

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (55)  
2024



Сергиев Посад  
2024



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 4 (55)  
2024



Sergiev Posad  
2024

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р25-501-0005

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.  
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 4 (55). – 375 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. включён в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включён 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 Бибииков*, 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 библеистики 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 библеистики 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 Kvlivdze*, 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
- Богословие и философия*
- 18 **Епископ Алексей (Елисеев)**  
Творчество и свобода в христианстве
- 36 **Александр Александрович Солонченко**  
Осудить (,) нельзя (,) канонизировать. Национализм в политической теологии  
прот. Д. Станилоз
- 61 **Сергей Александрович Колесников**  
Богословие и социум: варианты взаимодействия и стратегии преображения
- Сравнительное богословие*
- 80 **Алексей Иванович Смыков**  
Учение о любви Божией в католической декларации «Fiducia supplicans»  
о пастырском значении благословений
- Нравственное богословие*
- 103 **Священник Александр Крейдич**  
Аналитический обзор теорий божественного прощения с точки зрения  
православного богословия
- История Западных исповеданий*
- 121 **Иеромонах Сергей (Барабанов)**  
Реформа семинарского образования в понтификат Пия X в свете социально-  
политической доктрины Римской Церкви
- История Русской Православной Церкви*
- 139 **Любовь Альфредовна Карелина**  
Методологии раскрытия учения о Церкви в лекционных курсах Александра  
Васильевича Горского и научных публикациях Московской духовной академии  
40–70-х гг. XIX в.
- 165 **Священник Виталий Гуляев, священник Анатолий Липатов**  
Попытки создания православной семинарии в Сибирских епархиях в 1940–  
1960-е гг.
- 180 **Иеромонах Александр (Серпенинов)**  
Православные братства и сестричества на Волыни в послевоенное время

- Аскетика*
- 188 **Епископ Кирилл (Зинковский), священник Павел Лизгунов**  
Православное монастырское старчество как форма традиционной педагогики
- Агиография*
- 199 **Варвара Викторовна Каширина**  
П. А. Смирнов как жизнеописатель святителя Феофана Затворника
- 217 **Епископ Леонид (Толмачёв)**  
Духовные наставники архиепископа Никона (Рождественского) в его семинарские годы: общение и переписка с архимандритами Феофилом (Успенским) и Леонидом (Кавелиным)
- Церковное искусство и археология*
- 236 **Дмитрий Александрович Федотов**  
Особенности декоративного оформления списков гомилий Иакова Коккиновафского (Vat. gr. 1162, Paris gr. 1208) и рукописей коккиновафской группы
- 253 **Андрей Валерьевич Перекатов**  
Апология драматического искусства в работе протоиерея Павла Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания»
- Русская литература*
- 287 **Светлана Владимировна Бурмистрова**  
Пушкинский юбилей 1899 года на страницах журнала Московской духовной академии «Богословский вестник»
- 297 **Диакон Дионисий Макаров**  
Победа над смертью в творчестве И. С. Шмелёва
- ИСТОЧНИКИ
- Византология*
- 314 **Евгений Александрович Хвальков**  
Экспансия османов в правление Мурада II и православные государства Балканского полуострова в Ducae, Michaelis Ducae nepotis, Historia Byzantina, XXVI–XXX
- КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ
- 346 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**  
О полноценной передаче Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 г. Рец. на: [Τσελίκας Α. και άλλ.]. Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας – Ομιλούν τα κείμενα. [Αθήνα]: Οικουμενικόν Πατριαρχείον, 2018. 29 σ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/>

# CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Theology and philosophy*
- 18 **Bishop Alexy (Eliseev)**  
Creativity and Freedom in Christianity
- 36 **Alexander A. Solonchenko**  
«Cannot be Condemned, Canonized» or «Condemn, Cannot be Canonized»?  
Nationalism in the Political Theology of Archpriest Dumitru Stăniloae
- 61 **Sergey A. Kolesnikov**  
Theology and Society: Options for Interaction and Transformation Strategies
- Comparative Theology*
- 70 **Alexey I. Smykov**  
The Understanding of Catholic Ethics on the Love of God in the Declaration  
«Fiducia supplicans» On the Pastoral Significance of Blessings
- Moral Theology*
- 103 **Priest Alexander Kreidich**  
Analytical Review of Theories of Divine Forgiveness from the Point of View of  
Orthodox Theology
- History of Western Confessions*
- 121 **Hieromonk Sergiy (Barabanov)**  
Reform of Seminary Education During the Pontificate of Pius X in the Light of the  
Socio-Political Doctrine of the Roman Church
- History of the Russian Orthodox Church*
- 139 **Lyubov A. Karelina**  
Methodologies of Revealing the Doctrine of the Church in the Lecture Courses  
of Alexander Vasilyevich Gorsky and in the Scientific Publications of the Moscow  
Theological Academy of the 40–70s of the XIX Century
- 165 **Priest Vitaly Gulyaev, priest Anatoly Lipatov**  
Attempts to Establish an Orthodox Seminary in the Siberian Dioceses in the  
1940s – 1960s
- 180 **Hieromonk Alexander (Serpeninov)**  
Orthodox Brotherhoods and Sisterhoods in Volhynia in the Post-War Period

*Asceticism*

- 188 **Bishop Kirill (Zinkovsky), priest Pavel Lizgunov**  
Orthodox Monastic Eldership as a Form of Traditional Pedagogy

*Hagiography*

- 199 **Varvara V. Kashirina**  
P.A. Smirnov as a Biographer of St. Theophan the Recluse
- 217 **Bishop Leonid (Tolmachev)**  
Spiritual Mentors of Archbishop Nikon (Rozhdestvensky) During his Seminary Years: Communication and Correspondence with Archimandrites Theophilus (Uspensky) and Leonid (Kavelin)

*Church art and archeology*

- 236 **Dmitriy A. Fedotov**  
Features of Decorative Design of the Lists the Homilies by Jacob of Kokkinobaphos (Vat. gr. 1162, Paris gr. 1208) and Manuscripts of the Kokkinobaphos Group
- 253 **Andrey V. Perekatov**  
The Apology for Dramatic Art in the Work by Archpriest Pavel Svetlov «The Idea of the Kingdom of God in Its Meaning for the Christian Worldview»

*Russian literature*

- 287 **Svetlana V. Burmistrova**  
Pushkin's Anniversary of 1899 on the Pages of the Moscow Theological Academy's Journal «Theological Herald»
- 297 **Deacon Dionysius Makarov**  
Victory over Death in the Works of I. S. Shmelev

## SOURCES

*Byzantology*

- 314 **Evgeny A. Khvalkov**  
The Ottoman Expansion Under Murad II and the Orthodox States of the Balkan Peninsula in Ducae, Michaelis Ducae nepotis, Historia Byzantina, XXVI–XXX

## CRITICISM, REVIEWS, NOTES

- 346 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**  
On the Handing over the Kiev Metropolis to the Moscow Patriarchate in 1686.  
Review of: [Tselikas A. et al.]. The Ecumenical Throne and the Church of Ukraine – The Texts Speak. [Athens]: Ecumenical Patriarchate, 2018. (In Greek). URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/>

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, СБОРНИКИ ДОКУМЕНТОВ,  
СЛОВАРИ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БРЭ Большая российская энциклопедия. Москва: Научное изд. «Большая российская энциклопедия», 2004–2017. Т. 1–35, том «Россия». С 2016 г. эл. версия издания доступна по: URL: <https://old.bigenc.ru/>
- БТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- ВВ Византийский Временник. Санкт-Петербург, 1894–1918; Петроград, 1918–1924; Ленинград, 1924–1928. Т. 1–25; Н. с. Москва, 1947–. Т. 1(26)–75(100), 101–.
- Вестник ПСТГУ Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–.
- Вестник ЧелГУ Вестник Челябинского государственного университета = Bulletin of Chelyabinsk State University: научный журнал. Челябинск, 1991–.
- ВКМ Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью (1676–1686 гг.): Исследования и документы / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019.
- ВЦИ Вестник церковной истории. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006–. № 1 (1)–.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. Санкт-Петербург, 1934–.
- КЕВ Костромские епархиальные ведомости. Кострома, 1885–1917; Н. с. 2007–2009.
- МЕВ Московские епархиальные ведомости. Москва: Изд. О-ва любителей духовного просвещения, 1869–1918. Н. с. 1992–. № 1–.
- ПрибТСО Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. Москва: Изд. Московской духовной академии, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891. Ч. 1–48; с 1892 г. преобразованы в журнал Богословский вестник.
- ПС Православный собеседник. Казань, 1855–1918; Н. с. 2000–2013, 2016–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТЕВ Тамбовские епархиальные ведомости. Тамбов, 1861–1918; Н. с. 1992–. № 1 (1)–.

ТКБ СПбДА	Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2017-. № 1-.
ТКДА	Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860–1917. Н. с. 1997-.
Труды БПДС	Труды Белгородской духовной семинарии. Белгород, 2006-. № 1-.
ТСО	Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
ЦВ	Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: еженедельное издание с прибавлениями. Санкт-Петербург, 1888–1918.
ЦиВ	Церковь и время. Москва, 1991–1992, 1998-.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis: in compendium opportune redacta et illustrata studio et cura Petri Avanzini, seu Acta iuridica et solemniora ex Supremo. Romae, 1865–1908. Vol. 1–41.</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953-. Vol. 1-.</i>
CSHB	<i>Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonnae, 1828–1897.</i>
LSJ	<i>A Greek-English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell and R. Scott; Revised and Augmented Throughout by Sir H. S. Jones with the Assistance of R. Mckenzie and with the Cooperation of Many Scholars; With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.</i>

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АМП	Архив Московской Патриархии
ГАНО	Государственный архив Новосибирской области
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ЕАНМ	Епархиальный архив Новосибирской митрополии
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН
ОВЦС	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ПЦУ	Православная церковь Украины (неканоническая)
РАН	Российская академия наук
РАЕН	Российская академия естественных наук
РГБ	Российская государственная библиотека
РГИА	Российский государственный исторический архив
РПЦ	Русская Православная Церковь
РумПЦ	Румынская Православная Церковь
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра

AIEB	International Association of Byzantine Studies ( <i>фр.</i> Association Internationale des Études Byzantines)
CEU	Central European University
INSHR-EW	Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România «Elie Wiesel»

## УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт святого апостола Андрея
БПДС	Белгородская православная духовная семинария
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
КазДА	Казанская духовная академия
КДА	Киевская духовная академия
МДА	Московская духовная академия
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
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

# ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

## ТВОРЧЕСТВО И СВОБОДА В ХРИСТИАНСТВЕ

Епископ Алексей (Елисеев)

магистр теологии  
аспирант РХГА имени Ф. М. Достоевского  
191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, литер А  
episcop@galicheparhia.ru

**Для цитирования:** *Алексий (Елисеев), еп.* Творчество и свобода в христианстве // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 18–35. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.001

### Аннотация

УДК 27-18 (14)

Цель данного исследования — теоретическое осмысление личности как предмета философского поиска, изучение философских и теологических аспектов свободы и творчества в контексте христианской антропологии. С опорой на идеи Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и других русских мыслителей, анализируется, как свобода становится основой творческой деятельности личности. Творчество рассматривается в качестве акта, рожденного из необусловленной свободы и противопоставленного детерминированной эволюции. Особое внимание уделено влиянию грехопадения на творческую свободу человека и возможность её восстановления через духовное преображение. Также исследуется различие между светским и христианским пониманием свободы и ответственности. Автор приходит к выводу: личность является целостным человеком, выражающим общественные идеалы и ценности, и её развитие происходит через деятельность и взаимодействие с социумом. Через проявление творческой свободы происходит формирование ответственности перед Богом и обществом, что требует отдельного рассмотрения и осмысленного подхода к творческой деятельности. Тайны творчества и свободы неразрывно связаны,

отражают внутреннюю свободу человека и соответствуют фундаментальным христианским учениям, в которых свобода является выражением глубочайшей духовной реальности.

**Ключевые слова:** личность, свобода, творчество, христианская антропология, соотношение свободы, творчества и личности, духовная свобода, творческий акт, самореализация, ответственность.

---

## Creativity and Freedom in Christianity

**Bishop Alexy (Eliseev)**

MA in Theology

PhD student of the Russian Christian Humanitarian Academy

15A Fontanka River Embankment, St. Petersburg 191023, Russia

episcop@galicheparhia.ru

**For citation:** Eliseev, Alexy, bishop. "Creativity and Freedom in Christianity". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 18–35 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.001

**Abstract.** The purpose of this study is to theorise personality as an object of philosophical inquiry, to explore the philosophical and theological aspects of freedom and creativity in the context of Christian anthropology. Drawing on the ideas of N. A. Berdyaev, N. O. Lossky and other Russian thinkers, it analyses how freedom becomes the basis for the creative activity of the individual. Creativity is seen as an act born of unconditional freedom and contrasted with deterministic evolution. Particular attention is given to the impact of the fall on human creative freedom and the possibility of restoring it through spiritual transformation. The difference between secular and Christian understandings of freedom and responsibility is also explored. The author concludes that the personality is an integral person who expresses social ideals and values and develops through activity and interaction with society. Through the manifestation of creative freedom there is the formation of responsibility before God and society, which requires a separate consideration and meaningful approach to creative activity, reflecting the deep connection between freedom, creativity and moral perfection. The mystery of creativity and freedom are inseparable, reflect the inner freedom of the human person and correspond to the fundamental Christian teaching in which freedom is an expression of the deepest spiritual reality.

**Keywords:** Personality, freedom, creativity, Christian anthropology, correlation between freedom, creativity and personality, spiritual freedom, creative act, self-realisation, responsibility.

## Введение

В христианской метафизике личность рассматривается как уникальное духовное лицо, которому дарована свобода через причастие к Божественному бытию. Вопрос о соотношении личности и свободы в христианской метафизике раскрывается через акт творения. Творчество представляет собой отправную точку истории человечества, в которой каждый из нас принимает активное участие. Творческий акт есть процесс уподобления, в котором человек, выступая субъектом и культуры, и всего творения, создаёт нечто новое посредством своей деятельности.

Прежде чем рассмотреть представленные вопросы подробнее, следует отметить, что к субъектам культуры относится не только личность, но также социальные институты, классы, этносы, нации и человечество в целом.

Созидание, или творческая деятельность, является сущностной характеристикой личности, о чем свидетельствуют философские размышления от Античности до современности. В настоящей работе актуализируется вопрос о составляющих этого процесса и о необходимости рассмотреть творчество и свободу.

## 1. Свобода

### 1.1. Переосмысление понятий «личность» и «свобода» в контексте современных философских и антропологических дискурсов

Изменение образа жизни, социальной структуры общества, технического прогресс и развитие культуры — всё это влияет на формирование понятия «человек» и его личности в современном мире. В рамках философской и антропологической традиций личность понимается как сложное, многомерное явление, включающее в себя биологические, социальные, культурные и духовные аспекты. В современной науке личность всё более осознаётся не только как носитель социальных ролей и статусов, но и как уникальный субъект, способный к творчеству и самоопределению в рамках культурных и этических координат.

В дискурсе философской антропологии важным является различение двух понятий — «лицо» и «личность». Лицо в философии рассматривается как уникальная и неповторимая ипостась, сочетающая в себе бытие и свободу; личность же выступает как социально и культурно обусловленный конструкт, в котором проявляется взаимодействие

человека с миром. Таким образом, мы говорим о «лице» как целостности субъекта и «личности» как его социальном и культурном облике.

### 1.2. Личность как предмет научно-философского исследования

Современная социальная философия исследует различные социальные типы личности, формирующиеся в результате социальной дифференциации. Личность отличается от индивида, обладающего лишь биологическими признаками. Индивидуальность — это совокупность черт, придающих уникальность каждому человеку. Современные философы рассматривают личность как духовно-телесную целостность, обладающую самосознанием и ответственностью за свою жизнь. Она выступает автором собственной жизни, определяя её цели и смысл, а счастье связывается с осуществлением этих смыслов.

Личность формируется в общении с другими, и свободные отношения, основанные на любви и долге, являются основой её значимости. Она также выполняет общественные функции, предписанные полом, возрастом и другими факторами. Личность обладает автономным «Я», что позволяет ей избежать отождествления с различными социальными ролями. Нравственно-моральные качества личности способствуют сохранению её достоинства.

Структура личности включает социально значимые и индивидуальные особенности, а также самосознание и ценностные ориентации. Личность может свободно изъявлять свою волю и утверждать своё «я», что соответствует её правам, признанным в ходе исторического прогресса. В первобытном обществе человек не был самостоятельным, но с развитием общества возникли предпосылки для автономии личности, хотя этот процесс противоречив.

Христианство утверждает абсолютную ценность личности, которая, будучи отражением Абсолютного Духа<sup>1</sup>, становится уникальной в глазах Божиих. Учение о всеобщем воскресении раскрывает метафизическую устойчивость личности, подтверждая принцип телесности как неотъемлемую функцию личности.

1 «Абсолютный дух» (нем. «Der absolute Geist», англ. «The Absolute Spirit/Mind») — одно из ключевых понятий философии Г. В. Ф. Гегеля.

Философы, например У. Джеймс<sup>2</sup> и наш соотечественник Э. В. Ильенков<sup>3</sup>, также рассматривают личность как многогранное явление, включающее физическую, социальную и духовную составляющие. Э. Фромм<sup>4</sup> подчёркивает, что разум ведёт человека к самосознанию, но также делает его ответственным за свои действия<sup>5</sup>.

Таким образом, личность является целостным человеком, выражающим общественные идеалы и ценности, и её развитие происходит через деятельность и взаимодействие с социумом. В социально-философском контексте личность рассматривается как субъект социального взаимодействия и выделяются различные типы личностей: деятели, мыслители, эмоциональные личности и гуманисты. Формирование личности начинается с ранних форм общения и продолжается через систему образования, которая передаёт не только знания, но и социальный опыт, способствуя духовному развитию личности.

### 1.3. Свобода как ключевая категория философской антропологии и междисциплинарного дискурса

Понятие свободы занимает центральное место в философской антропологии и междисциплинарном дискурсе, особенно в связи с концепциями личности и нравственного выбора, поскольку она является условием самореализации и самоопределения личности.

Философы и мыслители разных эпох — от древности до современности — уделяли особое внимание проблеме свободы, рассматривая её через призму взаимоотношений между индивидом и обществом, природой и культурой, духом и телом.

Свобода как фундаментальная ценность предполагает возможность выбора, но этот выбор не всегда равнозначен автономии или независимости от внешних обстоятельств. В этом контексте необходимо

- 2 Уильям Джеймс (1842–1910 гг.) — американский философ и психолог, старший брат писателя Генри Джеймса. Один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма. Автор учебных пособий и научных работ, часто называется отцом современной психологии.
- 3 Эвальд Васильевич Ильенков (1924–1979 гг.) — советский философ, исследователь марксистско-ленинской диалектики. Идеи Э. Ильенкова оказали большое влияние не только на собственно философские исследования, но и на такие научные дисциплины, как психология.
- 4 Эрих Зелигманн Фромм (1900–1980 гг.) — немецкий социолог, философ, социальный психолог, психоаналитик, представитель Франкфуртской школы, один из основателей неотрейдизма и фрейдомарксизма.
- 5 Фромм Э. Человек для себя. Москва, 2022. С. 26.

различать различные формы и уровни свободы: от экзистенциальной до социальной.

Свобода в религиозной перспективе понимается не только как способность к выбору, но и как возможность следовать высшим духовным идеалам и заповедям. В христианстве, например, свобода трактуется как освобождение от греха и следование по пути духовного преображения.

#### 1.4. Свобода как дар и призыв в христианской метафизике

Понятие свободы в христианской метафизике получает значение в контексте творческого акта Божественного творения и воплощения. Бог, сотворив человека по Своему образу и подобию, наделил его способностью к свободе и творчеству. Здесь свобода понимается не как независимость от внешних обстоятельств, а как возможность следовать Божественной воле и участвовать в Божественном творчестве. При рассмотрении понятия «свобода» необходимо помнить, что рассуждения апостола Павла чаще всего касаются свободы и личной ответственности перед Богом.

Апостол Павел утверждает: «...*стойте в свободе, которую даровал нам Христос*» (Гал. 5, 1), подразумевая, что свобода не в автономии от Бога, а в уподоблении Христу. В своём учении св. Павел воспел гимн свободе, предлагая уникальную концепцию этого феномена. Человек, искупленный Христом, обретает свободу от греха, что делает возможным его участие в Божественной жизни. Понимание свободы в учении апостола Павла основывается на нескольких ключевых положениях:

- **свобода через веру:** вера освобождает человека от закона и греха. Истинная свобода личности раскрывается через отношение человека к Богу, где верующий освобождается от рабства греха и обретает возможность жить в свободе, следуя за Христом. Одним из ключевых мест, где апостол Павел раскрывает тему свободы через веру, является Послание к Галатам, где Павел пишет: «*Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства*» (Гал. 5, 1), указывая на освобождение верующих от рабства;
- **любовь и свобода:** любовь является высшим проявлением христианской свободы. Свобода через веру призывает использовать верующих свою свободу в служении и созидании, в заботе о ближнем. «*Вы призваны к свободе, братья, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите*

друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”» (Рим. 6, 15–16) — свобода обретает истинный смысл через любовь и служение другим. Любовь, по мнению св. Павла, становится выражением исполнения Закона и основой правильного использования свободы;

- **ответственность перед Богом:** свобода предполагает ответственность. Вера не освобождает человека от ответственности за свои поступки, но призывает его к праведной жизни и моральной чистоте. У апостола мы находим следующие слова: «*Неужели нам грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак! Разве не знаете, что вы, кому отдаёте себя в рабы для послушания, тому вы и рабы? Кому повинуетесь, или рабы греха — к смерти, или послушания — к праведности?*» (Гал. 3, 21). Свобода через веру требует правильного использования: не для греха, а для жизни в праведности и послушании Богу. Вера требует сознательного выбора в пользу праведности, и это выбор ответственности перед Богом;
- **свобода от страха и осуждения:** свобода во Христе освобождает человека от страха и осуждения, даруя внутренний мир и уверенность. Данный тип свободы является внутренне-духовным. Апостол Павел говорит о свободе от страха и осуждения следующими словами: «*Итак, ныне нет никакого осуждения тем, кто во Христе Иисусе живе т не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти*» (Рим. 8, 1–2), объясняя нам, что через Христа верующие освобождаются от осуждения и живут в свободе Духа;
- **свобода и призвание (миссия):** свобода в христианском понимании всегда ориентирована на миссию — служение Богу и людям. Эта миссия связана с проповедью Евангелия, нравственным созиданием и распространением ценностей любви, милосердия и справедливости. Свобода в данном случае воспринимается не только как дар, но и задача, требующая активного участия и самоотдачи. Апостол Павел говорит о свободе, ориентированной на миссию и служение Богу и людям следующими словами: «*Ибо вы, братья, призваны к свободе, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу*» (Гал. 5, 13). Христианская свобода — это не освобождение от греха или эгоизма, а свобода служить другим и исполнять волю Божию. Это служение

выражает истинную сущность свободы, которая проявляется в любви и заботе о ближнем.

### 1.5. Антропологические и философские интерпретации свободы и их границы

Современные философские школы — от экзистенциализма до постструктурализма — по-разному интерпретируют понятие свободы, ставя под сомнение её абсолютность и ставя акцент на относительности и множественности форм.

Современные концепции свободы — от волюнтаризма до фатализма — отражают попытку человека определить свои взаимоотношения с миром и природой.

- **Волюнтаризм**, провозглашая полную независимость воли, исходит из ложного понимания автономии человеческого духа. Данная концепция утверждает радикальную независимость человеческой воли.
- **Фатализм**, напротив, отвергает всякую свободу, рассматривая человека как марионетку в руках высших сил или природных закономерностей. Данная концепция предполагает её полную обусловленность внешними обстоятельствами.

Оба подхода искажают христианское понимание свободы, которая связана с личным выбором в отношении к Богу. Оба подхода, в конечном счёте, сталкиваются с проблемой отсутствия или избыточности свободы, что делает необходимым её переосмысление в более широком контексте: не только как внешней категории, но и как внутреннего переживания, связанного с осознанным выбором и творчеством.

Философия Спинозы<sup>6</sup>, понимающая свободу как действие по собственной внутренней необходимости, может быть в какой-то мере интерпретирована в духе христианской антропологии, если под этой «необходимостью» понимать богоподобное бытие человека. Однако безличностный подход Спинозы исключает ту ипостасную глубину, которая, по мысли В. Н. Лосского<sup>7</sup>, необходима для понимания личности и свободы в христианском смысле.

6 Бенедикт Спиноза — (при рождении Барух Спиноза) (1632–1677 гг.) — голландский мыслитель, ведущий философ XVII в. Один из самых значимых трудов Спинозы — философское сочинение «Этика». Оно содержит все основные положения философии мыслителя; было опубликовано в 1677 г. его друзьями после смерти автора.

7 Владимир Николаевич Лосский (1903–1958 гг.) — православный богослов и историк Церкви, видный деятель русского зарубежья. Он заложил основы «неопатристического»

Истинная свобода имеет лишь внутренние нравственные границы, которые человек осознаёт через свою связь с Божественным. Кантовский моральный закон служит ориентиром для этой свободы, где добро — это следование Божественному замыслу, а зло — его отвержение. Лев Карсавин<sup>8</sup> отмечает, что свобода личности неразрывно связана с поиском высшей истины и нравственным выбором<sup>9</sup>.

Свобода в философской антропологии понимается как динамичный процесс становления личности, тесно связанный с самопознанием и духовным развитием. Она определяется не столько внешними обстоятельствами, сколько внутренними убеждениями и этическими принципами. Свобода требует постоянных усилий, являясь не статичной данностью, а процессом развития.

В христианской традиции свобода раскрывается как дар и призыв к служению, творчеству и преобразованию мира в соответствии с высшими нравственными ценностями. Подлинная свобода — это свобода для любви и созидания, отражающая участие человека в Божественном замысле.

Исследование свободы через призму религиозной философии акцентирует её многообразие, охватывая нравственные, духовные и социальные аспекты, и подчеркивает ответственность личности перед Богом и обществом в условиях современности.

Антропологический анализ религиозных традиций выявляет стремление к гармонии между внутренней свободой и внешними ограничениями, между личной и социальной реальностью. Связь свободы с ответственностью и творчеством раскрывает её как дар и миссию, что помогает осмыслить вызовы глобализованного мира. Теологические исследования предлагают новые перспективы для понимания человеческой природы и этических ценностей, создавая основу для взаимопонимания и сотрудничества между различными мировоззрениями.

синтеза в православном богословии и причисляется к Парижской школе богословия.

- 8 Лев Платонович Карсавин (1882–1952 гг.). Русский религиозный философ, публицист, историк культуры, медиевист, поэт. При защите докторской диссертации в 1916 г. стал самым молодым доктором наук в истории Российской империи. Как философ, он уделял особое внимание пониманию человеческой личности; одним из первых философов утверждал о формировании личности человека ещё в утробе матери.
- 9 *Карсавин Л. П.* Религиозные и философские сочинения. Москва, 1992. С. 109.

## 2. Творчество

Тема творчества занимает особое место в философии, являясь одной из «вечных» проблем, которые формируют метафизическую основу человеческого самосознания. Истоки понятия о творчестве восходят к Античной эпохе и даже к «осевому времени»<sup>10</sup> человеческой истории, когда разрабатывались ключевые онтологические вопросы, касающиеся бытия, происхождения мира, природы сознания и возможности познания. Именно в этом контексте творчество становится тем понятием, через которое философия исследует не только метафизическую новизну, но и глубинные антропологические и эстетические аспекты бытия.

Внимание к проблеме творчества проявлялось на протяжении всей истории философии. Множество мыслителей — от древних греков до современных философов — исследовали и интерпретировали феномен творчества в контексте их эпох и философских парадигм. Они предложили различные объяснения и концепции, стремясь ответить на вопрос о том, что же такое творчество и каковы его границы.

Творчество, помимо философии, изучается многими науками: психологией, науковедением, искусствознанием, теорией информации, педагогикой и пр.

### 2.1. Античность и Средневековье: творчество как сфера конечного бытия

Классическое наследие в области осмысления творчества чрезвычайно богато и разнообразно.

В *античной философии*, начиная с Платона и Аристотеля, творчество рассматривалось преимущественно как сфера конечного и преходящего бытия, подчиненного изменениям и разрушению. Вечное бытие, напротив, считалось неизменным и превосходящим любое творческое усилие человека. Так, для Платона истинное творчество заключалось в интеллектуальном созерцании идей, которые превосходят чувственный мир и временные аспекты бытия. Чувственный мир «воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением»<sup>11</sup>. В античной

10 См.: БРЭ. 2014. Т. 24. С. 520, s. v. «осевое время». Указанным термином (*нем.* Achsenzeit) К. Ясперс предлагает считать время между 800 и 200 гг. до н. э., когда независимо друг от друга возникли философские и религиозно-этич. учения, ставшие «духовной основой человечества» и определившие всё последующее развитие человеческой культуры. См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва, 1994. С. 33.

11 *Plato. Timaeus 52a*: «δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν». Рус. пер.: Платон. Тимей 52a // Платон. Собрание сочинений. Т. 3. Москва, 1994. С. 455.

философии творчество рассматривается как сфера преходящего и изменчивого бытия, в то время как созерцание вечного бытия считается более высоким актом.

*Средневековая философия* привнесла новый взгляд на проблему творчества:

- творчество связывается с пониманием Бога как Творца мира,
- творчество часто связывается с историей и религиозными аспектами.

В отличие от античных философов, для которых творчество имело ограниченный смысл в плане изменения материального мира, в христианской философии оно предстает как волевой акт, вызывающий бытие из небытия. Августин Аврелий<sup>12</sup>, например, видит в человеческом творчестве не только отражение Божественной воли, но и способ реализации божественного замысла через историю,

«[потому что] Бог, премудрый Создатель и справедливейший Распорядитель всех природ, давший в смертном человеческом роде величайшее украшение земле, дал людям некоторые блага, соответствующие этой жизни, т. е. временный мир в самом благосостоянии, целостности и общении его рода, и то, что необходимо для охранения и восстановления этого мира»<sup>13</sup>.

Историческое, нравственное и религиозное деяние становится основной сферой, в которой человек проявляет свою творческую сущность, тогда как художественное и научное творчество рассматривается как нечто второстепенное.

## **2.2. Эпоха Возрождения: культ гения и переоценка творческих возможностей**

Расцветом творческих возможностей человека проникнута эпоха Возрождения. В эту эпоху возникает культ гения как носителя творческого начала, при этом акцентируется роль индивидуальности и свободы в процессе создания нового. Идея творческого потенциала человека

- 12 Августин Аврелий Иппонийский (354–430 гг.) — богослов, философ и епископ Гиппона Царского в Нумидии, римской провинции в Северной Африке. Его труды повлияли на развитие западной философии и западного христианства. Он считается одним из самых важных отцов Католической Церкви в святоотеческий период. Его труды и житие получили признание и в Православной Церкви (где он причислен к лику блаженных). Среди его значительных работ — «О Граде Божиим», «Христианская наука» и «Исповедь».
- 13 *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei* XIX, 13 // CSEL. 40/2. P. 397:8–14. Рус. пер.: *Августин, блж. О Граде Божиим* XIX, 13 // *Он же. Творения*. Т. 4. Санкт-Петербург, 1998. С. 345.

расширяется и включает не только религиозные и философские аспекты, но и художественное, научное и техническое творчество.

Возникает культ гения и увеличивается интерес к творческим возможностям человека. Размышления о гении и вдохновении становятся неотъемлемой частью философского дискурса этого времени, что находит свое выражение в произведениях Джордано Бруно<sup>14</sup>, Монтеня<sup>15</sup> и других мыслителей, которые переосмысливали понятие творчества через призму субъективного опыта и интуиции.

### 2.3. Философия Нового времени: от эмпиризма к трансцендентализму

Философия Нового времени — в лице таких философов, как Ф. Бэкон<sup>16</sup>, Т. Гоббс<sup>17</sup>, Д. Локк<sup>18</sup> и Д. Юм<sup>19</sup> — предлагает более эмпирическую интерпретацию творчества, рассматривая его как удачную комбинацию уже существующих элементов. Творчество, таким образом, приравнивается к изобретательству и техническим инновациям, а процесс творчества видится как механизм, обусловленный чувственным опытом

- 14 Джордано Бруно (при рождении Филиппо Бруно) (1548–1600 гг.) — итальянский католический священник, монах-доминиканец, философ-пантеист и поэт. Автор многочисленных трактатов: 4 трактата об искусстве памяти; трактат «О тенях идей»; «О связях как таковых»; «О магии» и т. д. Д. Бруно выступил против господствовавшей в его время аристотеле-птолемеевской системы устройства мира, противопоставив ей систему Н. Коперника, которую он расширил, сделав из неё философские выводы.
- 15 Мишель де Монтень (1533–1592 гг.) — выдающийся французский писатель и философ. В историю мировой литературы он вошел как автор знаменитой книги «Опыты», в основе которой лежат его наблюдения за особенностями человеческого мировосприятия.
- 16 Фрэнсис Бэкон (1561–1626 гг.) разработал философскую доктрину, основанную на опытном знании, и сформулировал идею универсальной реформы человеческого знания, которая должна базироваться на утверждении опытного метода при исследованиях и открытиях.
- 17 Томас Гоббс (1588–1679 гг.) — ученик и продолжатель философской традиции Ф. Бэкона, один из основателей политической философии, учения о государственном суверенитете. Его идеи получили широкое распространение в этике, теологии, физике, геометрии и истории.
- 18 Джон Локк (1632–1704 гг.) развил многие философские идеи Ф. Бэкона и Т. Гоббса, продолжил эмпирическую и материалистическую традицию английской философии Нового времени.
- 19 Давид Юм (1711–1776 гг.) — философ английского Просвещения, представитель шотландского эмпиризма. Критиковал религиозный и философский догматизм, различные доктрины и верования, которые укоренились в сознании людей. Будучи последователем Д. Беркли, Д. Юм довел философскую концепцию последнего до полной логической завершенности.

и ассоциативным мышлением. В рамках такой концепции творчество оказывается случайным результатом манипуляции с данными чувственного восприятия. Творчество трактуют как комбинацию существующих элементов и связывают с изобретательством<sup>20</sup>.

Однако И. Кант<sup>21</sup> в XVIII в. предлагает завершенную трансцендентальную концепцию творчества, вводя понятие «продуктивной способности воображения»<sup>22</sup>.

Для И. Канта трансцендентальное воображение становится общей основой как для созерцания, так и для деятельности, что позволяет говорить о творчестве как об акте, лежащем в основе самого познания. Таким образом, творчество получает статус фундаментального условия человеческого опыта и познавательной активности.

#### **2.4. Романтизм и XIX век: Творчество как единство сознательного и бессознательного**

Согласно философии Шеллинга<sup>23</sup>, творчество понимается как единство сознательной и бессознательной деятельности<sup>24</sup>. Для романтиков, таких как Шеллинг и его последователи, творчество приобретает статус высшей формы человеческой жизнедеятельности, в которой человек соприкасается с абсолютным. Художники и философы, обладающие творческим началом, как бы действуют в состоянии наития, движимые неосознанными импульсами, подобно тому, как природа творит, но с той разницей, что этот процесс протекает в субъективности человека и опосредован его свободой. Культ творчества и гения достигает своего апогея в романтической традиции, усиливая интерес к истории культуры как продукту прошлого творчества.

20 Качай И. С. Онтологическое, гносеологическое и антропологическое измерения творчества в контексте классической европейской философии // Человек и культура. 2023. № 6. С. 143–145.

21 Иммануил Кант (1724–1804 гг.) – немецкий философ, один из центральных мыслителей эпохи Просвещения. Всесторонние и систематические работы И. Канта в области эпистемологии, метафизики, этики и эстетики сделали его одной из самых влиятельных фигур в западной философии Нового времени.

22 Кант И. Критика способности суждения. Москва, 1994. С. 124.

23 Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854 гг.) – немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. Развивал идею свободы, истоки которой искал сначала в природе, а потом в божественном творении. Ф. Шеллинг изучал термины «природа» и «мышление», разделил философию на две науки: трансцендентальный идеализм и натурфилософия.

24 Шеллинг Ф. Философия искусства. Москва, 1966. С. 84.

## 2.5. Современные подходы и интерпретации: Творчество как социальная практика

Современные интерпретации творчества выходят за пределы классических рамок и охватывают разнообразные подходы — от экзистенциализма до постмодернизма. Марксистская философия рассматривает творчество как преобразующую деятельность, направленную на изменение природы и общества в соответствии с целями и потребностями человека. В рамках марксизма творчество обретает статус ключевого процесса в социальном производстве и развитии общества, акцентируя его коллективный и практический характер.

В то же время философия XX и XXI вв., включая экзистенциализм, феноменологию и герменевтику, обращает внимание на внутренние аспекты творчества, такие как свобода, ответственность и самореализация. Это позволяет рассматривать творчество как сложное многослойное явление, включающее как объективные, так и субъективные измерения, что требует постоянного диалога между культурными, историческими и индивидуальными аспектами.

- Творчество представляет собой акт создания некоего объекта, который ранее не существовал. Каждый человек является существом творческим.

Часто выделяют четыре стадии творчества: *подготовку, созревание, озарение и проверку*.

Соответственно классифицируется и многообразие творческих проявлений: выделяют *творчество художественное, научное, производственно-техническое, религиозное, повседневно-бытовое* — то есть соответствующее всем видам практической и духовной деятельности человека.

Творчество — это деятельность, порождающая нечто качественно новое, никогда ранее не бывшее. Деятельность может выступать как творчество в любой сфере: научной, производственно-технической, художественной, политической и т. д. — там, где создаётся, открывается, изобретается нечто новое.

Творчество может рассматриваться в двух аспектах: *психологическом и философском*.

- Психология творчества исследует процесс, психологический «механизм» протекания акта творчества как субъективного акта индивида.
- Философия рассматривает вопрос о сущности творчества, который по-разному ставился в разные исторические эпохи.

Творчество — это вид деятельности, в результате которого на свет появляется то, что еще никогда не имело существования. Творчество, как и всякий другой вид деятельности, предполагает достижение субъектом определенной объективной цели, которая ставится в начале деятельности.

Достижение творческой цели означает реализацию духовного стремления творца, т. к. всякое творчество есть способность духа, а не материи.

Итак, синтезирующая миссия творчества проявляется и на уровне отдельной личности, скрепляя воедино все ее духовные силы, и на уровне каждого данного этапа общественного развития, обеспечивая целостное самовыражение народа, и на уровне исторической связи поколений.

Творчество — это феномен, который невозможно полностью уложить в рамки одной философской парадигмы или исторической эпохи. Оно представляет собой синтезирующую миссию на всех уровнях бытия: на уровне индивидуальной личности, скрепляя все её духовные силы, и на уровне исторического развития, обеспечивая целостное самовыражение общества.

Философия творчества не только исследует процессы создания нового, но и стремится понять глубокие сущностные структуры человека, его свободу и ответственность перед миром.

Творчество раскрывается перед нами как многослойный феномен человеческого бытия.

### 3. Связь творчества и свободы

В христианской философской антропологии творчество и свобода образуют неразрывное единство, которое глубоко укоренено в духовной природе человека. Истинное творчество возможно лишь при условии подлинной свободы, ибо только свободная личность способна к созиданию. По сути, свобода не является ни внешней необходимостью, ни принудительной эволюцией; она есть способность творить, исходящая из внутренней недетерминированной глубины. Это особенно ясно раскрывается в работах русских философов конца XIX — начала XX в., таких как Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Павел Флоренский и протоиерей Александр Мень.

Н. А. Бердяев<sup>25</sup>, исследуя классическую европейскую философию, стремится раскрыть, как она может пробудить творческое познание.

25 Николай Александрович Бердяев (1874–1948 гг.) — русский философ, социолог, представитель русского экзистенциализма и персонализма. Автор оригинальной концепции философии свободы. Семь раз был номинирован на Нобелевскую премию по литературе.

Он утверждает, что свобода не поддается детерминизму и является независимым «ничто», не требующим внешних причин<sup>26</sup>. Творение из ничего — это акт свободы, не зависящий от предшествующих условий, что делает его абсолютно новым и выходящим за рамки эволюционного процесса. Отказ от этой идеи ограничивает творчество и отрицает свободу. Тайны творчества и свободы неразрывно связаны, отражают внутреннюю свободу человека и соответствуют фундаментальным христианским учениям, в которых свобода является выражением глубочайшей духовной реальности.

Н. О. Лосский<sup>27</sup> развивает эту мысль, различая два типа свободы — божественную и дьявольскую<sup>28</sup>. Он рассматривает грех как свободу «от», тогда как творчество представляет собой свободу «для» — свободу созидания, подлинного акта, через который личность выражает свое единство с Божественным замыслом<sup>29</sup>. Творчество в таком понимании является высшей формой самовыражения личности, а свобода — условием для этого акта. Н. Лосский также подчеркивает, что основой свободы является Бог-Творец, чье присутствие необходимо для реализации творческих сил в мире. Свобода для него — это бесконечная творческая сила, направленная на осуществление абсолютных ценностей, где личность делает свободный нравственный выбор между царством духа и царством материальности.

В отечественной философии вопрос о связи между свободой, творчеством и нравственным совершенствованием личности является ключевым. Н. Бердяев и Н. Лосский рассматривают свободу не как простой выбор или произвол, а как глубочайший духовный принцип, позволяющий человеку творить в согласии с Божественной волей. В грехопадении человек утрачивает полноту свободы, что повреждает его творческую деятельность. Восстановление свободы возможно через духовное преображение и возвращение к первоначальному состоянию. В христианской антропологии свобода проявляется не только в выборе между добром и злом, но и в творческом действии, которое позволяет со-творить с Богом, трансформируя мир из глубинного духовного начала.

26 Бердяев Н. А. Смысл творчества. Москва, 1916. С. 100.

27 Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965 гг.) — представитель русской религиозной философии, один из основателей направления интуитивизма в философии. Основные интересы Н. Лосского включали интуитивизм, персонализм, гносеологию, аксиологию, этику и эстетику.

28 Лосский Н. О. Мир как органическое целое. Москва, 1917. С. 89.

29 Борзова Е. П. Николай Онуфриевич Лосский: философские искания. Санкт-Петербург, 2008. С. 74.

Христианская мысль утверждает, что свобода и творчество суть основные ценности, определяющие смысл существования личности. Творчество — это действенная функция свободы, через которую человек реализует своё предназначение в мире. Н. Бердяев подчеркивал, что свобода не может быть сведена к произволу или детерминированной необходимости, потому что представляет собой проявление Божественной творческой силы в человеке. В этом состоит принципиальное различие между светским и христианским пониманием свободы и ответственности.

### Заключение

Для верующего человека творческая свобода предполагает ответственность не только перед людьми, но и перед Богом, поскольку любое творение воздействует на общество и мир в целом. Эта связь между свободой и ответственностью, подчеркиваемая христианами мыслителями, указывает на необходимость осмысленного подхода к творческой деятельности, ориентированной на высшие духовные цели.

Размышления о свободе и творчестве в русской религиозной философии подчеркивают человеческую природу как свободную и творческую. Человек воспринимается не просто как биологическое существо, но как уникальная личность, способная к духовному преображению мира. Свобода является основополагающим элементом творческого акта, раскрывающим суть человеческой личности и её предназначение.

Как замечает Николай Александрович Бердяев,

«взаимоотношение между путями человеческого спасения и путями человеческого творчества есть самая центральная, самая мучительная и самая острая проблема нашей эпохи»<sup>30</sup>.

Жажда творчества, укоренённая в сущности человека, не угасает и подтверждает связь между свободой, творчеством и нравственным совершенствованием. Таким образом, свободная и творческая природа человека открывает новые горизонты для понимания его роли в мире и значения его действий в контексте духовного развития.

---

30 Бердяев Н. А. Спасение и Творчество (два понимания христианства) // Русская философия: Конец XIX — начало XX века: Антология. Учебное пособие. Санкт-Петербург, 1993. (Литературное наследие русских мыслителей). С. 183.

### Священное Писание

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.

### Источники

*Augustinus Hipponensis. De civitate Dei // Sancti Aurelii Augustini episcopi opera. Sect. V. Pars 1–2: De civitate Dei libri XXII / ed. E. Hoffmann. Praga; Vindobonae; Lipiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1899–1900. (CCSL; vol. 40/1–2). P. 3–660; 1–670.*

*Plato. Timaeus // Platonis opera / ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902. [1968]. St. P. III.17a–92c.*

*Августин, блж. О Граде Божиим // Августин, блж. Творения: [в 4 т.] / ред. С. И. Еремеева. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 3–4. С. 3–594; 3–585.*

*Платон. Тимей / пер. С. С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений: [в 4 т.]. Т. 3. Москва: Мысль, 1994. (Философское наследие; т. 117). С. 421–500.*

### Литература

*Бердяев Н. А. Смысл творчества. Москва: Изд. Лемана и Сахарова, 1916.*

*Борзова Е. П. Николай Онуфриевич Лосский: философские искания. Санкт-Петербург: СПбКО, 2008. (Серия «Культура мира. Мыслители»).*

*Кант И. Критика способности суждения. Москва: Искусство, 1994. (История эстетики в памятниках и документах).*

*Карсавин Л. П. Религиозные и философские сочинения. Москва: Ренессанс, 1992. (Памятники религиозно-философской мысли).*

*Качай И. С. Онтологическое, гносеологическое и антропологическое измерения творчества в контексте классической европейской философии // Человек и культура. 2023. № 6. С. 137–152.*

*Лосский Н. О. Мир как органическое целое. Москва: Изд. Лемана и Сахарова, 1917.*

*Русская философия: конец XIX — начало XX века: Антология. Учебное пособие / ред. А. А. Еримечева, Б. В. Емельянова. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского университета, 1993. (Литературное наследие русских мыслителей).*

*Фромм Э. Человек для себя. Москва: АСТ, 2022.*

*Шеллинг Ф. В. Философия искусства / пер. П. С. Попова. Москва: Мысль, 1966.*

*Ясперс К. Смысл и назначение истории: [сборник] / пер. с нем.; ред. П. П. Гайденоко, В. Н. Касанова. Москва: Республика, 1994. (Мыслители XX века).*

# ОСУДИТЬ (,) НЕЛЬЗЯ (,) КАНОНИЗИРОВАТЬ

НАЦИОНАЛИЗМ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ  
ПРОТ. Д. СТАНИЛОЭ

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. Осудить (,) нельзя (,) канонизировать. Национализм в политической теологии прот. Д. Станилоэ // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 36–60. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.002

## Аннотация

УДК 27-662.3

В статье с помощью историко-философского метода исследуется один из аспектов политической теологии протоиерея Думитру Станилоэ — отношение к нации и национализму. В первой части статьи приводится описание и основные характеристики феномена национализма, как он понимается в современных политических науках. Во второй части статьи автор выявляет богословские основания и основные положения «онтологии нации» прот. Д. Станилоэ, его отношение к национализму как таковому, к румынской нации и ко всем остальным. В третьей части статьи приводятся оценки политической теологии Д. Станилоэ, данные современными исследователями, выявляются две противоположные тенденции. Далее автор проводит критический анализ основных положений «онтологии нации» прот. Д. Станилоэ, выявляет в ней ряд богословских ошибок и приходит к заключению: концепцию политической теологии Д. Станилоэ можно охарактеризовать как разновидность национализма. Далее выявляется отношение к феномену национализма со стороны наиболее авторитетных современных богословов и констатируется его несовместимость с христианством. В заключении автор говорит: даже если откроется факт, что в конце жизни Д. Станилоэ отрёкся от своей «онтологии нации» и от национализма, необходимо чётко осознавать и артикулировать, что разработанная им концепция политической теологии во многом противоречит православному взгляду на политику и нацию.

**Ключевые слова:** протоиерей Думитру Стăнилоэ, политическая теология, национализм, нация, современное православное богословие, Церковь и государство, христианство и политика.

---

## «Cannot be Condemned, Canonized» or «Condemn, Cannot be Canonized»? Nationalism in the Political Theology of Archpriest Dumitru Stăniloae

**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. “‘Cannot be Condemned, Canonized’ or ‘Condemn, Cannot be Canonized’? Nationalism in the Political Theology of Archpriest Dumitru Stăniloae”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 36–60 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.002

**Abstract.** The article, using the historical-philosophical method, examines one of the aspects of the political theology of archpriest Dumitru Stăniloae – the attitude towards the nation and nationalism. The first part of the article provides a description and main characteristics of the phenomenon of nationalism as it is understood in modern political sciences. In the second part of the article, the author reveals the theological foundations and main provisions of the «ontology of the nation» of archpriest D. Stăniloae, his attitude to nationalism as such, to the Romanian nation and to all the others. The third part of the article presents assessments of Stăniloae’s political theology given by modern researchers, two opposing tendencies are revealed. The author then conducts a critical analysis of the main provisions of the «ontology of the nation» of archpriest D. Stăniloae, identifies a number of theological errors in it and comes to the conclusion: Stăniloae’s concept of political theology can be characterized as a type of nationalism. Next, the attitude towards the phenomenon of nationalism on the part of the most authoritative modern theologians is revealed and its incompatibility with Christianity is stated. In conclusion, the author says: even if the fact is revealed that D. Stăniloae at the end of his life renounced his «ontology of the nation» and nationalism, it is necessary to clearly understand and articulate that the concept of political theology he developed largely contradicts the Orthodox view of politics and the nation.

**Keywords:** archpriest Dumitru Stăniloae, political theology, nationalism, nation, Orthodox theology, state and Church, Christianity and politics.

## Введение

В Румынской Православной Церкви заявили о предстоящей канонизации прот. Думитру Станилоэ<sup>1</sup> (рум. Dumitru Stăniloae) (1903–1993). Румынский Патриарх Даниил уже назвал его «святым Отцом XX века»<sup>2</sup>. Нельзя не согласиться с тем, что он «самый важный румынский православный богослов XX в.»<sup>3</sup>. Его вклад в развитие румынского богословия невозможно переоценить: он автор нескольких десятков богословских книг, важнейшая из которых — «Православное догматическое богословие». Наверное, нет такой области богословия, которую Д. Станилоэ не пытался бы осмыслить. Одна из них — политическая теология. Он не писал отдельные систематические труды по политической теологии, но в некоторых статьях затрагивал эту тематику. При этом, оценки его богословско-политических взглядов разнятся от хвалебных<sup>4</sup> до резко отрицательных<sup>5</sup>. Представляется актуальным исследовать одну из самых спорных тем политической теологии Д. Станилоэ — его отношение к национализму. Из-за большого числа источников, в этой статье я ограничусь его основными работами по теме, написанными до наступления в Румынии коммунистического периода.

## Определение национализма в политических науках

Феномен национализма изучается гуманитарными науками уже более века и можно констатировать, что на данный момент его основные черты выявлены и исследованы. Практически все современные исследователи сходятся во мнении, что явление, которое сейчас называют национализмом, имеет кардинальные отличия от того, что можно отнести к домодерной эпохе и назвать протонационализмом (национальные

- 1 15 cuvioși și mărturisitori propuși spre canonizare pentru Anul Centenar al Patriarhiei Române (2025). URL: <https://basilica.ro/15-cuviosi-si-marturisitori-propusi-spre-canonizare-pentru-anul-centenar-al-patriarhiei-romane-2025/>
- 2 Patriarhul Daniel felicită organizatorii evenimentului comemorativ dedicat Pr. Dumitru Stăniloae în satul natal. URL: <https://basilica.ro/mesaj-patriarhul-daniel-felicitati-organizatorii-evenimentului-comemorativ-dedicat-pr-dumitru-staniloae-in-satul-natal/>
- 3 Stan L., Turcescu L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. Oxford, 2007. P. 45.
- 4 Codrescu R. Cartea îndreptărilor. O perspectivă creștină asupra politicului. București, 2004. P. 109; Nicolescu C. Teologul în cetate: Părintele Stăniloae și aria politicii. București, 2003. P. 38.
- 5 Kalaitzidis P. Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies // Eastern Church Identities. 2023. Vol. 11. P. 122; Andreescu G. Anti-Semitic Issues in Orthodox Publications, Years 1920–1944 // Jewish Studies of the CEU. 8. P. 164.

теории до XVIII в.)<sup>6</sup>. Важнейшее фундаментальное различие между ними в том, что досовременные концепции, т. е. протонационализмы опирались на религиозное обоснование (в частности, многие протонационализмы были построены на идее «избранности народа Богом»), тогда как национализмы современной эпохи (с Нового времени) являются либо полностью секулярными конструктами (так было первоначально, т. е. с кон. XVIII в.), либо добавляют к секулярной теории религиозное обоснование. Термин «нация» в современном смысле его употребления был введён в политический дискурс в XVIII в. Жан-Жаком Руссо.

«Национальность», национальная идентичность, принадлежность к определённому народу, племени, этносу, не тождественна «нации». Нация не сводится к национальности. Национальность — это естественное качество человека, унаследованное от родителей. Нация — это политическое сообщество, наделённое коллективной идентичностью, а принадлежность к нации — это факт политического самоопределения. Нация отличается от других социальных идентичностей и социальных ролей тем, что «относится к коллективной идентичности в контексте государственного устройства, политической системы и принятия политических решений»<sup>7</sup>.

Также есть единство во мнении, что современный национализм не сводится ни к концепции национальной идентичности, ни к патриотизму, но является разновидностью политической идеологии<sup>8</sup>, которая часто совмещается с другими видами идеологии (консерватизм, либерализм, социализм, фашизм)<sup>9</sup>. Национализм есть идеология, выстраиваемая нацией как политическим субъектом, и в то же время создающая нацию как единое политическое сообщество, наделённое коллективной идентичностью. Национализм может принимать различные формы и проявления: от более «спокойных» до воинственных

6 *Smith Э. Д.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / пер. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили и др. Москва, 2004. С. 58; *Miller D.* Nationalism // *Oxford Handbook of Political Theory* / ed. J. Dryzek et al. Oxford, 2008. P. 531; *Hovorun C.* Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced. Minneapolis (Minn.), 2018. P. 152–153.

7 *Karolewski P., Suszycki A. M.* The Nation and Nationalism in Europe: An Introduction. Edinburgh, 2011. P. 37.

8 *Vincent A.* Nationalism // *Oxford Handbook of Political Ideologies* / ed. M. Freeden, L. T. Sargent, M. Stears. Oxford, 2013. P. 452; *Miller D.* Nationalism. P. 531. Э. Геллнер называет национализм самой мощной версией идеологии. См.: *Gellner E.* Thought and Change. Chicago (Ill.), 1965. P. 168.

9 *Vincent A.* Nationalism. P. 470.

и радикальных. Однако в современной политической теории не принято делить национализм на «плохой» и «хороший», так как любые виды и формы национализма по своей природе, качественно — это одно и то же социально-политическое явление<sup>10</sup>.

От национальной идентичности, социальной солидарности и коллективной идентичности, построенной на национальной идентичности, национализм отличается политической направленностью и способом осмысления этой идентичности и построенного на ней единства<sup>11</sup>. Важнейшей сущностной чертой национализма является осмысление нации как чего-то большего, чем просто факт принадлежности к определённому государству<sup>12</sup> или этносу, приписывание нации «своей особой «сущности», внутренне единой и отличной от всех остальных»<sup>13</sup>, наличие «единой воли»<sup>14</sup>.

Вторая важная черта национализма вытекает из первой: принадлежность к нации осмысляется как особая связь со всеми другими её членами. Эта связь налагает на членов нации определённые обязанности, которые не распространяются на не принадлежащих к этой нации людей<sup>15</sup>, т. е. национализм строится всегда на отделении и противопоставлении своих и чужих, «мы» и «они»<sup>16</sup>. Национализм одновременно связывает и объединяет «своих», граждан одной нации и порождает границы, исключаящие «чужих», неграждан (связь/ограничение)<sup>17</sup>. Х. Арендт уточняет, что сплочённость нации напрямую зависит от наличия внешнего, пусть потенциального врага<sup>18</sup>. Поэтому национализм, функция которого объединять граждан нации, всегда предполагает наличие врага. Часто национализм использует бинарную оппозицию священного/профанного, где своя нация описывается как святая, сакральная, богоизбранная или святая, а по отношению к другим подразумевается или прямо приписывается их неполноценность,

10 Калхун К. Национализм / пер. А. Смирнова. Москва, 2006. С. 28. К. Говорун также пишет, что национализм легко переходит из стадии борьбы за освобождение нации в стадию угнетения и войны с другими нациями, даже с той же религиозной традицией. См.: *Novorun C. Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced. P. 174.*

11 Калхун К. Национализм. С. 30.

12 Miller D. Nationalism. P. 529.

13 Калхун К. Национализм. С. 34.

14 Арендт Х. О революции. Москва, 2001. С. 101.

15 Miller D. Nationalism. P. 530; Калхун К. Национализм. С. 31.

16 Billig M. Banal Nationalism. London, 1995. P. 78.

17 Karolewski P., Suszycki A. M. The Nation and Nationalism in Europe: An Introduction. P. 39.

18 Арендт Х. О революции. С. 101.

профанность или еретичность, а претензия на избранничество воспринимается как угроза<sup>19</sup>. Поэтому для национализма характерны скрытые или явные шовинизм и ксенофобия.

Третья характерная для национализма черта: поскольку каждая нация имеет свою собственную сущность, характер, она не может процветать, если ей не предоставлена политическая свобода или автономия. Нация должна развиваться по-своему, её нельзя подчинять законам, разработанным для других народов<sup>20</sup>.

### Нация и национализм в политической теологии

#### Д. Станилоэ

Прот. Думитру Станилоэ свои размышления о нации и христианстве начинает со слов: «христианство одновременно наднационально и национально»<sup>21</sup>. Христианство обращено к человеку, а не к нации, потому что у нации нет своего самостоятельного, ипостасного сознания<sup>22</sup>. Используя идеи софиологии прот. С. Булгакова, он разрабатывает онтологию нации. Тварный мир, в общем, и каждая его вещь, в частности, имеют вечное содержание: они вечно мыслимы Богом. Космос есть «самораскрытие Божественного существа» вовне Себя, отдельный от Его сущности «организм Божественных идей», «Божественный мир» (то, что у С. Булгакова названо Софией), находящийся в становлении<sup>23</sup>. Каждая вещь существует вечно в Боге как метафизическая, «духовная модель»<sup>24</sup>, и в какой-то момент она претерпевает «таинственное трансцендентное перерождение», переход из одной формы существования в совершенно иную форму бытия, из непространственной сферы — в историю<sup>25</sup>. Д. Станилоэ говорит, что Бог создал только первичные «семена вещей», но в этих семенах потенциально заключаются все их последующие формы. Это развитие осуществляется посредством сотрудничества Бога с миром<sup>26</sup>. Развитие мира есть раскрытие во времени форм, существующих вечно в Боге. Это касается и каждого человека.

19 *Malešević S.* «Divine Ethnies» and «Sacred Nations»: Anthony D. Smith and the Neo-Durkheimian Theory of Nationalism // *Nationalism and Ethnic Politics*. 2004. Vol. 10. P. 580.

20 *Miller D.* *Nationalism*. P. 530.

21 *Stăniloae D.* *Ortodoxie și națiune* // *Ortodoxie și românism*. Putna, 1992. P. 24.

22 *Ibid.* P. 5.

23 *Stăniloae D.* *Scurtă interpretare teologică a națiunii* // *Ortodoxie și românism*. Putna, 1992. P. 27.

24 *Ibid.* P. 28.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.* P. 29.

Каждая человеческая личность тоже имеет свою модель в Боге, которая, попадая в тварный мир, остаётся той же моделью, но под действием имманентных сил мира претерпевает и некоторые изменения<sup>27</sup>. В этой вечной модели личности, как в семени, заключена не только полная «форма» самой этой личности, но также, в виде потенциалов, и те личности, которые со временем произойдут от неё<sup>28</sup>. Так в Адаме в виде потенциалов или семян были заключены «формы» или модели всех людей. Таким образом, каждый человек рождается в определённой Богом и присущей только этому человеку «форме».

Национальность человека есть одна из составляющих этой формы. Она не является некоей случайностью, добавленной к «чистому» человеку, она есть та форма, которая определена для человека Богом от вечности. «Чистый человек», не имеющий национальности, — это абстракция. Как не существует яблока без сорта и присущих только этому сорту качеств, так не существует человека без национальности и присущих только этой национальности качеств. «Национальные детерминанты не могут быть извлечены из человека или нации», освобождение человека от национальных детерминант «означало бы уничтожение самого человека»<sup>29</sup>. То есть национальность каждого человека есть одна из составляющих его «вечной модели», она предопределена Богом<sup>30</sup>. Д. Станилоэ отождествляет «национальность» и «нацию» и заявляет, что в основе каждой нации «лежит вечная Божественная модель, которую эта нация должна реализовать в себе как можно полнее»<sup>31</sup>. Таким образом, он считает, что нации от вечности предопределены Богом, по своему содержанию они вечны<sup>32</sup>, Бог есть строитель нации, а каждая нация служит Ему. Бог желал и даже планировал образование национальных государств<sup>33</sup>. Д. Станилоэ иногда пишет, что нация не имеет самостоятельного, ипостасного существования<sup>34</sup>, в то же время нередко описывает её как единый орган в теле человечества

27 *Stăniloae D. Ortodoxie și națiune. P. 7.*

28 *Stăniloae D. Scurtă interpretare teologică a națiunii. P. 29.*

29 *Ibid. P. 31.*

30 *Stăniloae D. Ortodoxie și națiune. P. 9.*

31 *Stăniloae D. Scurtă interpretare teologică a națiunii. P. 29.*

32 *Ibid. P. 32.*

33 *Stan L., Turcescu L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. P. 45.*

34 *Stăniloae D. Ortodoxie și națiune. P. 5.*

и даже как «единый организм»<sup>35</sup>. Нация для Д. Станилоэ — это «онтологическая категория»<sup>36</sup>.

Национализм для Д. Станилоэ есть естественное следствие существования нации<sup>37</sup>. Национализм появляется тогда, когда человек начинает размышлять о своей нации и эти размышления приводят к серьёзным последствиям в его поведении<sup>38</sup>. Национализм — это «осознание принадлежности к определённой этнической группе, любовь к этой группе и активизация этой любви на службу её благу»<sup>39</sup>. Национализм — это национальная душа, пронизанная сознанием своих прав и своей миссии на Земле. Идеи национализма составляют «дух духа народа». Их невозможно удалить из жизни народа без наступления духовного хаоса<sup>40</sup>.

Национализм есть естественное инстинктивное явление человеческой жизни. Как воля к жизни и принятие мер по обеспечению и защите есть необходимый инстинкт каждого здорового человека, так национализм есть необходимая воля к жизни нации и активация этой воли. Для Д. Станилоэ национализм неизбежен, как неизбежна еда, как активация воли к жизни человека, или брак, как активация воли к жизни рода<sup>41</sup>. Национализм абсолютно необходим для поддержания жизни нации<sup>42</sup>.

Как брак и семейная любовь, так и национализм и гражданский долг представляют собой устройства, которые стоят выше нашей индивидуальной воли, поэтому мы должны им подчиняться<sup>43</sup>.

Для Д. Станилоэ в учениях о бытии Бога, существовании семьи и бытии государства есть сходства. Все эти три онтологии строятся на одном основании, на одной норме отношений, а именно — на внутритроичных

35 *Иванов И., священник*. Вопросы национальной идентичности в богословии протоиерея Думитру Станилоэ // ТКБ СПбДА. 2022. № 1 (13). С. 32.

36 *Clark R.* Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae // *Studii Teologice*. 2013. №. 2. P. 212.

37 *Stăniloae D.* Naționalismul sub aspect moral // *Ortodoxie și românism*. Putna, 1992. P. 104.

38 *Ibid.* P. 103.

39 *Ibid.* P. 107.

40 *Stăniloae D.* Ortodoxie și românism // *Ortodoxie și românism*. Putna, 1992. P. 52.

41 *Stăniloae D.* Naționalismul sub aspect moral. P. 108.

42 *Ibid.* P. 116.

43 *Ibid.*

отношениях. При этом «христианский национальный солидаризм, увенчанный монархией» — это самая справедливая социальная доктрина<sup>44</sup>.

Если национализм есть естественное свойство человека и нации, то как и другие естественные свойства после грехопадения, он может принимать греховные формы. Есть два вида национализма: благой и греховный<sup>45</sup>. Тяжким грехом национализм становится, когда он подпитывается ненавистью и жадной гегемонии над другими народами<sup>46</sup>. Такой национализм направлен против других наций, он приводит к конфликтам, даже к войнам с другими нациями. Когда же национализм пронизан христианским духом и верой, сопровождается доброй мыслью и с чистым сердцем, то он становится благим и помогает нашему спасению<sup>47</sup>. При таком национализме народ готов пожертвовать своей жизнью ради веры и вечной жизни. И если он вступает в войну ради «законной защиты своей нации от наций-узурпаторов», то это грехом не является<sup>48</sup>.

Благим национализмом Д. Станилоэ считал румынизм, ярым идеологом которого он был. Он выступал за национализм, основанный на православии и на симфонии румынского государства и Румынской Православной Церкви. В этой симфонии политическая власть была призвана обеспечить националистическую и христианскую дисциплину. Д. Станилоэ считал, что «все народы Божьи», все они имеют как положительные качества, так и свои недостатки, появившиеся после грехопадения<sup>49</sup>. В то же время он утверждал, что у румынского народа и нации есть все основания верить в свой мессианизм. Этот мессианизм предполагает, что румынская нация является «примером, которым каждая нация должна восхищаться и иметь в качестве идеала»<sup>50</sup>.

Румынская нация превосходит все остальные несколькими важнейшими качествами. Румынский народ является народом, наиболее «проникнутым православной духовностью»<sup>51</sup>, его «вера в будущую жизнь живее, чем у любого другого народа»<sup>52</sup>. Румынский народ превосхо-

44 Иванов И. А. О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 240.

45 *Stăniloae D. Naționalismul sub aspect moral.* P. 124.

46 *Ibid.* P. 118.

47 *Ibid.* P. 125.

48 *Ibid.* P. 114.

49 *Stăniloae D. Ortodoxie și românism.* P. 67.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.* P. 63.

52 *Ibid.*

дит все остальные, так как он «родился христианином»<sup>53</sup>. Румынскому народу присуща гармония, чудесный баланс в его отношении с миром, справедливое чувство реальности»<sup>54</sup>. Также румынская нация самая гармоничная «с точки зрения отношений между личностью и обществом», что приводит к правильному балансу в деятельности Бога и человека<sup>55</sup>. Д. Станилоэ утверждает: «Ни одна нация не улавливает так быстро отклонений от гармонии» в ту или иную сторону, ничто не тревожит румына «больше, чем дефекты гармонии»<sup>56</sup>. При этом румынский народ «не скептичен, но реалистичен», он обладает ясностью и спокойствием в суждениях, «он интуитивно понимает, в какой степени можно изменить реальность с помощью человеческих сил»<sup>57</sup>. Ещё одна особенность румынской нации, как отмечает Д. Станилоэ, в её силе, «она оказалась сильнее любой нации»<sup>58</sup>. Но, конечно, эту силу румынам дал Бог и православие, а без Бога они были бы очень слабы<sup>59</sup>.

Неправославные народы тщеславны, надменны и верят в утопии. Они верят в свою идеальность и всемогущество, в способность «изменить мир одним движением»<sup>60</sup>. При этом католические народы высокомерны и рационалистичны, прусские протестанты горды, а сектанты высокомерны<sup>61</sup>. В то же время румыны не такие, они полны искреннего смирения. Конечно, и румын может возгордиться, но только не в религиозной сфере, а «по соображениям доброты и благочестия, в нашей традиционной религиозности не было видно и следа гордости»<sup>62</sup>. И даже если «гордость и встречается у румын, то это непроизвольное, а не добровольное проявление»<sup>63</sup>.

Особое отношение у Д. Станилоэ было к цыганам и евреям. Он изложил его в одном из ведущих румынских периодических изданий — «Telegraful român» («Румынский телеграф»), с 1934 г. по 1944 г., когда был его единоличным руководителем. Это издание выходило раз в две недели и было «обязательным к прочтению трансильванскими

53 *Stăniloae D. Ortodoxie și românism. P. 63.*

54 *Ibid. P. 67.*

55 *Ibid. P. 68.*

56 *Ibid.*

57 *Ibid. P. 62.*

58 *Ibid. P. 66.*

59 *Ibid.*

60 *Ibid. P. 64.*

61 *Ibid. P. 64–65.*

62 *Ibid. P. 65.*

63 *Ibid.*

священниками»<sup>64</sup>. Отношение к цыганам Д. Станилоэ выразил в одобрении факта, когда из одного из румынских городов «местных цыган, старых и молодых, которые стали материальным и моральным бременем для города», вывезли в трудовые лагеря<sup>65</sup>.

В 1938 г. Д. Станилоэ призвал все страны очищать воздух от «микроба международного еврейства», который якобы способствовал постоянным раздорам среди народов. Еврейские районы и поселения он называл раковыми опухолями, «ядовитыми миазмами», «колониями паразитов», от которых нужно очистить страну<sup>66</sup>. Сам он всячески приветствовал признаки этой «чистки» каждый раз, когда видел их в своей стране или за её пределами. Например, когда отобрали лицензии более чем у ста тысяч владельцев сельских еврейских таверн<sup>67</sup>, когда под руководством Й. Антонеску произошёл захват еврейской собственности, Д. Станилоэ назвал это волей румынского народа. Когда евреи были изгнаны из Бессарабии, он сказал, что так должно быть и во всех других провинциях страны. Когда стало известно, что изгнанное еврейское население отправили в концентрационные лагеря, его издание с удовлетворением сообщило, что теперь евреи не смогут эксплуатировать христиан и их труд<sup>68</sup>. Исследователь антисемитских взглядов Д. Станилоэ заключает: Д. Станилоэ и его издание в отношении «еврейской проблемы» пошёл гораздо дальше, чем предполагалось внутренними националистическими настроениями<sup>69</sup>. С того момента как Д. Станилоэ стал главным редактором журнала, в его издании не было опубликовано ни одного положительного текста о евреях, были доступны только антисемитские тексты, поскольку Д. Станилоэ «тщательно изучал не только идеологические взгляды, но и каждую опубликованную там строчку»<sup>70</sup>.

Но нападениям издания постоянно подвергались и другие национальные меньшинства. Особенно доставалось немецким и венгерским этническим группам. Также Д. Станилоэ с гневом относился к сектантам

64 *Andreescu G. Anti-Semitic Issues in Orthodox Publications, Years 1920–1944. P. 164.*

65 *Ibid.*

66 *Ibid. P. 167.*

67 *Ibid.*

68 *Ibid. P. 168.* Более подробное исследование на эту тему со множеством цитат см. там же: *Ibid. P. 163–169.*

69 *Ibid. P. 168.*

70 *Ibid. P. 166.*

и требовал репрессий против баптистов, адвентистов, пятидесятников и других религиозных групп<sup>71</sup>.

По мнению Д. Станилоэ, западный мир заблуждался во многих сферах, в том числе и в социально-политической. Главной богословской причиной этих заблуждений Д. Станилоэ называл их ошибочное богословие, особенно учение о Св. Троице, а именно — эссенциализм и *Filioque*<sup>72</sup>. В частности, это учение способствовало тому, что на Западе в общественной сфере прослеживается «незаинтересованность в личности и ее слияние с массами» и «к нарушению синтеза между личностью и обществом», в результате чего в обществе проявляются либо крайности индивидуализма, либо крайности социализма<sup>73</sup>. Крайности социализма под воздействием идей папизма привели к появлению тоталитарных форм правления<sup>74</sup>.

Так нарушение синтеза между личностью и обществом на Западе привело к тому, что немцев легко превратить в единообразную, унифицированную, обезличенную массу, у французов было много утопических доктрин, в результате одной из них французский народ «отважился на кровавую авантюру революции ради трёх химер» (видимо, под «тремя химерами» Д. Станилоэ подразумевает свободу, равенство и братство, как три главные цели Великой французской революции), «испанцы сражаются с быками», и эта страсть привела их к участию в убийственной войне<sup>75</sup> (здесь Д. Станилоэ, по-видимому, имеет в виду Гражданскую войну в Испании 1936–1939 гг.). Румыны на это, по мнению Д. Станилоэ, не способны, так как они менее страстны, оптимистичны и более устойчивы к авантюрам и утопиям. И причиной тому, говорит Д. Станилоэ, является «радикальное различие между нашей расой и другими латинскими народами, которое <...> нельзя объяснить иначе как разницей в вероисповедании»<sup>76</sup>. Он отождествлял национальную и православную идентичность<sup>77</sup>, это позволяло ему утверждать,

71 *Andrescu G.* Anti-Semitic Issues in Orthodox Publications, Years 1920–1944. P. 164.

72 *Stăniloae D.* Ortodoxie și românism. P. 58.

73 *Ibid.* P. 59.

74 *Ibid.* P. 59–60.

75 *Ibid.* P. 61.

76 *Ibid.* P. 60.

77 *Kalaitzidis P.* Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies. P. 123.

что румын, исповедующий католицизм, румыном не является, католический румын немислим<sup>78</sup>.

Д. Станилоэ признаёт существование в мире и других народов с православным вероисповеданием, например, русских. Он даже видит связь между духовной жизнью румына и русского. Но русский народ подпал под идеологию коммунизма, что, по мнению Д. Станилоэ, произошло неспроста, а из-за склонности русского народа по своей природе к «иррациональному фанатичному злу»<sup>79</sup>.

В итоге получается, что только румыны могут «создать самую гармоничную, а значит, и самую совершенную культуру в мире». Только румыны могут «заслужить высший авторитет духовного и художественного благородства»<sup>80</sup>, только румынская нация призвана создать «культуру самобытного классицизма, ясности, гармонии», культуру той глубины, которая ещё никогда не была достигнута на земле<sup>81</sup>. Чтобы это призвание румынской нации осуществилось, ей нужно сохранить самобытность румынского народа, которая связана с Православием<sup>82</sup>.

### Критический анализ «онтологии нации» Д. Станилоэ

Современные исследователи дают разные оценки политическим взглядам Д. Станилоэ. Р. Кодреску говорит, что Д. Станилоэ в работе «Православие и румынизм» создал «самую прочную метафизическую основу нации» и сделал это «в духе восточного мистического богословия»<sup>83</sup>. К. Николеску считает, что Д. Станилоэ соотносил «политическую доктрину с христианским восприятием и судил о ней в связи с православным учением о человеке»<sup>84</sup>. Л. Стан и Л. Турческу утверждают, что Д. Станилоэ, как и многие другие выдающиеся румынские мыслители межвоенного периода, сделал румынский «национализм приемлемым»<sup>85</sup>. Свящ. Игорь Иванов пишет, что «для о. Думитру Станилоэ

78 Clark R. Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae. P. 212.

79 Иванов И. А. О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ. С. 246.

80 Stăniloae D. Ortodoxie și româanism. P. 67.

81 Ibid. P. 69.

82 Ibid.

83 Codrescu R. Cartea îndreptărilor. O perspectivă creștină asupra politicului. P. 109.

84 Nicolescu C. Teologul în cetate: Părintele Stăniloae și aria politicii. P. 38.

85 Stan L., Turcescu L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. P. 45.

нация имеет онтологическое, метафизическое и сакральное значение»<sup>86</sup>, что в своих взглядах он близок к «“этнотеологии” Никифора Крайника»<sup>87</sup>, но при этом оценивает эти взгляды положительно: «на вопросы национальной идентичности о. Думитру смотрел через призму живой духовности и церковности»<sup>88</sup>. Он считает, что Д. Станилоэ правильно выразил сочетание «патриотизма и универсализма в православной вере», и что он осмысляет их единство «на глубоком и возвышенном метафизическом уровне мысли»<sup>89</sup>.

Прот. Э. Лаут даёт более негативную оценку. Он пишет, что Д. Станилоэ не был свободен от влияний со стороны антисемитизма и симпатий к националистическим чувствам правого толка. В этом Д. Станилоэ «оказался заодно с такими интеллектуалами, как Мирча Элиаде, Е. М. Чиоран, Петру Цуцеа, не говоря о Крайнике»<sup>90</sup>. Похожую оценку даёт П. Калаицидис, он говорит, что Д. Станилоэ не удалось избежать «богословской идеализации и превознесения румынского патриотизма и величия», который П. Калаицидис оценивает как «националистическую риторику самолюбования», а антисемитские высказывания в ранних трудах и хвалебные комментарии Д. Станилоэ А. Гитлеру просто шокируют<sup>91</sup>.

Р. Кларк говорит, что «определяющим для деятельности Станилоэ является его близость к Никифору Крайнику»<sup>92</sup>, хотя мировоззрение Д. Станилоэ «гораздо шире и глубже»<sup>93</sup>, и его подход к отношениям между церковью и государством в некоторой степени отличался

86 *Иванов И., священник.* Вопросы национальной идентичности в богословии протоиерея Думитру Станилоэ. С. 35.

87 Там же.

88 *Иванов И., священник.* Вопросы национальной идентичности в богословии протоиерея Думитру Станилоэ. С. 28.

89 *Иванов И., иер.* Православный универсализм и патриотизм согласно взглядам протоиерея Думитру Станилоэ // Сретенское слово. 2023. № 3 (7). С. 134. Ничего предосудительного в политических взглядах Д. Станилоэ не находит И. Иванов и в другой своей статье: *Иванов И. А.* О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 234–249.

90 *Лаут Э., прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. Москва, 2020. С. 215–216.

91 *Kalaitzidis P.* Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies. P. 122.

92 *Clark R.* Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae. P. 224.

93 *Ibid.*

от подхода «крайнего националиста» Никифора Крайника<sup>94</sup>. При этом, этот же исследователь отмечает, что Д. Станилоэ считал Н. Крайника своим наставником и «на протяжении 1930-х годов Станилоэ часто писал статьи, восхваляющие Крайника как за его национализм, так и за его богословие»<sup>95</sup>. Н. Крайник рьяно пропагандировал фашизм и агитировал за «этнократическое государство», которое представляло собой корпоративистскую диктатуру, и без которого все этнические и религиозные меньшинства (т. е. все кроме РумПЦ) будут изгнаны<sup>96</sup>.

Г. Андрееску называет Д. Станилоэ ярким антисемитом<sup>97</sup> и тоталитарным мыслителем, который боролся не только за то, чтобы сделать православную религию государственной, но и за то, чтобы посещение Православной Церкви стало национальной обязанностью. При этом преподавать в школах и в университетах могли бы только православные<sup>98</sup>.

Как видно из приведённых мнений, оценки политической теологии Д. Станилоэ разнятся. Однако, если отбросить симпатии по национальному признаку и излишний пиетет, можно сказать следующее. Можно согласиться с утверждением, что о. Думитру Станилоэ является «самым важным румынским православным богословом XX века»<sup>99</sup>. Но это совершенно не означает, что в его богословии и политических взглядах не может быть неправильных взглядов и ошибок.

Ошибочным у Д. Станилоэ является отождествление понятий «национальность» и «нация». Да, национальность — это естественное свойство человека. Но «нация» — это искусственный политический конструкт. Из этого ошибочного отождествления вытекает ошибочная онтологизация «нации» и утверждения, что каждая нация имеет свою вечную Божественную модель<sup>100</sup>, что нации от вечности предопределены Богом и по своему содержанию они вечны<sup>101</sup>, что Бог есть строитель нации и что Он планировал образование национальных государств<sup>102</sup>,

94 Clark R. Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae. P. 211.

95 Ibid.

96 Ibid. P. 211.

97 Andreescu G. Anti-Semitic Issues in Orthodox Publications, Years 1920–1944. P. 164.

98 Ibid. P. 165.

99 Stan L., Turcescu L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. P. 45.

100 Stăniloae D. Scurtă interpretare teologică a națiunii. P. 29.

101 Ibid. P. 32.

102 Stan L., Turcescu L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. P. 45.

что нация есть «единый организм» или единый дух<sup>103</sup>. Приписывание нациям/государствам «Божественной модели» предполагает, что нации и государства станут частью Эсхатона, что с православной позиции ошибочно<sup>104</sup>. К позиции Д. Станилоэ возникает ряд вопросов. Если нации созданы Богом, то необходимо сохранять нации в богозданном виде, оберегать их от смешения, и межнациональный брак — это грех? Сам Д. Станилоэ говорит, что не существует людей без или вне нации, все люди имеют национальность. Даже Адам имел свою нацию. Но если нации имеют непреходящую ценность, то почему одни нации происходят от других? Это значит, что есть нации первичные, а есть вторичные в хронологическом и онтологическом (если согласиться с Д. Станилоэ, что нация — категория онтологическая) смысле. Какая нация была у Адама, от которого пошли все остальные нации? Если нация Адама содержала в себе все остальные нации, то его нация — некая сверхнация?

Другая ошибка Д. Станилоэ — это утверждение, что национализм составляет «дух духа народа», что идеи национализма невозможно удалить из жизни народа без наступления духовного хаоса<sup>105</sup>. Во-первых, с православной точки зрения нет никакого общего духа нации или народа, есть общечеловеческая природа и конкретные человеческие ипостаси. Да, люди могут иметь схожие природные особенности и одинаковые взгляды, но эти особенности и взгляды не объединяют людей в единую метафизическую сущность и не отделяют от других групп людей с некой иной метафизической сущностью. Во-вторых, так как с православной точки зрения нация не обладает каким-то единым духом, то духовный хаос не может наступить у всей нации, но только у отдельных её представителей. В-третьих, духовный хаос наступает у человека не тогда, когда его лишили национализма, как суммы идей и представлений о своей нации, а когда человек, совершая грех, лишается Божественной благодати.

С онтологизацией нации связана и ошибочная интерпретация Д. Станилоэ евангельских строк «идите, научите все народы...»

103 «Станилоэ понимал нацию как духовную сущность», приписывал нации «эсхатологическое измерение и онтологическую сущность». См.: *Kalaitzidis P. Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies*. P. 123.

104 «Таким образом, возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановленная реальность <...>. Поскольку государство есть часть “*мира сего*” [ср. Ин. 18, 36], оно не имеет части в Царстве Божиим...». См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви III, 1.3. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>

105 *Stăniloae D. Ortodoxie și românism*. P. 52.

(Мф. 28, 19). Он говорит, что Христос завещал апостолам обращаться к нациям:

«проповедовать Христа “всем народам” (Мф. 28, 19). Но именно это указание на “нации” <...> показывает, что оно небезразлично к своеобразию наций, а <...> поддерживает их в национальной особенности.

В этом смысле в день Пятидесятницы Святой Дух сходит на апостолов в подобии огненных языков, давая им дар говорить с каждым народом на его родном языке <...>, поднимая народ как таковой на уровень попечения о спасении во Христе»<sup>106</sup>.

Но дар языков был дан апостолам не для того, чтобы они говорили «с каждым народом» или с каждой нацией, как с единым целым, а для того, чтобы апостолы могли донести проповедь до каждого человека независимо от его национальности и языка.

Ещё одна богословская ошибка Д. Станилоэ — это сближение трёх онтологий: Св. Троицы, семьи и государства (нации). Эта ошибка есть следствие, во-первых, онтологизации нации / государства, во-вторых, отождествления Церкви и нации, которое он иногда допускал<sup>107</sup>. Допустимо говорить, что существование Церкви есть существование по образу бытия Св. Троицы. Так как семья есть «малая Церковь», то и существование семьи можно уподобить бытию Св. Троицы. Но уподобление существования государства бытию Св. Троицы недопустимо, во-первых, потому что государство есть не онтологический, а искусственный союз людей (наподобие кружка по интересам, выход из которого или переход в другой не приводит ни к каким онтологическим изменениям человека), во-вторых, так как функционирование государства неразрывно связано с насилием и принуждением<sup>108</sup>. Если государство будет существовать по образу Св. Троицы, оно перестанет быть государством и станет Церковью.

106 Цит. по: *Иванов И., иер.* Православный универсализм и патриотизм согласно взглядам протоиерея Думитру Станилоэ. С. 133.

107 *Kalaitzidis P.* Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies. P. 122. См. также: *Иванов И., иер.* Православный универсализм и патриотизм согласно взглядам протоиерея Думитру Станилоэ. С. 133. И. Иванов приводит слова Д. Станилоэ: «...прошлое нации становится собственным прошлым Румынской Православной Церкви, а будущее нации — её будущим».

108 «Поскольку <...> в Царстве Божиим, <...> там, где Христос “*всё и во всем*” (Кол. 3, 11), нет места принуждению, нет места противопоставлению человеческого и Божия, <...> следовательно, нет там и государства». См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви III, 3. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>

Ошибочно Д. Станилоэ утверждает, что есть два вида национализма: благой и греховный<sup>109</sup>. С точки зрения современных политических наук все виды национализма имеют одну природу<sup>110</sup> и различаются между собой не качественно, а количественно, лишь степенью проявленного радикализма. Эта ошибка Д. Станилоэ связана с другой — с отождествлением «патриотизма» и «национализма»<sup>111</sup>. На самом деле патриотизм — это естественная для человека любовь к родине к родному месту, он может быть здоровым, а может превращаться в бесовский<sup>112</sup>. А вот национализм — это искусственная политическая идеология<sup>113</sup>, в которой всегда присутствует разделение и противопоставление своих и чужих. Ошибочность разделения национализма на благой и греховный доказывают взгляды самого Д. Станилоэ. Он считал, что разрабатывает «благой национализм», в котором нет превозношения и вражды к другим народам и нациям, но на деле оказалось, что его концепция оправдывала антисемитизм и ксенофобию. А его описание румынской нации как созданный Богом пример восхищения и идеала для других наций, как самой сильной и гармоничной нации, — это с точки зрения христианской аскетики есть не что иное, как проявление тщеславия и гордости. Д. Станилоэ описывал отличие румынской нации от западных тем, что румыны имеют ясность и спокойствие суждений, искреннее смирение, которые помогают им не участвовать в авантюрах и кровавых утопиях. Но участие румынской нации во Второй мировой войне на стороне А. Гитлера доказало, что это описание национальных качеств было не чем иным, как ошибочным превозношением румынской нации, что нет никакого «радикального различия», основанного на разнице в вероисповедании между поведением румынской нации и других латинских народов. Представители «смирненной» православной румынской нации участвовали в утопиях, авантюрах и преступлениях против человечности наравне с представителями «кроважидных» и «гордых» католических и протестантских наций.

109 *Stăniloae D. Naționalismul sub aspect moral. P. 124.*

110 *Калхун К. Национализм. С. 28; Hovorun C. Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced. P. 174.*

111 О том, что Д. Станилоэ отождествлял патриотизм и национализм говорят и другие исследователи. См.: *Stan L., Turcescu L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. P. 45.*

112 Грань между благим и бесовским патриотизмом хорошо показал Клайв Стейплз Льюис. См.: *Льюис К. С. Любовь // Он же. Любовь. Срадание. Надежда: Притчи. Трактаты. Москва, 1992. С. 216–219.*

113 *Vincent A. Nationalism. P. 470.*

Таким образом можно констатировать, что в политической теологии Д. Станилоэ можно обнаружить все признаки национализма: осмысление нации как чего-то большего, чем просто факт принадлежности к определённому государству или этносу, приписывание нации своей особой «сущности», отличной от «сущностей» иных наций, особого пути развития, сакральности и богоизбранности и принижение иных наций. Поэтому концепцию политической теологии Д. Станилоэ можно охарактеризовать как разновидность национализма.

В современном православном богословии есть консенсус, что национализм несовместим с христианством. Для прп. Иустина (Поповича) национализм в Церкви — это «хула на Христа и Духа Святого»<sup>114</sup>. Протопресвитер А. Шмеман говорит, что национализм с точки зрения христианства есть неправда, падшесть, античеловечность<sup>115</sup>, язычество<sup>116</sup> и идолопоклонство<sup>117</sup>, а его проникновение в церковное сознание — это отравляющий яд<sup>118</sup>, ектлезисологическая «ересь в недрах Православной Церкви»<sup>119</sup>. Протопресвитер И. Мейендорф считает национализм наиболее опасным видом идеологии<sup>120</sup>. «Христианский» или «православный национализм» является для И. Мейендорфа ересью, смесью секулярных идей с христианским учением, обмирщением Церкви<sup>121</sup>, капитуляцией Церкви перед тонкой формой секуляризма<sup>122</sup>. Ере-

114 *Иустин (Попович), прп.* Из статей // Собрание творений преподобного Иустина: [в 5 т.]. Т. 1. Москва, 2004. С. 212.

115 *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. Москва, 2005. С. 491.

116 *Шмеман А., прот.* Православная Церковь в Америке // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 572, 588; *Он же.* О духовности, церковности и мифах // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 788; *Он же.* На перепутье // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 693.

117 *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. С. 388; *Он же.* На перепутье. С. 693; *Он же.* О духовности, церковности и мифах. С. 787.

118 *Шмеман А., прот.* Церковь и церковное устройство // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 332.

119 *Шмеман А., прот.* О «неопапизме» // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 352. А. Шмеман национализм называет ересью и в других местах. См.: *Он же.* О понятии первенства в православной ектлезисологии // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 411; *Он же.* Знаменательная буря // *Он же.* Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 572; *Он же.* Дневники. 1973–1983. С. 109.

120 *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев, 2007. С. 72.

121 *Мейендорф И., прот.* Кафоличность Церкви // *Он же.* Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 158.

122 *Мейендорф И., прот.* Церковь, общество, культура в православном церковном Предании // *Он же.* Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 316.

стью «христианский национализм» называют митр. Иоанн Зизиулас<sup>123</sup>, Х. Яннарас<sup>124</sup>, митр. Каллист (Уэр), архим. Д. П. Мануссакис<sup>125</sup>, К. Говорун<sup>126</sup>, А. Папафанасиу<sup>127</sup>. Для П. Калаицидидиса национализм — это одно из последствий секуляризации<sup>128</sup>, возврат к язычеству<sup>129</sup>, иудин грех<sup>130</sup>. А. Папаниколау, как и П. Калаицидис, называет национализм «Иудиным искушением»<sup>131</sup>. Д. Джалто говорит, что «христианский национализм» имеет псевдоцерковный характер<sup>132</sup>, это не что иное, как ересь этнофилетизма<sup>133</sup>, проникновение национализма в церковные структуры приводит к секуляризации Церкви<sup>134</sup>. В документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится, что национализм противоречит Православному учению<sup>135</sup>. В другом церковном документе — «За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви» — национализм назван идолопоклонством и безоговорочно осуждается<sup>136</sup>.

Хотя Д. Станилоэ во многом опирался на идеи С. Булгакова, их концепции политической теологии существенно отличаются. Национализм

- 123 Zizioulas J., *Metropolitan of Pergamon. Primacy and Nationalism* // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 456.
- 124 Bartzis E. Greek Theology after Christos Yannaras. Response to a Prophetic Call? // Christos Yannaras. *Philosophy, Theology, Culture* / ed. A. Andreopoulos, D. Harper. London; New York (N. Y.), 2019. P. 127.
- 125 Manoussakis J. P. Primacy and Ecclesiology: The State of the Question // *Orthodox Constructions of the West* / ed. A. Papanikolaou. New York (N. Y.), 2013. P. 237, 238.
- 126 Hovorun C. Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced. P. 12.
- 127 Papathanasiou A. N. Signs of National Socialism in the Greek Church? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 469.
- 128 Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology* / trans. G. Edwards. Geneva, 2012. (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series). P. 90.
- 129 Калайцидис П. Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность // Религия и национализм / ред. А. Бодров, М. Толстолуженко. Москва, 2021. (Серия «Современное богословие»). С. 39.
- 130 Там же. С. 33.
- 131 Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Киев, 2021. 360 с. С. 17.
- 132 Džalto D. Nationalism, Statism, and Orthodoxy // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 516.
- 133 Ibid. P. 520, n. 33.
- 134 Ibid. P. 516.
- 135 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви II, 4. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
- 136 За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви 11. URL: <https://www.goarch.org/ru/social-ethos>

С. Булгакова гораздо более умеренный и далёк от агрессивного национализма Д. Станилоэ. В отличие от Д. Станилоэ у С. Булгакова есть прямое осуждение антисемитизма, шовинизма и ксенофобии. С. Булгаков в поздний период положительно относился к демократии, тогда как Д. Станилоэ отстаивал идеи христианского монархического национализма.

Итак, с точки зрения православного богословия, в политической теологии Д. Станилоэ содержатся серьёзные ошибки. Возникает вопрос, как эти богословские ошибки повлияли на его политические взгляды? Если доверять исследованию Г. Андрееску, то можно констатировать, что богословские взгляды Д. Станилоэ не помогли ему трезво оценить действия своей нации и своего государства, не удержали его от восхвалений А. Гитлера (в 1942 г.) как «великого государственного деятеля»<sup>137</sup>, от восхищения «сильным иерархическим государством <...> Италией Муссолини»<sup>138</sup>. Э. Лаут говорит, что у Д. Станилоэ были дружеские отношения с Н. Крайником<sup>139</sup>. При этом нужно понимать, что Н. Крайник был одним из главных румынских идеологов фашизма и антисемитизма, наставником «Железной гвардии»<sup>140</sup>, а при Ионе Антонеску занимал пост министра пропаганды (1940–1941 гг.) и, по сути, был своего рода «православным румынским Геббельсом».

В то же время, сам Д. Станилоэ во времена коммунистического режима (февраль 1946 г.) в своём прошении об отставке с должности ректора Духовной академии «Андреена» писал митр. Николаю (Бэлану):

«Вы не найдёте в моих произведениях ни единого слова прославления Гитлера, Муссолини, ненависти к евреям или насмешек над демократией. <...> [И ещё:] Меня обвиняют в связях с профессором Н. Крайником. Все, кто читает “Gândirea”, знают, что мои статьи носили строго богословский характер, лишённый какого-либо политического элемента, какой-либо расистской, фашистской или антисемитской тенденции. Я не имел ничего общего с политическими идеями Н. Крайника. Мы публично их не одобряем. Мои встречи с ним

137 *Andrescu G.* Anti-Semitic Issues in Orthodox Publications, Years 1920–1944. P. 167. Р. Кларк говорит, что хоть Д. Станилоэ и дистанцировался от фашизма, но «был к нему далеко не враждебен». См.: *Clark R.* Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae // *Studii Teologice*. 2013. № 2. P. 210.

138 *Clark R.* Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae. P. 211.

139 *Лайт Э., прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. С. 215.

140 *Stan L., Turcescu L.* Religion and Politics in Post-Communist Romania. P. 44.

были раз в 2–3 года случайно, как и вообще с любым знакомым. Пока он был министром, я не пользовался никакой благосклонностью»<sup>141</sup>.

Непонятно, эти слова были сказаны Д. Станилоэ из-за боязни репрессий за свои бывшие симпатии к фашизму или это искренняя констатация факта?

Таким образом, есть две группы противоречащих друг другу высказываний Д. Станилоэ. Дать им окончательную оценку на данный момент не представляется возможным, так как он оставил огромное письменное наследие, часть которого ещё не изучена и даже не опубликована. Сейчас, опираясь только на его опубликованные работы и на выявленную здесь концепцию политической теологии, можно попытаться дать лишь предварительную оценку.

### Заключение

Богословские взгляды и любовь к исихии не помогли Д. Станилоэ удержаться от национализма, и тем самым вступить в противоречие с христианским учением. Они не сподвигли Д. Станилоэ осудить антисемитизм, отклонить призывы к государственным гонениям и насильственным притеснениям национальных меньшинств (евреев, цыган, венгров и др.) и религиозных организаций, не относящихся к Румынской Православной Церкви. Симфония румынского государства и Румынской Православной Церкви, которую богословски оправдывал Д. Станилоэ, привела к тому, что Румынская Церковь поддерживала румынский фашистский режим и его преступления против человечности.

Поэтому вряд ли можно согласиться с оценками Р. Кодреску, К. Николеску, свящ. И. Иванова, Л. Стан и Л. Турческу, что политическая теология Д. Станилоэ соответствует «духу восточного мистического богословия» и христианскому восприятию, что она рассмотрена «через призму живой духовности и церковности». Оценки прот. Э. Лаута, П. Калаицидиса и Г. Андрееску всё-таки ближе к истине.

После того как Румыния попала в сферу влияния СССР, Д. Станилоэ гораздо меньше писал о национализме, но после падения коммунизма в 1989 г. он вернулся к этой теме. Если до 1945 г. Д. Станилоэ в своей политической теологии без стеснения восхвалял национализм, то в поздний период в этом вопросе он стал более сдержан. Однако, как считает

141 Цит. по: *Ursulean A. Pr. Prof. Mihail Săsăujan: Acuzele aduse de INSHR-EW Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae sunt reduționiste și manipulative*. URL: <https://basilica.ro/pr-prof-mihail-sasaujan-acuzele-aduse-de-inshr-ew-sfantului-preot-marturisitor-dumitru-staniloae-sunt-reductioniste-si-manipulative/>

Р. Кларк, утверждение, что в поздних работах Д. Станилоэ его националистические взгляды качественно изменились, «кажется очень трудно поддающимся обоснованию»<sup>142</sup>. В любом случае, даже если откроется факт, что в конце жизни Д. Станилоэ отрёкся от своей «онтологии нации» и от национализма, необходимо чётко осознавать и артикулировать, что разработанная им концепция политической теологии во многом противоречит православному взгляду на политику и нацию. Итак, где поставить запятую в предложении: «осудить нельзя канонизировать»?

### Источники

- Stăniloae D. Ortodoxie și națiune // Ortodoxie și românism. Putna: Mănăstirea Putna, 1992. P. 5–25.*
- Stăniloae D. Scurtă interpretare teologică a națiunii // Ortodoxie și românism. Putna: Mănăstirea Putna, 1992. P. 26–32.*
- Stăniloae D. Ortodoxie și românism // Ortodoxie și românism. Putna: Mănăstirea Putna, 1992. P. 42–69.*
- Stăniloae D. Naționalismul sub aspect moral // Ortodoxie și românism. Putna: Mănăstirea Putna, 1992. P. 102–125.*
- 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).
- Иустин (Попович), прп. Из статей // Собрание творений преподобного Иустина: [в 5 т.]. Т. 1. Москва: Паломник, 2004. С. 211–230.*
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 15.7.2024).

### Литература

- Арендт Х. О революции. Москва: Европа, 2001.*
- Иванов И. А. О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 234–249.*
- Иванов И., свящ. Вопросы национальной идентичности в богословии протоиерея Думитру Станилоэ // ТКБ СПбДА. 2022. № 1 (13). С. 23–37.*
- Иванов И., иер. Православный универсализм и патриотизм согласно взглядам протоиерея Думитру Станилоэ // Сретенское слово. 2023. № 3 (7). С. 125–135.*
- Калайцидис П. Испытание Иуды: церковь и национальная идентичность // Религия и национализм / ред. А. Бодров, М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2021. (Серия «Современное богословие»). С. 22–41.*
- 142 *Clark R. Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae // Studii Teologice. 2013. № 2. P. 216. П. Калайцидис тоже говорит, что националистические взгляды характерны не только для раннего периода Д. Станилоэ. См.: Kalaitzidis P. Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies. P. 122.*

- Калхун К. Национализм / пер. А. Смирнова. Москва: Изд. дом «Территория будущего», 2006.
- Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. Москва: Паломник, 2020.
- Льюис К. С. Любовь // Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты Москва: Республика, 1992. С. 208–261.
- Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002.
- Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. Киев: Центр православной книги, 2007.
- Пананиколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев: Дух і літера, 2021.
- Смит Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / пер. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили и др. Москва: Праксис, 2004.
- Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. Москва: Русский путь, 2005.
- Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 314–336.
- Шмеман А., прот. О «неопапизме» // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 346–353.
- Шмеман А., прот. Знаменательная буря // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 550–572.
- Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 391–412.
- Шмеман А., прот. Православная Церковь в Америке // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 449–602.
- Шмеман А., прот. О духовности, церковности и мифах // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 783–793.
- Шмеман А., прот. На перепутье // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009. С. 689–695.
- 15 cuvioși și mărturisitori propuși spre canonizare pentru Anul Centenar al Patriarhiei Române (2025). [Электронный ресурс]. URL: <https://basilica.ro/15-cuviosi-si-marturisitori-propusi-spre-canonizare-pentru-anul-centenar-al-patriarhiei-romane-2025/> (дата обращения 5.08.2024).
- Andreescu G. Anti-Semitic Issues in Orthodox Publications, Years 1920–1944 // Jewish Studies of the CEU. 8. P. 149–173.
- Bartzis E. Greek Theology after Christos Yannaras. Response to a Prophetic Call? // Christos Yannaras. Philosophy, Theology, Culture / ed. A. Andreopoulos, D. Harper. London; New York (N. Y.): Routledge, 2019. P. 125–140.
- Billig M. Banal Nationalism. London: Sage, 1995.
- Clark R. Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae // Studii Teologice. 2013. №. 2. P. 20–226.

- Codrescu R.* Cartea îndreptărilor. O perspectivă creștină asupra politicului. București: Ed. Christiana, 2004.
- Gellner E.* Thought and Change. Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 1965.
- Džalto D.* Nationalism, Statism, and Orthodoxy // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 503–523.
- Hovorun C.* Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced. Minneapolis (Minn.): Fortress, 2018.
- Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology / trans. G. Edwards. Geneva: WCC, 2012. (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series).
- Kalaitzidis P.* Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies // Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age / ed. H.-P. Grosshans, P. Kalaitzidis. Paderborn: Brill Schöningh, 2023. (Eastern Church Identities; vol. 11). P. 108–159.
- Karolewski P., Suszycki A. M.* The Nation and Nationalism in Europe: An Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Malešević S.* «Divine Ethnies» and «Sacred Nations»: Anthony D. Smith and the Neo-Durkhemian Theory of Nationalism // Nationalism and Ethnic Politics. 2004. Vol. 10. P. 561–593.
- Manoussakis J. P.* Primacy and Ecclesiology: The State of the Question // Orthodox Constructions of the West / ed. A. Papanikolaou. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2013. P. 229–239.
- Miller D.* Nationalism // Oxford Handbook of Political Theory / ed. J. Dryzek et al. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 529–545.
- Nicolescu C.* Teologul în cetate: Părintele Stăniloae și aria politicii. București: Christiana, 2003.
- Papathanasiou A. N.* Signs of National Socialism in the Greek Church? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 461–478.
- Patriarhul Daniel felicită organizatorii evenimentului comemorativ dedicat Pr. Dumitru Stăniloae în satul natal. [Электронный ресурс]. URL: <https://basilica.ro/mesaj-patriarhul-daniel-felicita-organizatorii-evenimentului-comemorativ-dedicat-pr-dumitru-staniloae-in-satul-natal/> (data обращения: 5.8.2024).
- Stan L., Turcescu L.* Religion and Politics in Post-Communist Romania. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ursulean A.* Pr. Prof. Mihail Săsăujan: Acuzele aduse de INSHR-EW Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae sunt reduționiste și manipulative. [Электронный ресурс]. URL: <https://basilica.ro/pr-prof-mihail-sasujan-acuzele-aduse-de-inshr-ew-sfantului-preot-marturisitor-dumitru-staniloae-sunt-reductioniste-si-manipulative/> (data обращения: 5.8.2024).
- Vincent A.* Nationalism // Oxford Handbook of Political Ideologies / ed. M. Freeden, L. T. Sargent, M. Stears. Oxford: The Oxford University Press, 2013. P. 452–473.
- Zizioulas J., Metropolitan of Pergamon.* Primacy and Nationalism // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 451–459.

# БОГОСЛОВИЕ И СОЦИУМ

## ВАРИАНТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И СТРАТЕГИИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ

Сергей Александрович Колесников

доктор филологических наук  
проректор по научной работе Белгородской православной  
духовной семинарии  
профессор Белгородского юридического института МВД  
России  
308025, г. Белгород, ул. Белгородского полка, 75  
skolesnikov2015@yandex.ru

**Для цитирования:** Колесников С. А. Богословие и социум: варианты взаимодействия и стратегии преобразования // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 61–79. DOI: 10.31802/GV.2024.55.4.003

### Аннотация

УДК 27-662.3 (27-1)

Цель статьи — рассмотреть, существует ли принципиальная возможность использовать ресурсы богословия для воплощения современных социальных изменений. На материале социологических, философских и богословских исследований аргументируется право христианского богословия быть реализованным в современных проектах по преобразованию общественного устройства. В качестве методов используются сопоставление, анализ, комментированное цитирование. Результаты исследования показали, что во всём теоретическом многообразии реальных социальных теорий и проектов отсутствуют упоминания о социально-богословском потенциале. Основными направлениями для социальных изменений под влиянием богословия могут стать социальные разрывы, преодолевать которые богословие предлагает через качественно иное понимание социальных изменений в духе христианского мировидения. Ключевым ресурсом христианского богословия при реализации социальных изменений является церковность богословия. В статье рассматриваются конкретные проекты, направленные как на широкие социальные группы (богословие семьи, богословие молодости, богословие старости и др.), так и на индивидуальность (в частности, богословие одиночества). Выводом становится утверждение о том,

что совокупность богословско-социальных проектов по возвращению религиозного смысла и духовной радости в социальную реальность представляет собой ключевую духовно-социологическую задачу, которую способно решить современное христианское богословие.

**Ключевые слова:** христианское богословие и социология, богословские социальные проекты, социальная миссия богословия.

---

## Theology and Society: Options for Interaction and Transformation Strategies

**Sergey A. Kolesnikov**

Doctor of Philology

vice-rector for Scientific Work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary

Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

75 Belgorodskogo Polka st., Belgorod 308025, Russia

skolesnikov2015@yandex.ru

**For citation:** Kolesnikov, Sergey A. "Theology and Society: Options for Interaction and Transformation Strategies". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 61–79 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.003

**Abstract.** The purpose of the article is to consider the fundamental possibility of using the resources of theology to implement modern social changes. Based on the material of various studies, the right of Christian theology to be implemented in modern projects for the transformation of the social structure is argued. The methods used are methods of comparison, analysis, and commented citation. The result of the study is the statement that there is no mention of socio-theological potential in all the theoretical diversity of real social theories and projects. The main directions for social change under the influence of theology can be social gaps, which theology proposes to overcome through a qualitatively different understanding of social change in the spirit of the Christian worldview. The key resource of Christian theology in implementing social change is the ecclesiastical theology. The article discusses specific projects aimed at both broad social groups (theology of the family, theology of youth, theology of old age, etc.) and individual individuals (in particular, the theology of loneliness). The conclusion is the statement that the totality of theological and social projects for the return of religious meaning and spiritual joy to social reality represents a key spiritual and sociological task that modern Christian theology is able to solve.

**Keywords:** Christian theology and sociology, theological social projects, social mission of theology.

## Введение

Ключевым вопрошанием, определяющим изначальные взаимоотношения богословия и социальных структур, является определение самого права богословия на создание своеобразных матриц общественного устройства, вопрос о возможности богословия вносить изменения в структурную логику социальных процессов.

Имеет ли право богословие входить в современные реалии социума и, более того, преобразовать, трансформировать социум? Имеет ли утверждение: «Я разрабатываю общественное богословие — богословие, способное и желающее заявить свои права на демократическое присутствие в междисциплинарном, политическом, кросс-культурном диалоге, составляющем наш общественный дискурс, в том числе дискурс светской академической науки»<sup>1</sup> — результативную возможность быть реализованным в социальной инженерии как «теология социальных перемен» (Х. Кокс)?

В широком спектре учений о социальных изменениях, предлагаемых актуальной социологией (если остаться в поле только отечественной социологии), выстраивается определённая стратегическая панорама, в которой присутствуют разные варианты аналитики общественных преобразований. Это может быть темпоральная ускоренная модель «трансформационного процесса» (Т. И. Заславская) или «топологическая» комбинаторика изменений социальных поверхностей через внесение чужеродных элементов (Н. И. Иконникова); это могут быть внутренние культурно-ментальные обоснования восприятия и отношений различных типов общества к характеру изменений (В. А. Ядов) или внешние воздействия эволюционных процессов на социальные трансформации (Н. И. Лапин) и т. п. — во всём этом теоретическом многообразии практически не упоминается о том, как богословский потенциал может помочь в осмыслении истоков и перспектив социальных изменений.

В западной социологии наблюдается фактически такая же ситуация. Причём весь ретроспективный анализ отношения западной социологии к теологическим потенциалам социальных преобразований показывает, что существует устойчивая тенденция не только не замечать возможностей теологического подхода, но ещё и поступательно

1 Huyssteen J. W., van. *Along in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: W. B. Eerdmans, 2004. Рус. пер.: Хайстин Я. В., ван. *Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии*. Москва, 2014. С. VIII.

лишать теологию её социального звучания, «сжимать» присутствие теологии в теоретическом социальном поле. Если теологический подход в осмыслении общественных трансформаций ещё встречался в теоретических разработках XVIII–XIX вв. в трудах Д. Вико, В. Рилья, И. Я. Бахофена, Д. С. Милля и даже в своеобразных теократических проектах О. Конта, то к XX столетию теология извергается из проектов социальной инженерии. Начало этому положил К. Маркс, настаивавший на отчуждении религии от социальной реальности: по его мнению, религия является «отчужденной действительностью человеческого опредмечивания, отчужденной действительностью объективированных человеческих сущностных сил»<sup>2</sup>. С этого момента начинается планомерное вытеснение теологии из проектов изменения общества: от абсолютизированного эволюционизма рыночной экономики и концепции поэтапной социальной инженерии К. Поппера, где теологии не оставалось места под напором утилитарности / монетарности, до теорий изменения социума как «перехода через заимствование» (Х. Лаут) в рамках осуществления принципа догоняющей модернизации. Расширение социологических концепций Запада, имеющее «явно антитеологический характер»<sup>3</sup> (при этом надо помнить слова С. Хантингтона о том, что «Запад — странное, хрупкое, ни на что не похожее образование, которому ни в коем случае нельзя придавать статус общечеловеческого. <...> Западный путь развития никогда не был и не будет общим путем для 95% населения Земли. <...> Запад уникален, а вовсе не универсален»<sup>4</sup>), заставляет выйти к формулировке основной задачи данной статьи: аргументированно обосновать право богословия определять динамику социальных преобразований и дать богословской методике полноценную возможность результативно влиять на современное общество.

### **Богословие и социальные преобразования**

Изъятие богословия из социологического «инструментария», а самое главное — из базисно-теоретических положений, лежащих в основе общественных изменений, обнажает слабые места современной социальной инженерии. Без активации богословских — именно богословских,

2 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва, 1956. С. 626.

3 Красников А. Н. Методология западного религиозоведения второй половины XIX–XX веков: [автореф. дис... док. филос. наук: 09.00.13]. Москва, 2007. С. 11.

4 См.: Huntington S. P. The West: Unique, Not Universal // Foreign Affairs. 1996. Vol. 75. № 6. P. 28–48.

не религиоведческих! — ресурсов остаётся практически не рассматриваемой широкая область общественных позиций, связанных с религиозностью. Классическая и неклассическая социология религии (даже если оставить в стороне радикальный «антисоциологический» индивидуализм А. Турена или антиметафизическую социальную драматургию И. Гофмана) в лучшем случае рассматривает изменения богословской (теологической) модели общественного познания под влиянием социума (доказательная иллюстрация — социологические школы Э. Дюркгейма и М. Вебера), но не изучает влияние богословия на социальное преобразование. Так, М. Вебер сопоставлял протестантскую этику — не теологию! — и «дух капитализма», аргументированно описывая влияние протокапитализма на сознание (этику) кальвинистов. Данное утверждение о неизбежном присутствии капитализма (М. Вебер писал о том, что капитализм существовал «во всех культурных странах земного шара <...> в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах Древнего мира, Средних веков и Нового времени»<sup>5</sup>) придаёт экономическому дискурсу приоритетное положение по отношению к богословию, а экономизму придаёт более «онтологический» характер, чем теологии. Но непосредственно богословский аспект остаётся практически не рассмотренным в современной социологии религии, тем более не рассматриваются возможности богословия влиять на социальные изменения.

В современном социологическом поле у христианского богословия фактически отсутствует свой «язык»: последний пример социологического проекта, осмысляющего влияние богословия на социум с точки зрения самого богословия, можно отнести к работам С. Н. Булгакова в начале XX в. В то же время богословие обладает уникальным потенциалом, который имеет право быть активированным для социальных изменений. Осознание этого потенциала начинает проявляться в социологических исследованиях XXI в. Так, у П. Бергера появляется тезис о праве религии на участие в социальных изменениях:

«Религия легитимирует социальные институты, даруя им безусловный значимый онтологический статус, помещая их в систему координат священного и космоса»<sup>6</sup>.

Но всё же ещё только предстоит увидеть возможности христианского богословия для реального преобразования общества.

5 Вебер М. Избранные произведения. Москва, 1990. С. 49.

6 Бергер П. Л. Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва, 2019. С. 48.

Богословие способно предложить результативные методологические основания для понимания и перспективного построения социальных изменений. Примем одной из ключевых проблем современной социальной инженерии методологическую ситуацию разрыва. Так, П. Бурдые считает разрыв важнейшей методикой для определения сущности социальных изменений, точнее

«...серию разрывов с марксистской теорией. Первый разрыв — с тенденцией акцентировать субстанцию, то есть реальные группы, в попытке определить их по численности, членам, границам и т. п. в ущерб отношениям, а также — с интеллектуалистской иллюзией, которая приводит к тому, что теоретический, сконструированный учёным класс рассматривается как реальный класс, реально действующая группа людей <...> разрыв с экономизмом, который приводит к редукции социального поля как многомерного пространства к одному лишь экономическому полю, к экономическим отношениям производства <...> следует порвать с объективизмом»<sup>7</sup>.

В этой парадигме именно богословие, как никакая иная интеллектуальная стратегия, способна предложить уникальное осмысление разрыва в качестве продуктивной, а не аннигиляционной, разрушительной методики.

Само восприятие разрыва, или «взрыва», в христианской теологической традиции определяется как результативная методология, проиллюстрированная, например, в теологических построениях К. Барта. Показательно, что знаменитый богословский трактат последнего «Послание к Римлянам» был назван «бомбой в богословской песочнице» (К. Адам)<sup>8</sup>. Именно богословское понимание разрыва, своеобразное «богословствование взрывом»<sup>9</sup>, способно найти применение в процессах социальных изменений: социологический разрыв, о котором говорил П. Бурдые, в богословском осмыслении осуществляется не в парадигме разрушения «старого мира», а в категориях преобразования через прорыв. Тот же К. Барт писал о парадоксальности теологического метода разрыва:

«Здесь заключается трагический парадокс: то, чем мы здесь и сейчас, в психолого-исторической действительности этого человека в этом мире, могли бы менее всего пренебречь как актом обращения

7 Бурдые П. Социология социального пространства. Москва, 2007. С. 14.

8 Барт К. Послание к Римлянам. Москва, 2016. С. VIII.

9 Подробно см.: Колесников С. А. Миссия теолога в диалектической философии религии Карла Барта // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44. № 2. С. 244–251.

к чужбине, именно это как акт, как установка вершины человеческих возможностей есть прорыв, катастрофа человеческой невозможности по отношению к Богу, именно это — то, что, с точки зрения Бога, должно быть оставлено»<sup>10</sup>.

Социальный разрыв, создаваемый управляемой детонацией богословского парадокса, превращается в просвет, на который и предлагает двигаться христианское богословие.

Тем самым богословие предлагает качественно иную программу социальных изменений: не через марксистское классовое противостояние, не через капиталистический соблазн частной собственностью, не через атеистический объективизм, а через духовную инкультурацию разрыва в универсум, в Божественную вселенную. Социальность, воспринимаемая как божественное единство, получает право на разрыв, но в этот разрыв человек не «выпадает», превращаясь в либо в государственный «винтик», либо в «хозяйственный субъект». Разрывы, возникающие в процессе социальных изменений, преобразуются христианским богословием с помощью внесения в социальность опыта дарения, будь то опыт дарения личного Боговидения или опыт Церкви как дара миру. Через внесение дара, не вписывающегося ни в марксистскую классовую борьбу, ни в капиталистическую рыночность, происходит преобразование социальности, интеллектуальное осмысление которой должно взять на себя современное христианское богословие.

При осмыслении социального изменения на основе преобразования разрыва и универсальности богословие получает возможность сформулировать свой социологический «язык». В этом случае вновь обретает актуальность позиция Н. А. Бердяева, считавшего, что теология есть «социально организованная, коллективная познавательная реакция на Откровение»<sup>11</sup>. То, что в светском поиске звучит как активация «реляционного мышления» (А. Бадью), в богословской тональности обретает контуры божественного универсума, со-общности всего со всем, в том числе с социальным устройством.

Богословие предлагает «перелистать» назад инструкции социальных преобразований: «Поскольку капитализм, протестантская этика, Ньютонова физика, столь долго принимавшиеся нашей цивилизацией как аксиома, стали наконец объектами всеобъемлющей и широко-масштабной критики, стоит, пожалуй, “вернуться назад” и серьезно,

10 Барт К. Послание к Римлянам. С. 231.

11 Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж, [Б. г.]. С. 6.

свежим взглядом рассмотреть аргументы тех, кто противостоял этим идеям еще до того, как они завоевали всеобщую поддержку»<sup>12</sup>, — и вернуть право на звучание христианскому «порядку», порядку любви:

«У Иисуса Христа, святого Павла порядок любви, а не разума»<sup>13</sup>.

В пространствах такого «порядка», прорисованного богословием, смогут заговорить заглушаемые проекты духовно-социальных изменений, в которых найдётся место и религиозной личности в её социальном одиночестве-молчании, и религиозному социуму, где будут осуществлены основные направления «интегрального порядка», о необходимости которого говорил ещё П. Сорокин:

«Если в недалеком будущем на Западе и Востоке или во всем мире не будет установлен какой-то новый и всеобщий культурно-общественный порядок, то творческую миссию человека на нашей планете можно считать исчерпанной»<sup>14</sup>.

Возвращение богословию права на обоснование социальных изменений позволит снова актуализировать тезис В. А Тернавцева о «русской Церкви перед великой задачей», но уже с новыми содержательными смыслами, учитывающими накопленный социально-исторический опыт.

Тот же опыт советской социальности показывает, что «зависание» над бездуховными базами, подводимыми под социальные изменения, в очень скором времени приведёт к провалу социальной инженерии. Пустота в безбогословском подходе разрастается, даже если удаётся на несколько десятилетий создать иллюзию социальной надежды, как это было в советский период (надежды, имеющей глубоко богословский характер; достаточно вспомнить «богословскую» подоплёку известного «Морального кодекса строителя коммунизма»):

«Советская метафизика истории, советская духовность была по своей идее, по своему пафосу естественно-научно-технической духовностью, физически преобразующей, перемалывающей, вымывающей в грандиозной “каторжной бане” весь мир естества — ради чудесного, как бы уже реального “прыжка веры” из царства необходимости, из “проклятого прошлого”, из “предыстории человечества” в новый мир, в “светлое будущее” освобожденного труда всех на благо всех»<sup>15</sup>.

12 Hill C. Change and Continuity in Seventeenth-Century England. London, [1974]. P. 284.

13 Паскаль Б. Мысли. Москва, 2003. С. 107.

14 Sorokin P. Basic Trends of Our Times. New Haven (Conn.), 1964. P. 59.

15 Махлин В. Возраст речи. Подступы к явлению Аверинцева // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 54.

Попытки заполнить социальную пустотность исключительно социалистическими — или исключительно капиталистическими — идеологиями без подключения богословского потенциала социального преобразования оказываются тщетными.

Ключевым ресурсом христианского богословия в реализации социальных изменений является церковность богословия. Богословствование есть «церковное послушание» (сщмч. Иларион (Троицкий)), а потому социальный результат богословия — будь то результат исторический, педагогический или какой-либо иной — возможен только через опыт Церкви:

«Преобразование жизни через школу возможно лишь в том случае, если и жизнь, и школа включены в систему преобразования истории вообще, то есть в Церковь»<sup>16</sup>.

И современное богословие в своих социально-преображающих проектах должно опираться именно на церковность, о чём говорит Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл:

«На фоне отсутствия какой-либо идеологии и даже невозможности самой идеологии, подмененной модой на определенный стиль жизни и поведения, сформированный телевидением и рекламой, Церковь на сегодняшний день остается единственной силой, которая способна формировать жизненное мировоззрение, потому что она может затрагивать самые глубокие стороны человеческой души, недоступные ни идеологии, в которой рано или поздно всегда наступает разочарование, ни модной поп-культуре, которая всегда скользит по поверхности»<sup>17</sup>.

Уникальный опыт церковности, способный к преобразению — и отвержению! — соблазнов иллюзорной идеологии и утопической моды, что подчёркивается в мудрых словах Святейшего Патриарха, есть основной ресурс и ключевое обоснование участия богословия в социальных изменениях.

Церковь через богословие предлагает социуму особый опыт единства и сохранения духовно-социальной прочности на протяжении двух тысяч лет. То, что определяется как церковная идентичность, представляет собой уникальный социальный проект «изменений без изменения».

«Предание и общение в их неразрывной взаимосвязи являются собой, таким образом, два аспекта церковного единства — диахронный

16 Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002. С. 157.

17 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Москва, 2009. С. 139.

и синхронный, и формируют идентичность церковного сообщества. Определение богословия как науки о христианском предании (традиции) позволит, на наш взгляд, одновременно указать на значение этой науки для Церкви и утвердить ее академический статус, поскольку христианская традиция является феноменом, отрицать существование которого не может даже атеист или агностик»<sup>18</sup>.

В земной истории не существует аналогов такого опыта социальных изменений при сохранении единства и целостности, как в Церкви, даже при сверхисторических испытаниях: «...и врата ада не одолеют Ее» (Мф. 16, 18). Церковь предлагает особый «социологический» взгляд на реальность, опираясь на проживание Боговидения («Я возлюблю его и явлюся ему Сам» (Ин. 14, 21)), на рассмотрение социальных реалий через призму Божественности. И богословие в своём церковном служении призвано к обоснованию социальных изменений, к формированию профессионального взгляда на фундаментальные основания общества.

Богословие формирует уникальное видение социальных перспектив и горизонтов. Там, где светская социология призывает к изменению социологического фокуса: «Чтобы изменить мир, нужно изменить способы, по которым он формируется, т. е. видение мира и практические операции, посредством которых конструируются и воспроизводятся группы»<sup>19</sup>, — там христианское богословие развивает новый взгляд на социум, придавая социальным изменениям подлинную новизну «новой земли и нового неба», вознося фокус социального видения на Божественную высоту.

«Оптика» социального взгляда христианского богословия — это оптика единства. Богословие способно и дать вознесённую панораму социального устройства, и пристально рассмотреть внутренний мир, обращаясь, например, к социальному опыту святости:

«Стремление святых как бы *изнутри* переделать мир, формируя мирян в качестве православно-христианских личностей, пересекалось глубоким вторжением исторической действительности в мир святости»<sup>20</sup>.

18 Захаров Г. Е. Рецензия на монографию П. Б. Михайлова «Категории богословской мысли. М., 2013» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 1. С. 179.

19 Бурдые П. Социология социального пространства. С. 84.

20 Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. С. 97.

Святость способна обрести формат социального «проекта», святость, как показывает тысячелетняя история христианства, обладает уникальной результативностью и актуальностью в контексте социальных изменений.

Божественная панорама извне и свет святости изнутри — таковы стереоскопические ресурсы богословия, определяющие возможность социальных изменений, и такими ресурсами не обладает ни одна другая социологическая модель или теория. Мало того, христианское богословие предлагает ещё и уникальный ресурс апофатического осмысления социальной реальности, рассмотрение которого в преломлении через социальность требует более детального и развёрнутого разговора. Заповедь: *«блаженны невидевшие и уверовавшие»* (Ин. 20, 29) — это и есть стратегия социального изменения через богословское «невидение».

Таким образом, с точки зрения социальных трансформаций, христианское богословие можно определить как особую духовно-социальную деятельность, выражающуюся в создании результативной системы взаимодействия соотнесённых (реляционных) позиций, которые основаны на Боговидении и церковности. В процессе этой деятельности формируется социальный образ верующего, осуществляется преобразование социальных разрывов в целостный духовно-социальный мир Божий и определяется продуктивная динамика социальных изменений в направлении обожения.

Тем самым право богословия принимать участие в осуществлении социальных изменений не вызывает сомнений, и, с точки зрения христианской, именно богословский подход должен определять глубинные процессы общественных трансформаций.

### **Конкретика социальных проектов богословия**

Вхождение христианского богословия в проектируемую социальность, обретение богословием права на определение внутренней логики социальных изменений выводит к проблеме практических действий богословия в области общественных преобразований. Богословие несёт с собой уникальный «инструментарий» преобразования общества, исходя из опыта духовно-оптического боговидения и опыта церковной «социальности». В первую очередь, уникальность социального праксиса богословия заложена в специфике церковной практики общинности, ведь «с самого своего зарождения христианство является прежде всего

не “доктриной”, а “общиной”»<sup>21</sup>. Практическая социальность Церкви явлена как возникновение социальной группы *народа Божия* (1 Пет. 2, 10), рождающегося из церковной со-общности («Церковь есть некая форма справедливости, общее право всех. Сообща она молится, сообща трудится, сообща испытывается»<sup>22</sup>, из со-общного гласа тех, кто прикоснулся к боговидению. Экклесия сущностно социальна, но это особая социальность, основанная на духовной внутренней целостности и внешнем призывании: «ἐκκλησία заключает в себе два признака: упорядоченное единство и призывание ([греч.] κλήσις, ἐκκαλεῖν)»<sup>23</sup>). Голос литургического единства и зов, обращённый к «избранным», и есть те социальные ресурсы, которые определяют богословские возможности по преобразованию общества. Церковь демонстрирует в своём собственном «телесно-голосовом» существовании принципиальную возможность достичь духовно-социальных результатов и в то же время зовёт — именно зовёт! — к себе, расширяя перспективы общественных преобразований.

Определение Церкви как голоса народа Божия в социологическом аспекте показывает уникальность практического воздействия церковного богословия на социум: голос становится фактором социального преобразования. Богословское осмысление голоса было презентовано ещё в трактате «О количестве души» Августином Блаженным, рассуждавшем о слиянии в голосе тела и души: «Звук представляет собой тело, а значение — душу звука»<sup>24</sup>, причём имеется в виду голос в его изначальной духовной форме, а не в форме социально-технологического голосования, связанного с отдачей-утратой своего голоса на выборах. Таким образом, голос Церкви как голос народа выступает уникальным инструментом социальных преобразований, в логике которых лежит понимание идеального голоса, *лат. vox artificiosa et suavis*, трактуемого богословием как «голосовой идеал Церкви»<sup>25</sup>. Через своеобразное

21 Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. Москва, 1998. С. 256.

22 *Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum I, 29, 142 // PL. 16. Col. 65A: «Ecclesia autem quaedam forma iustitiae est. Commune jus omnium: in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur».* См. также рус. пер. Г. Прохорова: Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Об обязанностях священнослужителей (*De officiis ministrorum*) / ред. Л. Писарева. Казань, 1908. [Москва; Рига, 1995]. С. 128.

23 *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата Церкви. 1. Новозаветное учение о Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. Т. 1. Москва, 2004. С. 70, 362, сн. 31.

24 *Augustinus Hippoensis. De quantitate animae 32, 66 // PL. 32. Col. 1072: «sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni».* Рус. пер.: *Августин, блж.* О количестве души 32 // *Он же.* Творения. Т. 1: Об истинной религии. Санкт-Петербург; Киев, 2000. С. 249.

25 *Булгакова О.* Голос как культурный феномен. Очерки визуальности. Москва, 2015. С. 47.

«голосовое» воздействие богословие и осуществляет свою духовно-социальную миссию по преобразению общества.

Церковно-голосовой инструментарий христианского богословия позволяет уйти от методологии социального «эксперимента», который дискредитировался на протяжении столетий ещё с эпохи Римской империи:

«Самые гнусные и жуткие картины римской истории эпохи цезарей, все вполне клинические события времен Калигулы или Нерона постоянно имеют, кроме всего прочего, некий характер сумасшедшего эксперимента: вот, а что если — коль скоро все то, что было значимо до сих пор, теперь уже не значимо — вот тогда почему бы и нет, почему бы Калигуле не решить вполне реально, что он бог, и не попробовать, не учинить такой эксперимент и не вести себя в полной уверенности, что он бог в самом реальном и самом конкретном и буквальном смысле этого слова»<sup>26</sup>.

В понимании сущности социального экспериментаторства как явно-го или неявного богоборчества и заложено отторжение генетики социальных экспериментов христианским богословием.

Христианское богословие не предлагает социального экспериментаторства, оно показывает ограниченность любого социального эксперимента вне зависимости от его масштаба. Эксперимент может быть духовно и общественно опасен: например, экспериментирование в случае продажи души или в случае гедонистическо-метаболической установки «нужно попробовать всё». Социальное звучание богословия напоминает, что есть области, где эксперимент противопоказан, где сама постановка эксперимента как социальной методики — уже ошибка, проигрыш. Церковно-богословский голос становится своеобразным антидотом к радикальному социальному экспериментаторству, и это накладывает отпечаток на весь социальный праксис христианского богословия.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл часто говорит о социально-духовной результативности современного христианства:

«Быть христианином сегодня — это значит быть исповедником веры без видимых физических усилий каждый день»<sup>27</sup>.

26 Аверинцев С. С. Конспекты лекций 1970-х гг. <1> О римской литературе // Аверинцев и Манделштам: статьи и материалы. Москва, 2011. (Записки Манделштамовского общества; 17). С. 269–270.

27 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Москва, 2009. С. 133.

В таком определении «вне-физического» исповедания и заложено богословское понимание специфики социального праксиса, уходящего от «физического» экспериментаторства. Не столько социальный драйв, сколько подвижничество как социальная деятельность вытекает из теоретических положений христианского богословия, именно в религиозно-интеллектуальном исповедании оно раскрывает потенциал социального богословствования.

Конкретика социальных проектов, в основании которых лежит богословие, определяется качественно иными ресурсами и перспективами, по сравнению со светской социальной инженерией. Контуры конкретных социальных проектов, основанных на допуске богословия в динамику социальных изменений, преобразуются за счёт того, что Церковь открывает возможности использования внемирских ресурсов — ведь Церковь *не от мира сего* (Ин. 8, 23) — для преобразования мира, для «спасения и восстановления самого мира»<sup>28</sup>. Иллюстраций к конкретным социально-богословским проектам можно привести немало.

Учитывая, что традиционная семейственность выступает в качестве «двигателя социальных перемен»<sup>29</sup>, таким проектом может быть, например, богословие семьи в его самом широком спектре, начиная с определения Г. В. Ф. Гегеля: «Реальной целью Бога является семья»<sup>30</sup> и А. С. Хомякова: «Первое счастье в мире — семейное»<sup>31</sup> и до богословских определений «семейного мира» у В. Н. Лосского<sup>32</sup>.

Ещё одним результативным проектом способно стать «богословие молодости», в основании которого лежит неизбывная тяга молодёжи к потаённому, со всеми сложностями такой притягательности, о чём писал протопресвитер Иоанн Мейендорф:

«Наше младшее поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду “другого”, трансцендентного Единого Истинного, прибегая к таким двусмысленным средствам, как восточные религии, наркотики или психоделические лозунги»<sup>33</sup>.

28 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви I, 1.2. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>

29 Thompson E. P. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism // Past & Present. 1967. № 38. P. 63.

30 Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. Москва, 1977. С. 104.

31 Хомяков А. С. О старом и новом. Москва, 1988. С. 37.

32 Подробно см.: Колесников С. А. Семейный мир как основа духовно-богословского становления богословской системы В. Н. Лосского // Труды БПДС. 2021. № 12. С. 37–49.

33 Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. New York (N. Y.), 1981. С. 67.

Интуиция Другого, обострённая именно в юности, позволяет рассматривать богословие молодости как методiku социальных изменений на основании богословского опыта трезвения, преобразования понятия Другого в божественных смыслах, противопоставления атеистическому толкованию Другого как дурной бесконечности, преобразования юношеской индивидуальности в свете Божественной благодати. Богословие молодости способно указать социальный путь преобразования молодого человека в богослова, в христианского книжника, что позволяет открыть новые ресурсы для социального противостояния вызовам молодёжной саморазрушительности (псевдотеология смерти), научить молодое сознание верному выбору между «90% шумов и 10% сигналов»<sup>34</sup>, снять болезненность молодёжной мстительности за бесцельность существования, сформировать раннюю интуицию греха, изменить вектор инерции молодёжного говорения и умолкания в направлении богословских ориентиров богопознающего высказывания и апофатичного молчания.

Другой ветвью богословско-социальных проектов может стать «богословие старения», «богословие старчества», богословская геронтология как духовно-социальная модель преобразования старости в религиозную прозорливость, выводящую к «передаче всех тех специфических структур сознания, особенностей поведения, установок отношения к миру, обществу, ближнему, которые отличают человека в подвиге»<sup>35</sup>. Так как «первые серьезные и тревожные мысли о реальной конечности индивидуального бытия появляются у человека к сорока годам... сорокалетие — время огромных возможностей человека, парадоксальным образом связанное с ощущением их небеспредельности. Это именно тот момент, когда самодостаточное “я”, занимающее чаще всего центральное место во внутренней вселенной современного секулярного человека, начинает отступать, и человек оказывается способным поставить в центр своей жизни Бога»<sup>36</sup>, а богословие старения предполагает уникальный спектр духовных ценностей, раскрывающихся в пожилом возрасте. Старость как обретение божественной полноты бытия, как богословское осмысление возрастного этапа насыщения днями (Иов. 42, 17), воплощённое в библейской фразе: «*В старцах — мудрость, и в долголетних — разум*» (Иов. 12, 12); старость как божественный дар

34 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. С. 101.

35 Хоружий С. С. Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях. [Татьянин День]. URL: <https://archive.taday.ru/text/1876511.html>

36 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. С. 3.

и обретение радости; метафизика старости как «высшей ступени осуществленности жизни»<sup>37</sup>; принятие старости в виде уникального соположения человеческого и вечного: «Старец представляет связь между происшествиями настоящими и будущими, он есть соединительная точка между вещами тленными и вечностью, и можно уверенно сказать, что одно время образует ум человеческий, равно как оно же произращает его плоды, которые вкусны бывают только в совершенной зрелости»<sup>38</sup>; богословская тематика принятия смерти в горизонт своей жизни, богословские интуиции смерти, богословско-социологические аспекты памяти смертной... — все эти позиции определяют социальные горизонты богословия старости.

Конечно, проектно-социальное богословствование возможно не только в формате социальных групп, но и на уровне личности, в её разумно-свободной ипостаси, в восприятии личности как «корня души» (С. Франк). Таким проектом, например, может стать «богословие одиночества». Так, В. Н. Лосский выделял в одиночестве чёткий богословский аспект:

«...“solitudo” [с *лат.* одиночество] — понятие, чрезвычайно богатое смыслом, <...> solitudo из библейского текста, переведенное словом *einoede*, “пустыня”, получает значение единства»<sup>39</sup>.

Тем самым В. Н. Лосский богословски-социологически соплагал единение и одиночество, соединяя их в векторе целостности, верности, подобия, согласия, без которых социальная результативность одиночества обречена на абсурд безверия. Сам богословский текст представляет собой уникальную в социологическом плане ситуацию преобразования одиночества в социальную результативность, ведь именно в таком тексте становится возможным соединение одиночества и вселенскости, например, в теме одинокого Креста:

«Крест — тип не только человека, но и всей вселенной, созерцаемой как единое Целое»<sup>40</sup>.

37 Рыбакова Н. А. Мистическая старость как духовное возрастание // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2009. № 9. С. 33.

38 Платон, митр. Московский. О старости. [Интернет-журнал Сретенского монастыря]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/starost.htm>

39 Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта // БТ. 2003. № 38–41. С. 203.

40 Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). Москва, 2004. С. 30.

Конечно, одиночество входит в спектр социально-богословских рисков, в нём открывается возможность неудачи, но и оттачивается социальная твёрдость богословия. Ведь даже сама социальность получает в религиозном одиночестве иные очертания. Н. А. Бердяев задавался таким вопрошанием:

«Как соединимо одиночество с социальностью? Но это есть пророческий тип. Ветхозаветные пророки дают его вечные прообразы»<sup>41</sup>.

Здесь преображённая социальность открывается одиночеству, и в этом — только отдельные аспекты социальной значимости богословия в обращении к проблеме одиночества.

Несомненно, перечень богословско-социальных проектов можно продолжать и продолжать, но уже в приведённых иллюстрациях виден тот значительный потенциал, который может быть реализован богословием при его включении в динамику социальных изменений.

### Выводы

Ответ на вопрос о праве богословия влиять на социальные изменения очевиден: богословие может и должно быть включено в парадигму трансформации социума. Весь опыт истории социологии показывает, что вытеснение богословия из социально-проектных парадигм ведёт к оскудению и деградации результатов социальных проектов. Использование богословских ресурсов для социального планирования является не просто благим намерением, а несёт в себе чёткие и конкретные предложения по формированию социальных перспектив. Богословие предлагает свой социологический язык, который, конечно, отличается от светского и атеологического языков, но в этом и состоит социологическая значимость богословия, которое способно предложить иные форматы социальных изменений.

Уникальным свойством социологических проектов христианского богословия является церковность как опыт построения целостности и единства. Особая социологическая оптика церковного богословия — божественная панорама извне и свет святости изнутри — позволяет предлагать проекты социальных изменений, основанных на духовном преображении общества.

Голос Церкви и голоса народа Божия выступают своеобразной защитой от негатива социального экспериментаторства, показавшего в течение столетий неэффективность. Результативность проектно-социального

41 Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. Москва, 1994. С. 273.

богословствования реализуется как в формате социальных групп: будь то богословие семьи, богословие молодости или богословие старости, так и на уровне личности, в частности, в богословии одиночества.

Все указанные потенциалы работают на достижение таких уникальных социальных целей, как подвижничество и радование, представляющих в качестве своеобразных видов социальной деятельности. Совокупность богословско-социальных проектов по возвращению религиозного смысла и духовной радости в социальную реальность и есть ключевая духовно-социологическая задача, которую способно решить современное христианское богословие.

### Источники

*Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum* // PL. T. 16. Col. 23A–184B.

*Augustinus Hipponensis. De quantitate animae* // PL. T. 32. Col. 1033–1080.

*Августин, блж.* О количестве души // *Августин, блж.* Творения: [в 4 т.]. Т. 1: Об истинной религии / сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-пресс, 2000. С. 183–263.

*Амвросий Медиоланский, свят.* Об обязанностях священнослужителей // Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Об обязанностях священнослужителей (*De officiis ministrorum*) / пер. Г. Прохорова, ред. Л. Писарева. Казань: Центральная тип., 1908. [Москва; Рига: Благовест, 1995]. С. 1–380.

*Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата Церкви. 1. Новозаветное учение о Церкви // *Иларион (Троицкий), смч.* Творения: [в 3 т.]. Т. 1. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 65–94.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 27.11.2024).

### Литература

*Аверинцев С. С.* Конспекты лекций 1970-х гг. // Аверинцев и Мандельштам: статьи и материалы / ред. Д. Н. Мамедовой. Москва: РГГУ, 2011. (Записки Мандельштамовского общества; вып. 17). С. 257–299.

*Барт К.* Послание к Римлянам. Москва: ББИ, 2016.

*Бергер П. Л.* Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва: НЛО, 2019.

*Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Москва: Республика, 1994.

*Бердяев Н. А.* Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, [Б. г.].

*Бурдые П.* Социология социального пространства. Москва: Институт экспериментальной социологии, 2007.

*Вебер М.* Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990.

- Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Мысль, 1977.
- Захаров Г. Е. Рецензия на монографию П. Б. Михайлова «Категории богословской мысли. М., 2013» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 1. С. 173–179.
- Зеньковский В. В. *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*. Клин: Христианская жизнь, 2002.
- Клибанов А. И. *Духовная культура средневековой Руси*. Москва: Аспект-пресс, 1996.
- Колесников С. А. Миссия теолога в диалектической философии религии Карла Барта // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44. № 2. С. 244–251.
- Колесников С. А. Семейный мир как основа духовно-богословского становления богословской системы В. Н. Лосского // Труды БПДС. 2021. № 12. С. 37–49.
- Красников А. Н. *Методология западного религиоведения второй половины XIX–XX веков*: [автореферат дис... доктора философских наук: 09.00.13]. МГУ. Москва, 2007.
- Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта // Богословские труды. 2003. № 38–41. С. 148–235.
- Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*. Москва: Политиздат, 1956.
- Махлин В. *Возраст речи. Подступы к явлению Аверинцева* // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 43–86.
- Мейендорф И., прот. *Православие в современном мире*. New York (N. Y.): Chalidze, 1981.
- Паскаль Б. *Мысли*. Москва: АСТ, 2003.
- Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Москва: Даниловский благовестник, 2009.
- Платон, митр. Московский. *О старости*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/starost.htm> (дата обращения: 1.7.2024).
- Флоренский П. А. *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. Москва: Мысль, 2004.
- Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. Москва: Изд. Св.-Владимир. Братства, 1998.
- Хайстин Я. В., ван. *Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии*. Москва: Изд. ББИ, 2014.
- Хомяков А. С. *О старом и новом*. Москва: Современник, 1988.
- Хоружий С. С. *Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях*. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.today.ru/text/1876511.html> (дата обращения: 3.7.2024).
- Hill C. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1974.
- Huntington S. P. *The West: Unique, Not Universal* // Foreign Affairs. 1996. Vol. 75. № 6. P. 28–48.
- Sorokin P. *Basic Trends of Our Times*. New Haven (Conn.): College and University Press Services, 1964.
- Thompson E. P. *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism* // Past & Present. 1967. № 38. P. 56–97.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

# УЧЕНИЕ О ЛЮБВИ БОЖИЕЙ

В КАТОЛИЧЕСКОЙ ДЕКЛАРАЦИИ «FIDUCIA  
SUPPLICANS» О ПАСТЫРСКОМ ЗНАЧЕНИИ  
БЛАГОСЛОВЕНИЙ\*

Алексей Иванович Смыков

студент бакалавриата Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
smykov7@gmail.com

**Для цитирования:** Смыков А. И. Учение о любви Божией в католической декларации «Fiducia supplicans» о пастырском значении благословений // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 80–102. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.004

## Аннотация

УДК 27-18 (27-45) (27-428) (272)

Цель данной работы в том, чтобы доказать ложность католического понимания любви Божией к человеку и ошибочность нового учения о благословении. Для этого проанализирована католическая декларация «Fiducia supplicans» о пастырском значении благословений от 18 декабря 2023 г. В статье показано, как выражается любовь Божия в Священном Писании и как она определяется в православном богословии. В итоге автор приходит к выводу, что предложенное пастырское попечение о парах, находящихся в «неурегулированных отношениях» и «однополном сожительстве», не ведёт к исцелению и богообщению, и что новаторский подход к благословениям папы Римского Франциска противоречит православному пониманию церковных благословений.

**Ключевые слова:** Декларация «Fiducia Supplicans» о пастырском значении благословений, христианская этика, любовь Божия, христианский брак, благословения Церкви.

\* Автор статьи выражает благодарность профессору Московской духовной академии игумену Адриану (Пашину), при содействии которого проводилось данное исследование.

## The Understanding of Catholic Ethics on the Love of God in the Declaration «Fiducia supplicans» On the Pastoral Significance of Blessings\*\*

Alexey I. Smykov

bachelor's degree student of the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
smykov7@gmail.com

**For citation:** Smykov, Alexey I. "The Understanding of Catholic Ethics on the Love of God in the Declaration 'Fiducia supplicans' On the Pastoral Significance of Blessings". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 80–102 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.004

**Abstract.** The purpose of this paper is to prove the falsity of the Catholic understanding of God's love for man and the fallacy of the new teaching on blessing. For this purpose, the Catholic document of December 18, 2023, Declaration «Fiducia supplicans» On the Pastoral Meaning of Blessings is analyzed. The article shows how the love of God is expressed in Scripture and how it is defined in Orthodox theology. In the end, the author concludes that the proposed pastoral care for couples in «unsettled relationships» and «same-sex cohabitation» does not lead to healing and God-communion and that Pope Francis' innovative approach to blessings contradicts the Orthodox understanding of ecclesial blessings.

**Keywords:** Declaration of «Fiducia Supplicans» On the Pastoral Significance of Blessings, Christian ethics, Love of God, Christian marriage, blessings of the Church.

\*\* The author of the article expresses gratitude to the professor of the Moscow Theological Academy, Hegumen Adrian (Pashin), with whose assistance this research was conducted.

## Введение

Декларация «Взывая к доверию» была годом ранее принята Конгрегацией вероучения Римско-Католической Церкви, документ был подписан префектом Конгрегации, секретарём доктринального отдела, утверждён и подписан папой Римским Франциском, а также опубликован на официальных ресурсах Ватикана 18 декабря 2023 г. Отправной точкой в создании нового учения, а именно новаторского вклада в пастырское значение благословений, который «позволяет расширить и обогатить их классическое понимание»<sup>1</sup>, стало понимание любви Божией. В декларации «Взывая к доверию» (*лат.* «*Fiducia supplicans*») утверждается, что любое благословение Божие приближает нас к любви Христа<sup>2</sup>. Однако, для того, чтобы непредвзято оценить доктрину Конгрегации вероучения, следует сравнить её с евангельским контекстом и святоотеческим Преданием Церкви. Обратимся к нему.

### Божественная любовь по Евангелию

На примерах диалогов Христа с народом можно увидеть, каким образом проявляется любовь Божия по отношению к человеку. В Евангелии от Иоанна (см. Ин. 8, 3–10) описывается встреча с женщиной, застигнутой в грехе прелюбодеяния. Книжники и фарисеи, которые привели согрешившую, ожидали определённой реакции от Христа, дабы обвинить Его. Если бы Господь призвал побить её камнями, то они обвинили бы Его перед римскими властями, поскольку синедрион не имел права произносить смертных приговоров, а если бы Господь попросил их отпустить её, то они обвинили бы Его за нарушение закона Моисеева. Как поступает Христос? Призывает кинуть в женщину камень тех, кто не имеет греха, тем самым давая понять, что нет человека несогрешившего. Но означает ли это, что Господь тем самым оправдывает женщину и её поступок? Что не нужно быть, как утверждает папа Франциск, «судьями, которые лишь отрицают, отвергают, исключают»?<sup>3</sup> Приведём толкование блж. Августина, указывающего, что Господь как *добрый Пастырь* (Ин. 10, 11) не желает потерять заблудшую овцу, а как *праведный Судия* (Пс. 7, 12) совершает справедливый суд: видя раскаяние

- 1 Декларация *Fiducia supplicans* о пастырском значении благословений. [Конференция католических епископов России]. Предисловие. URL: <https://catholic-russia.ru/2023/22834/>
- 2 Там же, п. 44.
- 3 Там же, п. 12.

женщины, оправдывает её, но осуждает грех и грехопадение<sup>4</sup>. Мы видим, что во Христе сосуществуют милосердие Божие и Божественная правда: как написано в псалме, *милость и истина сретостся* (Пс. 84, 11) и, как утверждает апостол Павел, *любовь не радуется неправде, а сорадуется истине* (1 Кор. 13, 6). Блж. Августин рассуждает:

«Ведь если бы Он был покровителем греха, то сказал бы: «Я не осуждаю тебя, иди, живи как хочешь, будь спокойна насчет Моего прощения, сколько бы ты ни грешила, Я освобожу тебя от всякого наказания, даже от геенны и мучителей ада». Но Он так не сказал»<sup>5</sup>.

Он даровал прощение, но призвал отказаться от греха.

«Пусть же внимают Ему те, кто любит кротость в Господе, и пусть боятся справедливости. Ибо *благ и праведен Господь* (Пс. 24, 8). Ты любишь Его за то, что Он благ, бойся Его за то, что справедлив»<sup>6</sup>.

Приведём другой пример. Исцеление человека в Иерусалиме у купальни Вифезда<sup>7</sup> (см. Ин. 5, 2–15). Больной ждал исцеления долгое время — тридцать восемь лет. И когда милость Божия в лице Христа дарует ему телесное здоровье, Господь в Храме предостерегает его словами:

«*Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже*» (Ин. 5, 14).

Отсюда ясно, что причиной его телесной немощи было совершение грехов, и что Господь желает, чтобы он не возвращался к прежнему греховному образу жизни.

«Иисус Христос увещевает всех, еще не болевших, убояться болезни и исправиться, а уже болевших — убояться еще худшей болезни и быть осторожными на будущее время. И всякий из нас, если уже болен, пусть скажет самому себе: “*Се, здрав еси: ктому не согрешай, да не горше ти что будет*” [Ин. 5, 14]; если же еще не болен, пусть

4 Augustinus Hippoensis. In Joannis evangelium tractatus XXXIII, 6 // PL. 35. Col. 1650: «Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem». Рус. пер. В. М. Тюленева: *Августин, блж.* Рассуждение 33: От этого места в Евангелии: «*И вот из того народа, услышав сии слова Его...*» и вплоть до: «*...Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши*» (Ин. 7, 40 – 8, 11) [17-я Неделя по Пятидесятнице; 21 сентября 413 г.] // *Августин, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1: Рассуждения 1–37. Москва, 2020. С. 714: «Так вот, Господь осудил, но – грех, а не человека».

5 Там же.

6 Augustinus Hippoensis. In Joannis evangelium tractatus XXXIII, 7. Рус. пер.: *Августин, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1. С. 714.

7 Купель у Овечьих ворот (Ин. 5, 2); *арам., ивр.* כִּיּוּם לַיָּם [Beit-chasda]. В пер. с *ивр.* «Дом милосердия» или «Дом милости Божией».

поет себе апостольское изречение: “*Благодать Божия на покаяние тя ведет*” [Рим. 2, 4]»<sup>8</sup>.

Свт. Иоанн Златоуст даже в этой кажущейся укоризне в адрес исцелённого видит попечение и кротость Спасителя:

«Исцеление Он совершил пред всеми, а увещание или совет преподавал наедине»<sup>9</sup>.

Данный эпизод из жизни Христа в очередной раз напоминает нам, что любовь Божия желает, чтобы человек отказался от греха, принёс покаяние, чтобы его жизнь стала соответствовать воле Божией. Но не этого желает сформулированное в декларации «Взывая к доверию» новое учение о благословении тех пар, которые находятся в «неурегулированной ситуации» и «однополом сожительстве». В этой доктрине ничего не говорится о покаянии и призывах увещевать подобные пары, дабы те осознали греховность своих отношений. Тогда как же подобные пары смогут «жить лучше»?<sup>10</sup>

Приведём ещё пример. После Преображения Христос исцелил сына одного местного жителя, о чём свидетельствуют все три синоптика (см. Мф. 17, 14–18; Мк. 9, 17–27; Лк. 9, 38–42). Но перед этим Господь, увидев в очередной раз неверие и развращённость нравов в Израиле и, можно предположить, всего человечества в целом, восклицает:

«*О род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?*» (Мф. 17, 17).

Как же Тот, кто был *кроток и смирен сердцем* (см. Мф. 11, 29), как *агнец пред стригущим его, безгласен* (Ис. 53, 7), мог так выразиться? В декларации «Взывая к доверию» приводятся слова католической святой матери Терезы о бесконечном милосердии Божиим:

8 *Euthymius Zigabenus. Commentaria in evangelium secundum Joannem 7 // PG. 129. Col. 1212B:1–12. Рус. пер.: Толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям Византийским, XII-ого века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. [Киев, 1887]. Москва, 2019. С. 81.*

9 *Joannes Chrysostomus. In paralyticum demissum per tectum 3 // PG. 51. Col. 52:49–51: «διὰ τοῦτο τὴν μὲν θεραπείαν ἐπὶ πάντων ἐποίησατο, τὴν δὲ παραίνεσιν ἢ τὴν συμβουλήν κατἰδίαν ποιεῖται».* Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Беседа о расслабленном, спущенном через кровлю; о том, что он не тот же самый, о котором говорится у Иоанна; и о равенстве Сына с Отцом 3 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 3. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1897. С. 6. [Приводится в современной орфографии.]*

10 «*To live better*» (англ.). См.: Declaration *Fiducia Supplicans* On the Pastoral Meaning of Blessings 40. URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20231218\\_fiducia-supplicans\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_en.html)

«Как учит нас святая Тереза Младенца Иисуса, за пределами этого доверия “нет иного пути к Любви, которая дает все. С доверием в нашу жизнь вливается источник благодати <...>. Самое правильное отношение — это доверие сердца вне себя: к бесконечному милосердию Бога, Который любит безгранично”»<sup>11</sup>,

а также

«грех мира огромен, но он не бесконечен. Напротив, милосердная любовь Искупителя, — она да, бесконечна»<sup>12</sup>.

Можно заметить, что любовь Божия в представлении Католической Церкви проявляется так, что покрывает или, лучше сказать, не замечает все его неправды. Но разве любовь Божия не желает нам напомнить о самой причине удаления человека от Бога? На примере Христа мы как раз видим, что, указывая на грех неверия и нравственную распущенность, Господь ясно определяет, что именно это и отдаляет нас от Бога и Его благословения. Блж. Иероним Стридонский, толкуя евангельский фрагмент (Мф. 17, 16), добавляет:

«Итак, Он разгневался не на человека, а на порок»<sup>13</sup>.

Он указывает на порок, чтобы тем самым обратить внимание людей. Свт. Николай Сербский видит в этом именно любовь Божию, которая «хочет не судить людей, но пробудить их»<sup>14</sup>, хочет «привести их в сознание и помочь им восстать»<sup>15</sup>.

Таким образом, на примерах диалогов Спасителя с людьми можно увидеть, каким образом Бог любит человека. Сочетание милосердия и нелицеприятной правды, проповедь покаяния и призыв жить по Евангелию: «*Покайтесь и веруйте в Евангелие*» (Мф. 3, 2), чтобы человек реально соприкоснулся с Божественной реальностью, как написано:

«*Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие*» (Мф. 3, 2).

«*И Я открыл им имя Твое*» (Ин. 17, 26).

11 Декларация *Fiducia supplicans* о пастырском значении благословений 22. URL: <https://catholic-russia.ru/2023/22834/>

12 Там же.

13 *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Matthaeum III [XVII, 16] // PL. 26. Col. 125B:12: «Intantum autem non est iratus homini, sed vitio».* Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Москва, 2018. С. 158.

14 *Николай Сербский (Велимирович), свят.* Беседы на Евангелие [перевод с сербского]. Т. 2. Москва, 2018. С. 111.

15 Там же.

Святые отцы и церковные писатели считали «любовь» и Божественным свойством, и непосредственно одним из Божественных имён. Свт. Григорий Богослов отвечает на возможный вопрос:

«Если бы у нас кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся? Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, *Бог наш есть любовь* (1 Ин. 4, 8). Это имя благоугоднее Богу всякого другого имени»<sup>16</sup>.

Такое понимание Бога, а также Его отношения к человечеству и ко всему мирозданию<sup>17</sup> во многом связано с осмыслением жизни Иисуса Христа.

«До пришествия Богочеловека Христа и спасения, какое Он принес в мир, нельзя было указать и доказать, что Бог есть Любовь»<sup>18</sup>.

Во Христе раскрывается сама природа любви:

«До этого мы не знали неложной, верной и истинной любви. Только со Спасителем мы познали, что праведная любовь состоит во спасении людей от греха, смерти и дьявола»<sup>19</sup>.

Обращаясь к декларации «Взывая к доверию» можно заметить, что любовь Божия здесь представляется любовью, не требующей «моральных установок»<sup>20</sup>, любовью, не призывающей отказаться от греховного образа жизни ради Его благословения:

«Поэтому, когда люди обращаются за благословением, не следует ставить предварительным условием для его получения исчерпывающий нравственный анализ. Не следует требовать от них предварительного нравственного совершенства»<sup>21</sup>.

16 *Gregorius Nazianzenus. De pace 2 (orat. 22) Δ' // PG. 35. Col. 1136A:1–5: «Ἡμᾶς δὲ εἴ τις ἐρωτήσῃ, τί τὸ τιμώμενον ἡμῶν καὶ προσκυνούμενον; πρόχειρον εἰπεῖν· Ἡ ἀγάπη. Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν ἡ ἀγάπη ἐστὶ. Ῥῆσις τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ τοῦτο χαίρει μᾶλλον ἀκούων, ἢ τι ἄλλο, ὁ Θεός».* Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 23. О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. Санкт-Петербург, 1912. С. 338. [Приводится в современной орфографии.]

17 *Иларион (Алфеев), митр.* Любовь Божия // *Он же.* Православие. Т. 1: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. Москва, 2021. С. 447, 449.

18 *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Первое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/279>

19 Там же.

20 Декларация *Fiducia supplicans* о пастырском значении благословений 22. URL: <https://catholic-russia.ru/2023/22834/>

21 Там же, п. 25.

По мнению современных католиков призывать христианина к совершенству по слову: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), при благословении неуместно.

Прп. Исаак Сирийский обращает внимание, что «Бог вразумляет с любовью»<sup>22</sup>. Цель Божией любви заключается в «восстановлении Своего образа в человеке»<sup>23</sup>. Ради этого любовь может и наказывать, обличать и даже гневаться<sup>24</sup>. Но пусть, призывает святой, не покажется вам Бог жестоким, ведь за этой кажущейся жестокостью вы увидите, что в Боге, «в этом Источнике любви и Океане, наполненном благодатью»<sup>25</sup>, нет никакой мстительности.

*«Ты любишь все существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел»* (Прем. 11, 25).

«Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому.

Любовь Отца — распинающая.

Любовь Сына — распинаемая.

Любовь Духа — торжествующая силой крестной»<sup>26</sup>.

В XIX в. русский мыслитель Константин Леонтьев ввёл термин «розовое христианство». Так он именовал ложное мечтательное, сентиментальное, беспринципное восприятие христианином действительности. «Розовое христианство» проповедует «розового Иисуса», «доброе», душевного, всепрощающего. Такая «Божественная» любовь ничего не говорит о правде Божией, не напоминает о грехе и тем более не призывает бороться с ним. Интересны также замечания христианского писателя XX в. Клайва Стейплза Льюиса о понимании благодати Божией:

«В наши дни под благодатью Божией мы понимаем прежде всего Его любовь к нам, и в этом мы отчасти правы. Но под любовью почти все мы понимаем доброту, незлобивость, мягкость — желание, чтобы мы были счастливы любой ценой. <...> Нам нужен, в сущности, не Отец, а небесный дедушка, добродушный старичок, который радовался бы, что “молодежь веселится”, и создал мир лишь для того, чтобы нас побаловать. <...> Даже сейчас мало кто из отцов скажет: “Пусть будет мерзавцем, лишь бы ему хорошо жилось”. <...> Помните

22 Цит. по: *Иларион (Алфеев), митр. Любовь Божия*. С. 449.

23 Там же.

24 Там же.

25 Там же.

26 *Филарет (Дроздов), свят. [11.] Слово на Великий пяток, сказанное в Александро-Невской лавре (1816 г.) // Филарет, митр. Московский, свят. Творения. Слова и речи. Т. 1: 1803–1821. Москва, 2003. С. 90. [Приводится в современной орфографии.]*

великую истину: наши чувства появляются и исчезают, Божия любовь неизменна. Она не становится меньше из-за наших грехов или нашего безразличия и потому не слабеет, когда хочет излечить нас от греха, чего бы это нам ни стоило и чего бы ни стоило Богу»<sup>27</sup>.

Прот. В. Свешников, рассуждая о любви божественной и человеческой, пишет:

«Спасительные действия любви Божественной к падшему человеку раскрываются еще в Ветхом Завете. Так, часто сила Божия по отношению к отпадающим ко злу открывается в уничтожении зла (предпотопное человечество, Содом, Вавилон), а при необходимости — носителей зла; и цель этого состоит не только в том, чтобы освободить оставшихся праведников от заражающего влияния зла. Цель состоит также в том, чтобы и сами эти носители зла не причиняли далее большего зла, прежде всего самим себе»<sup>28</sup>.

«И наиболее духоносные люди Ветхого Завета, прежде всего пророки, начиная от Моисея и Давида, с большой внутренней силой переживали, понимали и открывали соплеменникам величие Божественной любви. Они находили в законе для себя и своего народа ограждение от неправды и зла, которые губят человека, разрушают личность, разрушают общество»<sup>29</sup>.

Итак, мы видим, что богословская мысль выражает любовь Божию как истинную и совершенную, целью которой является спасение человека от рабства греху, смерти и диаволу. Любовь Божия неотделима от Божественной правды.

«Любовь, встречаясь с неправдой, видит в ней беспорядки, нарушения заповеданной Богом любви и отклонение от любви Божественной»<sup>30</sup>.

Правда делает любовь справедливой. Иначе любовь без правды «вырождается в благодушие, сентиментальность и откровенное попустительство греху»<sup>31</sup>. Любовь Божия свята, от того Бог призывает к Себе человека уподобиться Ему: «... *ибо написано: будьте святы, потому что Я свят*» (1 Пет. 1, 16), вступить в реальное общение с Ним, отказавшись от греха.

27 Льюис К. С. Христианство: [сборник] / пер. Н. Трауберг, И. Череватая. Москва, 2018. С. 27, 30, 220.

28 См.: Свешников В., прот. Очерки христианской этики: [учебное пособие]. Москва, 2001. С. 461 [779]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/15166-Очерки-христианской-этики.pdf>

29 Там же.

30 Там же. С. 484 [818].

31 Давыденков О., прот. Догматическое богословие: [учебное пособие]. Москва, 2017. С. 127.

«Да любите друг друга; как Я возлюбил вас» (Ин. 13, 34).

Образ Божественной любви к Самому Себе, человеку, мирозданию определяет образ любви человека. Господь в беседе с учениками призывает их любить друг друга так, как Он Сам любит. Заповедь о любви к ближнему: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 19, 31; Лк. 10, 27; Мф. 22, 39) — имеет не абстрактный образ, а конкретный, преподанный самой любовью Христа. Как замечает прп. Иустин (Попович), если человеколюбие Бога проявляется в спасении образа Божия от того, что «не от Бога, против Бога, а таковы — порок, грех, смерть и диавол»<sup>32</sup>, то и человек призывается к такой же любви.

«Когда мы любим человека, когда его истинно любим? — Тогда, когда спасаем его от его греха, от ада...»<sup>33</sup>

Напротив, если человек «любит» ближнего, угождая его греху, его страстям, то тогда он начинает любить «его смерть, а не его самого»<sup>34</sup>. Здесь прп. Иустин (Попович) приводит пример любви родителей к своим детям: если отец не любит любовью Христа, не воспитывает в добре, не наставляет их на добрый путь, чтобы они спаслись от греха, а только «обхаживает и балует», то он их не любит истинной любовью<sup>35</sup>. Или если супруги любят друг друга лишь физически, то они «убийцы друг друга»<sup>36</sup>. И это относится вообще к любой форме любви, если она лишь земная, плотская, примитивная.

«Любить ближнего — значит сказать: “Друг, тот грех твой, говорю тебе, убивает тебя, отторгает тебя от Бога”»<sup>37</sup>.

Иначе мы начинаем обманывать себя, убеждая, что продолжаем любить своего ближнего.

«Только христоролюбие — сущность и источник истинной любви»<sup>38</sup>.

«Христос заостряет духовно-нравственный смысл любви, придавая ему мистический и преимущественно жертвенный характер. “Как Я возлюбил вас”, — говорит Он. Но Он — Богочеловек, Бог, и Его

32 [Иустин (Попович), прп.] Проповедь преподобного Иустина (Поповича), архимандрита Челябинского († 1978 г.) в неделю 15-ю по Пятидесятнице. URL: [http://www.na-gore.ru/articles/popovich\\_15ned.htm](http://www.na-gore.ru/articles/popovich_15ned.htm)

33 Там же.

34 Там же.

35 Там же.

36 Там же.

37 Там же.

38 Там же.

любовь Божественная по Его призыву должна стать живым архетипом любви учеников Христовых»<sup>39</sup>.

### Таинство покаяния

Неразрывно со стяжанием человеком Божественной любви связано его стремление жить добродетельной жизнью:

*«Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога»* (Мф. 5, 8).

Какие пути предстают перед желающим причаститься благодатной Божественной любви, чтобы этой же истинной любовью объять Бога, ближнего, всё мироздание? Единственный путь к этому определяет сам Господь призывом:

*«Покайтесь!»* (Мф. 3, 2).

Человек, желая примириться, сблизиться со своим Творцом и Создателем, должен признать свои грехи и неправды. За признанием следует осуждение своего неугодного Богу образа жизни и истинное желание познать волю Божию о себе:

*«Укажи мне путь, по которому мне идти, ибо к Тебе возношу я душу мою <...> научи меня, Господи, пути Твоему и наставь меня на стезю правды»* (Пс. 142, 8; 26, 11).

Здесь человек просит помощи у Бога в надежде получить от Него просимое.

*«Самое главное, первое и необходимое условие для того, чтобы любовь Божия могла проявляться в людях — это зарождение в человеке потребности в ее помощи, желание этой помощи. Эта потребность и это желание составляют основные черты покаяния»*<sup>40</sup>.

Когда мы снова обращаемся к декларации «Взывая к доверию», то не находим в ней упоминания о таинстве Покаяния, столь необходимым источнике получения Божественной благодати для всех, кто желал бы действительно исправить в своей жизни всё несообразное с волей Божией<sup>41</sup>.

39 См.: *Свешников В., прот.* Очерки христианской этики. С. 473 [798]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/15166-Очерки-христианской-этики.pdf>

40 *Беляев А. Д.* Любовь божественная: Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной. Москва, 1884. С. 305.

41 О православном отношении к новой практике благословения «пар, находящихся в неурегулированной ситуации, и однополых пар» в Римско-Католической Церкви. [Документ РПЦ]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6115422.html>

Греческое слово ἡ μετάνοια, «покаяние» (от греч. ὁ νοῦς — «ум» с приставкой μετα-, указывающей на «перемену, изменение») даёт более ясное определение этому понятию — «перемена ума». Отсюда следует, что покаяние есть не только признание своих грехов. За признанием грехопадений должна следовать перемена внутреннего сознания, от которого и рождается перемена всего образа жизни человека. Устами Пророка Господь призывает:

*«Сотворите же достойный плод покаяния»* (Мф. 3, 8).

Апостол Павел указывает, что человек, принимая крещение, умирает для греха, чтобы жить обновлённой жизнью уже для Бога в правде и святости:

*«Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем <...> ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная»* (Рим. 6, 11.22).

Таким образом, плод, достойный покаяния, есть святость. При этом началом святости (или освящения) человека является видение собственных грехов.

Заботой Бога является именно приведение к этому блаженству, которое Спаситель обозначил как нищету (Мф. 5, 3). Бог желает, чтобы человек реально смотрел на себя и окружающую его действительность, иными словами, пришёл к духовному реализму<sup>42</sup>. И если Божественная сила любви приводит творение к спасительному осознанию своей греховности, то цель дьявола состоит в обратном: он всячески не даёт «снять» с человека розовые очки, чтобы тот так и не увидел себя таким, каков он есть на самом деле.

Одна из современных проблем, которая не даёт человеку заглянуть внутрь себя, является, по определению протоиерея Владислава Свешникова, конформизм. Люди конформистского склада, даже если они религиозны, обычно имеют поверхностное или слабое покаяние. Ради достижения и сохранения комфорта они готовы оправдать даже смертные грехи, регулярно вступая в сделки с совестью<sup>43</sup>.

*«Путь сделок приводит порою к прямой борьбе — и в этой борьбе совесть чрезвычайно редко оказывается победительницей»<sup>44</sup>.*

42 См.: Рафаил (Нойка), архим. Культура Духа / пер. Т. Авдеевой. Москва, 2006. С. 17.

43 См.: Свешников В., прот. Очерки христианской этики. С. 99 [168]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/15166-Очерки-христианской-этики.pdf>

44 Там же.

Если мы возьмём декларацию «Взывая к доверию», то тоже сможем наблюдать, что людям, находящимся в так называемой «неурегулированной ситуации» или «однополном сожительстве» просто комфортно так жить, а свой греховный образ жизни им легче оправдать надеждой на «безусловную силу Божией любви»<sup>45</sup>. Такой принцип жизни можно назвать: «счастье» любой ценой.

Делая вывод из вышесказанного, определяем, что покаяние — это духовный труд, для которого неприемлемо идти на уступки с совестью. Если человек желает совершенного и наивысшего счастья — богообщения, то он должен быть готов пожертвовать своим комфортом или благополучием ради этой цели подобно тому, как евангельский мытарь Матфей на призыв Иисуса Христа: «Следуй за Мною» (Мф. 9, 9) — ответил, действуя решительно: «...он встал и последовал за Ним» (Мф. 9, 9).

### **Назначение и суть церковных благословений и новаторский подход папы Римского Франциска**

Понятие «благословение» имеет несколько значений. В библейском контексте глагол «благословить» (греч. εὐλογῶ) встречается несколько раз. Относительно первых людей говорится: «И благословил их Бог» (Быт. 1, 22), о Ное написано: «И благословил Бог Ноя и сынов его» (Быт. 9, 1), к Аврааму Он обращается: «... благословлю тебя, и возвеличу имя твое» (Быт. 12, 2), о жене его говорит:

«Я благословлю ее и дам тебе от нее сына» (Быт. 17, 16).

Чтобы понять, в каком значении приводится это слово, необходимо рассмотреть ещё одно понятие — «проклятие» (греч. ἡ κατάρα). После того как совершилось грехопадение, Бог проклял змея, искусившего Еву, а вместе с ним и главного виновника — дьявола. После указал Адаму, что тот грехом навёл проклятие на землю, от которой теперь лишь *со скорбью* (Быт. 3, 17) будет находить себе пропитание. Совершив первое в истории убийство, Каин, потомок Адама, сам наводит на себя проклятие (см. Быт. 4, 11). Ной за нечестие Хама, своего сына, проклинает его род, начиная с Ханаана, сына Хамова:

«И сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих» (Быт. 9, 25).

45 «The unconditional power of God's love» (англ.). См.: Declaration *Fiducia Supplicans* On the Pastoral Meaning of Blessings 12. URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_dff\\_doc\\_20231218\\_fiducia-supplicans\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20231218_fiducia-supplicans_en.html)

Как мы видим, одни люди несут на себе благословение, иные — проклятие. Свт. Кирилл Александрийский призывает обрести благословение, для этого нужно прийти к познанию Бога, уклониться от зла и следовать Его благой воле, ведущей к спасению; он приводит в пример события Священной истории, истолковывая слова прор. Захарии:

*«И будет: как вы, дом Иудин и дом Израилев, были проклятием [греч. ἐν κατάρᾳ] у народов, так Я спасу вас, и вы будете благословением [греч. ἐν εὐλογίᾳ]. Не бойтесь, да укрепятся руки ваши!» (Зах. 8, 13).*

«Израильтяне сделались пленниками и, подвергшись жестоковластию победителей, оказывались и проклятыми [греч. ἐπάρᾳτοι], потому что некоторые справедливо говорили: да не будут таким, как Израиль. Когда же милосердый Бог спас их и возвратил им прежние блага: то вместе с прекращением бедствий и они перестали считаться проклятыми; ибо они были благословенны [греч. ἠεὐλόγηται] и сделались счастливыми так же, как и прежде, потому что Бог возвеселил их высшими благами и даровал им возможность участия во всякой радости»<sup>46</sup>.

«Это же самое поистине усматривается и по отношению к нам самим; ибо мы находились под проклятием [греч. ἐπάρᾳτοι] и под игом полчищ демонов и злобою их увлекаемы были ко всякого рода злу. Когда же мы познали Бога Творца всяческих и познаны были Христом; тогда мы научились воспевать о себе самих: “Благословени [греч. Εὐλογημένοι] есмь Господеви, сотворшему небо и землю” (Пс. 113, 23)»<sup>47</sup>.

Благословенным является человек, следующий заповедям Господним. Здесь уместно вспомнить обращение Архангела Гавриила к Пресвятой Богородице:

*«...благословенна Ты между женами» (Лк. 1, 28).*

Существует ещё благословение в значении «восхваление, славословие». Такое благословение обращено от человека к Богу и выражает хвалу Творцу и Создателю. Примеры мы находим, в первую очередь, в Псалтири:

*«Благословлю Господа, вразумившего меня <...> благословлю Господа во всякое время <...> так благословлю Тебя в жизни моей» (Пс. 15, 7; 33, 2; 62, 5);*

46 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Zachariam prophetam III, 46 // PG. 72. Col. 124A:3–13. Рус. пер. П. И. Казанского: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Захарию / ред. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1898. С. 102–103.*

47 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Zachariam prophetam III, 46 // PG. 72. Col. 124A:14–B:7. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Захарию. С. 103.*

в богослужебных текстах: «Благословен Бог наш...»<sup>48</sup>, «Благословенно Царство...»<sup>49</sup>. Следующее значение благословения — разрешение на совершение какого-либо действия. Архиерей благословляет строительство храма, проректор Московской духовной академии по воспитательной работе благословляет прошение и т. д. Благословение также может выступать в качестве приветствия. Например, мирянин приветствует священника, спрашивая у него благословение. Но особенно для нас важным является значение благословения, которое имеет практический характер, но при этом неразрывно связано с первым библейским пониманием, изложенным выше. Если в Ветхом Завете Господь благословляет человека, уже исполнившего Его волю, то здесь благословение приобретает значение такого спрашивания, в котором сам человек просит благословить его на исполнение воли Божией. При этом жест благословения означает, с одной стороны, дарование благодатной помощи, а с другой, соответствие просимого воле Божией. Стоит отметить, что священник сам должен определить, является ли просимое легитимным.

Здесь мы подходим к осмыслению того новаторского подхода к церковному благословию, который был предложен папой Римским Франциском в декларации «Взывая к доверию». Дикастерия вероучения декларирует, что парам, находящимся в «неурегулированных отношениях» или «однополом сожительстве», можно приходить за благословением, дабы эти отношения «обогатить, исцелить и возвысить благодаря присутствию Святого Духа»<sup>50</sup>. Можно сказать, что в данном случае благословение приводится в значении спрашивания, но тогда не понятно, почему священник ради того, чтобы исцелить и возвысить приходящую к нему пару, не призывает её отказаться от греховных отношений, т. е. тем самым сотворить благую волю Бога и стать благословенными в библейском понимании. Также и от самой пары не требуется, чтобы она рассказала священнику, на что берёт благословение. Как точно замечено Синодальной библейско-богословской комиссией Русской Православной Церкви,

«вполне вероятно, что пара, спрашивающая благословения без выражения желания отказаться от греховного образа жизни, хотела

48 Служебник: на церковнославянском языке / [по благословию Митрополита Минского и Заславского Павла, Патриаршего Экзарха всея Беларуси]. Минск, 2016. С. 3.

49 Там же. С. 103.

50 «Be enriched, healed, and elevated by the presence of the Holy Spirit» (англ.). См.: Declaration *Fiducia Supplicans* On the Pastoral Meaning of Blessings 31. URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20231218\\_fiducia-supplicans\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_en.html)

бы получить легитимизацию своих отношений, не соотносимых с нормами христианской жизни, для успокоения совести»<sup>51</sup>.

Можно заключить, что в декларации «Взывая к доверию» неверно понимается жест благословения. В благословении, как испрошении исполнить волю Божию, нет призыва отказаться от греха, а причина этого кроется в превратном понимании Божественной любви, а точнее в отказе выполнять то, чего Божественная любовь требует от человека:

«... ибо Я — Господь, Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11, 44);

«... покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1, 15);

«иди и впредь не греши» (Ин. 8, 11);

«ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин. 5, 14).

### Христианский брак

Согласно христианскому вероучению, брак является Божественным установлением. Бытие человека Господь определяет по образу Святой Троицы, бытие Которой строится на взаимном общении Трёх Лиц:

«Нехорошо человеку быть одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2, 18).

Этим помощником становится жена, взятая из ребра Адама:

«...кость от костей, плоть от плоти» (Быт. 2, 23; см. Быт. 2, 21).

Таким образом, мужская часть и женская образуют целое:

«...и будут два одною плотью» (Быт. 2, 24).

Блж. Феодорит призывает и советует:

«Уважай этот первый закон, который дан по сотворении жены и внедрен в естестве человеческом. Ибо вступающий в брак, оставляя родителей, сочетается с женою, и союз делается столь тесным, что двое почитаются составляющими одну плоть»<sup>52</sup>.

51 О православном отношении к новой практике благословения «пар, находящихся в неурегулированной ситуации, и однополых пар» в Римско-Католической Церкви. [Документ РПЦ]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6115422.html>

52 *Theodoretus*. Interpretatio epistulae ad Ephesios 5, 31 // PG. 82. Col. 548C:15–D:5. Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Послание к Ефессянам 5, 31 // Творения блж. Феодорита, еп. Кирского / ред. А. И. Сидорова. Москва, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви; 12). С. 420.

Господь, сотворив первого человека, благословляет его хранить и возделывать райский сад (см. Быт. 1, 15). Здесь можно понимать собственно заповедь о земледелии или садовничестве, а можно, как толковали это некоторые святые отцы, видеть указание на хранение и возделывание души человека:

«на Адама возложено было не какое иное хранение, как данно-го ему закона, не какое иное делание, как исполнение данной ему заповеди»<sup>53</sup>.

По сотворении жены Господь благословляет уже не одного человека, но пару, давая заповедь о рождении потомства через брачный союз:

«И сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1, 28).

Тем самым первоначальная роль брака, с одной стороны, состояла в общении и взаимопомощи, с другой — в продолжении человеческого рода.

В Ветхом Завете мы видим, что наличие детей в семье всегда считалось благословением Божиим и, наоборот, их отсутствие давало повод к поношениям со стороны окружающих, как это описывается в случае со святыми праведными Захарией и Елизаветой (см. Лк. 1, 25). В Новом Завете взгляд на супружескую жизнь и супружеские обязанности приобретает новый оттенок. Протопресвитер Иоанн Мейендорф в работе «Брак в православии» отмечает, что в Евангелии не говорится об оправдании брака только чадородием<sup>54</sup>. В Послании к Тимофею ап. Павел говорит, что чадородие может быть средством спасения, но лишь тогда, когда жизнь женщины сопровождается верой, любовью и святостью (1 Тим. 2, 15). Свт. Иоанн Златоуст, следуя ап. Павлу, говорит о браке как о «врачевстве, истребляющем блуд»<sup>55</sup>. Главная цель брака, в этом случае, искоренение невоздержания и распутства. Отсюда следует,

53 *Ephraem Syrus. Explanatio in Genesim // Idem. Opera omnia. T. 1: Syriace et latine. Romae, 1737. P. 23D. Рус. пер.: Ефрем Сирин, св. Толкование на первую книгу, то есть на Книгу Бытия 2, 15–16 // Он же. Творения. Т. 6. Москва, 2014. С. 203. [Приводится в современной орфографии.]*

54 *Мейендорф И., прот. Брак в православии. Клин, 2004. С. 7.*

55 *Ioannes Chrysostomus. In illud: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat 2 // PG. 51. Col. 210:26–29: «Οὐ γὰρ πονηρὸν ὁ γάμος πρᾶγμα, ἀλλὰ πονηρὸν ἡ μοιχεία, πονηρὸν ἡ πορνεία· γάμος δὲ πορνείας ἀναίρετικὸν φάρμακον». Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа 1-я. На слова апостола: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену» (1 Кор. 7, 2) 2 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 3. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1897. С. 205: «Не брак — порочное дело, но порочно прелюбодеяние, порочное дело — блуд; а брак есть врачество, истребляющее блуд». [Приводится в современной орфографии.]*

что более важной целью супружества становится взаимная помощь в деле спасения, а не только продолжение рода. После искупительной жертвы Господа нашего Иисуса Христа обретение вечной жизни стало главным смыслом жизни для каждого христианина независимо от того, какой путь он избирает, брак или безбрачие.

В настоящее время в мире происходит нивелирование понятия брака и семьи. В европейских странах, странах Латинской Америки, США, Канаде, Австралии и других (более чем в двадцати странах мира) официально признаются браки, зарегистрированные не только между мужчиной и женщиной. Традиционное, то есть основанное на христианской культуре, понимание брака как союза между мужчиной и женщиной уже не является для граждан этих стран единственно правильным. Отход общества от христианской веры и её этики неизбежно начало порождать различного рода деструктивные идеологии, направленные на разрушение человеческой личности. Помимо превратного представления о браке, ложной трактовке подверглось и само понятие семьи. Замена именованя родителей отцом и матерью на политкорректные «родитель 1» и «родитель 2» в государственных официальных документах стало данностью. По каким причинам появилось это движение, разрушающее человека и общество в целом? Во-первых, из-за потери христианской веры. Сам Господь, говоря о Своём Втором Пришествии, задаёт риторический вопрос:

*«Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?»* (Лк. 18, 8).

Когда для человека религиозный вопрос становится абсолютно не интересным, и он уже не верит в вечность, у него нет чаяния той вечной жизни, о котором говорит христианство. Смыслы жизни коренным образом меняются, происходит пересмотр личных ценностей и приоритетов: приоритет вечности сменяется приоритетом материализма, стремлением к успеху, материальному благополучию, удовлетворению любых, даже самых низких, желаний. Любые преграды на этом пути человек желает уничтожить или обойти. И это довольно логично: нет веры, нет и запретов. Другая сторона — наличие веры, но ложной. Выше мы уже обратили внимание на эту проблему ложного понимания любви Бога к человеку и человека к Богу. Человек верит, но неистинно.

При отсутствии веры и при её искажённом понимании человек с неизбежностью либо перестаёт видеть сам грех, либо видит, но оправдывает, выдавая греховные принципы жизни за норму. В рассматриваемом нами документе «Взывая к доверию» ясно видно, что благословение пар, находящихся в «однополом сожительстве» или «неурегулированной

ситуации», представляет очередную попытку выдать ложь за истину. В проповеди Святейший Патриарх Кирилл сказал, что перед миром встала новая ересь — человекопоклонничество<sup>56</sup>. Не Бог в ней определяет жизнь человека, её смыслы, а сам человек. Тем самым понятия о любви, свободе и справедливости отличаются от того понимания, которое дано христианину в Божественном Откровении.

Можно привести относительно недавний пример человеческого понимания «свободы». Так, 4 марта 2024 г. во Франции, накануне международного женского дня, было создано новое положение в Конституции Франции о «гарантированной свободе женщин добровольно прерывать беременность»<sup>57</sup>. Премьер-министр Франции Габриэль Атталь в поддержку этого высказался о том, что женщина на протяжении многого времени оставалась «несвободной распоряжаться своим телом»<sup>58</sup>.

Митр. Иларион (Алфеев) на межрелигиозной конференции «Семья в кризисе» в секции «Семья и религиозная община» отметил:

«Сегодня мы становимся свидетелями расширения прав и свобод личности за счет отказа от религиозных нравственных норм поведения человека в обществе»<sup>59</sup>.

Таким образом, институт семьи и брака разрушается безверием или ложным пониманием веры, вследствие чего верх берёт эгоистическое отношение к жизни, антропоцентризм; не семья встает на первое место среди ценностей жизни, а материальное благополучие, успех, карьера.

«Нездоровый индивидуализм стал отличительной чертой настоящей эпохи»<sup>60</sup>.

Римско-Католическая Церковь, как и Православная, имеет незыблемое определение брака как союза мужчины и женщины: это изложено в католическом Кодексе канонического права<sup>61</sup>. Касательно Рус-

56 Худиев С. Л. Что на самом деле сказал Патриарх о правах человека. URL: <https://www.pravmir.ru/chto-na-samom-dele-skazal-patriarh-o-pravah-cheloveka/>

57 Браверман А. Право на аборт прописали во французской Конституции. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6552550>

58 «Ces femmes privées de la liberté de disposer de leur corps des décennies durant» (фр.). См.: Attal G. Recommandé par un proche. URL: <https://www.francetvinfo.fr/en-direct/message/65e5df4c6eb17729c5fdef51.html>

59 Иларион (Алфеев), митр. Выступление председателя ОБЦС на межрелигиозной конференции «Семья в кризисе» по теме: «Семья и религиозная община». URL: <https://mospat.ru/ru/news/54794/>

60 Там же.

61 Catechismus Catholicae Ecclesiae 1601. URL: [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p2s2c3a7\\_lt.htm](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p2s2c3a7_lt.htm)

ской Православной Церкви, это отражено в документе «Канонические аспекты церковного брака»<sup>62</sup>. Тем не менее католическая декларация «Взывая к доверию» полагает возможным благословлять пары, находящиеся в «неурегулированных отношениях» или «однополом сожительстве». Идеи, изложенные в декларации, в каком-то смысле не новы. Они и раньше существовали, что можно увидеть в протестантизме: протестантские страны давно начали продвигать либеральные идеи, расширяя понятия брака и семьи. Подробно изучив понимание Божественной любви к человеку, мы приходим к выводу, что создатели декларации «Взывая к доверию» основали своё новое учение о благословениях на ложном понимании любви Бога к человеку. Стоит отметить, что декларация вызвала широкий резонанс и среди католиков. С объяснениями по этому поводу высказались Конференции католических епископов России, Беларуси, Венгрии, Нигерии, католическая архиепархия в Астане. Но даже если в декларации нет прямого указания на то, что однополые пары необходимо теперь считать браком, тем не менее многие в этом видят возможное логическое завершение в будущем.

### Заключение

В данной статье, посвящённой христианской этике, нами была исследуема тема любви Божией к человеку, а именно: как ложное понимание любви Божией приводит к существенным отклонениям от христианской нравственности. Предметом исследования стала католическая декларация «Взывая к доверию» о пастырском значении благословений, в которой мы можем наблюдать тенденции современного общества, вызывающие серьёзную обеспокоенность. Мы постарались дать богословский анализ некоторых процессов, подрывающих основы христианской веры и нравственности в настоящее время. По нашему мнению, особое внимание нравственным проблемам современности должно уделять молодое подрастающее поколение. Тема, предложенная нами для обсуждения, в очередной раз заставляет задуматься о том, что нравственный закон — это Божественная заданность, что грех является не чем иным, как катастрофой, разрушающей связь с Богом, и что грехом вводится в человеческую душу ложное понимание нравственности, которое впоследствии, материализуясь в законы и постановления, церковные или государственные, приводит к деградации отдельной личности и общества в целом.

### Источники

- Augustinus Hipponensis*. In Joannis evangelium tractatus CXXIV // PL. T. 35. Col. 1380–1976.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Zachariam prophetam // PG. T. 72. Col. 9–276B.
- Ephraem Syrus*. Explanatio in Genesim // *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera omnia*: [in 6 t. distributa] / ed. P. Benedetti, [A. M. Querini]. T. 1: Syriace et latine. Romae: Ex Typ. Vaticana; Superiorum Facultate, 1737. P. 1–193.
- Euthymius Zigabenus*. Commentaria in evangelium secundum Joannem // PG. T. 129. Col. 1105–1502.
- Gregorius Nazianzenus*. De pace 2 (orat. 22) // PG. T. 35. Col. 1132–1152.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Matthaicum // PL. T. 26. Col. 16–218D.
- Joannes Chrysostomus*. In paralyticum demissum per tectum // PG. T. 51. Col. 47–64.
- Joannes Chrysostomus*. In illud: *Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat* // PG. T. 51. Col. 207–218.
- Theodoretus*. Interpretatio epistolae ad Ephesios // PG. T. 82. Col. 506–558B.
- Августин, блж.* Рассуждение 33: От этого места в Евангелии: «И вот из того народа, услышав сии слова Его...» и вплоть до: «...Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Ин. 7, 40 — 8, 11) [17-я Неделя по Пятидесятнице; 21 сентября 413 г.] // *Августин, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1: Рассуждения 1–37 / пер. В. М. Тюленева. Москва: Сибирская Благовонница, 2020. С. 706–717.
- Григорий Богослов, свт.* Слово 23. О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. П. П. Сойкина, [1912]. С. 336–346.
- Ефрем Сирин, св.* Толкование на первую книгу, то есть на Книгу Бытия // *Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 6: Толковательные писания. Москва: Русский изд. центр имени св. Василия Великого; Русский паломник, 2014. [7522]. С. 180–295.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Москва: Сибирская Благовонница, 2018.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о расслабленном, спущенном через кровлю; о том, что он не тот же самый, о котором говорится у Иоанна; и о равенстве Сына с Отцом // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 3. Кн. 1. Санкт-Петербург: СПбДА, 1897. С. 1–50.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 1-я. На слова апостола: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену» (1 Кор. 7, 2) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 3. Кн. 1. Санкт-Петербург: СПбДА, 1897. С. 203–242.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Захарию / пер. П. И. Казанского, ред. М. Д. Муретова. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1898.
- Николай Сербский (Велимирович), свт.* Беседы на Евангелие [перевод с сербского]. Т. 2. Москва: Ника, 2018.

- Служебник: на церковнославянском языке / [по благословию Митрополита Минского и Заславского Павла, Патриаршего Экзарха всея Беларуси]. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2016.
- Толковое евангелие от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям Византийским, XII века, ученым монахом Евфимием Зигабеном / пер. с греч. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. [Москва: Сибирская Благовозвонница, 2019].
- Феодорит Кирский, блж.* Толкование на послание к Ефесянам святого апостола Павла // *Феодорит Кирский, блж.* Творения / ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломник, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 12). С. 394–426.
- Филарет (Дроздов), свт.* [11.] Слово на Великий пяток, сказанное в Александро-Невской лавре (1816 г.) // *Филарет, митр. Московский, свт.* Творения. Слова и речи: [в 5 т.]. Т. 1: 1803–1821. Москва: Новоспасский монастырь, 2003. С. 89–98.

### Интернет-ресурсы

- Attal G.* Recommandé par un proche. [Новостная лента телеканала franceinfo: 3.2024]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 9.12.2024).
- Catechismus Catholicae Ecclesiae. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/index\\_lt.htm](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm) (дата обращения: 9.12.2024).
- Declaration *Fiducia Supplicans* On the Pastoral Meaning of Blessings. [18.12.2023]. [Dicastery for the Doctrine of the Faith]. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20231218\\_fiducia-supplicans\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_en.html) (дата обращения: 9.12.2024).
- Браверман А.* Право на аборт прописали во французской Конституции. [Коммерсантъ. 4.3.2024]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6552550> (дата обращения: 9.12.2024).
- Декларация *Fiducia supplicans* о пастырском значении благословений. [18.12.2023]. [Конференция католических епископов России]. [Электронный ресурс]. URL: <https://catholic-russia.ru/2023/22834/> (дата обращения: 9.12.2024).
- Иларион (Алфеев), митр.* Выступление председателя ОВЦС на межрелигиозной конференции «Семья в кризисе» по теме: «Семья и религиозная община». [6.12.2011]. [Электронный ресурс]. URL: <https://mospat.ru/ru/news/54794/> (дата обращения: 9.12.2024).
- [*Иустин (Попович), прп.*] Проповедь преподобного Иустина (Поповича), архимандрита Челийского (+1978 г.) в неделю 15-ю по Пятидесятнице. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.na-gore.ru/articles/popovich\\_15ned.htm](http://www.na-gore.ru/articles/popovich_15ned.htm) (дата обращения: 9.12.2024).
- Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1-ое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. [Электронный ресурс]. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/279>
- О канонических аспектах церковного брака. [Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: 1.12.2017]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5075384> (дата обращения: 9.12.2024).

- О православном отношении к новой практике благословения «пар, находящихся в неурегулированной ситуации, и однополых пар» в Римско-Католической Церкви. [Синодальная библейско-богословская комиссия. 25.3.2024]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6115422.html> (дата обращения: 9.12.2024).
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [9.6.2008]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 9.12.2024).
- Свешников В., прот. Очерки христианской этики. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/15166-Очерки-христианской-этики.pdf> (дата обращения: 9.12.2024).
- Худиев С. Л. Что на самом деле сказал Патриарх о правах человека. [Правмир. 21.3.2016]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/chto-na-samom-dele-skazal-patriarh-o-pravah-cheloveka/> (дата обращения: 9.12.2024).

### Литература

- Беляев А. Д. Любовь божественная: Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной. Москва: Тип. М. Н. Лаврова и К°, <sup>2</sup>1884.
- Давыденков О., прот. Догматическое богословие: [учебное пособие]. Москва: ПСТГУ, 2017.
- Иларион (Алфеев), митр. Любовь Божия // Иларион (Алфеев), митр. Православие. Т. 1: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. Москва: Познание, <sup>4</sup>2021. С. 446–451.
- Льюис К. С. Христианство: [сборник] / [пер. с англ. И. Череватой, Н. Трауберг]. Москва: АСТ, 2018. (Серия «Philosophy — Neoclassic»).
- Мейендорф И., прот. Брак в православии. Клин: Христианская жизнь, 2004.
- Рафаил (Нойка), архим. Культура Духа / пер. Т. Авдеевой. Москва: Святая Гора, 2006.
- Свешников В., прот. Очерки христианской этики: [учеб. пособие]. Москва: Паломник, <sup>2</sup>2001.

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

# АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТЕОРИЙ БОЖЕСТВЕННОГО ПРОЩЕНИЯ

С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Священник Александр Крейдич

магистр теологии  
аспирант Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
krejdich94@yandex.ru

**Для цитирования:** Крейдич А., свящ. Аналитический обзор теорий божественного прощения с точки зрения православного богословия // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 103–120. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.005

## Аннотация

УДК 27-14 (27-175.5)

В статье даётся обзор современных теорий о Божественном прощении. К настоящему времени в православном богословии феномен Божественного прощения не рассматривается отдельно. В рамках православной мысли прощение Божие рассматривается в контексте темы спасения и искупления, что определяет сущность православного взгляда на прощение в виде сотериологических образов и даёт возможность сопоставить и сравнить православный взгляд на прощение со взглядами на этот вопрос представителей инославия. Аналитический обзор указывает на тенденцию избегать прямой аналогии с человеческим прощением и отождествления с другими понятиями. Исследователи стремятся найти способ совместить темпоральность аналогии межличностного прощения с атрибутами Божественного прощения: вечностью, Божиим всеведением и благодатью. В связи с этим более состоятельными кажутся теории нормативного, юридического характера, которые, в свою очередь, имеют и свои недостатки: вводят дистанцию в богочеловеческих отношениях. Сравнительно-сопоставительный анализ показывает, что любая из теорий акцентирует

внимание на том или ином аспекте прощения, что не отражает глубину сотериологического значения Божественного прощения. В связи с этим не теряет актуальности православный взгляд на прощение Бога в виде образов, берущих начало из Священного Писания.

**Ключевые слова:** прощение, искупление, примирение, помилование, свойства Божии, чувство вины, долг.

---

## Analytical Review of Theories of Divine Forgiveness from the Point of View of Orthodox Theology

**Priest Alexander Kreidich**

MA in Theology

PhD student of the Moscow Theological Academy

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

kreidich94@yandex.ru

**For citation:** Kreidich, Alexander, priest. "Analytical Review of Theories of Divine Forgiveness from the Point of View of Orthodox Theology". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 103–120 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.005

**Abstract.** The article provides an overview of modern theories about divine forgiveness. To date, in Orthodox theology the phenomenon of Divine forgiveness is not considered separately. Within the framework of the theory, from the point of view of Orthodox thought, God's forgiveness is considered in the context of the theme of salvation and redemption, which determines the essence of the Orthodox view of forgiveness in the form of soteriological images and makes it possible to compare and contrast the Orthodox view of forgiveness with the theories of forgiveness of representatives of heterodoxy. The analytical review shows a tendency to avoid direct analogy with human forgiveness and identification with other concepts. Researchers seek to find a way to combine the temporality of the analogy of interpersonal forgiveness with the attributes of Divine forgiveness — eternity, God's omniscience and goodness. In this regard, theories of a normative, legal nature seem more consistent, which, in turn, have their own shortcomings: they introduce distance in divine-human relations. Comparative and comparative analysis shows that any of the theories focuses on one or another aspect of forgiveness, which does not reflect the depth of the soteriological meaning of Divine forgiveness. In this regard, the Orthodox view of God's forgiveness in the form of images that originate from the Holy Scripture does not lose its relevance.

**Keywords:** forgiveness, redemption, reconciliation, pardon, properties of God, guilt, duty.

## Введение

В современных работах, посвящённых теме Божественного прощения, существует ряд нерешённых вопросов о возможности совместить представления о межличностном прощении с прощением Божественным. Основываясь на абсолютности атрибутов Бога, сложно говорить о прямом моделировании Божественного прощения по примеру прощения человеческого<sup>1</sup>. С. Н. Уильямс указывает, что разрыв между человеческим и Божественным прощением непреодолим, поскольку прощение Бога обусловлено эсхатологической справедливостью, а человеческое прощение — рамками повреждённого греховного состояния человеческого общества<sup>2</sup>. Такого же мнения придерживается и другой автор, объясняющий несовместимость такого подхода опасностью подражания характеру Божественного прощения:

«Разницу между человеческим и божественным нельзя недооценивать, и, быть может, ожидать от людей подражания действиям Бога не только слишком оптимистично, но и опасно»<sup>3</sup>.

Тем не менее моделирование Божественного прощения на основании человеческого является очень распространённым. Ниже мы рассмотрим различные теории прощения, которые в разной степени будут зависеть от представлений о межличностном прощении. При этом следует сказать, что любая из рассмотренных ниже теорий не является окончательной и сформированной. Каждая из них в той или иной степени скорее только открывает новые перспективы для богословского осмысления прощения и не предлагает стройной, завершённой концепции. Предложенная ниже классификация основывается на базовых стратегических предпосылках, выбирая которые исследователи пытаются сформировать и выразить соответствующий истине концепт прощения.

## Эмоциональные теории Божественного прощения

Одной из самых популярных теорий прощения является эмоциональная теория. Популярность обусловлена простой аналогией с межличностным прощением. Главная предпосылка, лежащая в основании этой теории, состоит в возможности эмоционального изменения Бога. Предполагается, что по аналогии с человеческим прощением Бог может

- 1 См.: *Minas A. C. God and Forgiveness // The Philosophical Quarterly. 1975. Vol. 25 (99). P. 147.*
- 2 См.: *Williams S. N. Forgiveness, Compassion, and Northern Ireland: A Response to Nigel Biggar // Journal of Religious Ethics. 2008. Vol. 36 (4). P. 584–585.*
- 3 *Tombs D. The Offer of Forgiveness // Journal of Religious Ethics. 2008. Vol. 36 (4). P. 592.*

менять Своё настроение по отношению к человеку. Д. Мёрфи говорит, что «прощение — это прежде всего вопрос того, что я чувствую к вам (а не того, как я к вам отношусь)»<sup>4</sup>. Встаёт вопрос о том, какие именно эмоции и чувства лежат в процессе прощения. По большому счёту, предполагается преодоление чувства обиды, с которым могут быть связаны другие, более сложные чувства. Так, П. М. Хьюз выделяет понятие морального гнева, примером которого является обида. В преодолении морального гнева — в вере в неправоту причинённого вреда — и состоит прощение<sup>5</sup>. Другие исследователи указывают, что прощение состоит в освобождении от враждебных чувств и утверждении в позиции доброй воли по отношению к обидчику<sup>6</sup>. Вместе с преодолением чувства обиды в процесс прощения включают преодоление чувства печали и разочарования<sup>7</sup>. Следуя намеченному представлению о межличностном прощении, формируются концепции Божественного прощения, которые по аналогии с межличностным прощением подразумевают эмоциональное изменение в Боге. В данном ключе рассматривает Божественное прощение Д. Драбкин, на концепции которого следует остановиться более подробно.

Концепция прощения Д. Драбкина формируется на основании фундаментального Божественного свойства — любви. Д. Драбкин не рассматривает прощение как отказ от обиды или возмездия за принесённый ущерб<sup>8</sup>. Прощение Бога — это скорее перемена печали на радость, связанная с покаянием согрешившего человека. В качестве наглядного образа Божественного прощения Д. Драбкин приводит пример поведения любящей матери, которая печалится о недостойном поведении своего сына и радуется, когда он меняет своё поведение к лучшему. Печаль в этом случае является характерной чертой любящего человека<sup>9</sup>. Бог желает нравственного совершенства человеку. Как заботливый, любящий Отец, Он не может не испытывать печали о согрешающем

4 Murphy J. G., Hampton J. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge, 1988. P. 21.

5 См.: Hughes P. M. *What is Involved in Forgiving?* // *The Journal of Value Inquiry*. 1993. Vol. 27. P. 331.

6 См.: Garrard E., McNaughton D. *In Defence of Unconditional Forgiveness* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2002. Vol. 103 (1). P. 53.

7 См.: Blustein J. M. *Forgiveness and Remembrance: Remembering Wrongdoing in Personal and Public Life*. New York (N. Y.), 2014. P. 44.

8 См.: Апресян Р. Г. *Прощение* // *Новая философская энциклопедия* / ред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова, А. П. Огурцова, Г. Ю. Семигина. Т. 3. Москва, 2010. С. 381.

9 См.: Drabkin D. *The Nature of God's Love and Forgiveness* // *Religious Studies*. 1993. Vol. 29 (2). P. 232.

и не испытывать радости за кающегося. В этом ключе прощение Бога следует рассматривать как радость о покаянии, а не как перемену гнева на милость. Прощение Бога — это радость Бога о том, что грех человека остался в прошлом<sup>10</sup>.

Естественным образом встаёт вопрос о совместимости прощения — явления темпорального — с божественными свойствами вечности и всеведения. Пытаясь разрешить этот вопрос, Д. Драбкин обращается к философии Боэция, а именно к теории единичного опыта божественной психологии, согласно которой Бог переживает все истины в «едином, всеобъемлющем, неизменном опыте»<sup>11</sup>. Данная теория показывает включённость Бога во все происходящие в мире события, но не отвечает на вопрос: как возможно темпоральное прощение для вечного Бога? Д. Драбкин предполагает, что Бог обладает «диспозиционным знанием», которое в какой-то мере присуще и человеку. К примеру, человек знает, что жёлтый — это цвет, но если спросить, является ли жёлтый цвет цветом, то человек, исходя из диспозиционного знания, способен «к переживанию полностью осознанного знания истины»<sup>12</sup>. Возможно, Бог обладает такого же рода диспозиционным знанием относительно некоторых истин.

«Он знает все истины, но он не полностью осознает все истины во все времена»<sup>13</sup>.

Остаётся открытым вопрос о том, каков баланс между знанием диспозиции Бога и его актуальными знаниями в любой момент времени. Но определённым для Д. Драбкина является то, что Бог должен испытывать эмоции во временной последовательности, поскольку

«нет другого способа, которым Бог мог бы простить нас <...> кроме как через изменение эмоции»<sup>14</sup>.

Данную позицию подвергает критике Б. Вормк, который на основании трудов А. Минас утверждает, что эмоциональное изменение в Боге противоречит свойству всеведения Бога. Если предположить существование в Боге прощения в виде эмоционального изменения, то перемена чувства обиды может происходить в виде (1) постепенного исчезновения или (2) немедленного прекращения. В первом случае ставится под вопрос свойство Божественного всеведения, под которым

10 *Drabkin D. The Nature of God's Love and Forgiveness. P. 235.*

11 *Ibid. P. 236.*

12 *Ibid. P. 237.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

А. Минас подразумевает возможность Бога проникать во все ситуации мира и реагировать на них не только формированием суждений, но и всеми соответствующими чувствами. Свойство всеведения предполагает, что реакции Бога всегда живы вне зависимости от того, когда они произошли, что не согласуется с представлением о постепенном угасании чувства обиды, которое к тому же происходит во времени, вне которого существует Бог<sup>15</sup>. Представление о прощении как о немедленном прекращении обиды также не находит развития, потому что оно ограничивает Божие всеведение.

Тем не менее стоит отметить, что концепция прощения Д. Дабкина отвечает на некоторые вопросы, поставленные А. Минас перед реальностью Божественного прощения. Если вопрос о диспозиционном знании Бога и темпоральном прощении требует богословского осмысления, то в вопросе эмоционального качества прощения точка зрения Д. Дабкина представляется более евангельской и соответствующей природе Божественной любви.

А. Минас предлагает три вида прощения: (1) прощение, включающее отмену морального суждения, (2) прощение, включающее смягчение назначенного наказания и (3) прощение, включающее в себя отказ от обиды. А. Минас указывает, что Бог не может отменять Своё моральное суждение, так как Его суждения никогда не могут быть ошибочными. Бог не может отменить или смягчить наказания, поскольку по Своему всеведению Он предвидит раскаяние человека и по этой причине наказание утрачивает актуальность, а суждение о человеке перестаёт соответствовать его подлинному состоянию<sup>16</sup>. Относительно прощения как отказа от обиды, Бог не может её испытывать, так как обида — это человеческий недостаток<sup>17</sup>, который не может быть присущ совершенному Богу. Для первых двух предлагаемых видов прощения характерен судебно-юридический оттенок. Как и прощение в виде отказа от обиды, данные теории трудно согласуются с характером Божественной любви, которая, по мнению Д. Дабкина, лежит в основании Божественного прощения. А. Минас приводит в пример прощения как отказа от обиды прощение отца в притче о блудном сыне. По замечанию Д. Дабкина, в данной притче нет и намёка на обиду отца на своего сына. Данная притча говорит скорее об обратном: о постоянной открытости Бога

15 См.: *Minas A. C. God and Forgiveness*. P. 145.

16 См.: *Ibid.* P. 142.

17 См.: *Ibid.* P. 147.

к прощению, о прощении как радости о покаянии грешника, о прощении как прекращении страданий и печали Бога за грех человека<sup>18</sup>.

Ввиду сказанного следует отметить, что эмоциональная теория Д. Драбкина подвергается несколько необоснованной критике со стороны Б. Вормка. Б. Вормк рассматривает теорию прощения Д. Драбкина только в смысле преодоления обиды<sup>19</sup>, тогда как Д. Драбкин говорит о прощении как чувстве радости Бога о покаянии человека<sup>20</sup>. Тем не менее выдвигаются аргументы, которые остаются актуальными для эмоциональной теории в целом и выступают против прощения как преодоления чувства обиды в частности. А. Минас подчёркивает, что чувство обиды рождается в том случае, если человек принимает её на свой счёт. В таком случае для Бога, как совершенного существа, обида является недостатком. Особенно ярко выражается негативный характер обиды Бога в сравнении с философскими представлениями, согласно которым человек как мудрец не должен обижаться<sup>21</sup>. Вместе с тем чувство обиды нарушает качество отношений между Богом и человеком, что также не может быть совместимо с совершенством Бога<sup>22</sup>. Чувство обиды доставляет человеку психологическую, духовную травму, которую тоже трудно соотносить со свойством Божественного бесстрастия, или всеблаженства<sup>23</sup>.

### Теория наказания — воздержания

Помимо эмоциональной, выдвигается теория наказания — воздержания. Последняя во многом обходит недостатки эмоциональной теории ввиду того, что не затрагивает тему атрибуции Богу свойств вечности и всеведения. Суть предлагаемой теории достаточно проста: прощение Бога состоит в воздержании от наказания. Данное определение прощения следует из проводимой Д. Лондеем логики прощения в статье «Может ли Бог простить нам наши прегрешения?» Д. Лондей указывает, что Бог не может нас прощать, так как прощение, скорее, включает в себя освобождение от «наказания или санкции», включая «моральное

18 См.: *Drabkin D.* The Nature of God's Love and Forgiveness. P. 234.

19 См.: *Warmke B.* Divine Forgiveness I: Emotion and Punishment-Forbearance Theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). (e12440). P. 4.

20 См.: *Drabkin D.* The Nature of God's Love and Forgiveness. P. 235.

21 См.: *Annas J.* The Sage in Ancient Philosophy // *Anthropine Sophia: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni* / ed. F. Alesse. Naple, 2008. (Elenchos; 50). P. 13.

22 См.: *Minas A.* C. God and Forgiveness. P. 147.

23 См.: *Warmke B.* Divine Forgiveness I: Emotion and Punishment-Forbearance Theories. P. 4.

порицание» и «более ощутимые наказания», которые должны быть нанесены правонарушителю<sup>24</sup>. Д. Лондей в ответах Э. Брайену и Д. Геурасу говорит о Божественном прощении как о терпении «заслуженного наказания»<sup>25</sup> и освобождении от «заслуженного наказания»<sup>26</sup>. Если в эмоциональной теории прощение осуществляется в Боге путём эмоционального изменения, то в данной теории прощение состоит в смягчении и перенесении заслуженного наказания.

Как было сказано выше, теория наказания — воздержания имеет свои плюсы перед эмоциональной теорией, но не лишена она и некоторых весомых недостатков. Первый и главный из них состоит в том, что прощение в виде воздержания от наказания ближе по содержанию к акту помилования или к милосердию, чем к прощению<sup>27</sup>. Такого рода прощение теряет характер интимности. С точки зрения человека, его отношения с Богом приобретают несколько юридический характер. Прощение как действие Милующего, Любящего Бога, Который прямо сейчас освобождает человека от последствий его проступка, теряет интимность и глубину переживаний для человека. Вместе с этим прощение предполагает наличие двух сторон: обиженной и обидевшей. Прощение — это прерогатива обиженной стороны, жертвы. Если рассматривать прощение как воздержание от наказания, то в парадигму прощения вступает третья сторона — судья. Бог теряет вид второго лица, дарующего прощение, а приобретает полномочия третьего лица — судьи, выносящего приговор о помиловании. В этом случае прощение оказывается милостью, которую предлагает судья на основании своей власти. Бог не имеет здесь личного интереса и участия, характерного для личного прощения<sup>28</sup>. Но, по замечанию У. Л. Крейга, следует не забывать, что Бог предстаёт в Священном Писании как справедливый Мировладелец, а это не даёт полного основания говорить о прощении Бога только в рамках личных отношений<sup>29</sup>.

Вызывает вопросы и то, что Писание говорит об освобождении человека от греха гораздо чаще и более утвердительно, чем о прощении

24 *Londey D.* Can God Forgive Us Our Trespasses? // *Sophia*. 1986. Vol. 25 (1). P. 5.

25 *Brien A.* Can God Forgive Us Our Trespasses? // *Sophia*. 1989. Vol. 28 (2). P. 37.

26 *Geuras D.* In Defense of Divine Forgiveness: A Response to David Londey // *Sophia*. 1992. Vol. 31 (1–2). P. 74.

27 См.: *Warmke B.* Divine Forgiveness I: Emotion and Punishment-Forbearance Theories. P. 7.

28 См.: *Scheiber K.* May God Forgive? // *Forgiveness and Truth: Explorations in Contemporary Theology* / ed. A. I. McFadyen, M. Sarot. Edinburgh, 2001. P. 176.

29 См.: *Craig W. L.* Divine Forgiveness and Legal Pardon // *The Philosophy of Forgiveness*. Vol. IV: Christian Perspectives on Forgiveness / ed. G. L. Bock. Wilmington (Del.), 2019. P. 16.

как о воздержании от наказания. Образно об этом пророчествует пророк Исаия:

«Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис. 1, 18).

Притча о блудном сыне также говорит скорее о действительном прощении греха Богом, чем о воздержании отца от наказания своего заблудшего сына (см. Лк. 15, 20). При этом остаётся неясным значение Жертвы Христа. Зачем спасительный подвиг Христа, если, как и в Ветхом Завете, Бог продолжает воздерживаться от наказания и в Новом Завете. Не умаляется ли значение самой спасительной Жертвы, которой оказывается недостаточно для полного прощения?

С точки зрения православного богословия, о долготерпении Бога можно говорить скорее в нравственном значении. Благость, кротость и долготерпение Бога ведут к покаянию (см. Рим. 2, 4), которое, в свою очередь, приводит человека к фактическому освобождению от греха — прощению<sup>30</sup>. Положительное изменение самого человека в акте Божественного прощения выражается оригинальным библейским термином «ἰλαστήριον / ἰλασμός» (Рим. 3, 25), который говорит не об «умилостивлении» Бога, а об «очищении» человека<sup>31</sup>. Данный аспект прощения — действия Бога на самого человека — скрепляет отношения человека с Богом и разрывает дистанцию между «Милующим» и «помилованным».

### Теория примирения

Одной из теорий, которая преодолевает недостаток отстранённости Бога в прощении, является теория примирения. Выше было сказано, что прощение — это прерогатива обиженной стороны в рамках нарушенных двусторонних отношений жертвы с правонарушителем. В рамках межличностного прощения невозможно подлинное прощение от третьей стороны, поскольку в таком модусе прощение не отражает качества отношений между жертвой и правонарушителем. Теория примирения состоит в восстановлении отношений между Богом и человеком.

30 См.: *Basilii Caesariensis. Enarratio in prophetam Isaiam* [Dub.] I, 34 // PG. 30. Col. 188B:5–8: «Τῶ οὕτως ἑαυτὸν ἐξιωμένῳ, διὰ τοῦ ἀναλαμβάνειν τὴν ἐναντίαν τῇ ἀμαρτητικῇ διάθεσιν, καὶ ἡ παρὰ τῆς συγχωρήσεως χάρις ὡφέλιμος». Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию I, 34 // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. Москва, 2012. С. 442: «Кто так уврачевал себя, приняв расположение, противное греховному, для того полезна благодать прощения».

31 См.: *Atonement, s. v. «ἰλῆξις»* // *The Bible and the Greeks* / ed. C. H. Dodd. London, 1954. P. 94: «is that of expiation, not that of propitiation».

Как в человеческих отношениях отчуждение наступает после неправильных поступков в отношении другого человека, так и в отношениях с Богом человек теряет связь при нарушении божественных заповедей. Прощая грехи человека, Бог тем самым восстанавливает нарушенные человеком отношения.

При сравнении данного типа прощения с человеческим прощением встаёт вопрос: может ли Бог простить человека, который не желает прощения? В человеческих отношениях примирение в одностороннем порядке невозможно. Д. Т. Страббинг утверждает, Бог всегда открыт к прощению. В рамках рассматриваемой теории состояние «открытости» Бога к прощению является выполненным условием примирения со стороны Бога<sup>32</sup>. Но в таком случае человек может не просить Бога о прощении, так как оказывается, что он уже прощён. Д. Т. Страббинг отвечает, что просьба со стороны человека о прощении — это способ выражения раскаяния, которое уместно и после дарования прощения<sup>33</sup>. Однако в Священном Писании есть места, где Бог не прощает человека, если человек не выполняет условий прощения со своей стороны:

«Если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6, 15; Мк. 11, 25);

«Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 5).

Также остаётся непонятным, зачем авторам Нового Завета употреблять уникальный термин *греч.* μετανοια<sup>34</sup>, если просьба о прощении является только выражением чувства раскаяния? Человек может испытывать чувство раскаяния, не прося прощения, либо просить прощения без раскаяния<sup>35</sup>.

К тому же покаяние имеет важнейшее значение в прощении, о чём говорит Предание Церкви. Свт. Василий Великий говорит:

«не тот исповедует грех свой, кто сказал: “согрешил я” — и потом остается во грехе, но тот, кто, по слову псалма, обрел грех свой и возненавидел»<sup>36</sup>.

32 См.: *Strabbing J. T. Divine Forgiveness and Reconciliation // Faith and Philosophy. 2017. Vol. 34 (3). P. 272.*

33 См.: *Ibid. P. 278.*

34 См.: *Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories // Philosophy Compass. 2017. Vol. 12 (9). (e12439). P. 3.*

35 См.: *Ibid.*

36 См.: *Basiliius Caesariensis. Enarratio in prophetam Isaiam I, 34 // PG. 30. Col. 186C:12–D:1. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 442.*

Свт. Иоанн Златоуст указывает, что в основании покаяния должно лежать «доброе расположение души», пример которого явили разбойник на кресте и мытарь<sup>37</sup>. Приведённые слова показывают, что прощение со стороны Бога требует больших усилий от человека, чем просто раскаяние.

Вместе с этим следует отметить, что многие философы избегают отождествления прощения с примирением, поскольку примирение происходит формально, без личного прощения ради продолжения удобных взаимовыгодных отношений<sup>38</sup>. Примирение — это, скорее, результат прощения или один из аспектов реализации прощения. В целом можно сказать, что предложенная теория сокращает дистанцию между Богом и человеком в прощении, но остаётся неясной роль усилий самого человека.

### Теории списания долгов

Достаточно популярной теорией прощения является теория списания долгов. П. Туомбли утверждает,

«[что,] оскорбляя вас, мужчина, так сказать, берет на себя долг (отсюда мы говорим о причитающейся компенсации, возмещении ущерба и извинениях <...>). Прощая его, вы перестраиваете свои отношения на равные»<sup>39</sup>.

Образ прощения грехов как списания долгов распространён в Священном Писании. В Ветхом Завете еврейское слово *שְׁמִיטָה* (*sh'mittaw*) выражало идею прощения в субботний год, когда иудеи были обязаны простить долги единоплеменникам (см. Втор. 15, 2)<sup>40</sup>. В Новом Завете о прощении как списании долга говорит молитва Господня:

«прости (греч. ἄφεσις) нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6, 12).

Такой образ прощения ярко выражен в притче о немилосердном должнике (см. Мф. 18, 21–35) и используется в послании св. Павла, где апостол

37 См.: *Ioannes Chrysostomus*. In *Genesim* (homilia 55, 3) // PG. 54. Col. 483:46–48: «ἐπειδὴν τὴν οἰκειάν εὐγνώμοσύνην ἐπιδείξῃται, πολλὴν δέχεται τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολὴν». Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия 55, 3, 4 (Быт. 29, 15) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского в русском переводе. Т. 4. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1898. С. 592.

38 См.: *Murphy J. G.* *Getting Even: Forgiveness and Its Limits*. Oxford, 2003. P. 14–15.

39 *Twambley P.* *Mercy and Forgiveness* // *Analysis*. 1976. Vol. 36 (2). P. 89.

40 См.: *Новая Женевская учебная Библия* / ред. В. А. Цорна. [Bielefeld], 1998. С. 263.

изображает грехи человечества в виде зафиксированного долгового обязательства:

*«... истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту» (Кол. 2, 14).*

Надо сказать, что прощение в виде списания долгов, вероятнее, является образом или метафорой, ибо под долгом понимается долг финансовый. Совершая неправильные поступки, человек приобретает перед Богом не финансовый, а скорее моральный долг<sup>41</sup>, который требует другой формы компенсации.

Ричард Суинберн в своей книге «Ответственность и искупление» приводит пример модели прощения как списания долга. В центр модели он помещает чувство вины, которое человек испытывает при совершении неправильного поступка<sup>42</sup>. Можно сказать, что чувство вины отражает величину долга и побуждает человека его компенсировать. Таким образом, человек стремится к искуплению своих грехов, которое может выражаться в извинениях перед Богом, раскаянии, несении епитимьи<sup>43</sup>. Второй этап состоит в том, что жертва принимает раскаяние обидчика и берёт на себя обязательство в будущем не считать его виновником совершенного преступления<sup>44</sup>.

В адрес данной теории выдвигаются некоторые критические замечания. Э. Стамп полагает, что ошибочно думать, будто прощение требует от правонарушителя загладить свою вину, если прощение должно быть морально приемлемым<sup>45</sup>. На примере притчи о блудном сыне следовало прежде дарования прощения отцу дожидаться от сына моральной компенсации. Но следует отметить, что в данной притче, выражаясь формальными терминами, отцу приносится компенсация в виде раскаяния сына. Не надо также забывать, что Христос использовал образ прощения в виде оставления долга в притче о немилосердном должнике (см. Мф. 18, 23–35), что послужило толчком к святоотеческому осмыслению прощения как оставления долга. Св. Ефрем Сирий указывает, что исходя из заповедей о любви к Богу и к людям есть два долга: один перед Богом, другой перед людьми. Первый исчисляется пятьюстами

41 Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories. P. 4.

42 Swinburne R. Responsibility and Atonement. Oxford; New York (N. Y.), 1989. P. 73, 81.

43 Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories. P. 4.

44 Swinburne R. Responsibility and Atonement. P. 85.

45 Stump E. Atonement. Oxford, 2018. (Oxford Studies in Analytic Theology). P. 77.

динариями, другой — пятьюдесятью<sup>46</sup>. Свт. Василий Великий указывает, что долг требует соответствующего воздаяния, после которого грехи будут уничтожены<sup>47</sup>. Кроме воздаяния долга от грешников, Бог требует, по словам свт. Иоанна Златоуста, лихвы от праведников, так как прощение долга для грешника является утешением и средством его побуждения к совершению добрых дел, а требование лихвы (прибыли) является для праведника стимулом к совершенству<sup>48</sup>.

Также Э. Стамп указывает, что даже при раскаянии, епитимии и последующего прощения у человека может сохраняться чувство вины, что особенно актуально в случае серьёзных проступков<sup>49</sup>. Вместе с тем, по замечанию Б. Вормка, понимание прощения в виде списания или компенсации долга вызывает ассоциации прощения с получением платежа от правонарушителя, а не с полным аннулированием долга<sup>50</sup>. Указанные замечания кажутся не совсем обоснованными, поскольку обусловлены личными переживаниями прощения, которые могут очень сильно различаться в силу причин, связанных больше с типом религиозной жизни человека, нежели с представлением о прощении.

Учитывая высказанные замечания, можно сказать: несмотря на негативное свойство формальности, присущее данной теории прощения, в ней присутствует аспект примирения и реального изменения в отношениях между жертвой и правонарушителем. После проступка человек ощущает себя обязанным извиниться, возместить ущерб, проявить

46 *Ephraem Syrus. De paenitentia.* Рус. пер.: *Ефрем Сирийский, св. [96.] О покаянии // Он же. Творения.* Т. 3. Москва, 2014. С. 207: «Если согрешил ты против человека, то должен пятьюдесятью динариями, а если нечествовал пред Богом, то должен ты пятьюстами динариями. Два бывают долга — душевный и телесный; долг в пятьдесят динариев есть телесный, долг в пятьсот — мысленный».

47 Ср.: *Gregorius Nyssenus. De creatione hominis sermo alter (recensio C) // Gregorii Nysseni opera / ed. H. Hörner. Leiden, 1972. P. 58a:* «ὥστε εἰδότες τὴν φοβεράν ἐκείνην ἡμέραν, ἐν ἣ τῆταμίενται τοῖς ἐνταῦθα ἡμαρτηκόσιν ἢ πρὸς ἀξίαν τῶν ἁμαρτημάτων ἀντιμέτροις καὶ ἀντισηκώσις, προλαβόντες διὰ τῆς μετανοίας ἐν ζωῇ ἀναλύσωμεν τὰ ἁμαρτήματα, ἵν' ἐκεῖ τὸν πολυπλασιασμὸν τῆς ἐπιπόνου καὶ ὀδυνηρᾶς ἀντιδόσεως ἐκφυγεῖν δυνηθεῖμεν». Рус. пер.: *Василий Великий, свт. О человеке беседа 2, 10 // Он же. Творения.* Т. 1. Москва, 2009. С. 310: «Вот почему, зная этот страшный день и предоставленную грешникам возможность расплатиться со своими долгами, давайте путем раскаяния заранее предложим воздаяние, соответствующее долгу, совершённым проступкам, и уничтожим наши грехи, чтобы избежать тогда [в день Суда] гнетущего обилия долгов».

48 См.: *Ioannes Chrysostomus. De paenitentia.* Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. О покаянии (беседа 7, 3) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского в русском переводе.* Т. 2. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1896. С. 362.

49 *Stump E. Atonement.* P. 80.

50 *Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories.* P. 4.

раскаяние и т. д. Прощение снимает с него эти долговые обязательства и восстанавливает потерянное качество отношений<sup>51</sup>.

### Нормативная теория

Б. Вормк предлагает другую теорию прощения — нормативную. В рассмотренных выше теориях прощение сводится к изменению нормативных отношений, в котором жертва отказывается от права обвинять и освобождает правонарушителей от определённых личных обязательств. Данное характерное качество человеческого прощения, возможно, применимо и к Божественному прощению<sup>52</sup>. В этом смысле, аналогично форме человеческих отношений за неправильные поступки, Бог вмешивается в жизнь человека и привлекает его внимание к совершенному греху, побуждает покаяться, возместить ущерб, о чём, возможно, говорит Евангелие:

*«Дух Святой, придя, обличит мир о грехе и о правде, и о суде» (Ин. 16, 8).*

При изменении человека Бог отказывается от Своего «Божественного обвинения» и не обвиняет человека, от которого уже не требуется раскаиваться в совершенном поступке. Человек должен не погрязать в грехах, а вставать и двигаться дальше. В связи со сказанным Б. Вормк отмечает интересную последовательность, состоящую в том, что этапы нормативной теории прощения передаются греческими терминами, которые выражают идею прощения в Новом Завете: *греч. ἄφεσις* (как избавление от обиды), *греч. χαρίζομαι* (как милостивый и добросердечный дар) и *греч. ἀπολύω* (как дающий обидчику своего рода освобождение)<sup>53</sup>.

Данная теория имеет свои преимущества, одно из которых состоит в том, что теория не обязывает предполагать эмоциональное изменение в Боге. Также, по замечанию Б. Вормка, одним из плюсов данной теории является то, что её могут принимать как сторонники того, что Бог не будет наказывать людей за непрощённые грехи, так и сторонники того, что Бог будет за них наказывать<sup>54</sup>. При этом нормативная теория показывает, как прощение способствует примирению, при котором сам аспект примирения не отождествляется с прощением. При положительных сторонах существует и отрицательная сторона

51 См.: *Nelkin D. Freedom and Forgiveness // Free Will and Moral Responsibility / ed. I. Haji, J. Caouette. Newcastle Upon Tyne, 2013. P. 179.*

52 *Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories. P. 6.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

нормативной теории, состоящая в том, как именно понимать «Божественное обвинение»? От чего именно следует отказаться Богу, прощая человека? Б. Вормк не находит ответа на этот вопрос и указывает, что, вероятно, для понимания Божественного прощения следует отказаться от аналогии с человеческим прощением<sup>55</sup>.

Учитывая критические замечания автора в адрес представленной им теории, можно также заметить, что проблема «Божественного обвинения» состоит не только в его содержании. Само наименование «нормативная теория» вводит некоторую дистанцию в отношениях Бога и человека, которую сокращает евангельское прощение блудного сына (см. Лк. 15, 11–32) и эмоциональные теории прощения, критикуемые Б. Вормком<sup>56</sup>. Конечно, дистанция сближения обеих сторон в прощении не так велика, как в теориях наказания — воздержания и списания долгов, которые более зависимы от формальных категорий. Следуя нормативной теории, эффект присутствия Бога в акте прощения состоит в «Божественном обвинении», которое, по словам Б. Вормка, состоит в побуждении человека к покаянию<sup>57</sup>. Если принимать за «Божественное обвинение» обличение человека во грехе, то стоит признать, что прощение будет состоять уже не только в отказе Самого Бога от обвинения, но и в чувстве прощения, возникающем у самого человека, индикатором которого выступает, скорее всего, совесть или чувство вины в человеке. В такой перспективе прощения, очевидно, важную роль играет совесть человека, которая должна реагировать на «Божественное обвинение». Но что говорить о людях, *сожженных в совести своей* (1 Тим. 4, 2), которые потеряли прежнюю нравственную чувствительность?<sup>58</sup> В таком случае прощение теряет актуальность и значение для человека.

Учитывая высказанные замечания относительно содержания «Божественного обвинения», стоит отметить, что данная теория избегает крайностей формального представления о прощении, показывает влияние Божественного прощения на человека, избегая отождествлять прощение с примирением.

55 Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories. P. 6.

56 См.: Warmke B. Divine Forgiveness I: Emotion and Punishment-Forbearance Theories. P. 4.

57 Warmke B. Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories. P. 4.

58 См.: *Theodoretus*. Interpretatio epistulae I ad Timotheum IV, 2 // PG. 82. Col. 812C:15–D:4: «Κεκαυτηριασμένους δὲ τὴν ἰδίαν συνείδησιν αὐτοὺς κέκληκε, τὴν ἐσχάτην αὐτῶν ἀναληψίαν διδάσκων· ὁ γὰρ τοῦ καυτήρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἰσθησὶν ἀποβάλλει». Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Первое послание Тимофею 4, 2 // *Феодорит Кирский, блж.* Творения / ред. А. И. Сидорова. Москва, 2003. С. 593.

### Выводы

Подавляющее большинство современных теорий прощения объясняют Божественное прощение исходя из представлений о человеческом межличностном прощении. Данной аналогии больше присущ личный характер, и этим определяется основной вектор богословия прощения. Достаточно часто прощение Бога рассматривается с эмоциональной стороны: в виде перемены настроения к человеку. Исследователи избегают прямых параллелей с эмоциональностью человеческого прощения в виде отказа от обиды или гнева и склонны скорее определять прощение Бога в положительных эмоциях: как радость о покаянии человека, отказ от печали и разочарования в человеке, как утверждение доброй воли к человеку. Как видно, уже в эмоциональных теориях прощения намечается тенденция отхода от прямых аналогий с человеческим прощением в виде отказа от обиды. Другие теории развиваются в таком же направлении. В теории примирения Бог всегда находится в состоянии открытости к прощению. В теории наказания — воздержания Бог эмоционально «застывает» в воздержании от наказания. В нормативной теории и теории списания долгов прощение реализуется в формальной категории или в нормативной форме. Приведённые характеристики прощения показывают отчётливую тенденцию обойти проблему согласования темпоральности эмоционального человеческого прощения с прощением Бога, обладающего абсолютными атрибутами.

Также моделирование Божественного прощения на основании человеческого прощения приводит к другой тенденции в теоретизации прощения: сведению Божественного прощения к прощению частному, личному, в котором Бог предстаёт кредитором или частным лицом в споре. В такой модели отношений Бог теряет роль справедливого правителя мира, который имеет власть прощать и наказывать.

Учитывая и положительные, и отрицательные стороны рассмотренных теорий, важно отметить, что прощение является одним из аспектов спасения. В православном богословии спасение не находит точного и полного выражения в одной-единственной теории, и ни один из образов не может выразить во всей полноте спасение человека. Сами наименования рассмотренных выше теорий прощения навеяны библейскими образами спасения, которые активно развивались в святоотеческом Предании. Каждая из теорий описывает тот или иной аспект прощения, выраженный взятым из Писания образом. Богословская теоретизация библейского образа позволяет

в ограниченной форме сконструировать концепт прощения, который выражает и объясняет только отдельные стороны Божественного прощения. Библейская и святоотеческая многообразность прощения показывает, что возможность объяснить «механизм» прощения Бога ограничена, или, лучше сказать, говорит о невозможности описать всю глубину и значение прощения Бога. Таким образом, о прощении Бога следует говорить в образах, которые в разной степени приоткрывают многогранность значения и смысла прощения для человека.

### Источники

- Basilius Caesariensis*. Enarratio in prophetam Isaiam [Dub.] // PG. T. 30. Col. 117–668.
- Gregorius Nyssenus*. De creatione hominis sermo alter (recensio C) // *Gregorii Nysseni opera* / ed. H. Hörner. Leiden: Brill, 1972. P. 41a–72a.
- Ioannes Chrysostomus*. In Genesim (homilia 55) // PG. T. 54. Col. 479–486.
- Theodoretus Cyrrensis*. Interpretatio epistulae I ad Timotheum // PG. T. 82. Col. 788–829.
- Василий Великий, свт.* Беседа вторая о человеке // *Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва: Сибирская благовозвонница, 2009. С. С. 305–315.
- Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию // *Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва: Сибирская Благовозвонница, 2012. С. 611–865.
- Ефрем Сирийский, св.* [96.] О покаянии // *Ефрем Сирийский, св.* Творения. Т. 3. Москва: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. С. 165–216.
- Иоанн Златоуст, свт.* О покаянии (беседа 7) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 2. Кн. 1. Санкт-Петербург: СПбДА, 1896. С. 358–374.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия 55 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 4. Кн. 1. Санкт-Петербург: СПбДА, 1898. С. 586–595.
- Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Первое послание Тимофею // *Феодорит Кирский, блж.* Творения / ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломник, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 12). С. 576–606.

### Литература

- Апресян Р. Г.* Прощение // Новая философская энциклопедия: [в 4 т.] / ред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова, А. П. Огурцова, Г. Ю. Семигина. Т. 3. Москва: Мысль, 2010. С. 381.
- Новая Женевская учебная Библия / ред. В. А. Цорна. [Bielefeld]: Hänssler-Verlag, 1998.
- Annas J.* The Sage in Ancient Philosophy // *Anthropine Sophia: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni* / ed. F. Alesse. Naple: Bibliopolis, 2008. (Elenchos, 50). P. 11–27.

- Blustein J. M.* Forgiveness and Remembrance: Remembering Wrongdoing in Personal and Public Life. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2014.
- Brien A.* Can God Forgive Us Our Trespasses? // *Sophia*. 1989. Vol. 28 (2). P. 35–42.
- Craig W. L.* Divine Forgiveness as Legal Pardon // Used by Permission of The Philosophy of Forgiveness. Vol. IV: Christian Perspectives on Forgiveness / ed. G. L. Bock. Wilmington (Del.): Vernon Press, 2010. P. 1–22.
- Drabkin D.* The Nature of God's Love and Forgiveness // *Religious Studies*. 1993. Vol. 29 (2). P. 231–238.
- Garrard E., McNaughton D.* In Defence of Unconditional Forgiveness // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2002. Vol. 103 (1). P. 39–60.
- Geuras D.* In Defense of Divine Forgiveness: A Response to David Londey // *Sophia*. 1992. Vol. 31 (1–2). P. 65–77.
- Hughes P. M.* What is Involved in Forgiving? // *The Journal of Value Inquiry*. 1993. Vol. 27. P. 331–350.
- Londey D.* Can God Forgive Us Our Trespasses? // *Sophia*. 1986. Vol. 25 (1). P. 4–10.
- Minas A. C.* God and Forgiveness // *The Philosophical Quarterly*. 1975. Vol. 25 (99). P. 138–150.
- Murphy J. G., Hampton J.* Forgiveness and Mercy. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Murphy J. G.* Getting Even: Forgiveness and Its Limits. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Nelkin D.* Freedom and Forgiveness // *Free Will and Moral Responsibility* / ed. I. Haji, J. Caouette. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Press, 2013. P. 165–188.
- Scheiber K.* May God Forgive? // *Forgiveness and Truth: Explorations in Contemporary Theology* / ed. A. McFadyen, M. Sarot. Edinburgh: T&T Clark, 2001. P. 173–180.
- Strabbing J. T.* Divine Forgiveness and Reconciliation // *Faith and Philosophy*. 2017. Vol. 34 (3). P. 272–297.
- Stump E.* Atonement. Oxford: Oxford University Press, 2018. (Oxford Studies in Analytic Theology).
- Swinburne R.* Responsibility and Atonement. Oxford; New York (N. Y.): Oxford University Press, 1989.
- The Bible and the Greeks* / ed. C. H. Dodd. London: Hodder & Stoughton, <sup>2</sup>1954.
- Tombs D.* The Offer of Forgiveness // *Journal of Religious Ethics*. 2008. Vol. 36 (4). P. 587–593.
- Twambley P.* Mercy and Forgiveness // *Analysis*. 1976. Vol. 36 (2). P. 84–90.
- Warmke B.* Divine Forgiveness I: Emotion and Punishment-Forbearance Theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). (e12440). P. 1–8.
- Warmke B.* Divine Forgiveness II: Reconciliation and Debt-Cancellation Theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). (e12439). P. 1–9.
- Williams S. N.* Forgiveness, Compassion, and Northern Ireland: A Response to Nigel Biggar // *Journal of Religious Ethics*. 2008. Vol. 36 (4). P. 581–593.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНЫХ ИСПОВЕДАНИЙ

# РЕФОРМА СЕМИНАРСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В ПОНТИФИКАТ ПИЯ X В СВЕТЕ СОЦИАЛЬНО-  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ

Иеромонах Сергей (Барабанов)

кандидат богословия  
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин  
Ярославской духовной семинарии  
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4  
o.sergy.barabanov@yandex.ru  
<https://orcid.org/0000-0001-5902-5702>

**Для цитирования:** *Сергий (Барабанов), иером.* Реформа семинарского образования в понтификат Пия X в свете социально-политической доктрины Римской Церкви // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 121–138. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.006

## Аннотация

УДК 27-14 (27-175.5)

Статья посвящена исследованию реформ высшего духовного образования в понтификат Пия X (1903–1914). В отечественной церковной литературе данный вопрос рассматривался лишь частично и более века назад. Однако, в последующие годы эти реформы имели свои результаты, анализ которых может представлять интерес для современной богословской науки. Цель статьи — изучить масштабы и итоги деятельности данного Римского папы в формировании системы региональных итальянских семинарий и в сохранении консервативных методов преподавания католической доктрины. Методология, применявшаяся в ходе изучения интересующего нас вопроса, носила комплексный характер. В её основе лежал анализ нормативных документов Пия X и до настоящего времени не переведённой на русский язык иностранной церковно-исторической литературы, посвящённой его эпохе. Будучи сторонником социального католицизма, этот папа понимал, что сохранить авторитет христианства в неблагоприятных условиях государственного

антиклерикализма и решать социальные проблемы паствы в сложных обстоятельствах секулярного мира смогут только качественно подготовленные церковные кадры. В связи с этим, закрывая небольшие епархиальные семинарии, не способные обеспечить необходимую для этого квалификацию, Пий X способствовал учреждению региональных духовных учебных заведений с хорошей материально - технической базой и с налаженным учебно - воспитательным процессом, что принесло свои ощутимые результаты. В процессе исследования также были отмечены параллели между изучаемыми реформами и ситуацией в современном отечественном теологическом образовании, что в свете недавних решений священноначалия Русской Православной Церкви о необходимости реформ епархиальных духовных школ и их переходе на государственные стандарты представляет интересующую нас проблематику как опыт Римской Церкви в похожей ситуации.

**Ключевые слова:** Римско-Католическая Церковь, Пий X, высшее духовное образование, католические семинарии, социально-политическая доктрина.

---

## Reform of Seminary Education During the Pontificate of Pius X in the Light of the Socio-Political Doctrine of the Roman Church

**Hieromonk Sergiy (Barabanov)**

PhD in Theology

head of the Department of Church-Practical Disciplines at the Yaroslavl Theological Seminary

12/4 Revolutionnaya sq., Yaroslavl 150000, Russia

[o.sergy.barabanov@yandex.ru](mailto:o.sergy.barabanov@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0001-5902-5702>

**For citation:** Sergiy (Barabanov), hieromonk. "Reform of Seminary Education During the Pontificate of Pius X in the Light of the Socio-Political Doctrine of the Roman Church". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 121–138 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.006

**Abstract.** This article is devoted to the study of reforms of higher spiritual education during the pontificate of Pius X (1903–1914). In domestic church literature, this issue was considered only partially and more than a century ago. However, these reforms subsequently had their results, the analysis of which may be of interest to modern theological science. The purpose of the article is to study the scope and results of the activities of this Pope in the formation of a system of regional Italian seminaries and in preserving conservative methods of teaching Catholic doctrine. The methodology used in the issue of interest to us was complex. It was based on an analysis of numerous normative documents of Pius X and foreign church-historical literature

dedicated to his era, which has not yet been translated into Russian. Being a supporter of social Catholicism, this pope understood that only well-trained church personnel would be able to preserve the authority of Christianity in the unfavorable conditions of state anti-clericalism and solve the social problems of the flock in the difficult circumstances of the secular world. In this regard, by closing small diocesan seminaries that were unable to provide the necessary qualifications, Pius X contributed to the establishment of regional theological educational institutions with a good material and technical base and an established educational process, which brought tangible results. Also, during the research, undoubted parallels were noted between the reforms being studied and the research, undoubted parallels were noted between the reforms being studied and the situation in modern Russian Orthodox Church on the need for reforms of diocesan theological schools and their transition to state standards, represents the problem of interest to us as the experience of the Roman Church in a similar situation.

**Keywords:** Roman Catholic Church, Pius X, higher theological education, Catholic seminaries, social and political doctrine.

## Введение

Понимая важность подготовки будущих священнослужителей в условиях нарастания социально-политической напряжённости, Римские папы II пол. XIX в. — нач. XX в. предпринимали немало усилий для решения кадровой проблемы.

Так как каждая историческая эпоха, имевшая свойственные только ей особенности, налагала свой отпечаток на этот процесс, изучение интересующего нас периода может представлять большой интерес в связи с тем, что в настоящее время отечественное духовное образование нередко сталкивается с теми же ситуациями и трудностями, что и западное теологическое образование в прошлом. Насколько эти утверждения соответствуют действительности, позволит судить содержание данной статьи, посвящённой реформам семинарского образования в понтификат Пия X (1903–1914 гг.)<sup>1</sup>.

Абстрагируясь от католицизма как инославной конфессии, стоит отметить, что Римская Церковь значительно раньше Русской приобрела и опыт противостояния светскому антиклерикализму<sup>2</sup>, успешно используя для этого педагогический потенциал своих монашеских

- 1 В связи с тем, что поднимаемый в статье вопрос затрагивает общую для православия и католицизма проблему духовного образования и существования церковных институтов в современном мире, реформа католических семинарий при Пие X вызвала интерес у представителей отечественной богословской науки уже в первом десятилетии XX в. Так, в «Богословском вестнике» (1906–1908 гг.) вышел ряд критических публикаций С. С. Браткова, опиравшегося на свящ. А. Пальмиери («Правление Пия X и реформы римского католицизма: сравнительная характеристика политики Льва XIII и Пия X», «Вопросы о реформе духовных семинарий в Италии», «Учебная реформа в семинариях римско-католического духовенства» и т. д.). Стоит также упомянуть статью проф. КазДА В. А. Керенского «Реформированные римско-католические семинарии по уставу 1908 г.», опубликованную в «Христианском чтении» в 1908 г. Однако, данные исследования анализируют лишь начальный этап интересующих нас преобразований, не затрагивая их специфики и результатов в последующие годы. Что касается западных публикаций нач. XX в., стоит отметить «Мемуары» (1908 г.) свящ. Пьетро Бенедетти. Среди современных зарубежных авторов, изучавших семинарские реформы Пия X, наиболее известен Марио Казелла.
- 2 Католическая Церковь более чем на век раньше Русского Православия столкнулась с серьёзными ограничениями своих прав и революционными потрясениями, неоднократно сотрясавшими не только Западную Европу, но и европейские колонии в Новом Свете. Наиболее ярким примером является «Великая» Французская революция 1789 г., сопровождавшаяся террором якобинцев, закрытием и разрушением католических храмов и монастырей, иконоборчеством, уничтожением мощей и казнями за религиозные убеждения. Также необходимо упомянуть притеснения Католической Церкви в Латинской Америке (в бывших колониях Испании и Португалии), революционные события в Европе 1848–1849 гг., политику иосифизма в Австрии, антиклерикальную деятельность парламентских

орденов<sup>3</sup>. Данный фактор также может быть интересен отечественной богословской науке, так как только качественно подготовленное священство, осуществляющее служение в рамках «духовно-нравственных компетенций, лишенных <...> намека на вольную трактовку <...> доктрины»<sup>4</sup>, способно выдержать натиск секулярного мира.

Ещё одной причиной актуальности поднимаемого в статье вопроса являются параллели между понтификатом Пия X и нашим временем в связи с тем, что одним из факторов реформирования католического образования в правление этого папы стали социальные проблемы общества, решение которых требовало от священников формирования новых компетенций и знаний<sup>5</sup>.

Отдельное влияние на необходимость пересмотра подготовки будущих клириков при Пие X оказали и идеи модернизма. Называя их «ядовитой доктриной»<sup>6</sup>, проникшей в среду семинаристов и священнослужителей, понтифик писал, что сторонники этих идей «пополнили возросшее сверх меры <...> число врагов Креста Христова»<sup>7</sup>. Не углубляясь в подробности этого вопроса, отметим, что данный факт также придаёт актуальности выбранной теме.

## 1. Проблематика и итоги первого этапа реформ (1904–1908 гг.)

Приступая непосредственно к анализу интересующей нас проблематики, отметим, что одним из главных проявлений семинарской реформы Пия X стало закрытие множества небольших епархиальных учебных заведений, не способных обеспечить необходимую квалификацию

масонов, «Kulturkampf» в Германии, государственные гонения на католицизм во Франции и Португалии в начале XX в., и т. д.

3 В первую очередь иезуитов, доминиканцев и салезианцев, а также социально-миссионерских орденов, основанных в XIX в. — нач. XX в.

4 *Сергий (Барабанов), иером.* Реорганизация высшего католического образования в кон. XIX в. — нач. XX в. как следствие идей социального католицизма // БВ. 2023. № 3 (50). С. 152.

5 Это предполагало изменение учебного плана семинарий и введение «в круг семинарских наук целого ряда светских наук». См.: *Керенский В. А.* Реформированные римско-католические семинарии по уставу 1908 г. // ХЧ. 1908. № 11. С. 1459.

6 «The poisonous doctrines» (англ.), ср.: «veneratis imbuti penitus doctrinis quae ab Ecclesiae osoribus traduntur» (лат.). См.: *Pascendi dominici gregis* Encyclical of Pope Pius X on the Doctrines of the Modernists 2. URL: [https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html)

7 Ibid [1].

будущих священнослужителей, и открытие вместо них региональных высших семинарий.

В свете решений Архиерейского Совещания от 19 июля 2023 г. и последующих за ним резолюций Священного Синода Русской Православной Церкви «[о возможности] объединения существующих духовных учебных заведений для более эффективной <...> работы по образованию и воспитанию будущих пастырей...»<sup>8</sup>, изучение означенной деятельности Пия X представляет определённый научный интерес, хотя этот папа и не являлся пионером в исследуемом нами процессе. Он приложил немало усилий для повышения образовательного и нравственного уровня семинаристов, однако, в несколько ином русле достижение этих результатов являлось важнейшей задачей и для его предшественника Льва XIII (1878–1903 гг.)<sup>9</sup> — реализатора идей новой социально-политической доктрины Римской Церкви. Именно Лев XIII, оказавший определяющее влияние на стремительную карьеру своего преемника, открыл в родной для себя Ананье (область Лацио) первый образец региональной семинарии в Италии — Pontificio Collegio Leoniano<sup>10</sup>. Однако, в силу возраста он не успел воплотить свои идеи в полной мере, незадолго до смерти поручив кардиналу Казимиру Дженнари представить отчёт о состоянии итальянских епархий и семинарий<sup>11</sup>.

Тревожное содержание этого отчета стало поводом для публикации уже новоизбранным Пием X буллы «*Quum, arcano Dei consilio*»

- 8 Постановление Архиерейского Совещания (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 19 июля 2023 г., день Собора Радонежских святых) 9. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6043699.html>
- 9 Сравнивая взгляды Пия X и Льва XIII на суть семинарских реформ, С. С. Братков, ссылаясь на свящ. А. Пальмиере, в 1906 г. писал, что Лев XIII «обнаруживал большое уважение к науке, настаивал на необходимости высшего образования для духовенства <...>, покровительствовал школам <...> и не упускал ни одного случая доказать, что папство, сознавая потребности нового времени, не может не заботиться о повышении образования духовенства». Между тем, у Пия X, также сторонника семинарских реформ, наблюдалась «некоторая антипатия к современной науке. Новый папа противопоставляет образованному духовенству деятельное, и, признавая необходимость первого, откровенно высказывает свою симпатию к последнему». См.: Братков С. С., [Пальмиери А.]. Правление Пия X и реформы римского католицизма: [Сравнительная характеристика политики Льва XIII и Пия X] // БВ. 1906. Т. 1. № 1. С. 180–181. Кроме того, Пий X был «более склонен к сохранению старых методов». См.: Братков С. С., [Пальмиери А.]. Учебная реформа в семинариях римско-католического духовенства // БВ. 1907. Т. 1. № 3. С. 490.
- 10 *Annuario Pontificio*. Città del Vaticano, 2022. P. 1754.
- 11 Данный отчёт был озвучен на заседании кардинальской коллегии 13 июня 1903 г. См.: Casella M. La crisi e la riforma dei seminari nelle relazioni dei visitatori apostolici. Prima fase: 1905–1908 // Pio X e il suo tempo. Bologna, 2003. P. 333.

(3 февраля 1904 г.), в которой он известил епископат и паству о своем желании «пастырских посещений» римских приходов и епархий. Но поскольку ему «мешали невзгоды времени», он поручил эту задачу «...опытным специалистам, у которых есть необходимые способности», обставляя процедуру проверки торжественными богослужениями, задачей индульгенций, конфирмацией детей и поклонением Св. Дарам<sup>12</sup>.

Через месяц было издано более подробное бреве «*Quae Nostra fuerit*» (3 марта 1904 г.), в котором Пий X уточнил перечень инспектируемых объектов, упомянув среди них «*Universitatum [et] Collegiorum*», а также саму процедуру инспектирования, потребовал от членов ревизионных комиссий своевременно доставлять в Ватикан

«петиции и меморандумы,.. инструкции, отчеты, доносы, жалобы, даже тайные, на каких-либо лиц, и сообщать о них Нам...»<sup>13</sup>.

Ещё более конкретным по содержанию документом стал «*Regole per la Visita Apostolica*»<sup>14</sup>, опубликованный 4 дня спустя, в котором пункты проверки итальянских семинарий были изложены ещё детальней:

«Особое внимание и забота будут проявлены при посещении семинарии как в плане материала, учебы, так и в отношении благочестия студентов».

Согласно регламенту визитации комиссия не должна была ограничиться только «допросом ректора, казначея и служащих», но папский инспектор

«[должен] будет посетить школы лично, и особенно аудитории и учеников, с отеческой добротой расспрашивая их на предмет их чувств, успеваемости и намерений»<sup>15</sup>.

Анализируя содержание «*Regole*», можно предположить, что до этого инспектирование семинарий имело формально-доверительный характер, основываясь на отчётах и рапортах семинарских служащих, с большой вероятностью приукрашивавших реальную ситуацию.

Это подтверждается содержанием служебной записки кардинала Ванутелли, на которую ссылается Марио Казелла — современный исследователь интересующего нас вопроса. В своём рапорте кардинал довольно уклончиво докладывал папе, что особенно в небольших епархиальных семинариях, расположенных близко друг от друга, «наблюдается

12 Pius X. «*Quum, arcano*» [V] // ASS. 1903–1904. Т. 36. P. 534.

13 *Idem*. «*Quae Nostra*» VIII // ASS. 36. P. 537.

14 Т. е. «Правила Апостольского визита». В этом документе изложен перечень проверяемых объектов католической епархии, в которую выезжала папская ревизионная комиссия.

15 *Regole per la Visita Apostolica* 9° // ASS. 36. P. 564.

некоторый недостаток нравственной и материальной составляющей» в связи с большим количеством данных семинарий<sup>16</sup>.

Трудности инспектирования побудили Ватикан издать ещё более подробный «Regolamento personale» (1 июля 1904 г.) с прилагаемой анкетой, в которую должны были быть занесены все сведения о наличии рядом с семинариями заведений, которые могли бы вызвать моральную опасность для студентов, где и как семинаристы проводят свои каникулы и кто их в это время контролирует, кто проживает в семинарии кроме учащихся и т. д. Повышенное внимание уделялось качеству образования, научному потенциалу преподавателей, возрасту и пастырскому опыту духовника, наличию меценатов и особенно активности местного епископа<sup>17</sup>.

Постепенные проверки итальянских семинарий, проводившиеся в 1904–1905 гг., обнажали всё новые проблемы, так как в отличие от современного российского духовного образования западное имело платную основу<sup>18</sup> и подчас было единственным способом для выходцев из рядового сословия получить хоть какое-то образование, однако

«число учеников в классах столь микроскопическое, что некоторые можно закрывать из-за нехватки студентов...»<sup>19</sup>.

Нередко полупустые мелкие семинарии располагались в бывших монастырских комплексах, не приспособленных для учебного процесса<sup>20</sup>.

В отдельных учебных заведениях гонка за доходом от поступающих абитуриентов заслоняла цель духовного образования и превращала учебный процесс в обычный формализм<sup>21</sup>. Так, при ревизии епархии

16 Casella M. La crisi e la riforma dei seminari. P. 334.

17 Ibid. P. 334–335.

18 Согласно отчёту от 18 сентября 1908 г., на который ссылается М. Казелла, годовой доход итальянских семинарий в зависимости от региона составлял от 2000 до 46000 лир. Минимальный годовой взнос студента за обучение в 1908 г. согласно тому же отчёту также варьировал в зависимости от местности и составлял от 186 до 493 лир. Нередко часть суммы за обучение студентов из бедных семей оплачивали различные благотворительные организации или приходы из специально собранных для этого пожертвований.

19 Relazione 18 settembre 1908 di mons. Pietropaoli ai card. Ferrata. Цит. по: Casella M. La crisi e la riforma dei seminari. P. 406.

20 В связи с этим инспектора отмечали отсутствие элементарных бытовых удобств, лазарета, водопровода, санузлов и территории для отдыха. Семинарии, находившиеся в постройках бывших женских монастырей, больше напоминали тюрьмы, чем учебное заведение.

21 Епископ города Тривенто (*итал.* Trivento) Карло Пьетропаоли, докладывая папе о ситуации в семинариях вокруг Флоренции, писал, что там нет «...никакого единства в направлении преподавания, никаких рациональных методов; <...> только некомпетентные неподготовленные профессора <...>, бесконечные религиозные практики, маленькие книжки

Поликастро было отмечено, что студенты местной семинарии большую часть времени «находятся под присмотром лишь своего Ангела-Хранителя», а забота ректора заключается лишь в увеличении доходов,

«...казначей же занимает свою должность для прикрытия ректора, который всё делает сам и оставляет ему только роль распорядителя»<sup>22</sup>.

Кроме того, во время каникул семинаристы нередко вели аморальный образ жизни, злоупотребляли алкоголем, флиртовали и не посещали богослужений.

Предоставляемые отчёты глубоко беспокоили Пия X, написавшего по данному поводу кардиналам Доменико Феррате, префекту «Священной Конгрегации епископов», и Пьетро Респиги, Генеральному викарию Римской епархии, что стало новым катализатором реформ в 1905–1908 гг.

Так, в *Lettera apostolicae* кард. П. Респиги (5 мая 1904 г.) папа отметил, что в сложившихся условиях целесообразно очень тщательно проверять кандидатов к священству

«[и без] доказательства [их] призвания и проверки целостности жизни <...> не открывать им двери святилища слишком поспешно, <...> [напоминая о] неусыпном соблюдении и тщательной дисциплине в семинариях, <...> [т. к. в них] готовятся работники, которым предстоит возделывать виноградник Господень...»<sup>23</sup>.

Папа также потребовал, чтобы все обучающиеся в Риме студенты и клирики из других епархий проживали только в общежитиях духовных школ, а не где им заблагорассудится, постановив,

«[что] ни в одну из семинарий или колледжей Рима не будет принят <...> тот, кто не предоставит заявления своего ординария, что тот обязуется принять его в свою епархию, когда он окончит обучение...»<sup>24</sup>.

Не менее актуально и другое требование Пия X, изложенное в том же документе:

молить <...>, повторяемых сквозь зевание <...>. Что же тогда сказать о дисциплине, возложенной на начальников, часто <...> виновников огромных скандалов...» (*Casella M. La crisi e la riforma dei seminari*. P. 360).

22 Отчёты епархиальных визитаторов носили приватный характер. Приводимые цитаты являются частью доклада, оглашённого 14 января 1905 г. на заседании Комиссии по реформе итальянских семинарий (*Ibid.* P. 335).

23 *Respighi P. Litterae Apostolicae ad Emum Urbis Vicarium, quibus clerici et sacerdotes omnes studiorum causa Romam petentes Seminaria vel Collegia ecclesiastica ingredi praecipiuntur* [5 maggio 1904] // *ASS. 1903–1904*. T. 36. P. 656: «che dovranno coltivare la vigna del Signore».

24 *Ibid.* P. 658.

«[Студент] не может быть возведен в сан священника, если он не закончил 4-й курс богословия, не сдал экзамен или не проучился в течение 3-х лет [очно] в семинарии или духовном училище»<sup>25</sup>.

Интересно, что эти пожелания папы довольно часто комментировались. Например, в русскоязычной биографии Пия X (1955 г.) её авторы писали,

«[что] епископам он неоднократно напоминал <...> неуклонно удалять из семинарских общежитий молодых людей, не имеющих <...> благодатного призвания к священству»<sup>26</sup>.

Так как общество, обуреваемое множеством социальных проблем, обострённо воспринимало недостатки клириков, папа не только требовал формирования необходимых пастырских компетенций, диктуемых духом времени, но и подчёркивал сакральную функцию духовного образования прославлениями известных католических священников.

Например, в декабре 1904 г. был беатифицирован свящ. Стефано Беллезини (1774–1840) из итальянского Тренто, известный тем, что в крайне трудное для Католической Церкви время сумел открыть бесплатную школу для полутысячи детей из малоимущих семей. Объявляя его «мучеником милосердия», папа также отметил его любовь к своим прихожанам, ухаживая за которыми во время холеры, он умер от этой болезни<sup>27</sup>.

Ещё одним примером стала беатификация «арского кюре» Жана Батиста Вианнея (1786–1859)<sup>28</sup>, который, будучи «последним из сельских священников в последней из французских деревень», стал самым почитаемым священником Франции «и вся Франция пустилась в путь, чтобы увидеть его»<sup>29</sup>. Подчёркивая его пастырские достоинства, Пий X объявил Вианнея покровителем всех католических клириков, особенно

25 *Respighi P. Litterae Apostolicae 8° // ASS. 36. P. 658.*

26 *Гаврилов М. Н., Тышкевич С., свящ. Святой Пий X. New York (N. Y.), 1955. С. 53.*

27 Несмотря на принадлежность к ордену августинцев, С. Беллезини за свои организаторско-педагогические успехи был назначен правительством Италии светским директором всех школ провинции Трентино, сочетая эти функции со священническим служением.

28 Ежегодно исповедуя более 100 тыс. человек, Жан Батист Вианней настолько прославился во Франции, что «о нем говорили в деревенских трактирах и городских кофейнях, в убогих жилищах и в богатых салонах». См.: *Хюнерманн В. Победивший дьявола. Гродно; Минск, 2015. С. 235. Был беатифицирован Пием X 8 января 1905 г.*

29 *Сикари А. Портреты святых. Милан, 1989. С. 83.*

в его родной стране, где в нач. XX в. духовенство испытывало беспрецедентное давление антиклерикальных властей<sup>30</sup>.

Однако, в отличие от Франции поведение итальянских священников и семинаристов оставляло желать лучшего, что побуждало членов папских комиссий держать свои отчёты в секрете. Поэтому для прекращения деятельности мелких семинарий, коих в Италии было 300<sup>31</sup>, сформулировали формальные причины — их близость друг к другу, недостаточное число студентов и малые размеры диоцезов. Кроме того, оптимизируя процесс, Пий X объявил и о сокращении числа итальянских епархий (до 179) с приведением их границ в соответствие с границами регионов<sup>32</sup>.

Всё же, чтобы местные церковные власти смогли сохранить свои духовные школы, исправив ситуацию в лучшую сторону, был разослан циркуляр с перечнем необходимых мер, встретивший ропот отдельных региональных епископских конференций и прелатов. Именно после этого и началась череда визитов так называемых «апостольских» делегатов, в результате которых только в 1907–1908 гг. было проверено 284 семинарии, принято решение о создании постоянной Папской Комиссии по инспекции духовных школ (аналог Учебного Комитета Русской Православной Церкви) и летом 1907 г. папе уже был предоставлен проект объединения семинарий.

В это же время был обобщён список их основных недостатков — отсутствие опытного и постоянного духовника; длинные каникулы и частые отъезды студентов домой; обучение в семинарии лиц, прямо или косвенно свидетельствующих о своём нежелании служения Церкви; недостаток качественных учебных пособий и наличие в семинарских библиотеках литературы сомнительного содержания; приём в семинарию слабо воцерковлённых абитуриентов или даже случайных лиц, а также несоответствие содержания учебных программ существующим нуждам и потребностям общества.

Необходимо отметить, что на фоне общей экономической отсталости Италии начала XX в. эти проблемы обретали ещё более острый

30 В 1905 г. антицерковное правительство Франции в одностороннем порядке разорвало с Ватиканом конкордат и приступило к национализации имущества Римской Церкви. Это сопровождалось закрытием большинства монастырей, приходов и церковных школ, а также судами над французским епископатом и духовенством.

31 По данным на октябрь 1908 г.

32 *Frauraud V. La carte diocesaine de l'Italie contemporaine: les faux-semblants d'une quête de «rationalization» // Les nouveaux territoires diocesains, de l'époque médiévale à nos jours / ed. V. Flauraud, S. Gomis. Clermont-Ferrand, 2021. (Collection «Histoires croisées»). P. 162.*

характер. Кроме того, епископам рекомендовалось ограничить время каникул и обеспечить летний отдых студентов в семинарских условиях, что предполагало дополнительные расходы.

Учитывая введённую в то же время «Типовую Учебную программу», созданную при прямом участии Пия X с учётом государственных стандартов, семинарии были разделены на 2 типа: «низшие», где обучались 8 лет (гимназия и лицей), и «высшие» — с 13-летним обучением из 3-х этапов (гимназия, лицей и «богословие»)³³. Однако, не все епархии имели финансовые возможности для реализации этой программы даже несмотря на служение «двойных месс»³⁴, разрешённых «Святым Престолом» для сбора средств.

Также наблюдалась нехватка квалифицированных и идейных управленческих и преподавательских кадров. Кроме того, некоторые студенты, не желавшие служить Церкви, получив аттестат средней школы, стремились учиться дальше ради получения диплома. Поэтому в «высших» семинариях для выявления таковых лиц был введен пропедевтический класс с изучением философии и тех дисциплин, «которым нелегко было найти место в богословском курсе»³⁵.

## 2. Второй этап реформ

Когда вышеозначенная «Типовая Учебная программа», а также новые «Дисциплинарные нормы» были введены во всех семинариях, начался

- 33 И В. А. Керенский, и М. Казелла пишут о том, что начальный период обучения в реформированных семинариях длился 8 лет (5 лет гимназии и 3 года лицея). «Совокупность <...> гимназии и лицея и составляет из себя низшую епархиальную семинарию», в которой главным образом изучались светские науки — математика, физика, химия, гражданская история, естественное право, логика, психология, риторика, философия и т. д. Отдельное внимание уделялось изучению древних и современных языков. См.: *Керенский В. А. Реформированные римско-католические семинарии по уставу 1908 г. С. 1459–1460. Второй этап, соответствовавший «высшей» семинарии, продолжался 5 лет (1 год пропедевтического курса и 4 года изучения теологии).*
- 34 Т. н. «messa binate». Католическому священнику в особых случаях (с разрешения местного ординария или папы Римского) дано право совершать более одной литургии в день. Следующие мессы могут служить с определённым намерением (например, о благополучии какого-либо мероприятия, сборе пожертвований на определённые цели). В настоящее время, в связи с недостатком абитуриентов в духовные школы и снижением числа монашеских постригов в католических приходах нередко служат мессы «о призваниях».
- 35 *Casella M. La crisi e la riforma dei seminari. P. 341.* Помимо философии и начального освоения богословия здесь изучалась этика. Также на пропедевтическом курсе семинаристы были обязаны определиться с дальнейшей специализацией, избирая одну из дисциплин для её более глубокого изучения.

следующий этап преобразований<sup>36</sup>. В это время папа позаботился о регламентации трудовых отношений священников-преподавателей, проводивших занятия в межепархиальных коллегиях за пределами своих епархий. В такие дни клирики освобождались от богослужений и «от хора», если они являлись монашествующими.

Однако, несмотря на все предпринимаемые усилия нехватка профессоров — гуманитариев и интеллектуалов, проводивших занятия в строго церковном духе, наблюдалась очень остро. Данный фактор ослаблял ощущение призвания к священству, с которым многие абитуриенты поступали в семинарию и который, как известно, некоторые совсем теряют за годы обучения в ней. Пытаясь решить эту проблему, Пий X планировал открытие в Риме католического педагогического вуза, но проект не состоялся из-за милитаризации и общественной напряжённости перед Первой мировой войной.

Отождествление католических священников с врагами демократии и прогресса, что усугубляло опасную для папства идею противостояния государства и Церкви, также предполагало выбор в пользу качества семинаристов. Однако, это породило новую проблему, так как поднятие планки качества абитуриентов и устроение отношения к уже обучавшимся стало приводить к постепенному уменьшению и так небольшого числа поступающего контингента. В результате для менее талантливых была предложена сокращённая программа из курса средней школы и урезанного объёма теологии, так как папа понимал, что Римской Церкви пригодятся и не очень образованные священники,

«которые будут викариями альпийских деревень, куда профессора и апологеты не пойдут»<sup>37</sup>.

Примером являлся беатифицированный Пием X деревенский пастор Жан Батист Вианней, который «хотя и умел молиться, но ему не хватало образования»<sup>38</sup>. В результате при Пие X сложилась сложная система семинарий, включавшая несколько типов духовных школ и уровней сложности осваиваемых в них дисциплин. Отдельный упор был сделан на освоении неотомистской теологии, провозглашённой «универсальным средством для решения проблем мирового консорциума, в первую очередь доктринальных и социальных»<sup>39</sup>.

36 Типовой Устав семинарий был введён с марта 1908 г.

37 Casella M. La crisi e la riforma dei seminari. P. 368.

38 Сикари А. Портреты святых. С. 83.

39 Сергей (Барабанов), иером. Реорганизация высшего католического образования. С. 154.

На этом этапе реформ папа также продолжил подчёркивать сакральность духовной педагогики, беатифицировав ещё одного священника — Жана Эвдеса (1601–1680), трудившегося над семинарской подготовкой французского духовенства, страдавшего «двумя язвами своего времени: невежеством <...> и ересью янсенизма»<sup>40</sup>.

В итоге, к осени 1908 г. реформы начали обретать видимую форму. Так, с 1 ноября в епархии Абруццо, где инспекторами отмечалась наиболее благоприятная ситуация, стала функционировать понтификальная *Seminario Regionale Abruzzese — Molisano* в городе Кьети<sup>41</sup>, доверенная монахам — лазаристам, а через несколько дней официально открыли *Pontificio Seminario Regionale* в окрестностях Бари (в Апулии), отданную опеке иезуитов<sup>42</sup>.

В 1909 г., в результате закрытия в области Марке нескольких нерентабельных семинарий, появилась еще одна *Pontificio Seminario Regionale* — в Анконе (*Marchigiano*)<sup>43</sup>. В октябре 1911 г. началось обучение в *Pontificio Seminario Campano Interregionale* в Неаполе, соединённой воедино с ранее существовавшим там иезуитским *Collegio San Aloisii*<sup>44</sup>.

В начале января 1912 г. торжественно открылась новопостроенная Понтификальная семинария в Катандзаро (область Калабрия)<sup>45</sup>, а в де-

40 *Luzi L.* I santi del giorno ci insegnano a vivere e a morire. Camerata Picena, 2018. P. 810–811. Беатификация состоялась 5 апреля 1909 г.

41 Сейчас носит имя св. Пия X. В настоящее время в провинции Абруццо помимо межрегиональной «высшей» семинарии в Кьети существуют 3 «малых» семинарии.

42 В настоящее время носит имя Пия XI и готовит священнические кадры для 19 епархий-суффраганов итальянской провинции Апулия, в каждой из которых есть своя «малая» семинария. Сначала размещалась в Лечче, но осенью 1915 г. перенесена в Мольфетту (пригород Бари), где располагается на проспекте Пия XI (*итал. viale Pio XI*) в построенном в 1925 г. здании. См.: *Pontificio Seminario Regionale Pugliese Pio XI* (официальный сайт). URL: <https://www.seminariomolfetta.org/>

43 К моменту реформ в Марке находилось 27 мелких семинарий. В настоящее время *Pontificio Seminario Regionale* в Анконе носит имя папы Пия XI. Кроме получения духовного образования её студенты принимают активное участие в социальной деятельности. Учитывая близость опекаемого францисканцами санктуария Лорето, являющегося территориальной прелатурой архидиоцеза Анконы, семинаристы участвуют в миссионерско-карикативных проектах, осуществляемых этим орденом, а также помогают салезианцам, один день в неделю посвящая общественно-благотворительной работе. См.: *Pontificio Seminario Regionale Marchigiano Pio XI* (официальный сайт). URL: <https://www.seminariomarche.it/vitacomunitaria/servizi/>

44 Торжественно открыта 29 апреля 1912 г. См.: *Pontificio Seminario Campano Interregionale* (официальный сайт). URL: <https://www.seminarioposillipo.it/>

45 Папская семинария в Калабрии начала обучение в конце 1911 г., до окончания строительства семинарского корпуса. С 1921 по 1941 г. опекалась иезуитами. См.: *Pontificio*

кабре — Межепархиальная богословская семинария в Ассизи (регион Умбрия)<sup>46</sup>. На этом непосредственная деятельность Пия X, закрывшего несколько десятков неэффективных семинарий и открывшего вместо них 6 региональных, завершилась как в силу возраста, так и по причине приближения войны, оказавшей негативное влияние на здоровье папы и дальнейшую реализацию его замыслов<sup>47</sup>.

Однако, при Бенедикте XV процесс был продолжен и в 1919 г. была открыта Папская семинария в Болонье (область Эмилия), а при Пие XI — в Кальяри (1924 г., Сардиния). Спустя 67 лет, в апреле 1991 г. Иоанном Павлом II была основана еще одна Межрегиональная высшая семинария — в Потенце (регион Базиликата)<sup>48, 49</sup>.

Последней из устроенных согласно концепции Пия X стала *Seminario Maggiore Interdiocesano «Santa Caterina»* в Пизе<sup>50</sup>, начавшая учебный

*Seminario Teologico Regionale San Pio X Catanzaro* (официальный сайт). URL: <https://www.seminariosanpiox.it>

- 46 Папская семинария Умбрии отличается тем, что расположена не в кафедральном городе Перуджа, а на родине Франциска Ассизского. Открыта в результате упразднения семинарий в Губбио, Орвьето, Ночере, Сполето, Читта делла Пьеве, Тоди, Нарнии, Амелии, Нурсии и т. д. В 1910 г. было построено новое здание. В 1921 г. перенесена на новое место. Значительно расширена в 1933 г. См.: Pontificio Seminario Regionale Umbro (официальный сайт). URL: <https://www.seminarioumbro.it/>
- 47 Имя Пия X прочно связалось с традиционным католическим образованием и с основанным в 1970 г. интегристским по духу «Священническим братством св. Пия X», имеющим свою сеть семинарий. Кроме того, Пий X способствовал открытию целого ряда церковных вузов: Католического университета в Токио, римских религиозных коллегий традиционных (1901) и босых кармелитов (1902), маронитов (1906), капуцинов (1908), тринитариев (1909), редемптористов (1909), Общества иностранных миссий США «Maryknoll» (1911) и т. д. В 1910 г. Пий X санкционировал открытие Папского Польского церковного института в Риме.
- 48 Целью этой семинарии, как выразился Иоанн Павел II в своей речи при её открытии, является подготовка «будущих проповедников Евангелия и служителей алтаря». См.: Discorso di Giovanni Paolo II durante l'inaugurazione del nuovo seminario interdiocesano della Basilicata. Domenica, 28 aprile 1991. URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19910428\\_inauguraz-seminario-potenza.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/april/documents/hf_jp-ii_spe_19910428_inauguraz-seminario-potenza.html)
- 49 С 1925 г. в Потенце также функционирует напрямую подчиняющаяся Ватикану Pontificio Seminario minore Lucano.
- 50 Архиепископская семинария в Пизе появилась в 1908 г. на базе существовавшего с XVIII в. местного коллегіума. В настоящее время является частью Istituto Archivescovile. Учреждена согласно решению 6 тосканских епископов 26 февраля 2020 г. Готовит клириков для епархий Пизы, Лукки, Ливорно, Массы-Каррара, Вольтерры и Пешии. См.: *Traboni I. Un segnale di comunione per formare i preti di domani.* [L'Osservatore Romano. Citta del

процесс 15 сентября 2019 г. Характерно, что на момент её открытия в неё поступило лишь 17 студентов, причём из самой Пизы только 5<sup>51</sup>.

### Заключение

Подводя итоги, отметим, что Пий X, продолжив дело своего предшественника, способствовал созданию существующей системы из 11 папских высших региональных семинарий Италии с сетью «малых» семинарий в периферийных диоцезах. Закрепление за каждой из них конкретной административной территории обеспечивало необходимое число абитуриентов и эффективно решало проблемы церковных кадров в итальянской провинции. В конце XX в. — нач. XXI в. процесс объединения итальянских семинарий не закончился, что свидетельствует о наличии проблем и кризисе призваний, делая интересующий нас вопрос до конца не раскрытым и требующим дополнительного изучения. Таким образом, образовательная концепция Пия X, продиктованная потребностями времени, предполагающими качественно иной уровень подготовки католического духовенства, до настоящего времени считается приемлемым способом решения кадровых задач.

### Источники

- Discorso di Giovanni Paolo II durante l'inaugurazione del nuovo seminario interdiocesano della Basilicata. [Domenica, 28 aprile 1991]. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19910428\\_inauguraz-seminario-potenza.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/april/documents/hf_jp-ii_spe_19910428_inauguraz-seminario-potenza.html) (дата обращения: 6.6.2024).
- Pascendi dominici gregis* Encyclical of Pope Pius X on the Doctrines of the Modernists. [8.9.1907]. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html) (дата обращения: 18.12.2024).
- Pius X*. «Quum, arcano Dei consilio». [Bulla SS.mi O.N. Pii PP.X pro indictione Visitationis Apostolicae omnium ecclesiarum et locorum piorum almae Urbis. d. 3 februarii 1904] // Acta Sanctae Sedis in compendium opportune et illustrate / ed. V. Piazzesi. T. 36. Romae: Ex Typ. Polyglotta, 1903–1904. P. 532–535.
- Pius X*. «Quae Nostra fuerit». [Litterae in forma brevis SS.mi O.N. Pii PP. X, quibus amplissimae facultates pro Apostolica Visitatione in Urbe peragenda conceduntur. d. 3 martii 1904] // Acta Sanctae Sedis in compendium opportune et illustrate / ed. V. Piazzesi. T. 36. Romae: Ex Typ. Polyglotta, 1903–1904. P. 535–543.
- Vaticano, 12 dicembre 2020]. URL: <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-12/quo-287/un-segnale-di-comunione-per-formare-i-preti-br-di-domani.html>
- 51 Il Seminario interdiocesano: un cammino di comunione tra «chiese sorelle». См.: URL: <https://www.ilcorriereapuano.it>

- Regole per la Visita Apostolica [7 marzo 1904] // Acta Sanctae Sedis in compendium opportune et illustrate / ed. V. Piazzesi. T. 36. Romae: Ex Typ. Polyglotta, 1903–1904. P. 563–565.
- Respighi P. Litterae Apostolicae ad Emum Urbis Vicarium, quibus clerici et sacerdotes omnes studiorum causa Romam petentes Seminaria vel Collegia ecclesiastica ingredi praecipiuntur [5 maggio 1904] // Acta Sanctae Sedis in compendium opportune et illustrate / ed. V. Piazzesi. T. 36. Romae: Ex Typ. Polyglotta, 1903–1904. P. 655–658.
- Постановление Архиерейского Совещания (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 19 июля 2023 г., день Собора Радонежских святых). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6043699.html> (дата обращения: 3.6.2024).

### Литература

- Братков С. С., [Пальмиери А.]. Правление Пия X и реформы римского католичества: [Сравнительная характеристика политики Льва XIII и Пия X] // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 1. С. 178–194.
- Братков С. С., [Пальмиери А.]. Учебная реформа в семинариях римско-католического духовенства // Богословский вестник. 1907. Т. 1. № 3. С. 475–512.
- Гаврилов М. Н., Тышкевич С., свящ. Святой Пий X. New York (N.Y.): Russian Center; Fordham University, 1955.
- Керенский В. А. Реформированные римско-католические семинарии по уставу 1908 г. // Христианское чтение. 1908. № 11. С. 1451–1469.
- Сергий (Барабанов), иером. Реорганизация высшего католического образования в конце XIX – начале XX вв. как следствие идей социального католицизма // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 149–171.
- Сикари А. Портреты святых. Милан: Edizioni Nova et Vetera, 1989.
- Хюнерманн В. Победивший дьявола / [пер. А. Кузнецова]. Гродно; Минск: Гродненская епархия Римско-католической Церкви в Республике Беларусь, 2020.
- Annuario Pontificio. Città del Vaticano: [Libreria editrice Vaticano], 2022.
- Casella M. La crisi e la riforma dei seminari nelle relazioni dei visitatori apostolici. Prima fase: 1905–1908 // Pio X e il suo tempo / ed. G. La Bella. Bologna: Il mulino, 2003. P. 333–412.
- Frauraud V. La carte diocesaine de l'Italie contemporaine: les faux-semblants d'une quête de «rationalization» // Les nouveaux territoires diocésains, de l'époque médiévale à nos jours / ed. V. Flauraud, S. Gomis. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise-Pascal, 2021. (Collection «Histoires croisées»). P. 159–181.
- Il Seminario interdiocesano: un cammino di comunione tra «chiese sorelle». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ilcorriereapiano.it> (дата обращения: 3.06.2024).
- Luzi L. I santi del giorno ci insegnano a vivere e a morire. Camerata Picena: Editrice Shalom, 2018.
- Pontificio Seminario Campano Interregionale (официальный сайт). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.seminarioposillipo.it/> (дата обращения: 4.6.2024).
- Pontificio Seminario Regionale Marchigiano Pio XI (официальный сайт). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.seminariomarche.it/vitacomunitaria/servizi/> (дата обращения: 3.6.2024).

- Pontificio Seminario Regionale Pugliese Pio XI (официальный сайт). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.seminariomolfetta.org/> (дата обращения: 2.6.2024).
- Pontificio Seminario Regionale Umbro (официальный сайт). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.seminarioumbro.it/> (дата обращения: 2.6.2024).
- Pontificio Seminario Teologico Regionale San Pio X Catanzaro (официальный сайт). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.seminariosanpiox.it> (дата обращения: 2.6.2024).
- Traboni I.* Un segnale di comunione per formare i preti di domani. [L'Osservatore Romano. Città del Vaticano. 12 dicembre 2020]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-12/quo-287/un-segnale-di-comunione-per-formare-i-preti-br-di-domani.html> (дата обращения: 18.12.2024).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# МЕТОДОЛОГИИ РАСКРЫТИЯ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ

В ЛЕКЦИОННЫХ КУРСАХ АЛЕКСАНДРА  
ВАСИЛЬЕВИЧА ГОРСКОГО И НАУЧНЫХ  
ПУБЛИКАЦИЯХ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ  
АКАДЕМИИ 40–70-х гг. XIX в.

Любовь Альфредовна Карелина

магистр богословия  
аспирантура богословского факультета ПСТГУ  
115184, г. Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 4, стр. 1, ком. 22  
karelina.lyub@yandex.ru

**Для цитирования:** Карелина Л. А. Методологии раскрытия учения о Церкви в лекционных курсах Александра Васильевича Горского и научных публикациях Московской духовной академии 40–70-х гг. XIX в. // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 139–164. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.007

## Аннотация

УДК 27-75

Экклесиология, наиболее обсуждаемая богословская тема последних двух столетий, является одновременно предметом исследования как церковной истории, так и догматического богословия, поэтому в раскрытии учения о Церкви особенно важен вопрос методологии. В настоящем исследовании выявляются методологические особенности материалов профессоров Московской Духовной Академии, посвящённые учению о Церкви. Рассматриваются и опубликованные, и не введённые в научный оборот документы, относящиеся к периоду 40-х — 70-х гг. XIX в. Наиболее интересны экклесиологические представления ведущего преподавателя академии, протоиерея Александра Васильевича Горского. Они сформулированы во вводных лекциях по церковной истории и в конспектах по введению в православное богословие. Сравнение рукописей протоиерея Александра с публикациями его

коллег: архимандрита Евсевия (Орлинского), С. К. Смирнова, И. Ф. Мансветова — позволило выявить общие принципы раскрытия учения о Церкви в этих материалах, а также их связь с контекстным обсуждением методологии богословских исследований в период 40–60-х гг., в которых значительную роль сыграл митрополит Московский Филарет (Дроздов).

**Ключевые слова:** экклесиология, экзегеза, церковная история, догматическое богословие.

---

## Methodologies of Revealing the Doctrine of the Church in the Lecture Courses of Alexander Vasilyevich Gorsky and in the Scientific Publications of the Moscow Theological Academy of the 40–70s of the XIX Century

Lyubov A. Karelina

MA in Theology

Graduate School at the Department of Theology at the Saint Tikhon's  
Orthodox University for the Humanities

4/1 1st Novokuznetsky lane, Moscow 115184, Russia

karelina.lyub@yandex.ru

**For citation:** Karelina, Lyubov A. “Methodologies of Revealing the Doctrine of the Church in the Lecture Courses of Alexander Vasilyevich Gorsky and in the Scientific Publications of the Moscow Theological Academy of the 40–70s of the XIX Century”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 139–164 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.007

**Abstract.** The Ecclesiology, the most discussed theological topic of the last two centuries, is at the same time the subject of research in both church history and dogmatic theology, therefore, the issue of methodology is especially important in revealing the teaching about the Church. This study identifies the methodological features of the materials of the professors of the Moscow Theological Academy devoted to the teaching of the Church. The most interesting ecclesiological ideas of the leading teacher of the Academy, Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky. They are formulated in unpublished introductory lectures on church history and in notes on introduction to Orthodox theology. A comparison of Archpriest Alexander's manuscripts with the publications of his colleagues: Archimandrite Evsebius (Orlinsky), S. K. Smirnov, and I. F. Mansvetov revealed the general principles of revealing the teaching about the Church in these materials, as well as their connection with the contextual discussion of the methodology of theological research in the period of the 40s and 60s, in which a significant role was played Metropolitan Philaret of Moscow (Drozдов) played.

**Keywords:** ecclesiology, exegesis, Church history, dogmatic theology.

## Введение

В России в XIX в. все духовные академии имели единый Устав, тем не менее в каждой из них постановка преподавания и научных исследований определялась личными приоритетами правящего архиерея, ректора и ведущих преподавателей. В Московской духовной академии педагогическая и научная сферы находились под непосредственным контролем свт. Филарета (Дроздова), занимавшего Московскую кафедру с 1822 г. по 1867 г. Он требовал от профессоров составления конспектов, учитывающих современные профильные исследования, лично проверял их, присутствовал на экзаменах, участвовал в определении разрядных списков выпускников и определении их дальнейших назначений. Его мнение было решающим при оценке магистерских работ, рекомендованных редакционным комитетом Московской духовной академии к публикации.

В трудах митр. Филарета (Дроздова) центральной является тема экклесиологии, причём святитель рассматривает её с точки зрения как церковной истории, так и догматического богословия, понимая их тесную взаимосвязь: отдавая предпочтение традиционному систематическому изложению, он допускает возможность и исторического варианта. Именно по инициативе свт. Филарета церковная история была отнесена в академической программе к богословским дисциплинам.

Выдающийся богослов XX в. прот. Г. Флоровский обращает внимание на то, как в наследии свт. Филарета соотносятся богословский и исторический метод:

«богословская система, “составительное богословие” [лат. “theologia constitutiva”] должна начинаться “историческим богословствованием”, которое “рассматривает Слово о Боге, как оно предложено было в пророчествах, в прообразах, в церковных символах или исповеданиях веры и в писаниях святых отцов. <...> Ни библейские или новозаветные тексты, ни исторические справки не могут иметь смысл формальных доказательств, и богословское исследование не есть “разбирательство по вероучительному своду законов Св. Писания и Св. Предания”. Богословие есть творческое исповедание живого опыта истины, явленного в Церкви, в Писании и Предании»<sup>1</sup>.

Современный исследователь прот. П. Хондзинский в диссертации «Богословский синтез святителя Филарета» определяет метод свт. Филарета

1 Флоровский Г., прот. Филарет, митрополит Московский // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. Санкт-Петербург, 2005. С. 270.

как церковно-библейский, подчёркивая, что «он не отвергает ни научной, ни философской методологии»<sup>2</sup>.

### 1. Источники исследования

Митрополит Московский Филарет, безусловно, явился важнейшим авторитетом для ведущих преподавателей Московской духовной академии. Так, архиеп. Филарет (Гумилевский), возглавлявший академию с 1837 г. по 1841 г., называл его «великим критиком — историком — философом — богословом»<sup>3</sup>, а прот. А. В. Горский, ближайший сотрудник свт. Филарета (Дроздова) в период 40–60-х гг., считал его современным учителем Церкви.

Сам свт. Филарет в 1838 г. в отчёте ревизии Московской духовной академии высоко оценил преподавательскую деятельность молодых профессоров, создавших историческую школу в академии. Однако в 1841 г. один из них, архим. Филарет (Гумилевский), был назначен на Рижскую кафедру. Незадолго до этого (письмо не датировано) он писал своему другу прот. А. В. Горскому:

«На тебе важная лежит ответственность за направление целой академии. Твое влияние должно быть сильнее всех, потому что ты сильнее всех до одного из нас (я никому не люблю льстить, а тебе и нет нужды)»<sup>4</sup>.

Действительно, на протяжении всего последующего академического служения А. В. Горский, обладавший энциклопедическими знаниями, был самым авторитетным профессором в Московской духовной академии.

До 1863 г. он возглавлял кафедру церковной истории, а после принятия священнического сана — догматического богословия. С 1862 г. по 1875 г. А. В. Горский занимал пост ректора Московской духовной академии. Главными источниками для выявления экклесиологических представлений прот. А. В. Горского являются его собственноручные конспекты преподаваемых дисциплин. Лекционные курсы Горского по церковной истории были опубликованы без вводной части, а оригинальные лекции по основному и догматическому богословию не публиковались вообще. О том, что экклесиология была для него

2 Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Москва, 2010. С. 225.

3 Филарет (Гумилевский), свт. [98.] Письмо от 25 декабря 1849 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского к А. В. Горскому. Москва, 1885. С. 246.

4 А. В. Горский в начале своей профессорской деятельности по письмам Филарета, архиепископа Черниговского // ДЧ. 1896. № 9. С. 324.

важнейшей темой, свидетельствует дневниковая запись, сделанная им за год до кончины:

«Сокращенно вся сущность христианства: Христос с Его истиной и благодатью и люди облагодатствованные, или Церковь! В нем все мое богословие!»<sup>5</sup>

Характерная особенность преподавания прот. А. В. Горского — внимание к актуальным дискуссиям, т. к., по его мнению, задачей богословской науки является решение современных насущных вопросов. По свидетельству современников, Александр Васильевич рассматривал научное руководство как особое церковное служение и подключал учеников к собственным научным исследованиям. П. С. Казанский в воспоминаниях о А. В. Горском утверждает,

«[что] во всех тогдашних академических сочинениях по церковной истории не только указание источников, но и самое изложение в значительной степени принадлежит А. В-чу»<sup>6</sup>.

Академических публикаций, посвящённых непосредственно экклесиологии в период 40-х – 70-х гг. XIX в., было три: анонимная статья «О православной Христовой Церкви», вышедшая в 1843 г. в первом номере журнала «Прибавления к творениям святых отцов» (ПрибТСО) и впоследствии отнесённая к авторству ректора архим. Евсевия (Орлинского); масштабное исследование «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете», опубликованное отдельным изданием в 1852 г. как магистерская диссертация выпускника 1844 г. С. К. Смирнова; магистерская диссертация «Новозаветное учение о Церкви» И. Ф. Мансветова, представленная им на момент окончания академии в 1875 г., за полгода до смерти его научного руководителя прот. А. В. Горского, опубликованная только в 1879 г.

Эти сочинения находятся в непосредственной связи с дискуссиями нач. 40-х гг., а затем сер. 60-х гг. XIX в., посвящённых общим методологическим вопросам богословских исследований. Наиболее важные контекстные обстоятельства будут учтены при выявлении особенностей раскрытия экклесиологии в лекционных материалах прот. А. В. Горского и в публикациях его коллег.

5 Горский А. В., прот. Дневник // ПрибТСО. 1884. Ч. 35. Т. 1. С. 265.

6 Казанский П. С. Воспоминания о А. В. Горском. Сергиев Посад, 1900. С. 188.

## 2. Лекции А. В. Горского по церковной истории, статья «О православной Христовой Церкви» и монография «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете»

В 1839 г. митр. Филарет внёс в последний вариант своего «Пространного катехизиса» дополнение о том, что «Божественное откровение распространяется между людьми и сохраняется в истинной Церкви двумя способами: посредством Священного Предания и Священного Писания»<sup>7</sup>, но практически все положения, относящиеся к девятому члену Символа веры, он обосновывает ссылками на Священное Писание, цитаты же святых отцов приводит только рассматривая вопрос о молитвенном призывании святых Небесной Церкви, а в параграфе о преимуществе Церкви — фрагмент из послания Восточных патриархов.

Свт. Филарет (Дроздов) подчёркивает, что всякое предание следует испытывать «посредством слова Божия и посредством заповедей Божиих»<sup>8</sup>, ибо все положения церковного вероучения содержатся в Писании. Вопрос об основных богословских источниках был поднят им в 1842 г. в связи с публикацией краткого герменевтического курса ректора Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) архим. Афанасия (Дроздова). Приоритетность Предания, заявленная автором, по мнению митрополита Московского, была «оскорбительна для достоинства Св. Писания»<sup>9</sup>.

Одновременно возобновились дискуссии по делу<sup>10</sup> прот. Герасима Павского, лучшего выпускника первого набора реформированной

7 *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва, 1839. С. 6.

8 *Филарет Московский, свт.* [ССХХV. 144.] Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Данилове монастыре [13 сентября 1838 г.] // *Он же.* Сочинения. Слова и речи. Т. 4. Москва, 1882. С. 99.

9 *Филарет Московский, свт.* [270.] Мнение митрополита Филарета о сокращенной герменевтике, составленной архимандритом Афанасием [1842 г., 14 мая] // *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам / ред. преосв. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского.* Т. 3. Санкт-Петербург, 1885. С. 72: «Мысль, что догматы, которые содержатся в Священном Писании, “намеренно прикрыты некоторой темнотой”, не доказана, в пространстве своем несправедлива и оскорбительна для достоинства Священного Писания».

10 См., например: *Сухова Н. Ю.* «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библеистике // *Филаретовский альманах.* 2014. № 10. С. 88–107.

СПБДА, утверждавшего приоритетность еврейского текста ветхозаветного Откровения и толковавшего его исключительно исторически. Митрополит Московский охарактеризовал позицию своего бывшего ученика как «ложное, несообразное с достоинством Священного Писания и вредное понятие о пророчествах и некоторых книгах Ветхого Завета»<sup>11</sup>. Свт. Филарет соотносил события Священной истории с сотериологией, поэтому позицию прот. Г. Павского он расценивал как «нарушение принципа “сакрального историзма”»<sup>12</sup>.

Именно к этому времени А. В. Горский в своих в лекционных курсах по церковной истории сформулировал итоговую концепцию преподавания еще не разделенной дисциплины церковной истории, в которой преодолел раннее не критичное восприятие современной западной литературы. Он полностью разделяет мнение митр. Филарета о сотериологичности церковной истории. А. В. Горский считает, что основанием периодизации церковной истории являются изменения во внутреннем состоянии человеческого рода, которые и обуславливают способы божественного домостроительства в разное время. Определяя Церковь, в самом широком смысле, как союз Бога и человека, он рассматривает церковную историю с точки зрения того, как осуществляется спасение человеческого рода после грехопадения прародителей. А. В. Горский подчёркивает, что евангельская история является смысловым центром дисциплины, поэтому он, учитывая свершившееся боговоплощение, раскрывает не только последующую всеобщую историю Церкви, но и предшествующую Священную историю израильского народа.

А. В. Горский, вслед за авторами отечественных учебных пособий по церковной истории Филаретом (Дроздовым) и Иннокентием (Смирновым), решающую роль в истории отводит действию Божественного Промысла. Церковная история в изложении А. В. Горского — действительно богословская дисциплина: в ней раскрывается история Божественного домостроительства. Тесная связь церковной истории с догматическим богословием проявляется в том, что она показывает, как в жизни Церкви углубляется понимание догматических истин.

- 11 *Филарет Московский, свт.* [265.] Мнение митрополита Филарета по поводу появления неправильного литографированного перевода на русский язык некоторых книг Ветхого Завета [1842 г., 28 февраля] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам / ред. преосв. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 3. Санкт-Петербург, 1885. С. 54.
- 12 *Сухова Н. Ю.* «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библиистике. С. 107.

А. В. Горский уточняет границы использования методологии протестантского церковного историка А. Неандера, сочинение которого «Общая история христианской религии и церкви» называл в ранних лекциях «важным руководством»<sup>13</sup>. Соглашаясь с ним в необходимости самостоятельно изучать отдельные стороны церковной истории, особенно истории её учения, Александр Васильевич доказывает, что оно сохранилось неизменным, несмотря на возникавшие в Восточной Церкви ереси и расколы. Как и А. Неандер, он значительное внимание уделяет патристике, но, в отличие от протестантского историка, который раскрывал личный опыт святых отцов в их стремлении уподобиться Иисусу Христу, а Церковь рассматривал как внешний институт, А. В. Горский разделяет мнение свт. Филарета (Гумилевского) о том, что жизнь каждого святого отца есть звено золотой цепи церковного Предания. Уже в отчёте за 1838 г. митрополит Московский отмечал, что преподаватель церковной истории подготовил по первоначальным источникам «несколько жизнеописаний значительного объема, [еще не обработанных до совершенства, но полезных]»<sup>14</sup>.

А. В. Горский, как и свт. Филарет (Дроздов), считает, что Священная история прообразует судьбы христианских народов в ходе всеобщей истории. По отношению к отдельным сторонам их жизни он формулирует своё оригинальное положение о промыслительном участии каждого лица Троицы: в истории распространения христианства, с которой связаны история гонений, мучеников, апологетов, он усматривает особенное действие Бога Отца; с тройственным служением Сына, Главы Церкви, связывает историю учения, богослужения и управления. К области действия Святого Духа относит учреждения христианской жизни, например, монастыри и частные проявления святости<sup>15</sup>. Отмечу, что это положение обнаруживается только в собственноручных записях А. В. Горского, в конспектах учеников, которые выходили за пределы академии, его нет.

13 *Горский А. В., прот.* Ветхозаветная история — лекции (с дополнениями) (1830–1840) // ОР РГБ. Ф. 78. К. 4. Ед. хр. 1. Л. 7 об.

14 *Филарет Московский, свт.* [232.] Донесение митрополита Филарета Святейшему Синоду о ревизии Московской духовной академии [1838 г., 11 июля] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам / ред. преосв. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 2. Санкт-Петербург, 1885. С. 414.

15 *Горский А. В., прот.* Программа уроков по классу Всеобщей Церковной истории. [Без конца. (60-е гг.)] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 2. Ед. хр. 1. Л. 1.

Лекции А. В. Горского по ветхозаветной истории опубликованы не были. Кроме его собственных недатированных записей, сохранилось несколько списков третьих лиц начала 40-х годов. В отличие от «Начертаний Церковно-Библейской истории» свт. Филарета (Дроздова), он значительно больше внимания уделяет прояснению конкретных исторических событий, используя достижения смежных дисциплин: церковной хронологии, географии и гражданской истории. Священная история прослеживается А. В. Горским сквозь призму совершившегося боговоплощения, он подробно останавливается на мессианских пророчествах, проясняя их смысл, в том числе обращаясь к «Толкованию на книгу Бытия» митрополита Московского. А. В. Горский показывает, что пророчества о Мессии, по мере приближения к их исполнению, становятся всё более полными и конкретными. Важное место в этом вопросе он отводит тому, как в Ветхом Завете прообразовательно раскрывается тройственное служение Иисуса Христа.

Именно А. В. Горский, редактировавший вторую часть периодического издания Московской духовной академии «Прибавления к творениям святых отцов» (ПрибТСО), привозил на утверждение митрополиту Московскому все материалы, которые должны были войти в очередной номер журнала. Статья «О православной Христовой Церкви» — это одна из пяти анонимных публикаций, вышедшая в 1843 г. в период ректорства архим. Евсевия (Орлинского) и практически сразу переизданная отдельной книгой. В 1862 г. в списке материалов издания за двадцать лет она была отнесена к его авторству. Кроме неё, в том же номере за 1843 г. вышла статья «О промысле Божиим», в 1844 г. — о «Трояком служении Иисуса Христа», в 1845 г. «О божественности христианской религии» и «О приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя», в 1846–1847 гг. — «О спасительных таинствах». Первые пять материалов написаны по общему плану, все вопросы, которым они посвящены, рассматриваются в лекционных курсах А. В. Горского. Серия о таинствах отличается стилистически и представлена в форме бесед.

Будущий архиеп. Евсевий (Орлинский), однокурсник и ближайший друг А. В. Горского, принял постриг перед окончанием обучения в Московской духовной академии. В разрядном списке выпускников он был седьмым, проявив себя наиболее успешно в изучении языков. В его судьбе принимал личное участие митр. Филарет Московский, бывший однокурсник его отца. В 1839 г. он вызвал иером. Евсевия из Московской семинарии в Московскую духовную академию на должность инспектора и преподавателя нравственного богословия. После назначения

архим. Филарета (Гумилевского) на Рижскую кафедру, архим. Евсевий сменил его в должности ректора и, традиционно для этой должности, приступил к чтению курса догматического богословия. С. К. Смирнов в своём юбилейном издании о Московской духовной академии, ничего не пишет об особенностях преподавания архиеп. Евсевия (Орлинского), хотя слушал догматические лекции именно у него.

Свт. Филарет (Гумилевский), внимательно следивший за всеми сочинениям, издававшимися в «ПрибТСО», после выхода первого номера интересовался у А. В. Горского автором статьи «О православной Христовой Церкви» и хвалил её основательность<sup>16</sup>. Сакраментологические беседы также вышли анонимно, но в их авторстве у архиепископа Черниговского сомнений не было. По поводу этих материалов он писал А. В. Горскому:

«Душевно желаю, чтобы не было продолжения Бесед. Бог да хранит Вас от Бесед»<sup>17</sup>.

Все последующие публикации архиеп. Евсевия (Орлинского) написаны в подобной форме наставлений верующих по различным частным вопросам.

Предположение об участии А. В. Горского в подготовке статьи «О православной Христовой Церкви», как и в других публикациях 1843–1845 гг., вполне реально, так как из его переписки с архиеп. Евсевием (Орлинским) известно, что Александр Васильевич помогал другу как до назначения в Московскую духовную академию, так и после его перевода на должность ректора СПбДА. То же самое он делал и для архиеп. Филарета (Гумилевского) в ходе его работы над «Историей русской Церкви» и «Историческим учением о свт. Отцах».

В статье 1843 г. даётся очень близкое к Катехизису определение Церкви:

«Православная Христова Церковь есть общество истинно верующих во Иисуса Христа, от Бога установленное для спасения людей и соединенное Законом Божиим, Священноначалием и Таинствами»<sup>18</sup>.

Дополнительно в нём уточняется сотериологическая цель её создания, причём этот аспект акцентируется автором во всех разделах публикации. Временную земную Церковь он рассматривает как приготовление

16 *Филарет (Гумилевский), свт.* [48.] Письмо от 1 ноября 1848 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского к А. В. Горскому. Москва, 1885. С. 134.

17 Там же. С. 208. (Письмо [80.] от 20 апреля 1847 г.).

18 О православной Христовой Церкви. Москва, 1843. С. 3. (ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 226).

ко второй, вечной, и в дальнейшем говорит практически исключительно о первой.

Автор выделяет средства основания Церкви Иисусом Христом: Его Слово, действия и установление Таинств, прежде всего, Крещения и Причащения. Определение понятия единой Церкви совпадает с катехизическим: Она — «таинственное тело Христово, одушевленное и движимое Св. Духом»<sup>19</sup>. Церковь, созданная Господом, «как-бы [сокровищница] благодатных даров Божиих, нужных для спасения»<sup>20</sup>, и Её Господь хранил и будет хранить до скончания мира, а посланный Им Святой Дух также живёт и будет жить в Ней, поставляя пастырей и учителей Церкви, через которых подаются благодатные средства: учение и таинства, и все верующие приводятся к Отцу. Поэтому вне Церкви нет спасения. Завершается раздел сборным цитированием отцов и учителей Церкви:

«Церковь есть блаженный, живой, Богом насажденный рай; Христово тело, исполненное всех благ и благословений. В Церкви — Божие благоволение; в ней обитает Троиственный Бог; в ней познание Христа, преизобилие благ Христовых; за нее Христос умер; в ней одной истинные и спасительные догматы, в ней достигают вечной жизни; здесь человечество спасается как в ковчеге»<sup>21</sup>.

Более подробно, чем в Катехизисе, в статье раскрываются свойства Церкви. Единство Церкви рассматривается во внутреннем и внешнем состоянии. Святость Церкви связывается не только с её началом в Троидном Боге, но также сотериологической целью и средствами, необходимыми к её достижению. Она не нарушается присутствием в Церкви слабых членов и грешников. В свойстве кафоличности, как всеобщности Церкви по пространству и времени, автор обращает внимание на то, что она «содержит учение, полное и совершенно истинное, спасительное для людей всех мест и времен»<sup>22</sup> и неизменное:

«Та же проповедуется вера, споспешествуемая любовью, та же надежда и те же спасительные Таинства, коими просвещались, освящались и совершались древние истинные Христиане: Мученики и Исповедники, Подвижники, Святители и Преподобные, и все лики праведных, доблественно окончивших свое шествие по пути спасения»<sup>23</sup>.

19 О православной Христовой Церкви. С. 9. (ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 232).

20 Там же. С. 11. (ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 234).

21 Там же. С. 13–14. (ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 236–237).

22 Там же. С. 36. (ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 259).

23 Там же. С. 46. (ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 269).

В статье отводится место и ответам на возражения инакомыслящих. Причину того, что они искажают учение, автор публикации видит в неверном толковании текстов Священного Писания. В частности, он отвечает на актуальный, поставленный отечественными раскольниками вопрос о том, как возможно сохранение Церкви до скончания мира при отпадении отдельных церквей.

Раскрытие учения о Церкви в публикации А. В. Горского принципиально отличается от изложения этой темы в Катехизисе тем, что в ней по каждому положению после текстов Священного Писания представлено обширное святоотеческое цитирование в их хронологической последовательности, правда без указания исторического контекста. Таким образом, в статье реализуется методологический принцип об основных богословских источниках, сформулированный свт. Филаретом Московским, но применённый им очень ограниченно в Катехизисе. Приведённые в статье тексты святых отцов зачастую полностью совпадают с теми, которые обнаруживаются в разделе о Церкви в догматике Г. Клее, находившейся в личном пользовании А. В. Горского. Это было вполне естественное заимствование, т. к. самостоятельное изучение творений святых отцов в Московской духовной академии только начиналось.

На момент выхода статьи о Церкви А. В. Горский являлся единственным компетентным специалистом Московской духовной академии в области истории учения Церкви и патристики. Публикация была особенно актуальна для начала издания журнала «ПрибТСО», потому что наглядно демонстрировала, как важно изучать святоотеческое наследие для раскрытия вероучительных вопросов.

В 1845 г. свт. Филарет (Дроздов) подал в Святейший Синод записку «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания»<sup>24</sup>, в которой отмечал, что для толкования Священного Писания еврейский текст необходимо соотносить с греческим и славянским переводами, в случаях текстов, содержащих ветхозаветные пророчества, — отдавать предпочтение греческому варианту, а в толковании новозаветных текстов опираться на опыт святых отцов. Опубликована она была в «ПрибТСО» только в 1858 г., но материалы, имеющие отношение к этому вопросу, вышли уже в первых номерах.

24 *Филарет, митр. Московский, свт. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // ПрибТСО. 1858. Ч. 17. С. 452–493.*

В частности, в статье 1845 г. «О приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя», отнесённой к авторству архиеп. Евсевия (Орлинского), прослеживается, в чем состояло значение ветхозаветных пророчеств во времена ветхозаветные, а также во время пришествия Иисуса Христа и первоначального распространения христианства как среди иудеев, так и среди язычников. В исследовании подчёркивается особенная важность ветхозаветных пророчеств в настоящее время, когда распространяющиеся рационалистические идеи отвергают божество Спасителя. В статье того же года «О Божественности христианской религии» входит раздел «Ветхозаветные пророчества, исполнившиеся во Иисусе Христе», а также «Пророчества Иисуса Христа» и их изъяснение.

В 1845 г. Сергей Константинович Смирнов был удостоен магистерской степени за исследование «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и церкви Его в Ветхом Завете», но издано оно было только в 1852 г. Во время учёбы на старшем курсе, он опубликовал два философских сочинения «Нечто об идеях Платона» и «История учения древних о метемпсихозе». С. К. Смирнов очень почитал своего учителя А. В. Горского и в 1860 г., будучи состоявшимся учёным, даже просил наставника проверить его материалы перед публикацией<sup>25</sup>. Именно С. К. Смирнов в период своего ректорства издал часть архивных рукописей А. В. Горского и по завещанию был похоронен рядом с учителем на академическом кладбище. В юбилейном издании, посвящённом пятидесятилетию Московской духовной академии, Сергей Константинович отмечал,

«[что] по отделке церковно-исторических и даже богословских курсовых сочинений главная работа лежала на знаменитом труженике науки, обогащенном всесторонними сведениями, профессоре церковной истории А. В. Горском. Некоторые диссертации так были им переделываемы, что честь авторства уже никак нельзя было признать за студентом»<sup>26</sup>.

Возможно, поэтому он не включает магистерские диссертации выпускников академии, в том числе и собственную, в их научное наследие, а приводит отдельным списком.

В отличие от магистерских работ «История Флорентийского собора» Ивана Остроумова и «Святой Димитрий, митрополит Ростовский» Василия Нечаева, написанных также в середине 1840-х гг.

25 Горский А. В., прот. Неизданные места из «Дневника» // БВ. 1914. № 10/11. С. 411–412.

26 Смирнов С. К. История Московской духовной академии. С. 173–174.

и впоследствии отнесённых к авторству А. В. Горского, касательно сочинения С. К. Смирнова вопрос об авторстве никогда не поднимался. Все три исследования отличаются масштабностью, значительным объёмом цитирования источников и литературы, в том числе современной.

В сочинении «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете» представлено исчерпывающее рассмотрение прообразований новозаветной христологии и экклесиологии в ветхозаветной истории и обрядовых установлениях. По мнению автора, необходимость прообразовательного раскрытия домостроительства спасения была обусловлена внутренним состоянием народа. Он утверждает, что согласие всей Церкви христианской о действительности прообразований не является позднейшей выдумкой, но это реальность, которая подтверждается Словом Божиим.

Сначала об этом неоднократно и определённо говорит Сам Иисус Христос, а за Ним и Его ученики. Так, апостол Павел называл Ветхий Завет *тенью будущих благ* (Евр. 10, 1). Эта традиция была усвоена отцами и учителями Церкви, поэтому типический смысл в православной традиции является подлинным смыслом Священного Писания и имеет происхождение от Духа Божия. В публикации приводятся более пяти сот ссылок на святоотеческие экзегетические тексты, в основном ещё не переведённых на русский язык. Автор обращает внимание на разницу между прообразовательным и аллегорическим толкованием, состоящую в том,

«[что] предметом прообразования служит Иисус Христос и Его Церковь, тогда как предметом аллегии может быть всякое лице или вещь»<sup>27</sup>.

Чтобы уяснить смысл ветхозаветных прообразований, автор соотносит их с осуществлением в Новом Завете, используя современные гуманитарные методы исследования: филологический, уточняющий понятия; исторический, проясняющий обстоятельства Священной истории. Особенное внимание он уделяет святоотеческой экзегезе. Таким образом, с одной стороны, автор использует те же методы, что и прот. Герасим Павский, но дополняет историческое толкование Священного Писания прообразовательным. Именно оно является основанием единства Ветхого и Нового Заветов для церковной истории, а догматическому богословию позволяет выйти за рамки нравственной

27 Смирнов С. Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете. Москва, 1852. С. 7.

проблематики, характерной для протестантских авторов и прот. Герасима Павского. При этом

«прообразовательное значение какого-нибудь события ветхозаветного нимало не отвергает действительности самого события — историческая истина остается несомненною и удобно совмещается с таинственным ее значением»<sup>28</sup>.

В первой части исследования прослеживаются персональные прообразы действующих лиц ветхозаветной истории, начиная от Адама. Одно из самых значимых событий — Всемирный потоп: сам праотец Ной является прообразом Иисуса Христа, а построенный им Ковчег — Его Церкви. В дальнейшей истории автор акцентирует внимание на том, как на ветхозаветных праведниках прообразовывалось тройственное служение Иисуса Христа — Пророка, Первосвященника и Царя. Завершается раздел раскрытием прообразовательного значения народа израильского, который является тенью как Иисуса Христа, так и Церкви, что согласуется с новозаветным представлением о единстве тела Церкви и её Главы.

Переходя к ветхозаветным обрядовым установлениям, автор выделяет в них особенную чистоту, твёрдость, постоянство и непрерываемость образов, раскрывавших тайны новозаветные. Он подчёркивает, что именно типический характер позволяет объяснить их внутреннюю значимость. Это наглядно проявляется в двух важнейших священнодействиях ветхозаветной церкви — жертвоприношении и обрезании. Первые жертвы приносят уже дети Адама, особенную важность они получают с устройением Скинии, а их внутренний смысл раскрывается в отношении к великой Жертве искупления.

В публикации раскрыта многомерная роль ветхозаветных прообразований, которые «имеют для новозаветных важность историко-догматическую как пророчества, догматическую как доказательства истин веры и нравственную как поучения или примеры христианской деятельности»<sup>29</sup>. Толкование Священного Писания является важнейшей составляющей в наследии святых отцов и учителей Церкви.

Очевидно, что исследование, представленное в сочинении «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете», требовало от автора глубокого знания ветхозаветной истории и герменевтики, которые не были областью интересов С. К. Смирнова

28 Смирнов С. Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете. С. 208.

29 Там же. С. 38.

ни в период учёбы, ни по её окончании. Выявление прообразовательного смысла ветхозаветных событий сквозь призму евангельской истории — характерная особенность лекционного курса А. В. Горского. В этой монографии, как и в статье о Церкви, реализуется методологическая установка свт. Филарета (Дроздова), но уже относительно способов толкования Священного Писания. Естественно, что, как и все остальные материалы, изданные в Московской духовной академии в этот период, обе публикации были лично одобрены митр. Филаретом.

**3. Лекционные курсы прот. А. В. Горского  
по догматическим дисциплинам и магистерская  
диссертация И. Ф. Мансветова «Новозаветное учение  
о Церкви»**

В последующие двадцать лет область преподавания церковной истории А. В. Горского сузилась до всеобщей церковной истории, в которой он разрабатывал, наряду с историей учения, историю богослужения. Под его руководством в этот период выпускники Московской духовной академии подготовили ряд патрологических и экзегетических исследований. А. В. Горский принимал непосредственное участие в переводе Священного Писания на русский язык. В ходе работы по описанию рукописей Синодальной библиотеки он приобрёл огромный опыт критического исследования источников, в том числе списков Библии. Первые тома этого масштабного исследования посвящены текстам Священного Писания и их толкованию святыми отцами.

В 1860 г. Александр Васильевич принял священнический сан, возглавил Московскую духовную академию и по настоятельной просьбе свт. Филарета приступил к преподаванию догматических дисциплин. Частая смена ректоров, традиционно преподававших эти предметы, не способствовала развитию догматических исследований в академии. Прот. Сергей Смирнов в «Истории Московской духовной академии» практически ничего не говорит о лекционных курсах по догматическому богословию, прочитанных в период между ректорством архим. Филарета (Гумилевского) и руководством прот. А. В. Горского.

Ректор Московской духовной академии А. В. Горский преподавал догматическое богословие как до, так и после смены академического Устава, согласно которому эту дисциплину предписывалось читать исторически. До реформы духовного образования он преподавал и основное богословие. В отделе рукописей РГБ в единицах хранения 6

и 7, 8 картона, 78 фонда сохранились материалы этих лекционных курсов. Кроме того, в архиве А. Д. Беляева были обнаружены записи первых лекций вводной части, отсутствующие в рукописях прот. А. В. Горского<sup>30</sup>. Судя по архивным материалам, ректор Московской духовной академии с самого начала читал догматическое богословие по своему оригинальному плану. Его ученики отмечали, что в своих лекциях протоиерей Александр использовал наработки по истории учения.

Учебными пособиями по основному богословию и догматике были сочинения митр. Макария (Булгакова), который считал, что научность этих дисциплин требует систематического изложения. Его «Введение в православное богословие» свт. Филарет (Дроздов) подверг критике в 1844 г.<sup>31</sup> Изданное в 1864 г. «Православное догматическое богословие» архиеп. Филарета (Гумилевского) митрополит Московский охарактеризовал как «труд благопотребный»<sup>32</sup>, но обратил внимание на неточность выражений. Несмотря на то, что оба автора на протяжении многих лет занимались церковной историей, в их догматических системах исторический подход ограничивается в основном хронологическим цитированием источников Предания.

А. В. Горский никогда публично не критиковал коллег, но в частном разговоре с профессором А. Л. Катанским охарактеризовал догматику митр. Макария (Булгакова) как католическую, а архиеп. Филарета (Гумилевского) как протестантскую<sup>33</sup>. Эта оценка обусловлена отношением авторов догматических систем к источникам. Первый из них следует в раскрытии догматических положений за герменевтическими принципами своего непосредственного руководителя, архим. Афанасия (Дроздова), отводя приоритетную роль церковному Преданию, второй считает, что свидетельства от Предания нужны только для прояснения сложных мест Писания. Прот. А. В. Горский в курсе основного богословия доказывает равноценность и взаимную дополнительность Писания и Предания, при этом он разделяет

30 См. подробнее: *Карелина Л. А.* Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского // ХЧ. 2021. № 5. С. 1–11.

31 *Филарет Московский, свт.* [286.] Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода, графу П. А. Протасову, с мнением о конспектах: 1) введения в православное богословие и 2) православной догматики [1844 г., 28 декабря] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам / ред. преосв. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 3. Санкт-Петербург, 1885. С. 128–141.

32 *Филарет Московский, свт.* Письма Филарету (Гумилевскому). Москва, 1884. С. 50.

33 *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. Нижний Новгород, 2010. С. 223.

мнение свт. Филарета (Дроздова) о том, что в Писании имплицитно содержатся все вероучительные истины, и, раскрывая догматические положения, приводит прежде всего библейские тексты. В курсе основного богословия прот. А. В. Горский подробно останавливается на проблеме текстовых различий еврейского и греческого текстов Ветхого Завета и даёт критический анализ неправославной экзегезы.

Прот. А. В. Горский полагает смысловой центр догматического богословия в том,

«[что] главное основание веры — явление Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося для искупления человеческого рода от греха и восстановления его для вечной жизни»<sup>34</sup>.

Именно с ним должны соотноситься все остальные вероучительные истины, хотя это и не означает, что они из него могут быть выведены. А. В. Горский не отрицал, что догматическое богословие традиционно понимается как систематическое изложение вероучения, но свой курс выстроил совершенно иначе. Учение о Боге в отношении к миру у него разворачивается в контексте главных событий священной истории: творения мира и человека, грехопадения, боговоплощения и последних судеб мира и человечества, причём каждый раздел представляет собой практически самостоятельный трактат, поскольку главный принцип рассмотрения частных вопросов — это соотнесение их с догматом искупления.

Прот. А. В. Горский подчёркивает, что «Церковь имеет нужду и всегда надеется иметь помощь Духа Божия в непрестанном развитии изъяснения Богооткровенного учения, уповает входить постепенно в более глубокое разумение Христова слова, по мере его исторического развития»<sup>35</sup>, но при этом «истина всегда одна и та же, только в каждом известном времени в новом преображении»<sup>36</sup>. По его мнению, для понимания тайны нашего спасения необходимо:

«1 — изучен[ие] пророк[ов] и Пис[ания], 2 — изуч[ение] и разум[ение] о явлении Христа и его учении, 3 — разуметь дела спасения в истории Церкви»<sup>37</sup>.

34 *Горский А. В., прот.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1870–1874 гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 7. Л. 14.

35 Там же. Л. 81 об.

36 Там же.

37 *Беляев А. Д.* Лекции [1874 г.] // ОР РГБ. Ф. 26. К. 10. Ед. хр. 10. Лекция 2. (Конспекты без нумерации листов).

Соотнесённость Ветхого Завета с Новым Заветом прот. А. В. Горский рассматривает как необходимое условие раскрытия вероучительных положений. Например, он доказывает богоустановленность церковной иерархии, в том числе и тем, что она была в ветхозаветной истории; если есть тень, то должно быть и тело, от которого она образуется. Он отмечает, что единая великая картина, созерцаемая в пророчествах, осуществляется в разных моментах. Тройственное служение Иисуса Христа, будучи прообразовано в Ветхом Завете, продолжается при содействии Святого Духа в созданной им Церкви, при этом

«богословское учение об усвоении искупления и о довершении его в каждом, или учение о Спасении, о средствах благодати, о Церкви и последующей судьбе мира и человека, суть не что иное, как развитие учения о царском служении Иисуса Хр[иста]»<sup>38</sup>.

Церковь — это прежде всего Царство Божие, но также храм и училище истины.

Ректор Московской духовной академии утверждает, что Церковь признаёт именно апостольское слово «основанием своей веры, правилом и началом (принципом) всего своего исторического движения и жизни, своего учения и его развития. Правилom — потому что, заключенное в Писании, оно служит объективным руководством для исповедания веры, учения, действия; началом — поколику оно принято верою, как живое Предание, хранит в сердце и, проходя по всем временам, приобретает историческое значение»<sup>39</sup>. Центральное место в экклесиологическом разделе лекционного курса прот. А. В. Горского занимает подробный экзегетический анализ фрагмента из послания апостола Павла к Ефесянам (Еф. 4, 16).

В отличие от раскрытия экклесиологии в статье «О православной Христовой Церкви» он, с одной стороны, ограничивается минимальным святоотеческим цитированием по тем вопросам, где вероучительное определение остаётся неизменным с апостольского времени, с другой — детально прослеживает историю уточнения мнения Церкви по тем вопросам, которые вызвали споры с раскольниками и еретиками (разницу между ними прот. А. В. Горский разъясняет в определении ереси, которая представляет собой упорное заблуждение относительно догматического положения, точно определённого вероучением Церкви). Он доказывает, что «усвоенные писаниями Апостольскими» свойства

38 Горский А. В., прот. Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [60-е гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 6. Л. 108.

39 Там же. Л. 139.

Церкви — «Единая, Святая, Соборная, или Кафолическая, должны были проявить себя и в учении, и в жизни исторической Церкви последующих веков»<sup>40</sup>. Здесь А. В. Горский наиболее подробно прослеживает историю свойства святости Церкви.

Датировка некоторых рукописей лекционных курсов прот. А. В. Горского свидетельствует о том, что он оперативно откликался на современные богословские дискуссии, дополняя основной план новыми темами, уточняя по ходу ранее написанные конспекты. Значительное внимание он уделяет критике современных рационалистических концепций и естественно-научной апологетике.

Поводом для дискуссий о методах раскрытия экклесиологии стали посмертные публикации богословских сочинений А. С. Хомякова в «Православном обозрении» в 1863–1864 гг. и пражском издании Ю. Ф. Самарина 1868 г. Апологеты богослова-мирянина прот. А. М. Иванцов-Платонов и профессор СПбДА Н. И. Барсов выделяли его философско-исторический метод. Ученики прот. А. В. Горского свидетельствуют о том, что он разбирал положения экклесиологии А. С. Хомякова на лекциях. Кроме того, ректор Московской духовной академии подготовил подробный критический анализ его основных положений, но публиковать не хотел, полагая что представители академического богословия должны предложить свой вариант учения о Церкви.

Он отмечал, что «в изложении мыслей автора значительное участие принимала перерабатывающая, своеобразно все изменяющая и под влиянием философии увлекающаяся некоторыми своими идеями сила собственного его рассудка»<sup>41</sup>, а также выражал сожаление о неточном цитировании им Священного Писания и творений святых отцов. По мнению прот. А. В. Горского, философский, исторический и филологический методы являются лишь вспомогательными инструментами для богословия, главным основанием которого служит экзегеза Библии. Он приводит слова свт. Василия Великого, видевшего в философии стену, защищающую православную веру от еретиков, и блж. Августина, считавшего диалектику полезной для решения тех вопросов, «которые Священное Писание дает нам на разрешение»<sup>42</sup>. А. В. Горский не комментирует историческую методологию А. С. Хомякова,

40 Горский А. В., прот. Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [60-е гг.]. Л. 133.

41 Горский А. В., прот. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // БВ. 1900. Т. 3. № 11. С. 521.

42 Там же.

но замечает, что автор ограничивается в своём историческом обзоре богословскими представлениями первого тысячелетия, не принимая во внимание последующее развитие богословской мысли: учение о благодати, таинствах, Писании и Предании — и неверно трактует события последующего времени.

Приоритетность Священного Писания для раскрытия экклесиологии, как и любого другого вероучительного вопроса, продемонстрирована в магистерском исследовании «Новозаветное учение о Церкви» любимого ученика ректора Московской духовной академии Ивана Федоровича Мансветова. Этой работой интересовался и митр. Макарий (Булгаков), во время ревизии весной 1875 г. он «высказался с одобрением <...> со стороны внимания и полноты»<sup>43</sup> о рецензии на неё Александра Васильевича. Сочинение И. Ф. Мансветова написано в соответствии с методологическими принципами научного исследования его руководителя. Он раскрывает новозаветное учение о Церкви в связи с последовательной сменой моментов её жизни:

«Как церковь поселяется на земле? Кем и среди кого утверждается?.. Как устроится и живет?.. Как идет к конечной цели и где достигает ее?»<sup>44</sup>

Отвечая на поставленные вопросы, автор, сначала цитирует тексты Священного Писания, затем проводит их филологический анализ, проясняет исторические обстоятельства и разбирает толкования.

По мнению прот. А. В. Горского, для опровержения точек зрения иноконфессиональных авторов нужно использовать те источники, которые они признают подлинными,

«[а также] не позволять себе делать натяжки, но указывать только на необходимо вытекающие из них следствия»<sup>45</sup>.

Критическая составляющая диссертации И. Ф. Мансветова в отношении западных конфессий касается прежде всего толкования Библии. У протестантских авторов он опровергает представление о роли ветхозаветных пророков, на место которых они пытаются поставить новозаветных харизматиков, а в католических сочинениях — папский примат.

Из всех определений Церкви, встречающихся в новозаветных текстах, И. Ф. Мансветов выделяет Царство Божие, или Царство Небесное.

43 Горский А. В., прот. Дневник / С примеч. прот. С. К. Смирнова // ПрибТСО. 1885. Ч. 35. Т. 1. С. 268.

44 Мансветов И. Ф. Новозаветное учение о Церкви. Сергиев Посад, 1879. С. 11.

45 Дело (№ 75) Совета о возведении кандидата в степень магистра Михаила Соболева // ОР РГБ. Ф. 172. К. 22. Ед. хр. 21. Л. 7.

В отличие от митр. Макария (Булгакова), который связывает экклесиологию с триадологией, и А. С. Хомякова, отождествляющего Церковь с благодатью Святого Духа, автор утверждает принципиальную христоцентричность учения о Церкви. Он подчёркивает, что предвечное решение Троидного Бога реализуется на земле воплотившимся Сыном Божиим. Крестная смерть Спасителя и Его Вознесение — те условия, без которых невозможно было бы исхождение Святого Духа на первую христианскую общину. Вслед за прот. А. В. Горским, И. Ф. Мансветов раскрывает понятие Церкви как тела Христова, анализируя фрагмент Послания апостола Павла к Ефессянам (см. Еф. 4, 16).

Диссертация И. Ф. Мансветова о новозаветном учении Церкви логически соотносится с сочинением «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете». В ранней публикации продемонстрировано, что Спаситель и Его Церковь имеют общий прообраз — богоизбранный народ, а И. Мансветов в своём исследовании доказывает, что уже за пределами настоящей жизни Церковь «явится как бы самим Христом»<sup>46</sup>, то есть во всей полноте будет реализовано единство Главы и тела Церкви.

Раскрывая связь внутренней и внешней жизни Церкви, он пишет, «[что Царство Христово,] зародившись в тайнике человеческого духа <...> должно, по учению Спасителя, действовать и на внешнюю жизнь человечества. По своему началу чисто духовное, в своем развитии оно является внешним — видимым»<sup>47</sup>.

Как и прот. А. В. Горский, И. Ф. Мансветов использует различные приточные аналогии, отражающие тайну божественной стороны Церкви, в том числе и живого организма. А. С. Хомяков понятию о Церкви как живом организме усваивает исключительное значение, и, исходя из этого, выстраивает свою экклесиологическую концепцию.

Выявление оптимального соотношения веры и разума — одна из основных задач диссертации И. Ф. Мансветова. Этот вопрос был особенно актуален в связи с усилившейся рационалистической критикой христианства. Прот. А. В. Горский видел в нём главный современный вызов для православия, о чём неоднократно говорил не только в лекциях, но и проповедях. Его ученик И. Ф. Мансветов утверждает,

46 *Мансветов И. Ф.* Новозаветное учение о Церкви. С. 245.

47 Там же. С. 129.

«[что] все истинные члены Церкви последним своим назначением в ряду постепенного развития имеют достижение единства между верою и познанием Сына Божия»<sup>48</sup>.

Они едины по своему источнику и предмету, но в исторической жизни Церкви вера в собственную силу разума приводит к их разделению. Однако высший и никогда не преходящий дар Бога человеку — любовь,

«[поэтому] тайна домостроительства Божия, в основу которого легла бесконечная любовь Божия, может быть усвоена и понята только при помощи полноты нашей собственной любви — при помощи такой любви, которая хотя бы частью (ибо большее зависит от Бога (см. Еф. 3, 20) приближалась к богатству любви Божественной»<sup>49</sup>.

Рецензент И. Ф. Мансветова А. Д. Беляев охарактеризовал его труд как «истолковательно-систематический»<sup>50</sup>, бесосновательно упрекнув автора в том, что он «не прочитал ни одного сочинения, систематически излагавшего учение о Церкви»<sup>51</sup>. Главное достоинство труда, представленного к защите, по мнению Александра Дмитриевича, состоит в полноте исследования основных источников:

«[автор стремится] не опустить из виду ни одного текста [Священного Писания] по вопросу о Церкви»<sup>52</sup>.

Эти замечания отражают оригинальность и сильную сторону исследования, в которых проявилось влияние прот. А. В. Горского. В материалах учителя и его ученика действительно отсутствует детальная систематизация. Основанием раскрытия учения о Церкви, как и любого другого догматического положения, является Слово Божие, прообразовательно истолкованное в конкретных исторических обстоятельствах. Учение о Церкви для них не часть статичной системы, а живое свидетельство реализации ветхозаветных пророчеств и новозаветных установлений.

## Выводы

В рассмотренных материалах Московской духовной академии развиваются положения, сформулированные свт. Филаретом Московским, касающиеся роли Божественного Промысла в жизни Церкви, соотношения основных источников богословия, методологии толкования Священного Писания. Как и у свт. Филарета (Дроздова), церковная история

48 Там же. С. 251.

49 Мансветов И. Ф. Новозаветное учение о Церкви. С. 242.

50 Беляев А. Д. Дневник [1878 г.] // ОР РГБ. Ф. 26. К. 1. Ед. хр. 8. Л. 135 об.

51 Там же. Л. 135.

52 Там же. Л. 136.

А. В. Горского — богословский предмет, а догматическое богословие исторично, при этом обе дисциплины в их основании сотериологичны.

Учение о Церкви, представленное в рассмотренных работах, раскрывалось с учётом дискуссий в отечественном богословии. Лекционные курсы прот. А. В. Горского и публикации его коллег, посвящённые Церкви, складываются в единую концепцию, в которой экклесиология связана, прежде всего, с догматом искупления, отдельные вопросы раскрываются в прообразовательной соотнесённости Ветхого и Нового Заветов, а также в связи с богословскими спорами в церковной истории.

Академическая реформа 1869 г. ослабила связь между дисциплинами церковной истории и догматического богословия. Прот. Сергей Смирнов, издававший архивные материалы учителя, не смог подготовить к публикации его обширные конспекты по догматическому богословию. Кончина научного руководителя не позволила прот. И. Мансветову продолжить научную и педагогическую деятельность в Московской духовной академии. Его рецензент, А. Д. Беляев, возглавивший через год кафедру догматического богословия, прослушал только небольшую вводную часть курса прот. А. В. Горского и в своих лекциях по догматике придерживался систематического принципа изложения материала. Таким образом, оригинальная методология ректора Московской духовной академии, которая была реализована в рассмотренных сочинениях, посвящённых учению о Церкви, не получила развития в дальнейших исследованиях Московской духовной академии.

### Архивные материалы

*Беляев А. Д.* Лекции [1874 г.] // ОР РГБ. Ф. 26. К. 10. Ед. хр. 10. [Б/н].

*Беляев А. Д.* Дневник [1878 г.] // ОР РГБ. Ф. 26. К. 1. Ед. хр. 8. Л. 134 об. — 137.

*Горский А. В., прот.* Программа уроков по классу Всеобщей Церковной истории. [Без конца. (60-е гг.)] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 2. Ед. хр. 1. Л. 1 — 2 об.

*Горский А. В., прот.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [60-е гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 6. Л. 88–122.

*Горский А. В., прот.* Ветхозаветная история — лекции (с дополнениями). [1830–1840 гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 4. Ед. хр. 2. Л. 4 — 7 об.

*Горский А. В., прот.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1870–1874 гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 7. Л. 1–71.

Дело № 75. О возведении в степень магистра кандидата Михаила Соболева. [1874 г.] // Архив Московской Духовной Академии. Ф. 172. К. 22. № 21. Л. 5–7.

**Источники**

- Горский А. В., прот.* Дневник / С примеч. прот. С. К. Смирнова // ПрибТСО. 1884. Ч. 34. Т. 1. С. 84–144; Т. 4. С. 305–365; Ч. 35. Т. 1. С. 197–268.
- [*Горский А. В., прот.*]. Неизданные места из «Дневника» А. В. Горского // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 367–423 (1-я пагин.).
- Горский А. В., прот.* [Из архива А. В. Горского:] II. Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова / [Предисл. А. А. Спасского] // Богословский вестник. 1900. Т. 3. № 11. С. 516–543.
- Мансветов И. Ф., свящ.* Новозаветное учение о Церкви. Москва: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1879.
- О православной Христовой Церкви // ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 226–269.
- О православной Христовой Церкви. Москва: В тип. Августа Семена, 1843. (Из Прибавлений к Творениям Св. Отцев, издаваемым в русском переводе при Моск. Дух. Академии, за 1843 год).
- Смирнов С.* Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете. Москва: Унив. тип., 1852.
- Филарет Московский, свят.* [232.] Донесение митрополита Филарета Святейшему Синоду о ревизии Московской духовной академии [№ 195. 11 июля, 1838 г.] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 2. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885. С. 411–420.
- Филарет Московский, свят.* [ССХХV. 144.] Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Данилове монастыре [13 сентября 1838 г.] // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. 4: 1836–1848. Москва: Тип. А. И. Мамонтова и К<sup>о</sup>, 1882. С. 95–100.
- Филарет Московский, свят.* Христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. Москва: Синод. тип., 1839.
- Филарет Московский, свят.* [265.] Мнение митрополита Филарета по поводу появления неправильного литографированного перевода на русский язык некоторых книг Ветхого Завета [1842 г., 28 февраля] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885. С. 54–56.
- Филарет Московский, свят.* [270.] Мнение митрополита Филарета о сокращенной германевтике, составленной архимандритом Афанасием [1842 г., 14 мая] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885. С. 70–78.
- Филарет Московский, свят.* [286.] Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода, графу П. А. Протасову, с мнением о конспектах: 1) введения в православное богословие и 2) православной догматики [1844 г., 28 декабря] // Собрание

мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885. С. 127–141.

*Филарет, митр. Московский, свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // ПрибТСО. 1858. Ч. 17. С. 452–493.

### Литература

*Казанский П. С.* Воспоминания о А. В. Горском // Прот. А. В. Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной Академии в 25-ю годовщину со дня его смерти. С приложением неизданных бумаг из архива А. В. Горского. Сергиев Посад: Троице-Сергиева Лавра, 1900. С. 178–195.

*Карелина Л. А.* Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского // Христианское чтение. 2021. № 5. С. 1–11.

*Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2010.

*Смирнов С. К.* История Московской духовной академии (1814–1870). Москва: Унив. тип. (М. Катков), 1879.

*Сухова Н. Ю.* «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библиистике // Филаретовский альманах. 2014. № 10. С. 88–107.

[*Филарет (Гумилевский), свт.*] Письма Филарета, архиепископа Черниговского к А. В. Горскому / С примеч. прот. С. Смирнова. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова (б. М. Н. Лаврова и К°), 1885.

*Флоровский Г., прот.* Филарет, митрополит Московский // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. Санкт-Петербург: Изд. Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 259–280.

*Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: историко-богословское исследование. Москва: Изд. ПСТГУ, 2010.

# ПОПЫТКИ СОЗДАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ СЕМИНАРИИ

В СИБИРСКИХ ЕПАРХИЯХ В 1940–1960-Е ГГ.

Священник Виталий Гуляев  
/ Виталий Владимирович Гуляев

кандидат богословия  
доцент кафедры богословия Новосибирской православной  
духовной семинарии  
633100, Новосибирская область,  
г. Обь, ул. Военный городок, 127  
protopresviter@inbox.ru  
<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

Священник Анатолий Липатов  
/ Анатолий Игоревич Липатов

магистр богословия  
преподаватель кафедры богословия  
Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
lipatov\_anatoliy@mail.ru

**Для цитирования:** *Гуляев В., свящ., Липатов А., свящ.* Попытки создания православной семинарии в Сибирских епархиях в 1940–1960-е гг. // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 165–179. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.008

## **Аннотация**

УДК 2-472 (271.2)

В представленном исследовании коллектива авторов предпринимается попытка осветить причины отсутствия православного духовного учебного заведения в епархиях Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX в. Путём анализа архивных источников

удалось выяснить, что в 1940–1950-е гг. новосибирские архиереи архиепископ Варфоломей (Городцов) в 1947 г., а затем митрополит Нестор (Анисимов) в 1957 г. предпринимали попытки открыть семинарию в Новосибирске или Томске, но при противодействии советской власти эти попытки остались безуспешными. Такое положение вещей привело к появлению «подпольной семинарии» в Томске, которая действовала с 1965 по 1975 г. Полученные данные позволяют сделать вывод о том, что советские власти любыми способами старались не допустить появления духовного образовательного центра на территории Сибири и Дальнего Востока, используя формально низкий уровень образования духовенства как инструмент в деле дискредитации Русской Православной Церкви.

**Ключевые слова:** Новосибирская семинария, митрополит Варфоломей (Городцов), митрополит Нестор (Анисимов), архиепископ Павел (Гольшев).

---

## Attempts to Establish an Orthodox Seminary in the Siberian Dioceses in the 1940s – 1960s

**Priest Vitaly Gulyaev / Vitaly V. Gulyaev**

PhD in Theology

Associate Professor at the Theology Department at the Novosibirsk

Orthodox Theological Seminary

127, Voenniy gorodok st., Ob, Novosibirsk region, 633103, Russia

protopresviter@inbox.ru

<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

**Priest Anatoly Lipatov / Anatoly I. Lipatov**

MA in Theology

Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

lipatov\_anatoliy@mail.ru

**For citation:** Gulyaev, Vitaly V., priest, Lipatov, Anatoly I., priest. “Attempts to Establish an Orthodox Seminary in the Siberian Dioceses in the 1940s – 1960s”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 165–179 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.008

**Abstract.** The presented research by the team of authors attempts to highlight the reasons for the absence of an Orthodox theological educational institution in the dioceses of

Siberia and the Far East in the second half of the twentieth century. Spiritual education is an important element in the training of future clergy. The history of theological schools beyond the Urals begins in the middle of the XVIII century, but in the middle of the XX century. In the vast territory of Siberia and the Far East, there was not a single educational institution engaged in the training of clergy. By analyzing archival sources, it was found out that in the 1940s and 1950s. The Novosibirsk bishops consecutively began with archbishop Bartholomew (Gorodtsov) in 1947, and then metropolitan Nestor (Anisimov) in 1957 made attempts to open a seminary in Novosibirsk or Tomsk, but in the face of opposition from the Soviet government, these attempts were unsuccessful. This state of affairs led to the emergence of an «underground seminary» in Tomsk, which operated in 1965–1975. The data obtained allow us to conclude that the Soviet authorities tried by all means to prevent the appearance of a spiritual educational center in Siberia and the Far East, using the formally low level of education of the clergy as a tool in discrediting the Russian Orthodox Church.

**Keywords:** Novosibirsk Seminary, Metropolitan Bartholomew (Gorodtsov), Metropolitan Nestor (Anisimov), Archbishop Paul (Golyshev).

## Введение

До событий 1917 г. на территории Сибири и Дальнего Востока действовало пять духовных семинарий: Тобольская (образована в 1743 г.), Иркутская (в 1780 г.), Томская (1858 г.), Якутская (1858 г.) и Красноярская (1895 г.), в которых на начало XX в. обучалось около тысячи студентов; кроме того, в каждой епархии действовали духовные училища, занимавшиеся подготовкой церковнослужителей. Как известно, все они были закрыты в годину лютых гонений, и с нач. 1920-х гг. до кон. 1980-х гг. на обширной территории от Урала до Тихого океана не было духовных учебных заведений, а с кон. 1930-х гг. до нач. 1940-х гг. церковная жизнь в этих местах и вовсе замерла.

Возвращаться к жизни Церковь за Уралом начала в 1943 г., когда были образованы Новосибирская и Барнаульская, а также Иркутская и Читинская епархии, которые включали в себя невообразимые пространства от Тюмени до Владивостока; и лишь в середине 1940-х гг. начался процесс выделения из их состава новых епархий: в 1945 г. — Хабаровской и Владивостокской, в 1947 г. — Омской и Тюменской. С момента образования эти епархии испытывали острую нехватку молодых квалифицированных священнослужителей.

### 1. Надежды архиепископа Варфоломея (Городцова)

Прибыв в Сибирь в 1943 г., архиеп. Варфоломей почти сразу же стал добиваться открытия семинарии в Новосибирске, безуспешно обращаясь к уполномоченному и в Совет по делам Русской Православной Церкви. В 1945 г. архиеп. Варфоломей просил поддержать его ходатайство об открытии богословских курсов на 20–30 студентов. Необходимость открытия владыка мотивировал недостатком духовенства во вновь открывающихся приходах. Действительно, в период 1943–1948 гг. на территории епархии открывается около пятидесяти новых приходов.

В том же году секретарь епархии архим. Никандр (Вольянников) в беседе с уполномоченным по Новосибирской области Павлом Николаевичем Созонёнком просил письменного согласия на открытие курсов, которое необходимо приложить к ходатайству перед патриархом. При этом он ссылаясь на патриарха, который лично говорил владыке Варфоломею, что вопрос об открытии курсов может быть поднят

с согласия областного уполномоченного<sup>1</sup>. Но представители светской власти не одобряли этого начинания и согласия не дали.

Тем не менее владыка Варфоломей не оставляет попыток открыть семинарию в Сибири и 30 августа 1947 г. посылает рапорт на имя Святейшего Патриарха Алексия следующего содержания:

«Верующие граждане г. Томска обратились ко мне с просьбой о передаче в их распоряжение Успенского храма бывшего женского монастыря. Я со своей стороны обратился к Уполномоченному по делам Р.П.Ц. при Томском Облсполкоме с просьбой дать этому благому делу дальнейшее движение <...> в бывшем Знаменском женском монастыре г. Томска имеется два храма: Успенский (трехпрестольный) и Преображенский (двухпрестольный) <...> После получения храма можно будет возбудить ходатайство о передаче и бывших монастырских корпусов, и тогда большой вопрос для Сибири об открытии духовной семинарии может стать на твердую почву. Ввиду всего этого я почтительнейше прошу Ваше Святейшество оказать мощную поддержку пред Советом ходатайству верующих об отдаче в их распоряжение Успенского, бывшего монастырского храма»<sup>2</sup>.

Из рапорта становится очевидно, что вопрос о месте открытия семинарии не имел принципиального значения и при положительном решении Совета по делам РПЦ семинария могла быть открыта и в г. Томске, но вновь разрешения получено не было.

В годовом отчете о деятельности Новосибирской епархии за 1948 г. архиеп. Варфоломей снова касается вопроса об открытии семинарии, указывая, что духовное учебное заведение будет обеспечивать кадрами и другие сибирские епархии:

«Крайне желательно открыть в Сибири духовную семинарию. В настоящее время нужда в священниках восполняется священниками, отбывшими срок высылки, но часто подходящих кандидатов не находится и временно некоторые вакансии священников остаются незамещенными. Семинарию лучше всего открыть в Новосибирске, как приблизительном городе всей Сибири и имеющем своего архиерея. Конечно, если будет на это изволение Святейшего Патриарха, можно будет тогда приступить к отысканию подходящего дома и думать об оборудовании его. Контингент учащихся в Сибири, думаю, наберется хотя бы для 1 класса в количестве 20–30 человек. Библиотека небольшая в Епархиальном управлении имеется. Само

1 Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за I квартал 1945 г. [Т. II] // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 35. Л. 62–63.

2 Новосибирская епархия [1948 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1565. Л. 95.

собой понятно, что на содержание семинарии должны быть употребляемы и суммы других сибирских епархий»<sup>3</sup>.

В начале февраля 1949 г. вопрос о семинарии в Новосибирске выходит на новый уровень, канцелярия Московской Патриархии сообщает владыке Варфоломею резолюцию патриарха Алексия на отчёте по Новосибирской епархии за 1948 г.:

«1949 Ф. 7. Читал. По вопросу об открытии духовной семинарии в Новосибирске будет обсуждение в Синоде»<sup>4</sup>.

Ходатайство архиепископа Варфоломея поддержали также: архиепископ Омский и Тюменский Палладий (Шерстенников) и епископ Семипалатинский и Павлодарский Варсонофий (Гриневич), отправив Святейшему Патриарху Алексию телеграмму:

«...ознакомившись с резолюцией Вашего Святейшества, что вопрос об открытии духовной семинарии в Новосибирске будет обсужден в Священном Синоде, мы всецело сочувствуем возбужденному архиепископом Варфоломеем ходатайству, находя крайне необходимым для Сибири и прилежащих епархий открытие духовной семинарии»<sup>5</sup>.

И уже 21 февраля 1949 г. Священный Синод постановил:

«Считая настоящее ходатайство Преосвященного Архиепископа Новосибирского заслуживающим удовлетворения, просить чрез Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР соответствующего разрешения на открытие с будущего учебного года духовной семинарии в г. Новосибирске»<sup>6</sup>.

Казалось бы, поддержка Патриархии должна была обеспечить успех этому начинанию, но когда в августе того же года патриарх Алексий обратился в Совет по делам Русской Православной Церкви с ходатайством об открытии семинарии в Новосибирске, ходатайство было отклонено. В начале августа 1949 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпов направил уполномоченному по Новосибирской области П. Н. Созонёнку секретное письмо:

«Патриарх Алексий по просьбе митрополита Варфоломея возбудил ходатайство об организации в г. Новосибирске духовной семинарии. Это ходатайство отклонено. Вам следует сообщить об этом митрополиту Варфоломею только в том случае, если он обратится

3 Новосибирская епархия [1949 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1568. Л. 14.

4 Там же. Л. 13.

5 Там же. Л. 35.

6 Там же. Л. 34.

к Вам. Если Варфоломей не будет интересоваться этим, то и сообщать ему не надо»<sup>7</sup>.

Решение Совета было весьма дальновидным в плане борьбы с религией, поскольку отсутствие семинарии порождало целый ряд проблем для сибирских епархий.

«[Кроме того,] <...> из этих документов видно, как хитро работала система отказов активным архипастырям Русской Церкви в их ходатайствах. С одной стороны, без уполномоченного ничего нельзя было предпринять, а с другой стороны, сам уполномоченный как бы ничего не мог или не вправе был делать в пользу Церкви»<sup>8</sup>.

В условиях, когда количественный прирост приходов остановился, владыка Варфоломей сосредоточил все усилия на омоложении кадрового состава духовенства. В сер. 1940-х гг. старшее поколение священников, переживших гонения 1920–1930-х гг., в большинстве своём старше 70-ти лет, постепенно уходило на покой, и кадровый вопрос встал особенно остро.

В 1940-х гг. в большинстве случаев на вновь открытые приходы назначались священнослужители, вернувшиеся из ссылок и лагерей, люди преклонного возраста, которые быстро утомлялись и часто болели, неохотно исполняли требы. Иллюстрацией служит следующий факт: в течение 1947–1951 гг. из двенадцати штатных священников Новосибирской епархии за штат по старости и болезни вышли семь человек, трое из них вскоре умерли, также покинули службу два диакона и один псаломщик. По этой причине митр. Варфоломей принял решение пополнять ряды духовенства за счёт молодёжи. Молодые священники обеспечивали более полный охват населения, замещали вакантные должности настоятелей сельских и городских храмов. Сам факт того, что в Церкви служат молодые люди, содействовал расширению её влияния среди молодёжи.

Предание Новосибирской епархии говорит о том, что митр. Варфоломей за 13 лет управления епархией рукоположил не менее 200 клириков для различных приходов, находившихся в его ведении. Архивные данные позволяют установить факт 37 хиротоний, совершённых владыкой Варфоломеем.

7 Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1949 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 498. Л. 48.

8 Образовательная деятельность Новосибирской епархии. URL: <https://nsmi.ru/articles/articles/10254/>

Владыка со всей возможной тщательностью подходил к вопросу подбора священнослужителей. В условиях острейшего дефицита кадров при пополнении штатов епархий (взамен убоивших по старости и болезни) он старался омолодить состав духовенства, посвящая в священники молодых людей, которые изъявляли желание принять сан и хотя бы минимально подходили на эту роль. Но даже в такой непростой кадровой ситуации владыка Варфоломей старается со всей возможной тщательностью подходить к вопросу подбора священнослужителей.

Молодых священников, которые сами недавно воцерковились, митр. Варфоломей старался воспитать в духе ревностного служения Православной Церкви, брал их под своё особое покровительство, делал некоторые послабления, прощал ошибки — всё это владыка делал для того, чтобы воспитать достойную смену старому духовенству. Молодые люди, чувствуя особенную о них заботу, в благодарность владыке Варфоломею за его попечение старались показать себя ревностными служителями Православной Церкви.

В этот же период постоянной заботой архиеп. Варфоломея оставалось налаживание духовной жизни в Сибирских епархиях: архипастырь неустанно посещал вверенные ему территории, наставлял паству в проповедях, вёл постоянную работу с духовенством. Он выезжал в соседние викарные епархии для налаживания отношений клира с викарными епископами, проявлял заботу об уже открытых храмах, следил за ходом восстановительных работ. Владыка также сочувственно относился к ходатаям, которые хлопотали об открытии новых храмов, поддерживая их просьбы перед уполномоченными. Но времена менялись, и во 2-й пол. 1940-х гг. поданные заявления более не удовлетворялись, а на колокольный звон и крестные ходы вновь вводился запрет.

К сожалению, по причине катастрофического дефицита кадров митрополиту приходилось мириться с тем, что отдельные священники явным образом нарушали канон: владыка не увольнял их за штат и не запрещал в служении на короткий срок за особо тяжкие канонические преступления, а переводил затем на другие приходы в соседние области, входившие в сферу его архиерейского служения.

Для служения в Сибири привлекались выпускники столичных семинарий и академий, в первую очередь Московской. Например, на вакантную должность пятого священника в Вознесенском соборе Новосибирска был назначен молодой семинарист Виталий Пашутов, который приехал в Новосибирск из Москвы. Он в 1946 г. окончил металлургический техникум, в 1951 г. — Московскую духовную семинарию.

Рукоположен митр. Варфоломеем 6 января 1952 г. в диакона, 7 января того же года — в священника<sup>9</sup>. Однако прослужил отец Виталий в Сибири только десять лет и в 1962 г. перешёл в клир Московской епархии.

Ещё одним примером молодого пастыря 1950-х гг. может служить иер. Владимир Ткаченко, которому в 1951 г. исполнилось 29 лет. Будущий о. Владимир, окончив первый курс Московской духовной семинарии, имел намерение уйти из семинарии ввиду материальной необеспеченности. Некие доброжелатели посоветовали ему обратиться к отдыхавшему в это время в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре митр. Варфоломею, который и согласился принять его священником в новосибирский собор<sup>10</sup>. Диаконская хиротония произошла 7 июля 1951 г., а через пять дней, 12 июля, на празднование памяти святых первоверховных апостолов Петра и Павла, о. Владимир был произведён в священника.

Его примеру последовал и другой московский семинарист — Александр Бурдин. Проучившись полтора года в Московской духовной семинарии, Александр уехал в Новосибирск, в конце января 1952 г. был рукоположен в сан диакона и назначен в Успенскую церковь Новосибирска<sup>11</sup>. Пополнение духовенства за счёт молодых семинаристов вызвало тревогу среди старших священников, появились разговоры о том, что владыка заменит всех пожилых священников семинаристами. Но, конечно же, эти опасения были напрасны, поскольку, как сегодня, в нач. XXI в., так и тогда, в 1950-е гг. XX в., находилось мало желающих ехать в Сибирь.

Кроме молодых богословов из Москвы и Ленинграда, владыка Варфоломей находил кандидатов на принятие священного сана среди молодых ветеранов Великой Отечественной войны, переживших тяготы и лишения военного времени и решивших посвятить свою жизнь служению Богу и людям, владыка так же рукополагал молодых пономарей, иподиаконов, певчих церковных хоров. Убедившись в бесплодности своих усилий открыть духовную семинарию в Сибири, митр. Варфоломей вплоть до своей кончины в 1956 г. не предпринимал активных попыток организовать духовное учебное заведение в своей епархии.

9 Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1949 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 498. Л. 12.

10 Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1952 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 906. Л. 11.

11 Там же. Л. 12.

## 2. Разочарования митрополита Нестора (Анисимова)

Новый новосибирский архиерей, митр. Нестор (Анисимов), осознавая острую необходимость сибирских епархий в квалифицированных кадрах, также предпринимал попытки открытия семинарии в Новосибирске. Данная проблема была озвучена им в 1956 г. при обращении к уполномоченному по Новосибирской области Фёдору Тимофеевичу Воротилову, однако от уполномоченного поступило требование о закрытии действующих храмов, которых к тому времени на территории всей епархии оставалось пятьдесят четыре<sup>12</sup>.

Тем не менее в 1957 г. митр. Нестор, как и владыка Варфоломей за десять лет до него, отправляет в Патриархию рапорт с просьбой приобрести дом для размещения в нём духовной семинарии и предлагает начать обучение с нового 1958 учебного года:

«Сибирь крайне нуждается в учреждении духовной семинарии, дабы можно было готовить кадры из молодых священнослужителей. Ко мне обращается много сибиряков с запросом об открытии духовной семинарии, желая впоследствии остаться священнослужителями в сибирских приходах. Как я уже сообщал, возможности существуют для открытия семинарии в Новосибирске. В данное время есть возможность приобрести смежно с архиерейским домом и Епархиальным управлением дом с участком в 500 квадратных метров, продаваемый нам с уступкой за 50 тысяч рублей. Это крайне удобно для сооружения на участке кирпичного трёхэтажного дома для семинарии, где могут разместиться и классы, и интернат, и помещения для некоторых наставников и преподавателей. В последних не будет недостатка в епархии и других епархиях Сибири <...> Позволяя себе просить Ваше Святейшество, Милостивый Патриарх и Отец, убедительно и настойчиво внять мольбам всей Новосибирской епархии и другим сибирским епархиям, а также просящимся сибирякам, жаждущим иметь в Сибири духовную семинарию. Благословите на покупку дома с участком специально для духовной семинарии, каковую весьма желательно открыть с будущего учебного года (1958 г.)»<sup>13</sup>.

Параллельно с обращением в Патриархию митр. Нестор в письме еп. Анастасию (Сахарову) от 28 апреля 1957 г., ещё не получив благословения Патриарха, несколько преждевременно пишет:

12 Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1958 год // ЕАНМ. Ф. 2. Д. 1а. Л. 1.

13 Новосибирская епархия [1957 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1578. Л. 72–73.

«С благословения Патриарха проектирую открыть в Новосибирске духовную семинарию, каковой в Сибири нет. В этом году откроем первый класс. В соборной ограде будем строить двухэтажный кирпичный дом с интернатом для учащихся и преподавательского персонала»<sup>14</sup>.

Канцелярия Московской Патриархии сообщает митр. Нестору резолюцию Святейшего Патриарха Алексия, который уже очень сдержанно относился к вопросу открытия семинарии в Сибири, понимая всю бесперспективность данного начинания:

«1957 Сент. 29. Открытие в Новосибирске духовной Семинарии и нам представляется желательным. Но вопрос решиться скоро не может. Я полагаю, если епархия имеет возможность в настоящее время приобрести этот участок, то не следует упускать этого случая независимо от того, будет ли и когда именно будет решен положительно вопрос о семинарии»<sup>15</sup>.

Из отчёта митр. Нестора о деятельности Новосибирской епархии за 1957 г. мы узнаём, что северные районы Новосибирской епархии не имеют храмов. Большие города с огромным количеством населения находятся без пастырского окормления, что представляет широкое поле деятельности для всякого рода самозванцев. Священнические действия очень часто совершают женщины, особенно пожилого возраста, в большинстве совершенно безграмотные, нагло обманывающие доверчивых верующих людей. В таких районах также развивали свою деятельность различные секты, которые всеми мерами старались компрометировать Православную Церковь.

В этой связи архиерей говорит

«[о том, что] было бы крайне желательно и целесообразно организовать пастырские курсы в масштабе епархии. Если же осуществление этого мероприятия встретит какие-либо препятствия, можно было бы прибегнуть к другому не менее действующему средству: разработать программу по целому ряду богословских дисциплин и вместе с конспектированными материалами разослать всему духовенству, а затем в определенные сроки, но не реже одного раза в год, вызывать на экзамен при специально учрежденной комиссии. Это позволило бы значительно повысить степень подготовленности

14 Вернувшийся домой: жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). Т. 2. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nestor\\_Anisimovvernuvshijsja-domoj-zhizneopisanie-i-sbornik-trudov-mitropolita-nestora-anisimova-tom-2/2](https://azbyka.ru/otechnik/Nestor_Anisimovvernuvshijsja-domoj-zhizneopisanie-i-sbornik-trudov-mitropolita-nestora-anisimova-tom-2/2)

15 Новосибирская епархия [1957 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1578. Л. 71.

духовенства к достойному прохождению своего пастырского служения и практически вооружить его необходимыми знаниями»<sup>16</sup>.

Но все попытки митр. Нестора по организации какого-либо духовного учебного заведения в Сибири также не увенчались успехом. После его удаления из Новосибирска начинается волна хрущёвских гонений на Церковь, и, конечно же, ни о какой семинарии в Новосибирске говорить не приходится.

В кон. 1950-х гг. «сносное» отношение советского государства к Церкви вновь начинает клониться к отрицательному значению. Чему немало способствовало крушение идей интернационала и замена его на национально ориентированную идею построения социализма в отдельно взятом государстве, то есть в СССР. С приходом к власти товарища Хрущева произошел возврат к ленинским идеям.

Новая антирелигиозная компания начинается в 1958 г., новые гонения имеют не прямой характер, когда христиане подвергаются жестоким пыткам и расстрелам, массовым ссылкам и тюремному заключению с целью физического уничтожения, как это было в 1920–1930-е гг.

Гонения на Церковь 1960-х гг. в Советском Союзе корректнее было бы сравнить с гонением Юлиана Отступника (361–363 гг.) на христиан Римской империи (РИ), когда все силы антирелигиозной машины в случае СССР, и языческой в случае с РИ, были направлены на дискредитацию христианской Церкви. Хотя и тюремным заключением для особо стойких приверженцев христианства оба режима не брезговали.

Для дискредитации Русской Церкви в СССР формируется атеистический идеологический аппарат. В СМИ публикуется целый ряд заявлений бывших священнослужителей, порочащих Церковь и призывающих к отречению от Бога. Увеличивается выпуск антирелигиозной литературы, усиливаются меры по ведению пропаганды не религиозного образа жизни.

Следует признать, что ставка атеистического правительства на ведение порочащей Церковь агитации, дала свои плоды. После тщательной подготовки в печати в 1960 г. начинается волна закрытия открытых в том числе и в 1940-е гг. храмов.

Все меры борьбы с религией имели главную цель — полное уничтожение Православной Церкви в СССР, но понимая бесперспективность и даже утопичность этой установки, ибо говорит Господь «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18), хотя вряд ли коммунисты руководствовались словами Священного Писания, партийные

функционеры видели промежуточной целью своей политической программы, полное подчинение Русской Церкви светской атеистической власти. И опять же следует признать, что своей цели они, хотя и частично, добились.

В целом попыток открыть семинарию в Сибири больше не было вплоть до кон. 1980-х гг., когда в 1989 г. была возрождена Тобольская семинария. Тем не менее в 1964 г., после того как немного утихла антирелигиозная кампания, верующие жители Новосибирской области начинают робко подавать заявления в столичные духовные учебные заведения. Так, в 1964 г. было подано два заявления, причём одно из них подал в Ленинградскую духовную академию студент 1 курса Новосибирского государственного университета<sup>17</sup>.

### 3. «Томская кочегарка»

В январе 1965 г., через полгода после назначения архиеп. Павла (Голышева), в Новосибирской епархии насчитывалось тринадцать священнослужителей, в том числе семь священников, из них с высшим духовным образованием — один человек, со средним духовным образованием — четыре человека. Один священник обучался заочно в духовной академии, один — в семинарии. Не имел духовного образования свящ. Александр Смолкин, участник Великой Отечественной войны. Из четырёх диаконов один имел высшее духовное образование.

«В то время поступить в одну из трех семинарий человеку, имевшему высшее образование, а тем более имевшему специальность педагога, было не просто трудно, а практически невозможно. Владыка Павел своим ревностным служением стал привлекать к церковной жизни людей с высшим образованием, которые, обучаясь на приходе церковному уставу, чтению, пению, вместе с тем практически получали богословские знания и навыки церковного служения. Затем те из них, кто чувствовал божественное призвание, вступали на поприще священнослужения. Так в 1960–1970-е годы по преимуществу и решалась образовательная и кадровая проблема в Новосибирской епархии»<sup>18</sup>.

Прослуживших некоторое время в Епархиальном управлении молодых людей архиерей рекомендовал для поступления в духовные семинарии. В 1968 г. в Ленинградскую духовную семинарию поступил Юрий

17 Годовой отчет о работе уполномоченного Совета за 1964 год // ГАНУ. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 80. Л. 41.

18 Образовательная деятельность Новосибирской епархии. URL: <https://nskmi.ru/articles/articles/10254/>

Лопатков, который ранее работал на металлургическом заводе имени Кузьмина техником-конструктором<sup>19</sup>, впоследствии он окончил семинарию и служил священником в Новосибирской епархии. В то же время некоторые сибиряки, завершившие учёбу в столичных семинариях, ехали в центральную часть Советского Союза<sup>20</sup>.

Но большинству молодых людей, желавших посвятить жизнь служению Богу, в 1960-е гг. было проблематично поступить в семинарию из-за антирелигиозной политики государства. На этом фоне уникальным явлением становится легендарная для Сибири так называемая «Томская кочегарка» — подпольная семинария, организованная о. Александром Пивоваровым при Томском Петропавловском соборе в 1965 г.

«...Молодые люди, устроенные в храм на работу кочегарами, сторожами, дворниками, проходили здесь духовную подготовку. По своим профессиям они приравнивались к рабочему классу, поэтому за ними не так пристально наблюдали соответствующие органы. В свободное от работы время эти люди под руководством священников изучали богослужебный Устав, церковное пение, богословие, проходили в храме алтарно-клиросную практику. Потом они ехали в кафедральный город Новосибирск к правящему архиерею и по искреннему желанию принимали духовный сан»<sup>21</sup>.

«Кочегарка» просуществовала с 1965 г. по 1975 г., за это время обучение в подпольной семинарии прошли около сорока студентов, многие из которых и поныне служат у престола Божия.

### Заключение

Заклячая повествование о перипетиях духовного образования в Сибири и на Дальнем Востоке во 2-й пол. XX в., необходимо отметить, что все попытки советской власти отбросить православное духовенства во тьму невежества потерпели крах. Благодаря хоть и неудачным, но чрезвычайно смелым попыткам архиеп. Варфоломея в 1947 г. и митр. Нестора в 1957 г. открыть семинарию, жажда духовных знаний никогда не угасала в сибирском духовенстве, что и выразилось в деятельности нелегальной «семинарии» в Томске. Впоследствии в кон. 1980-х гг. началось восстановление духовного образования в Сибири с возрождения

19 Годовой отчет о работе уполномоченного Совета за 1968 год // ГАНУ. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 117. Л. 11.

20 Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1980 год // ЕАНМ. Ф. 2. Д. 10. Л. 3.

21 Поминайте наставников ваших. [Памяти протоиерея Александра Пивоварова]. URL: <http://www.a-pivovarov.ru/work/seminary/>

в 1989 г. Тобольской духовной семинарии, в 1992 г. была восстановлена Томская семинария. Православная духовная семинария в Новосибирске была открыта лишь в 2007 г. (официально в 2009 г.) и уже успела встроиться в систему духовного образования Русской Церкви. На начало 2024 г. среди её выпускников более сорока священников и диаконов, несущих служение во многих городах нашей великой Родины.

### Архивные материалы

- Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1958 год // ЕАНМ. Ф. 2. Д. 1а. Л. 1–4.
- Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1980 год // ЕАНМ. Ф. 2. Д. 10. Л. 1–30.
- Годовой отчет о работе уполномоченного Совета за 1964 год // ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 80. Л. 1–54.
- Годовой отчет о работе уполномоченного Совета за 1968 год // ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 117. Л. 1–95.
- Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за I квартал 1945 г. [Т. II] // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 35. Л. 1–170.
- Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1949 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 498. Л. 1–101.
- Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1952 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 906. Л. 1–66.
- Новосибирская Епархия. [1948 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1565. Л. 1–106.
- Новосибирская Епархия. [1949 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1566. Л. 1–119.
- Новосибирская Епархия. [1957 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1578. Л. 1–84.
- Новосибирская Епархия. [1958 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1580. Л. 1–61.

### Литература

- Вернувшийся домой: жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). Т. 2. [Азбука веры]. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nestor\\_Anisimov/vernuvshijsja-domoj-zhizneopisanie-i-sbornik-trudov-mitropolita-nestora-anisimova-tom-2/2](https://azbyka.ru/otechnik/Nestor_Anisimov/vernuvshijsja-domoj-zhizneopisanie-i-sbornik-trudov-mitropolita-nestora-anisimova-tom-2/2) (дата обращения: 11.2.2024).
- Поминайте наставников ваших. [Памяти протоиерея Александра Пивоварова]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.a-pivovarov.ru/work/seminary/> (дата обращения: 11.2.2024).
- Образовательная деятельность Новосибирской епархии. [Официальный сайт Новосибирской митрополии]. [Электронный ресурс]. URL: <https://nskmi.ru/articles/articles/10254/> (дата обращения: 11.2.2024).

# ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА И СЕСТРИЧЕСТВА НА ВОЛЫНИ

В ПОСЛЕВОЕННОЕ ВРЕМЯ

Иеромонах Александр (Серпенинов)

насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра  
valentinserpeninov@gmail.com

**Для цитирования:** Александр (Серпенинов), иером. Православные братства и сестричества на Волыни в послевоенное время // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 180–187. DOI: 10.31802/GV.2024.55.4.009

## Аннотация

УДК 267.1

Статья посвящена деятельности православных братств на Волыни, уникальному по своему предназначению и времени существования явлению. В 1950-х гг. при храмах начинают возникать отдельные группы верующих людей, основной задачей которых является организация материального обеспечения деятельности церкви и церковнослужителей. Проведение ремонтно-реставрационных работ, приобретение храмовой утвари, а также строительство домов для священнослужителей — основная цель существования братств и сестричеств на Волыни. Анализ деятельности братств и сестричеств в Волыньско-Ровенской епархии даст возможность историку более точно излагать и оценивать историю церковно-государственных отношений в послевоенный период. Автором впервые проделана попытка проанализировать и ввести в научный оборот архивные материалы о деятельности православных братств и сестричеств в послевоенный период, находящиеся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ).

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Совет по делам Русской Православной Церкви, Волынь, Волыньско-Ровенская епархия, братство, сестричество, антицерковная пропаганда, послевоенный период.

## Orthodox Brotherhoods and Sisterhoods in Volhynia in the Post-War Period

**Hieromonk Alexander (Serpeninov)**

monk of the Holy-Trinity St. Sergius Lavra  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
valentinserpeninov@gmail.com

**For citation:** Alexander (Serpeninov), hieromonk. "Orthodox Brotherhoods and Sisterhoods in Volhynia in the Post-War Period". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 180–187 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.009

**Abstract.** This article is devoted to the activities of Orthodox brotherhoods in Volhynia, a phenomenon unique in its purpose and time of existence. In the 1950s, separate groups of believers began to appear at churches, whose main task was to organize material support for the activities of the church and clergy. Carrying out repair and restoration work, the purchase of temple utensils, as well as the construction of houses for the clergy is the main purpose of the existence of brotherhoods and sisterhoods in Volhynia. An analysis of the activities of fraternities and sisterhoods in the Volyn-Rivne diocese will enable a historian to more accurately describe and evaluate the history of church-state relations in the post-war period. For the first time, the author has made an attempt to analyze and introduce into scientific circulation archival materials on the activities of Orthodox brotherhoods and sisterhoods in the post-war period, located in the State Archive of the Russian Federation.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, Volhynia, Volhynia-Rivne diocese, brotherhood, sisterhood, anti-church propaganda, post-war period.

**П**осле прихода к власти большевиков в 1917 г. деятельность Русской Православной Церкви продолжала осуществляться в более трудных условиях. В первую очередь это касалось миссионерской и просветительской её сторон. С этого времени начинают вновь появляться такие организации, как союзы и братства, основной целью которых было всестороннее сохранение и защита прав православных христиан. Данные институции существовали как в России, так и на территории западных областей Украины. История последних представляет особый интерес, так как их деятельность, в отличие от других, не прекратилась после 30-х гг. XX в., а продолжала осуществляться вплоть до послевоенного времени.

Исторически Волынь вошла в состав СССР лишь в 1939 г., что особым образом повлияло на сохранение религиозности в этом регионе среди населения и незначительному влиянию антирелигиозной пропаганды советской власти из-за начала Отечественной войны и последующей оккупации данной территории немецко-фашистскими захватчиками. В 1952 г. Волынская область состояла из 30 районов, в том числе 8 городов и 15 рабочих поселков. До её включения в состав УССР на территории самой области насчитывалось более 500 действующих православных храмов, из них 349 имели постоянный причт, а остальные считались приписными. Данное количество церквей обслуживало 355 священников и 3 дьякона. К 1952 г. в Волынской области было зарегистрировано 388 церковных общин, в собственности которых находилось 360 церковных зданий и 28 молитвенных домов. Преимущественно храмы располагались в сельской местности (366 церквей), в городах и поселках их насчитывалось в количестве 22. Вышеуказанное количественное сокращение приходов и церквей в сравнении с 1939 г. было связано с фактическим разрушением церковных построек во времена Второй Отечественной войны. Тогда, в ходе военных действий, подвергся разрушению 101 храм в Волынской области.

Важно отметить, что значительное количество храмов епархии являлись памятниками архитектуры и находились на государственном учете. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви в Волынской области отмечал, что 3 церковных здания были союзного значения, 120 — республиканского и 100 — местного<sup>1</sup>.

Однако, невзирая на наличие храмовых построек и молитвенных домов в Волынской-Ровенской епархии ощущалась кадровая проблема

1 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1165. Информационные отчеты уполномоченного по Волынской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г. Л. 36.

в среде священнослужителей. Это было связано с оттоком священников в восточные епархии из-за материальной нужды, а также с влиянием греко-католицизма, имевшего широкое распространение в соседней Галиции. Вышеуказанные обстоятельства способствовали активизации антицерковной пропаганды на Волыни, которую осуществлял Совет по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР. Правящим архиереем Волынского-Ровенской епархии с 1948 г. по 1952 г. являлся архиепископ Панкратий (Кашперук), который отмечал,

«[что] Волынская епархия тяжелая, священники беспокойны и 10 дней работы на Волыни равняются целому году в Каменец-Подольской епархии»<sup>2</sup>.

В этой связи достаточно широкое распространение получило такое уникальное в послевоенное время организационное понятие как братство и сестричество.

Церковные братства ведут своё начало с XV–XVI вв. Основной деятельностью в этот период являлось ведение борьбы с римо-католической агрессией против Православной Церкви, а впоследствии с унией во время польско-литовского владычества на Волыни и в других западных областях. С этого периода основными руководящими центрами религиозных обществ являлись Львовское, Житомирское, Брестское, Луцкое, Острожское и т. д. Последние организовали практически при каждом храме своего округа отдельное братство. Они имели большое влияние на верующее население и проводили среди него идеологическую и организационную работу в пользу Православной Церкви против католичества, по укреплению религиозного состояния и сплачивания местного населения.

Братства, расположенные в городах, зачастую имели своё имущество: дома, гостиницы, землю, магазины, типографии, денежные средства и являлись в полном объёме юридическим лицом<sup>3</sup>. Эти общества издавали и реализовывали в своих магазинах религиозные книги и брошюры среди верующего населения. Торговали всеми церковными предметами религиозного характера, строили и ремонтировали церкви за счёт своих средств. Основным источником поступления денежных средств братства составлял доход от членских взносов и пожертвований, от имущества, торговли.

2 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 99. Архиепископ Волынского-Ровенский Панкратий (Кашперук Петр Иосифович). Л. 7.

3 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1180. Информационные отчеты уполномоченного по Ровенской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г. Л. 119.

Руководящим ядром этого общества являлся выборный совет, в который автоматически входили епископы, а на местах — настоятели церквей. Члены братства платили вступительные и членские взносы. Созывались съезды, собрания, совещания, на которых делались доклады и отчёты о деятельности общества. Братство имело свой устав, в котором регламентировался общий порядок и правила этого общества. В такой организационной форме на Волини братства существовали до 1924 г. В этом году польское правительство не признало братство в качестве юридического лица. Всё имущество такого рода религиозных обществ было конфисковано и передано в пользу государства. С этого момента руководящие центры братств прекратили своё существование, однако организационная форма братств при церквях в городах и сёлах продолжала существовать по-прежнему без особых изменений.

В 1950-х гг. религиозные общества братств и сестричеств не имели своего руководящего центра вообще, а каждая группа при храме действовала самостоятельно. Их деятельность в основном выражалась оказанием организационной и материальной помощи церкви и духовенству. Братства и сестричества по собственной инициативе и по просьбе духовенства организовывало сбор денежных средств среди церковной общины как в храме, так и на дому верующих в дни храмовых (престольных) праздников. На собранные средства приобретались иконы для храма, хоругви, облачения, а также в отдельных случаях — оказывалась материальная помощь духовенству. Непосредственно за счёт членских взносов и собранных пожертвований покупался воск, из которого выплавлялись так называемые «братские свечи» больших размеров длиной в 1 м и более, весом от 500 до 1000 г<sup>4</sup>. С этими зажжёнными свечами, особенно в большие религиозные праздники, члены братств и сестричеств становились рядами в храме, мужчины справа от алтаря, а женщины — слева. Такие свечи в большинстве случаев хранились в церкви, однако в некоторых группах такие свечи каждый раз приносились из дому. В обязанности сестричеств входило поддержание чистоты в храме, благоукрашением внутреннего убранства в канун праздничных дней.

Что касается организации самого братства и сестричества, то нужно отметить, что в каждой группе имелся так называемый старший (старший братчик / старшая сестра), а в отдельных многочисленных группах были заместители старших в количестве от 2 до 5 человек.

4 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1180. Информационные отчеты уполномоченного по Ровенской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г. Л. 120.

Старшие в большинстве случаев приобретали старшинство по стажу пребывания в группе, возрасту и активности своего участия в группе. В многочисленных группах имелись казначеи, в обязанности которых входило хранение братских средств. Для желающих вступить в данную группу будучи старше 50 лет, необходимым условием было осуществление взноса на воск (для братских свечей) в размере 10–50 руб. в год, после чего такой человек официально считался братчиком и получал соответствующую свечу.

Необходимо отметить, что членами братств становились люди старшего возраста, не менее 40 лет. Что касается сестричеств, то важным требованием являлось отсутствие половой связи с противоположным полом. Поэтому зачастую принимались одинокие женщины и вдовы. Никакой вербовки новых членов и работы среди верующего населения не велось. Порядок вступления новых членов в группу был следующий: кто уплатит деньги по своей инициативе на братскую свечу, считается вступившим, а кто не осуществит годовой взнос — выбывшим.

В большинстве своем братчики платили членские взносы в размере от 5 до 30 и более рублей в год. В отдельных группах существовал такой порядок, что члены группы не платили взносы, а имели свою братскую кружку в церкви, деньги из которой поступали в распоряжение братства, а иногда в церковную кассу. В некоторых сестричествах члены группы ходили по соседним населённым пунктам на храмовые праздники, посещая сами храмы, а также дома верующих, где собирали деньги в сестринскую кружку.

Каждое братство и сестричество имело своих святых покровителей (патронов), в дни церковной памяти которых всем членам данных групп в обязательном порядке было необходимо присутствовать на службе в храме. После службы обязательно организовывался праздничный обед, на который приглашалось духовенство, церковный староста, регент хора, псаломщики и хористы в качестве почетных гостей. Во время обеда старшие делали годичный финансовый отчет, выбирали руководство групп и казначея, обсуждали вопросы, связанные с ремонтно-реставрационными работами храма, или дома причта.

Количественный состав в группах братств и сестричеств в основном был от 5 до 100 человек, а в отдельных случаях и больше. Например, в с. Оржев Ровенской области в группу входило 60 мужчин, 57 женщин, всего — 135 чел. В г. Корец Ровенской области группа мужчин и женщин составляла 300 человек. В с. Клевань Ровенской области в четырёх группах числилось 480 человек. В данных трёх населённых

пунктах в 1950-х гг. количественный состав и активность братств и сестричеств являлись самыми высокими. Важно отметить, что православные братства и сестричества в Волынско-Ровенской епархии действовали при 75 % храмов<sup>5</sup>.

Деятельность братств и сестричеств в религиозных общинах заключалась преимущественно в том, что они являлись по существу церковным активом, члены которых опекали и заботились о благоустройстве церкви, об укреплении религиозного состояния верующих, осуществляли сбор денежных средств на нужды церкви и оказанию материальной помощи духовенству своего прихода среди населения как в храме, а также путем посещения домов верующих. Были случаи, когда братства выделяли средства для оказания медицинской помощи верующим прихожанам<sup>6</sup>. Членство в таких группах являлось почетным среди общины.

Нужно отметить, что имели место отдельные случаи выражения недовольства деятельностью братств со стороны местного духовенства. Это было связано с особыми требованиями со стороны братчиков совершать богослужения в полном объеме без сокращений, а иногда с обличением морального облика священнослужителей. Также имели место требования к вновь назначенному духовенству на приход о совершении богослужения на украинском языке. Это касалось тех церквей, где службы на украинском языке совершались ещё в довоенный период<sup>7</sup>. Взаимоотношения братств и сестричеств с настоятелями церквей было разным. В одном случае они действовали согласованно, а в другом — члены групп вместе с церковным советом формировали оппозицию настоятелю. Такой случай был зафиксирован в с. Жатковка Корецкого района Ровенской области.

С 1952 г. по 1956 г. правящим архиереем Волынско-Ровенской епархии являлся епископ Палладий (Каминский)<sup>8</sup>. В 1953 г. в разговоре с уполномоченным Совета в Ровенской области П. Дубовиком давал положительную оценку деятельности братств и сестричеств на Волыни, что вызвало откровенный негатив со стороны последнего. На требование чиновника о запрете такой формы церковной активности владыка

5 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1180. Информационные отчеты уполномоченного по Ровенской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г. Л. 133.

6 Там же. Л. 135.

7 Там же. Л. 138–139.

8 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 177. Архиепископ Житомирский и Овручский Палладий (Каминский Георгий Михайлович). Л. 34 об.

отвечал, что они уже давно существуют и никому не мешают, никакой пользы и вреда не приносят<sup>9</sup>. В секретном донесении в Совет по делам Русской Православной Церкви уполномоченный по Ровенской области отмечал, что такие общества как братства и сестричества следует распустить через церковные организации как исторически утративших свое значение и носящих неофициальный характер.

Подводя итог, необходимо сказать, что православные братства и сестричества на Волыни являлись уникальным явлением в советское время антицерковных реалий. В послевоенное время они по характеру своей деятельности в значительной степени были активизирующей и организационной силой среди религиозного населения, особенно в сельской местности. Братства явились влияющим фактором на верующих и духовенство, что имело существенное значение по укреплению положения Церкви в советском государстве.

#### Архивные материалы

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1165. Информационные отчеты уполномоченного по Волынской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1180. Информационные отчеты уполномоченного по Ровенской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 99. Архиепископ Волыньско-Ровенский Панкратий (Кашперук Петр Иосифович).

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 177. Архиепископ Житомирский и Овручский Палладий (Каминский Георгий Михайлович).

9 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1180. Информационные отчеты уполномоченного по Ровенской области за IV квартал 1953 г., I полугодие 1954 г. и переписка с ним за 1954 г. Л. 141.

АСКЕТИКА

# ПРАВОСЛАВНОЕ МОНАСТЫРСКОЕ СТАРЧЕСТВО

КАК ФОРМА ТРАДИЦИОННОЙ ПЕДАГОГИКИ

Епископ Кирилл (Зинковский)  
/ Евгений Анатольевич Зинковский

доктор богословия, кандидат технических наук  
ректор Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
ierej.cyril@mail.ru

Священник Павел Лизгунов  
/ Павел Олегович Лизгунов

кандидат богословия  
проректор по учебной работе Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
lizgunov@gmail.com

**Для цитирования:** *Кирилл (Зинковский), еп., Лизгунов П., свящ.* Православное монастырское старчество как форма традиционной педагогики // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 188–198. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.010

## Аннотация

УДК 2-253

В статье даётся общее представление о традиции православного монастырского старчества как форме традиционной педагогики. Рассматриваются две взаимосвязанные составляющие старчества: институциональная и харизматическая. Делается вывод о необходимости сочетания обеих составляющих для полноценной возможности исполнять старческое

служение. Разбирается вопрос о наличии современных старцев, который решается отрицательно в институциональном и положительно в харизматическом смысле. Обозначается плодотворность опоры современной педагогики на традиционный старческий опыт.

**Ключевые слова:** старец, православное старчество, история монашества, традиционная педагогика, духовное руководство, духовничество.

---

## Orthodox Monastic Eldership as a Form of Traditional Pedagogy

**Bishop Kirill (Zinkovsky) / Evgeny A. Zinkovsky**

Doctor of Theology, PhD in Technical Sciences  
rector of the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
ierej.cyril@mail.ru

**Priest Pavel Lizgunov / Pavel O. Lizgunov**

PhD in Theology  
vice-rector for Academic Affairs of the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
lizgunov@gmail.com

**For citation:** Kirill (Zinkovsky), bishop, Lizgunov, Pavel O., priest. "Orthodox Monastic Eldership as a Form of Traditional Pedagogy". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 188–198 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.010

**Abstract.** The article provides a general idea of the tradition of Orthodox monastic eldership as a form of traditional pedagogy. Two interrelated components of eldership are considered: institutional and charismatic. A conclusion is made about the need to combine both components for a full-fledged opportunity to perform the elder's ministry. The question of the existence of modern elders is examined, which is resolved negatively in the institutional sense and positively in the charismatic sense. The fruitfulness of relying modern pedagogy on the traditional elder experience is indicated.

**Keywords:** elder, Orthodox eldership, history of monasticism, traditional pedagogy, spiritual guidance.

### Необходимость духовного руководства

Один из парадоксов настоящего времени — чрезвычайно малое знакомство народа современной России с православным Преданием. При условии открытых церквей, огромного количества православной духовной литературы, доступной не только в церковных и светских книжных магазинах, но и в сети интернет, наличия православных теле- и радиоканалов, достоин большого удивления совершенно ничтожный уровень знакомства современного русского человека с церковной духовной традицией. Особенно удивительно это при видимом наличии у многих духовной жажды и соответствующих запросов. В своих душевных исканиях современный русский человек обращается к оккультной литературе, к восточным мистическим традициям индуизма, буддизма, даосизма, к практикам американских индейцев — причём всё это, как правило, в дурных и искажённых переложениях — однако часто совершенно ничего не знает о православной аскетике, традиции чистой, глубокой и доступной каждому человеку, верующему во Христа, пути, открывающем человеку живого Бога.

Этот парадокс в полной мере относится и к вопросу духовного руководства. Многие современные русские люди в осознанном или неосознанном поиске духовного наставника направляются в Индию, на Тибет, обращаются к различным протестантским сектам, кришнаитам, шаманам, колдунам и оккультным учениям.

В основе этого явления, помимо жажды эффектного чуда, вечно желания человека заглянуть за грань обыденности, лежит вполне объективная потребность человека в учителе. В любых сферах хороший учитель многократно облегчает постижение каких-либо знаний, освоение навыков. Это в полной мере относится и к жизни человека в целом, а особенно — к духовному пути. В этом важнейшем для человека деле, где каждый постоянно сталкивается с множеством препятствий, недоумений — добрый наставник выпрямляет путь жизни, помогает избегать бесплодных трудов, духовные усилия человека становятся плодотворнее, духовный путь — короче, быстрее и эффективнее.

В православном христианстве и, в частности, на Руси, с древности существует явление духовного наставничества. Иметь духовного отца или духовника, обращаться к нему за советом в важных духовных и жизненных вопросах, открывать перед ним тайники своей души, исповедовать свои грехи и получать их разрешение — это обычная и совершенно необходимая сторона жизни каждого православного человека. В своей основе она имеет библейские корни. Ветхозаветные иудеи

обращались в недоуменных вопросах к священникам и пророкам, пророческие школы существовали в ветхозаветном Израиле. В новозаветное время Господь Иисус Христос выступал духовным наставником для апостолов, апостолы становились наставниками, духовными отцами и старцами для своих учеников<sup>1</sup>, те — для последующих поколений христиан. В формах практической реализации традиция православного духовничества развивалась постепенно, и огромное влияние на неё оказали монастыри и монастырские старцы.

Христианство изначально являлось религией аскетической. Господь постился 40 дней, проводил в молитве целые ночи, чем подавал пример своим ученикам. Пост, непрестанная молитва, ночные молитвенные бдения и другие аскетические подвиги — описаны как необходимая и закономерная составляющая христианской жизни в новозаветных текстах и были обычным делом в раннехристианское время. Одним из аскетических подвигов христианства был также подвиг девства. С III в. берёт начало такое явление, как монашество. Христиане, жаждущие духовного подвига и максимальной самоотдачи в своём служении Богу, уходили в пустыни Египта и Палестины, формировали монашеские общины возле городов Малой Азии, позднее — в Италии и Галлии.

С самого своего появления монашество формировалось вокруг личностей выдающихся святых подвижников, удивлявших и привлекавших ко Христу огромное количество окружающих людей своей чистой жизнью и избытком особенных благодатных дарований. Преп. Антоний и Пахомий Великий стали основателями и законодателями египетского монашества, прп. Феодосий Великий и прп. Савва Освященный — палестинского, свт. Василий Великий — малоазийского. Эти подвижники становились духовными наставниками приходящих к ним монахов, а те — наставниками последующих поколений монашества. С древности эти святые привлекали к себе и мирян со всей Римской империи, стремившихся к ним за духовным советом. Древние Патерики или Отечники, такие книги, как «Луг духовный», Лавсаик, Апофтегмы ярко передают ясную атмосферу этого времени, проникнутого Божьей благодатью и звенящую духовной бодренностью и трезвением.

Уже в древности за этими подвижниками и подобными им духовными наставниками закрепилось имя «старец», по-гречески — *ὁ γέρον*, *ὁ γέροντας*. Это слово, наряду с вполне техническими значениями (старый человек, монах без священного сана и др.), стало также обозначать

1 См., например: Флм. 1, 9; 1 Кор. 4, 15; 2 Ин. 1, 1.

монастырского духовного наставника, руководителя. Вокруг старцев строилась жизнь пустынников, к ним приходили за советом миряне, истории из жизни старцев и сборники их изречений фиксируют древние тексты. Старцы были также одним из главных структурных элементов строгой системы общежительных монастырей: старец прикреплялся к каждому новопришедшему послушнику, принимал от него откровение помыслов, давал духовные рекомендации, соборы старцев принимали ключевые решения в жизни монастырей, избирали их настоятелей<sup>2</sup>.

Монашество первоначально складывалось как стихийное аскетическое движение исключительно харизматического толка. Однако постепенно оно заняло своё место в церковной организации, институализировалось, стало регулироваться нормами канонического права. 4 правило Халкидонского собора 451 г. однозначно поставляет монастыри в подчинение местному правящему архиерею<sup>3</sup>. Аналогичным образом и старчество, бывшее первоначально чисто харизматическим явлением, постепенно приобретает институциональный характер, определённое значение и функции.

В настоящее время в церковной и особенно околоцерковной среде понятие старца во многом мифологизировано. Многие церковные люди, прочитав вдохновляющие святоотеческие тексты о жизни в послушании у старца, о духоносных старцах церковного прошлого — прп. Серафиме, прп. Амвросии Оптинском, а также услышав что-то об известных старцах недавнего прошлого и современности, задаются закономерной целью поиска духовного наставника, но при этом непременно ищут именитого прозорливца и чудотворца. При этом вопрос ставится искателем так: «старец он или не старец?». Если он старец — т. е., по мысли ищущего, прозорливец и чудотворец — то нужно непременно попасть к нему на приём, преодолевая любые преграды, жертвуя многим временем и силами, вписать себя в число его духовных чад и тем успокоить свою душу, а иной раз и козырять именем своего старца при встрече с другими верующими. Если же наличие сверхъестественных качеств у предполагаемого старца не безусловно, а имя его известно не слишком широко — то он не заслуживает внимания подобных искателей.

2 См. об этом: *Трифон (Туркестанов), митр.* Древне-христианские и оптинские старцы. Москва, 1996. С. 94–95; *Смирнов С. И.* Духовный отец в древне-Восточной Церкви. Москва, 2003. С. 15.

3 Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Минск, 2016. С. 29.

На такое понимание старчества сильно повлияло богословие русской эмиграции XX в., которое, при естественной для изгнанников романтизации русского прошлого, создавало немало мифов, далёких от реальной церковной жизни. Например, в трудах Ивана Концевича старец предстаёт библейским пророком и тайнозрителем, постоянно и непосредственно руководимым Святым Духом, ясно видящим всё содержание человеческой души, все помыслы человека, все обстоятельства его жизни и всю волю Божию о нём, так что его нахождение способно моментально решить фактически все жизненные проблемы обращающегося человека<sup>4</sup>. Однако биографии и письменное наследие реальных старцев — например, совершенно замечательные письма прп. Макария Оптинского — совершенно лишены подобных претензий, старец всегда начинал свои ответы на духовные вопросы с констатации своего неразумия, неведения судеб Божиих, а затем давал ответ, твёрдо опираясь на учение Святых Отцов в надежде на то, что по вере вопрошающего Господь поможет ему найти в евангельском и святоотеческом учении именно то, что необходимо вопрошателю<sup>5</sup>.

### Институциональная составляющая

Вообще подобная постановка вопроса: старец или не старец? — не вполне корректна. Как уже было сказано, старчество — явление не только харизматическое, но и институциональное. Старец — закономерный элемент монастырских форм организации жизни в их должном развитии. В русских монастырях прп. Нила Сорского, в Оптиной, Плещанской, Саровской, Глинской пустынях периодов их должного благоустройства старец был в той же степени органичным и естественным элементом, как и в монастырях древнего Египта и Палестины и с такими же функциями: принятия откровения помыслов у послушников, участия в делах управления монастырём. Подобные функции были закреплены в уставах монастырей — например, их можно найти в уставах Иосифо-Волоцкого монастыря XV в.<sup>6</sup> или Глинской пустыни XIX в.<sup>7</sup> В Глинской пустыни, например, старец прикреплялся руководством монастыря к каждому новому послушнику для принятия откровения

4 Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. [Козельск], 2008. С. 14–45.

5 См., например: Письма преподобного Макария Оптинского. Минск, 2002. С. 3–6.

6 См. об этом: Басова М. В., Шевченко Э. В. Иосиф (Санин) // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 559–585.

7 См.: Иоанн (Маслов), схиархим. Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI–XX вв. Москва, 1994. С. 132.

помыслов и духовного руководства. При желании послушник мой перейти к другому старцу, но непременно с согласия прежнего.

Вообще в истории Церкви нередко встречаются конфликты между институциональностью и харизматичностью. Многие еретические и раскольнические течения: манихейство, монтанизм, мессалианство, различные виды гностицизма, в России — скопчество, хлыстовство, в значительной степени — старообрядческий раскол, современные анти-инн-щики — все эти течения в той или иной степени претендовали на обладание особыми благодатными дарами, которые, по мысли адептов, ставили их над существующей церковной иерархией, будто бы погруженной в формализм, обмирщённой и безблагодатной.

Однако во всех указанных конфликтах суждение Церкви было на стороне установлений институциональных, то есть сохранялась и отстаивалась Церковь реальная, основанная Христом на земле и запечатлённая во вполне определённых формах в виде вероучения, таинств и иерархии — а вовсе не некий невидимый чисто духовный организм. Течения гностицизма, мессалианства, монтанизма, претендовавшие на особую духовность, однако ставившие себя над Церковью — были ею отвергнуты.

Поэтому ошибочны и вредны попытки некоторых исследователей поставить святых монастырских старцев прошлого в оппозицию к официальной Церкви. Например, это касается прп. Нила Сорского, который в трудах И. К. Смолича, а также многих западных и советских ученых предстаёт едва ли не возрожденческим гением, лучом света в тёмном царстве русской якобы ложной или по крайней мере очень несовершенной, «внешней» духовности, к которой исследователи относят как многих представителей церковной иерархии, так и святых современников прп. Нила — прп. Пафнутия Боровского и прп. Иосифа Волоцкого<sup>8</sup>. В действительности, несмотря на некоторые вполне умеренные разногласия в отдельных вопросах церковного управления между различными течениями, прп. Нил был совершенно органичным представителем русской церковной традиции, очень почитаемым современными иерархами и духовными деятелями, и его духовность никак не мешала его послушанию Матери Церкви, а, напротив, только укрепляла в нём.

Ещё во II в. сщмч. Игнатий Богоносец писал о том, что христианину надо во всем быть покорным епископу и смотреть на него как на Самого

8 См., например: *Смолич И. К. Русское монашество, 988–1917. Жизнь и учение старцев.* Москва, 1997. С. 61–64.

Господа<sup>9</sup>. И подлинные благодатные люди, носители Духа Святого, а не иных духов, всегда хранили верность Церкви во всех её реальных проявлениях. И недаром духоносный прп. Серафим Саровский, после визита Тамбовского епископа Арсения к нему в отдалённую пустыньку, проявляет ему своё послушание и несколько корректирует образ приёма посетителей. По совету Владыки, он перестает угощать своих посетителей ложкой вина, как делал прежде, во избежание соблазна, будто он подменяет таким образом Святую Евхаристию<sup>10</sup>.

А когда современный человек, почитаемый многими за духоносного старца, презрительно отзывается о Священноначалии, игнорирует решения Священного Синода и Соборов — то ни о какой подлинной благодатности здесь не может быть и речи.

### Харизматическая составляющая

Тем не менее, харизматическая составляющая также имеет огромное значение в явлении православного старчества или духовного руководства. Ведь, по словам Христа, слепой, ведущий слепого, сам упадёт в яму и его увлечёт за собой (ср. Мф. 15, 14). Для того, чтобы иметь способности вести другого по пути духовной жизни, надо самому идти этим путём в нужном направлении и, желательно, быть на этом пути хотя бы на шаг, а лучше на несколько шагов впереди своего ученика. Именно поэтому в истории Церкви институт старчества наиболее проявлялся и плодоносил именно с появлением выдающихся благодатных личностей: прп. Антония и прп. Пахомия Великих в Египте, прп. Антония и прп. Феодосия Печерских, прп. Сергия Радонежского, прп. Паисия Величковского в России — подвижников благочестия, которые оставили после себя плеяду учеников, *закваску*, заквашивающую всё тесто (ср. Гал. 5, 9) — т.е. последователей, оказывающих сильное благотворное духовное влияние на всех окружающих людей.

Однако несмотря на то, что прп. Антоний Великий, прп. Сергей Радонежский изобиловали явными сверхъестественными духовными дарованиями, прославились чудотворениями, исцелениями, изгнаниями

9 *Ignatius Antiochenus. Epistulae vii genuinae (recensio media) I, 6, 1:* «Καὶ ὅσον βλέπει τις σιγῶντα ἐπίσκοπον, πλείονως αὐτὸν φοβείσθω· πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα». Рус. пер. П. Преображенского: *Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Ефесянам 6 // Памятники древней христианской письменности. Т. 2: Писания мужей апостольских. Москва, 1860. С. 377–378.*

10 *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Москва, 2005. С. 350.*

бесов и явлением им святых, — далеко не все опытные старцы обладали такими же дарованиями и совершенно определённо от них никто этого и не требовал. Главный дар, по которому монаха назначали старцем, духовным руководителем юных послушников — это дар рассуждения, который в православной традиции также называется «дар различения духов». Именно этот дар: способность различить источник того или иного помысла: мысли, намерения, — от Бога он исходит или от сопротивной стороны — именно этот дар делал старца сокровищем для его учеников и привлекал в монастырь огромное количество паломников, приходящих за советом<sup>11</sup>.

Непосредственным побудительным мотивом обращения к старцу часто являлось желание быстро разрешить конкретную жизненную проблемную ситуацию. Однако намного важнее то, что, благодаря дару рассуждения, духовно опытные и рассудительные старцы могли помочь человеку встать на правильные доброкачественные рельсы, гармонизировать внутренние силы через духовную настройку «внутреннего человека», передать опыт здоровой и трезвой самооценки, а также опыт разумного консультирования со старшим и равным. Таким образом, правильно выстраивая иерархию ценностей, старец как бы оснащает своего ученика «методической базой» для эффективного подхода к сложным жизненным ситуациям.

Дар рассуждения, необходимый для старца, имеет самую тесную связь с традицией умного делания — Иисусовой молитвы. Это самая глубокая и сокровенная аскетическая традиция Православной Церкви, расцвет которой часто совпадал с расцветом Церкви, изобилием святых и духовных дарований, а оскудение влекло за собой и общий духовный упадок. Погружаясь умом в глубину собственного сердца, подвижник непрестанно призывает имя Воплотившегося Бога Господа Иисуса Христа и отражает от себя все посторонние помыслы, приходящие от бесов, пытающихся ему помешать и отвлечь от молитвы. Благодаря этой практике, подвижник научается распознавать бесовские прилоги, приобретает особое духовное чутьё, которое и даёт ему соответствующее духовное рассуждение<sup>12</sup>.

Поэтому наибольший расцвет старчества связан именно с подвижниками и учениками подвижников, занимавшихся и учивших умному

11 См.: *Зарин С. М.* Лекции по Пастырскому богословию, читанные студентам 4-го (LXVII) курса С.-Петербургской духовной академии в 1909/10 академическом году. Санкт-Петербург, 1910. С. 406.

12 *Смолич И. К.* Русское монашество, 988–1917. Жизнь и учение старцев. С. 67–68.

деланию — свт. Григория Паламы, прп. Нила Сорского, прп. Паисия Величковского, прп. Иосифа Исихаста.

Отсюда следует, в частности, вывод, что дар духовного рассуждения не дискретен, а непрерывен. Пребывая в Христовой Церкви и стремясь вести в свою меру правильную духовную жизнь, советуясь со своим духовником, христианин постепенно приобретает этот дар в доступной ему степени и становится способен к духовному совету.

Соответственно на вопрос, есть ли сейчас старцы в Русской Церкви, можно ответить отрицательно в том смысле, что после периода страшных гонений на Церковь и фактически уничтожения монашества старчество в настоящий момент отсутствует как институт, который ещё не восстановлен. Если же говорить о старчестве в харизматическом смысле и спрашивать, есть ли сейчас духовно рассудительные христиане, способные к духовному руководству, — то они есть несомненно. Понятное дело, глубина их духовного рассуждения не достигает уровня прп. Серафима Саровского или святых Оптинских старцев XIX в., однако способность такого рассуждения у них есть — и она превышает соответствующую способность людей мира сего. Пастыри с духовным рассуждением есть и в монастырях, и на приходах — поэтому современному христианину совершенно необязательно в поисках духовного руководителя обходить всю Россию или ехать на святую гору Афон. Духовный руководитель, способный сориентировать христианина в духовной жизни и принести ему пользу, может незаметно служить в церкви рядом с домом. При этом, как многократно повторяется в святоотеческой мысли, очень многое в деле духовного совета зависит от веры вопрошающего.

### Заключение

Представляется, что принципы православного старчества, которые в статье освещены только в самых общих чертах, но заслуживают более внимательного изучения, полезны и в какой-то степени применимы в любой педагогической деятельности, в связи с чем современному педагогу бесполезно знать об институте православного старчества, его сути, ярких представителях и основных принципах.

Хороший наставник вырастает из хорошего ученика. Любому человеку стоит не считать для себя зазорным советоваться с более опытными в любой области, не полагаясь только лишь на свой разум. Подобное здоровое смирение может предохранить от многих досадных ошибок. А христианину, заботящемуся о своей духовной жизни, стоит стремиться иметь духовника и обращаться к нему за советом в важных

духовных и просто жизненных вопросах. При этом в обоих случаях ориентировать нужно не столько на известное имя, сколько на рассудительность, которая измеряется пользой, получаемой от советов. Не стоит забывать о словах премудрого царя Соломона:

«Имже и нѣсть управлѣнія, падають аки ліствіе, спасѣніе же ёсть во мнозѣ совѣтъ» (Притч. 11, 14).

### Источники

*Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послание к Ефесянам / пер. прот. П. Преображенского // Памятники древней христианской письменности в русском переводе: [в 7 т.]. Т. 2: Писания мужей апостольских. Москва: Тип. Каткова и К°, 1860. (Приложение к Православному обозрению). С. 373–386.

Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016.

Письма преподобного Макария Оптинского. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь; Православное Братство во имя Архистратига Михаила, 2002.

### Литература

*Басова М. В., Шевченко Э. В.* Иосиф (Санин) // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 559–585.

*Зарин С. М.* Лекции по Пастырскому богословию, читанные студентам 4-го (LXVII) курса С.-Петербургской духовной академии в 1909/10 академическом году. Санкт-Петербург: [Б. и.], 1910.

*Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI–XX вв. Москва: Изд. Отдел Московского патриархата, 1994.

*Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. [Козельск]: Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2008.

Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Москва: Паломник, 2005.

*Смирнов С. И.* Духовный отец в древне-Восточной Церкви. Москва: Православ. Свято-Тихоновский Богосл. ин-т, 2003.

*Смолич И. К.* Русское монашество 988–1917. Жизнь и учение старцев. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1997.

*Трифон (Туркестанов), митр.* Древне-христианские и оптинские старцы. Москва: Мартис, 1996.

АГИОГРАФИЯ

# П. А. СМИРНОВ КАК ЖИЗНЕОПИСАТЕЛЬ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук  
профессор ФГБОУ Российской академии живописи, ваяния  
и зодчества Ильи Глазунова  
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 21  
kog@glazunov-academy.ru

**Для цитирования:** Каширина В. В. П. А. Смирнов как жизнеописатель святителя Феофана Затворника // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 199–216. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.011

## Аннотация

УДК 242

В статье поставлена задача выявить особенности церковно-агиографических сочинений П. А. Смирнова и дать обзор первых рецензий на его труды. Для реализации поставленной задачи был проведён источниковедческий анализ сочинений с применением методов сравнительного анализа, систематизации и критической интерпретации источников. Первое жизнеописание «Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника» было подготовлено к десятилетию со дня кончины святителя при поддержке настоятеля Вышенской пустыни и сотаинника святителя архимандрита Аркадия (Честонова, 1821–1907). Книга, написанная современником святителя, жившем рядом с обителью и имевшим возможность часто посещать её, получилась живой и фактологичной и получила одобрение со стороны рецензентов. Особенностью церковно-агиографических трудов П. А. Смирнова является включение в канву повествования не только сведений о жизни, но и больших подробных тематических разделов из духовного наследия свт. Феофана Затворника. Таким образом, проделанная составителем работа позволяет читателям в значительной мере познакомиться не только

с жизнью, но и с творениями святителя. До сих пор труды П. А. Смирнова являются основополагающими для всех, кто начинает изучение жизни и трудов свт. Феофана.

**Ключевые слова:** Феофан, Затворник Вышенский, П. А. Смирнов, архимандрит Аркадий (Честонов), агиография.

---

## P. A. Smirnov as a Biographer of St. Theophan the Recluse

**Varvara V. Kashirina**

Doctor of Philology

Russian academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov

21 Myasnitskaya st., Moscow 101000, Russia

kog@glazunov-academy.ru

**For citation:** Kashirina, Varvara V. "P. A. Smirnov as a Biographer of St. Theophan the Recluse". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 199–216 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.011

**Abstract.** The article aims to identify the features of the church hagiographic writings of P. A. Smirnov and give an overview of the first reviews of his works. To achieve this task, a source analysis of the works was carried out using methods of comparative analysis, systematization and critical interpretation of sources. The first book, *The Life and Teachings of His Grace Theophan the Recluse of Vyshensk*, was prepared for the tenth anniversary of the death of the saint with the support of the abbot of the Vyshenskaya Desert and co-priest of St. Archimandrite Arkady (Chestonov, 1821–1907). The book, written by a contemporary of the saint who lived near the monastery and had the opportunity to visit it often, turned out to be lively and factual and received approval from reviewers. The peculiarity of P. A. Smirnov's church hagiographic works is the inclusion in the outline of the narrative not only information about life, but also large detailed thematic sections from the spiritual heritage of Theophan the Recluse. Thus, the work done by the compiler allows readers to get acquainted to a large extent not only with the life, but also with the works of the saint. To this day, the works of P. A. Smirnov are fundamental for everyone who begins to study the life and works of St. Theophan.

**Keywords:** Theophan, the Recluse Vyshensky, P. A. Smirnov, Archimandrite Arkady (Chestonov), hagiography.

### Вступление

Святитель Феофан, Затворник Вышенский, почил о Господе на праздник Богоявления в 1894 г. После кончины святителя были опубликованы письма, воспоминания о нём и жизнеописания подвижника, составленные различными авторами. Спустя несколько месяцев после кончины святителя на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» своими воспоминаниями о почившем поделился игум. Тихон (Ципляковский), который помогал свт. Феофану в церковно-литературных трудах. Современники называли игум. Тихона «ближайшим учеником, собеседником и последователем»<sup>1</sup> свт. Феофана. Воспоминания позволяли читателям познакомиться с периодами церковного служения святителя, но прежде всего увидеть духовный портрет подвижника, написанный пером любящего и скорбящего сердца. О совместных богослужениях со святителем игум. Тихон вспоминал:

«Своим благоговейным священнослужением святитель Феофан и в сослужащих с ним вселял благоговение и страх Божий. Едва ли кто из нас, иноков вышенских, когда-либо слышал во св. алтаре какое стороннее слово из уст святителя Феофана, кроме последования богослужебного. И поучений он не говорил, но самое служение его пред престолом Божиим было живым поучением для всех. Бывало, среди верующего простого народа только и слышны сердечные вздохи умиления и возгласы: Господи помилуй!»<sup>2</sup>

Среди биографов святителя — профессор Московской духовной академии И. Н. Корсунский, автор биографий выдающихся иерархов новейшего периода. К годовщине со дня кончины святителя в научном журнале Московской духовной академии «Богословский вестник» была опубликована статья И. Н. Корсунского «Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана (Говорова)»<sup>3</sup>, в том же году отдельным изданием вышло жизнеописание святителя, составленное на основе большого фактологического материала, в том числе свидетельств духовных чад и близких к святителю лиц<sup>4</sup>.

---

1 Кодратов А. Игумен Тихон, подвижник Вышенский // ДЧ. 1899. Декабрь. С. 599.

2 И<гумен> Т<ихон (Ципляковский)>. Памяти преосвященного епископа Феофана. Воспоминания Вышенского инока // ТЕВ. 1894. № 6. 5 февраля. С. 112–113.

3 Корсунский И., проф. Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана (Говорова) // БВ. 1895. Январь. С. 82–111. Отд. отт.: Сергиев Посад, [1895].

4 Корсунский И., проф. Преосвященный Феофан, бывший еп. Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. Москва, 1895.

Жизнеописатели святителя — прот. Михаил Хитров<sup>5</sup>, А. С. Ключарёв<sup>6</sup>, Е. Поселянин<sup>7</sup>, И. Е. Троицкий<sup>8</sup>, И. А. Крутиков<sup>9</sup>, А. Н. Норцов<sup>10</sup>, Б. В. Титлинов<sup>11</sup> и др. — писали о свт. Феофане Затворнике как о выдающемся богослове и проповеднике. Е. Н. Поселянин отмечал:

«Громадная опытность, великая сила любви, жаждущая спасения всех ближних, глубокая житейская мудрость при самом цельном стремлении в высоту: все это запечатлело произведения епископа Феофана, придавая им бесконечную цену и смысл»<sup>12</sup>.

В то же время все авторы отмечали духовные дары святителя-молитвенника, избравшего строгий затворнический образ жизни. По мнению И. Н. Корсунского,

«[главным побуждением к этому] служило искреннее, сознательное, выработанное долговременным опытом жизни в иноческом чине желание полного, совершенного отрешения от мира и всего что в миру»<sup>13</sup>.

Вышенский затвор стал для святителя периодом активного служения Церкви на поприще церковного писательства. В затворе святитель подготовил большинство экзегетических и богословских сочинений.

Таким образом, все жизнеописатели свт. Феофана пытались показать пример деятельной жизни подвижника и его многолетнего служения Русской Православной Церкви и людям. Анализ и выявление особенностей жизнеописаний святителя — тема отдельных работ.

- 5 *Михаил Хитров, прот.* Сказание о житии преосвященного Феофана и его «затвор». Москва, 1895. 2-е изд.: Преосвященный Феофан, затворник Вышенский. Москва, <sup>2</sup>1905.
- 6 *Ключарев А. С.* Преосвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность // ПС. 1904. Ч. 2. Сентябрь. С. 392–406; Октябрь. С. 632–670; Ноябрь, С. 816–843; 1905. Ч. 2. Июль. С. 440–469.
- 7 *Поселянин Е.* Русские подвижники XIX века. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1900. С. 73–87.
- 8 *Троицкий И. Е., проф.* Переписка между преосвященным Феофаном, бывшим Владимирским, и Аркадием, бывшим Олонецким // ХЧ. 1894. Июль–август. С. 69–107.
- 9 *Крутиков И. А.* Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // ДЧ. 1897. Ч. I. Январь. С. 43–59; Февраль. С. 261–271; Ч. II. Май. С. 157–165; Июнь. С. 262–270; Июль. С. 446–453; Ч. III. Сентябрь. С. 108–117; Октябрь. С. 221–234; 1898. Ч. I. Январь. С. 56–68; Февраль. С. 245–252; Ч. II. Май. С. 77–86; Ч. III. Декабрь. С. 778–790; 1899. Ч. I. Февраль. С. 335–341; Апрель. С. 615–624; Ч. III. Октябрь. С. 188–203.
- 10 *Норцов А. Н.* Епископ Феофан как мистик-писатель. Тамбов, 1911.
- 11 *Титлинов Б. В.* Феофан (в мире Георгий Васильевич Говоров) // Русский Биографический Словарь. Т. 25. Санкт-Петербург, 1913. С. 386–394.
- 12 *Поселянин Е.* Русские подвижники 19 века. Санкт-Петербург, <sup>3</sup>1910. С. 85.
- 13 *Корсунский И., проф.* Преосвященный Феофан, бывший еп. Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. Москва, 1895. С. 184.

В настоящей статье рассмотрены две редакции жизнеописания свт. Феофана, составленные П. А. Смирновым, которые вышли в 1905 г. и 1915 г. В статье поставлена задача выявить особенности церковно-агиографических сочинений П. А. Смирнова, дать обзор первых рецензий его трудов. Для реализации поставленной задачи был проведен источниковедческий анализ сочинений с применением методов сравнительного анализа, систематизации и критической интерпретации источников.

### Биография П. А. Смирнова

Петр Алексеевич Смирнов (1857 г. — не ранее 1918 г. ) родился в селе Усердине Тамбовского уезда в семье дьячка. В 1872 г. окончил II Тамбовское духовное училище, в 1878 г. — Тамбовскую духовную семинарию по 1-му разряду. В 1882 г. — Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. 27 июля 1882 г. определён преподавателем греческого в Тамбовское духовное училище. В 1883–1884 уч. г. преподавал латинский язык в 5-м классе Тамбовской духовной семинарии. В 1884–1885 уч. г. — гражданскую историю в 3-м классе семинарии. С 30 декабря 1887 г. по 1 февраля 1890 г. состоял помощником смотрителя II Тамбовского духовного училища. 1 февраля 1890 г. назначен смотрителем Шацкого духовного училища, которое находилось вблизи Вышенской пустыни и опекалось монастырём. Принимал активное участие в работе Попечительства о бедных учениках, учреждённого в 1890 г. при Шацком духовном училище. 26 мая 1890 г. утверждён в звании члена Шацкого уездного отделения епархиального училищного совета. С 13 января 1892 г. состоял в звании члена Шацкого отделения Тамбовского миссионерского Казанско-Богородичного братства. В 1907 г. в Шацком духовном училище отмечалось 25-летие учебно-воспитательной службы П. А. Смирнова, в четырёх номерах «Тамбовских епархиальных ведомостей» была подготовлена статья С. Горелова о юбилейных торжествах<sup>14</sup>. Коллеги П. А. Смирнова отмечали,

«[что он приобрел искреннее уважение со стороны педагогов и учеников] высоким умственным и нравственным обликом; <...> широким педагогическим опытом и строгим, серьезным отношением к <...> служебным обязанностям; <...> любовью к учащимся детям

14 Горелов С. Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // ТЕВ. 1907. № 47. 24 ноября. Неоф. С. 1924–1934; № 48. 1 декабря. С. 1991–2001; № 49. 8 декабря. С. 2020–2028; 1908. № 1. 5 января. С. 22–30.

и вытекающим из нее гуманным, заботливым и внимательным отношением ко всем и каждому из них...»<sup>15</sup>

В 1917–1918 гг. Петр Алексеевич являлся членом Поместного собора Российской Православной Церкви как представитель от мирян Тамбовской епархии. Точная дата кончины П. А. Смирнова не известна.

**«Жизнь и учение преосвященного Феофана  
Вышенского Затворника: В память десятилетия со дня  
блаженной кончины святителя» (1905)**

При поддержке настоятеля Вышенской пустыни и сотаинника святителя архим. Аркадия (Честонова, 1821–1907 гг.) П. А. Смирнов начал работать над первой редакцией жизнеописания свт. Феофана. К десятилетию со дня кончины святителя в 1904 г. Петр Алексеевич подготовил публикацию в «Тамбовских епархиальных ведомостях» «Преосвященный Феофан, Вышенский затворник: Его подвиги в затворе и общественно-историческое значение их»<sup>16</sup>, которая в 1905 г. вышла отдельным изданием «Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника: В память десятилетия со дня блаженной кончины святителя»<sup>17</sup>.

Основную задачу жизнеописателя П. А. Смирнов определял следующим образом:

«Исторические поминки и юбилеи выдающихся общественных деятелей у нас принято праздновать особенными, часто торжественными собраниями в память их. Последние имеют очень важное нравственно-общественное значение. <...> На памяти дорогого лица общество припоминает свою историю, рост своей внутренней жизни, невольно сравнивает и проверяет свое настоящее опытами прошлого и может находить указания для своего лучшего будущего»<sup>18</sup>.

15 *Горелов С.* Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // ТЕВ. 1907. № 47. 24 ноября. Неоф. С. 1924–1934.

16 <*Смирнов П.*> Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. Его подвиги в затворе и общественно-историческое значение их // ТЕВ. Неоф. 1904. № 6. 7 февраля. С. 143–146; № 10. 6 марта. С. 249–254; № 11. 13 марта. С. 293–298; № 13. 27 марта. С. 353–360; № 14–15. 3 и 10 апреля 1904. С. 379–388; № 16. 17 апреля. С. 401–409; № 17. 24 апреля. С. 433–437; № 18. 1 мая. С. 455–461; № 19. 8 мая. С. 490–494; № 20. 15 мая. С. 514–518; № 22. 29 мая. С. 569–573; № 23. 5 июня. С. 606–611; № 40. 2 октября. С. 1153–1159.

17 *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника: В память десятилетия со дня блаженной кончины святителя. Шацк, 1905.

18 <*Смирнов П.*> Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. Его подвиги в затворе и общественно-историческое значение их // ТЕВ. Неоф. 1904. № 6. 7 февраля. С. 143–144.

Сущность подвига затвора, который взял на себя святитель, автор определял следующим образом:

«И подвиг его был особенный, чрезвычайный. <...> для того он и удалился от мира, чтобы с высоты своего подвига яснее видеть насущные нужды и недуги нашего времени и, по возможности, полнее оказать необходимую помощь»<sup>19</sup>.

Книга, написанная современником святителя, жившем рядом с обителем и имевшим возможность часто посещать её, получилась живой и фактологичной, в чём была немалая заслуга настоятеля обители, лично принимавшем участие в редактировании рукописи.

### Рецензии на книгу

О выходе новой книги о свт. Феофане написали многие церковные издания, были опубликованы положительные рецензии в «Страннике»<sup>20</sup>, «Историческом вестнике»<sup>21</sup>, «Церковных ведомостях»<sup>22</sup> и др.

По мнению профессора Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Бронзова, П. А. Смирнов сумел составить яркое и полное жизнеописание святителя:

«...автор сообщает немало интересных биографических о почившем святителе данных, собранных в книге тщательно, с любовью и по возможности проверенных. Благодаря этим данным, личность преосв. Феофана выступает пред читателем в достаточно полном и более или менее ярком свете. Просто не верится, чтоб в наши дни могли существовать столь самоотверженно настроенные люди! Тем приятнее сознавать, что они действительно жили среди нас, хотя, быть может, и не в достаточной мере нами ценились. Затвор дал почившему архипастырю возможность стать глубочайшим христианским психологом и таким же христианским богословом. Он дал ему, затем, возможность поделиться плодами своей мудрости, своих знаний с другими, — оставить после себя богатейшее учено-литературное наследство, благодаря которому имя его никогда не умрет в русском обществе, пока последнее не перестанет быть христианским. Живя в затворе, святитель, однако, не прекращал проявлять свою деятельную любовь в отношении к ближним, помогая им и делом, и словом»<sup>23</sup>.

- 19 <Смирнов П.> Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. Его подвиги в затворе и общественно-историческое значение их // ТЕВ. Неоф. 1904. № 6. 7 февраля. С. 144.
- 20 Бронзов А., проф. Рецензия // Странник. 1906. Октябрь. С. 592–593.
- 21 З. Рецензия // Исторический вестник. 1906. № 4. С. 273–274.
- 22 З. Рецензия // Церковные ведомости. Приб. 1905. № 42. С. 1801–1802.
- 23 Бронзов А., проф. Рецензия // Странник. 1906. Октябрь. С. 592–593.

В качестве недостатка книги А. А. Бронзов отмечает большую цитацию из произведений святителя:

«...автор рассматриваемой нами книги употребляет большие усилия к тому, чтобы охарактеризовать произведения святителя, и действительно достигает некоторого успеха. Жаль только, что он часто говорит буквальными словами святителя вместо того, чтобы излагать их своим языком. Самостоятельное изложение их, конечно, дело иногда трудное <...>, но избегать его не следовало бы»<sup>24</sup>.

Автор рецензии в газете «Церковные ведомости», напротив, в отличие от А. А. Бронзова, отмечает положительную роль выдержек из творений святителя в книге П. А. Смирнова:

«Специалисты и теперь уже пользуются обильными литературными трудами святителя. Так, современный экзегет слова Божия не может обойтись без его поистине классических, истолковательных сочинений; для учителя богословия стала настольной книгой “Начертание христианского нравоучения”; аскет имеет незаменимое руководство в его многочисленных аскетических творениях и т. д., но русскому православному обществу преосвященный Феофан мало знаком. А для него-то святитель должен быть особенно дорог, как великий учитель церковной жизни и нравственности»<sup>25</sup>.

Важным достоинством книги, по мнению рецензента, является большое участие в её подготовке настоятеля Вышенской пустыни архим. Аркадия (Честонова):

«Все фактические сведения о жизни святителя тщательно проверены автором под непосредственным наблюдением и по указаниям настоятеля Вышенской пустыни архимандрита Аркадия единственно свидетеля пустынных подвигов почившего владыки, которому последний в течение своего 28-летнего пребывания на Выше не раз пересказывал о важнейших событиях своей жизни»<sup>26</sup>.

Высоко оценивал вышедшее сочинение и рецензент «Исторического вестника»:

«Епископ Феофан был учителем жизни не только путем своих сочинений, но и подвигом жизни, что важнее. Его учение понятно и доступно всем, а не только избранным, как всецело основывалось на христианстве — религии жизни. Знакомство с его сочинениями в высшей степени полезно»<sup>27</sup>.

24 Бронзов А., проф. Рецензия // Странник. 1906. Октябрь. С. 594.

25 З. Рецензия // ЦВ. Приб. 1905. № 42. С. 1801.

26 Там же. С. 1802.

27 Z. Рецензия // Исторический вестник. 1906. № 4. С. 274.

Наиболее подробной была рецензия С. Горелова в «Тамбовских епархиальных ведомостях», опубликованная в 1907 г. к 25-летию учебной деятельности П. А. Смирнова<sup>28</sup>. С. Горелов отмечал важное значение сочинения П. А. Смирнова для сохранения памяти о вышенском подвижнике и расценивает этот труд как «отрадное явление в нашей духовной литературе»:

«Он является первой попыткой приблизить к пониманию, популяризовать среди русского православного общества замечательную личность и учение великого христианского учителя и подвижника. Наряду с жизнеописанием преосвященного Феофана в книге обстоятельно изложено и учение его по всем важнейшим вопросам христианской нравственности, так что прочитавший книгу может иметь ясное представление о всем нравственном мирозерцании святителя»<sup>29</sup>.

Важным достоинством книги является её достоверность. Архим. Аркадий, который помогал автору, отметил неточности в предыдущих жизнеописаниях свт. Феофана Затворника. Например, в статье В. П. Рыбинского «Памяти преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского»<sup>30</sup> было отмечено, что свт. Феофан был талантливым церковным композитором; в жизнеописании проф. И. Корсунского<sup>31</sup> говорилось, что свт. Феофан не раз посетил Афонскую гору, что не соответствовало действительности. Таким образом, в сочинении П. А. Смирнова мы имеем

«самую достоверную биографию святителя Феофана, притом написанную с горячей любовью и глубоким благоговением к памяти великого христианского учителя. Поэтому не удивительно, что книга имела большой успех и ее появление было встречено сочувственно как со стороны духовной и светской печати, так и читающей публикой»<sup>32</sup>.

Значение изданного жизнеописания святителя кратко определил коллега П. А. Смирнова по Шацкому училищу Н. Г. Серповский, который сказал,

- 28 *Горелов С.* Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // ТЕВ. Неоф. 1907. № 49. 8 декабря. С. 2020–2028.
- 29 Там же. С. 2025.
- 30 *Рыбинский В. П.* Памяти Преосвященного Феофана, еп. Владимирского и Суздальского // ТКДА. 1894. Т. 1. Март. С. 421–435.
- 31 *Корсунский И., проф.* Преосвященный Феофан, бывший еп. Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. Москва, 1895.
- 32 *Горелов С.* Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // ТЕВ. Неоф. 1907. № 49. 8 декабря. С. 2026.

«[что Петр Алексеевич, своим трудом] исполнил долг за всю Тамбовскую епархию в отношении увековечении памяти нашего самобытного мыслителя и великого христианского подвижника»<sup>33</sup>.

**«Жизнь и учение преосвященного Феофана,  
Вышенского Затворника: В память столетия со дня  
рождения святителя» (1915)**

К 100-летию со дня рождения святителя, которое отмечалось в начале 1915 г., П. А. Смирнов подготовил расширенную редакцию жизнеописания свт. Феофана Затворника, которая также первоначально была напечатана в «Тамбовских епархиальных ведомостях» под названием «Преосвященный Феофан, Вышенский затворник (Ко дню столетия рождения, 10 янв. 1815 — 10 января 1915)<sup>34</sup>, а затем вышла отдельным изданием «Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского Затворника: В память столетия со дня рождения святителя»<sup>35</sup>.

Это издание было представлено на торжественных мероприятиях по случаю празднования 100-летнего юбилея со дня рождения святителя на Выше, о чем сохранился отчет Шацкого священника Василия Бельского, опубликованный в «Тамбовских епархиальных ведомостях»<sup>36</sup>.

10 января (по ст. ст.) 1915 г. в 6 часов утра в Вышенскую пустынь прибыл епископ Козловский Зиновий (Дроздов), vikарий Тамбовского архиепископа Кирилла (Смирнова) и был торжественно встречен братьей обители во главе с настоятелем архим. Ипатием.

В этот же день Преосвященнейший Зиновий совершил Божественную литургию в Христорождественском соборе обители в сослужении отца настоятеля пустыни архим. Ипатия, членов местного Феофановского братского кружка ревнителей православия и братии монастыря. В богослужении участвовали и ученики Вышенско-Куплинской второклассной школы, которые исполнили «умилительные церковные песнопения». Как вспоминали очевидцы,

33 Горелов С. Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // ТЕВ. Неоф. 1907. № 49. 8 декабря. С. 2025.

34 Смирнов П. Преосвященный Феофан, Вышенский затворник (Ко дню столетия рождения, 10 янв. 1815 — 10 января 1915) // ТЕВ. Неоф. 1915. № 1–2. 10 января С. 1–15; № 3. 17 января. С. 45–53; № 4. 24 января. С. 71–81; № 5. 31 января. С. 99–105.

35 Смирнов П. А. Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского Затворника: В память столетия со дня рождения святителя. Шацк, 1915.

36 Василий Бельский, свящ. Поминовение святителя Феофана Затворника, в день столетия со дня его рождения, в Вышенской пустыни // ТЕВ. 1915. Неоф. № 7. 14-го февраля. С. 151–160.

«при совершении литургии невольно чувствовалось, что присно-памятный святитель Феофан <...> и теперь незримо присутствует при богослужении, возносит свои святые молитвы вместе с нами к милосердому Богу и невидимо простирает свои всечестные руки для благословения всех, собравшихся в святой храм и в Вышенскую обитель, почтить память святителя»<sup>37</sup>.

В конце литургии Владыка произнес проповедь о жизни и трудах свт. Феофана, о значении его жизни для всей Православной Церкви. Эта проповедь, записанная позднее о. Василием Бельским, также дошла до нас и свидетельствует о том высоком почитании, которым пользовался святитель среди своих современников.

По окончании литургии владыка Зиновий вместе с сонмом священнослужителей и многочисленными богомольцами направился крестным ходом в Казанский холодный храм обители, где был погребен свт. Феофан. Владыка облачился в мантию свт. Феофана и совершил при гробнице его Великую панихиду. По свидетельству очевидцев,

«невозможно передать в кратком описании всех тех святых мыслей, чувств и душевных переживаний, которыми были наполнены в это время сердца всех молящихся»<sup>38</sup>.

По окончании Великой панихиды торжественная процессия направилась на могилу архим. Аркадия, которого глубоко почитал святитель и который был одним из тех редких людей, кто во время затвора посещал святителя. На могиле архим. Аркадия была отслужена панихида, после которой Владыка вместе со священнослужителями проследовал в келью свт. Феофана, побывал в «церквице» святителя.

«С каким благоговением сопровождавшие Владыку лобызали святой престол, пред которым совершал свои святые моления и на котором приносило наедине бескровную жертву воспоминаемый подвижник епископ Феофан в сослужении ангелов, как выразился один их близких к святителю лиц (игумен Тихон — духовник его)»<sup>39</sup>.

В кельях свт. Феофана была предложена праздничная трапеза.

На следующий день, 11 января, в монастыре также чествовали память вышенского затворника. Была отслужена Божественная литургия, которую совершил Преосвященнейший Зиновий в сослужении архим. Ипатия, уездного наблюдателя церковных школ Шацкого уезда

37 *Василий Бельский, свящ.* Поминование святителя Феофана Затворника, в день столетия со дня его рождения, в Вышенской пустыни // ТЕВ. 1915. Неоф. № 7. 14-го февраля. С. 152.

38 Там же. С. 155.

39 Там же. С. 156.

протоиерея Д. М. Алмазова, заведующего Купленской второклассной школой священника И. П. Богдавленского, старшего учителя той же школы священника И. В. Морозова и монашествующей братии. В конце литургии Владыка также обратился к молящимся со словом назидания.

В рамках юбилейных мероприятий 11 января 1915 г. в зале Куплинской второклассной школы было устроено чтение, посвященное памяти святителя Феофана. П. А. Смирнов представил слушателям жизнеописание святителя и характеристику его духовно-литературных творений. Как вспоминали очевидцы,

«зал был переполнен во множестве собравшимся из окрестных сел народом. Здесь были как представители интеллигентного класса общества, так и масса простого народа, заполнившего не только зал, но ми все соседние помещения и входы»<sup>40</sup>.

В школу прибыл епископ Козловский Зиновий (Дроздов), викарий Тамбовского архиепископа Кирилла (Смирнова), который возглавлял торжество. Владыку ученики встретили песнопениями. Основное внимание слушателей было приковано к речи П. А. Смирнова.

«Во время ее произнесения в зале воцарилась полнейшая тишина. Все с напряженным вниманием слушали повествование П. А. Смирнова о жизни затворника вышенского епископа Феофана, о его творениях и трудах. <...> Преимущественное внимание было уделено жизни святителя в затворе в Вышенской пустыни, причем отмечены следующие черты из жизни святителя: непрестанная молитва, напряженный умственный труд, полная нестяжательность, беспредельное милосердие и, наконец, истинное евангельское смирение. Облик почившего святителя-затворника предстал пред слушателями во всей его духовной красоте»<sup>41</sup>.

Было заметно, что этот день надолго остался в памяти народа, который глубоко почитал как свт. Феофана, так и архим. Аркадия. Свидетельством этого глубочайшего почитания были народные синодики, где перед именами дедов и прадедов были вписаны имена вышенских подвижников, а также святые углы в простых избах, где задолго до церковного прославления свт. Феофана стоял его портрет.

40 *Василий Бельский, свящ.* Поминование святителя Феофана Затворника, в день столетия со дня его рождения, в Вышенской пустыни // ТЕВ. 1915. Неоф. № 7. 14-го февраля. С. 158.

41 Там же.

### Наследие свт. Феофана Затворника в педагогических сочинениях П. А. Смирнова

Духовное наследие святителя Феофана П. А. Смирнов широко использовал в своей педагогической практике. Как вспоминали слушатели миссионерских курсов при Вышенской Куплинской школе, лекции П. А. Смирнова всегда были содержательны и слушались с неослабным интересом,

«всем интересно было послушать в том отношении, что принятая им тема составляет как бы его специальность, так как материал о жизни и трудах покойного епископа был им основательно изучен, для теперь уже получившего осуществления труда его — книги “Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского Затворника”»<sup>42</sup>.

Многие лекции были тематическими и были посвящены противосектантской проблематике. Прослушав одну подобную лекцию,

«слушатели единогласно просили П. А. Смирнова посвятить такой же беседе еще хотя несколько часов, что П<етр> А<лексеевич> и исполнил в конце курсов, 5 июля вечером, в присутствии прибывшего на курсы преосвященного епископа Кирилла»<sup>43</sup>.

Кроме жизнеописаний свт. Феофана, Петр Алексеевич составил нескольких сборников: «Святая Четыредесятница и Страстная седмица»<sup>44</sup> и «Среди живой природы и в кругу хороших людей»<sup>45</sup>.

Сборник «Святая Четыредесятница и Страстная седмица» (1902) был предназначен для назидательного чтения и содержал материалы для поучений во время Великого поста из проповедей свт. Филарета (Дроздова), свт. Иннокентия (Борисова), архиеп. Никанора (Бровковича) и свт. Феофана, Затворника Вышенского и др. В предисловии к изданию автор-составитель отмечал,

«[что цель сборника] состоит не столько в сообщении сведений о различных вопросах и предметах, касающихся Великого поста, сколько в назидании. Поэтому в издании вошли главным образом те произведения наших духовных писателей, которые не столько излагают

42 Бондарев П. Миссионерские курсы // ТЕВ. Неф. 1912. № 32. С. 1427.

43 Бондарев П. Миссионерские курсы // ТЕВ. Неф. 1912. № 41. С. 1717.

44 Смирнов П. А. Святая Четыредесятница и Страстная седмица: Сб. ст. для назидательного чтения. Шацк, 1902; Москва, <sup>2</sup>1904.

45 Смирнов П. А. Среди живой природы и в кругу хороших людей: Кн. для чтения учеников старшего отделения начальной школы повышенного типа, для двуклассной школы, городских училищ, воскресной школы и младших классов средних учебных заведений. Шацк, 1911; Москва, <sup>2</sup>1914; <sup>3</sup>1916.

обстоятельные положительные и догматические истины, сколько разъясняют смысл и значение предметов Великого поста. Художественная форма при этом выборе имела особую важность и цену»<sup>46</sup>.

Среди авторов — свт. Феофан Затворник, с духовным наследием которого читатели начинали знакомиться с самого юного возраста. Выдержки из творений свт. Феофана вошли в главы: «О молитве» (из книги «Четыре слова о молитве» М., 1891), «Покаяние» (из книги «О покаянии и причащении». М., 1890), «Причащение» (из той же книги).

Этот сборник оказался настолько востребованным, что уже через полтора потребовалось второе издание, книга получила одобрение не только духовных, но и светских ведомств<sup>47</sup>. Некоторые учреждения сделали распоряжение о том, чтобы эта книга была во всех их школах. Например, благотворительное Ведомство учреждений императрицы Марии закупило для этой цели 300 книг<sup>48</sup>.

Книга для чтения «Среди живой природы и в кругу хороших людей» (1911), составленная П. А. Смирновым, также выдержала несколько изданий.

Книга была адресована ученикам старших отделений начальной школы повышенного типа, для двухклассной школы, городских училищ, воскресной школы и младших классов средних учебных заведений. В предисловии П. А. Смирнов отмечал основную цель и задачу хрестоматии:

«Присутствуя на выпускных экзаменах в сельском училище, мы всегда испытывали тяжелое чувство, ибо воочию убеждались, как мало назначалось нашему крестьянину времени и средств на образование

46 Смирнов П. А. Святая Четыредесятница и Страстная седмица: Сб. ст. для назидательного чтения. Москва, 1904. С. IV.

47 Второе издание книги имело грифы: «Рекомендована Учебным комитетом при собственной Его Императорского Величества Канцелярии по учреждениям Императрицы Марии для ученических библиотек средних и старших классов средних учебных заведений Ведомства учреждений императрицы Марии»; «Главным Управлением военно-учебных заведений для приобретения в библиотеки строевой и второй рот кадетских корпусов»; «допущена Учебным комитетом при Святейшем Синоде в ученические библиотеки духовных семинарий, мужских и женских духовных училищ»; «допущена Учебным комитетом Министерства Народного Просвещения в ученические библиотеки средних учебных заведений Министерства».

48 Подробнее см.: Горелов С. Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // ТЕВ. Неоф. 1907. № 47. 24 ноября. С. 1924–1934; № 48. 1 декабря. С. 1991–2001; № 49. 8 декабря. С. 2020–2028; 1908. № 1. 5 января. С. 22–30.

своих детей: три учебных года, не более семи месяцев каждый, — и это на целую жизнь»<sup>49</sup>.

П. А. Смирнов писал о том, что необходимо не только научить читать, но и привить любовь к чтению, заинтересовать произведениями русской словесности,

«которые будят мысль и чувство, проясняют понятия, возбуждают добрые желания и стремления — тут не могло быть и речи, нельзя было даже и требовать»<sup>50</sup>.

Составитель предстает перед нами как тонкий и чуткий педагог, который раскрывал перед детьми таинственную красоту родной природы, учил их добру через образцы христианской нравственности, потому что, по мнению составителя,

«Подобные чтения, дающие учащимся возможность высоких нравственных переживаний, имеют, несомненно, большое воспитательное значение...»<sup>51</sup>

Основные разделы книги: «Среди природы», «Животный мир», «Царство пернатых», «В зеленом царстве», «Семья. Взаимные отношения между членами семьи. Дети. Воспитание детей», «Школа и учение. Товарищи. Учителя. Басни и стихотворения для школы. Басни Крылова», «Хорошие люди» и др. Среди авторов — Г. Бичер-Стоу, А. Брэм, Д. Дефо, А. Доде, Э. Сетон-Томсон, Д. Фонвизин, М. Загоскин, В. Ключевский, В. Жуковский, А. Грибоедов, А. Пушкин, М. Лермонтов, А. Кольцов, И. Никитин, Н. Гоголь, В. Гаршин, И. Гончаров, Д. Григорович, Г. Данилевский, А. Майков, Д. Мамин-Сибиряк, В. Немирович-Данченко, Г. Сенкевич, К. Станюкович, И. Тургенев, Ф. Тютчев, Л. Н. Толстой и др. В указателе авторов в первом издании значится епископ Феофан и его творение «Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. Учение о молитве», однако, в самом тексте хрестоматии по какой-то причине этот текст отсутствует.

## Заключение

Работа П. А. Смирнова над осмыслением жизни и творений свт. Феофана продолжалась долгие годы. Обладая яркими дарованиями писателя, он сумел раскрыть богатство личности вышенского подвижника,

49 Смирнов П. А. Среди живой природы и в кругу хороших людей: Кн. для чтения учеников старшего отделения начальной школы повышенного типа, для двуклассной школы, городских училищ, воскресной школы и младших классов средних учебных заведений. Шацк, 1911. С. III.

50 Там же.

51 Там же. С. V.

пробудить интерес к изучению его духовного наследия. П. А. Смирнов подготовил две редакции жизнеописания свт. Феофана, которые вышли в 1905 г. и 1915 г. и стали важными источниками для изучения жизни и духовного наследия вышенского подвижника. Особенностью церковно-агиографических трудов П. А. Смирнова является включение в канву повествования не только сведений о жизни, но и больших подробных тематических разделов о творчестве свт. Феофана Затворника. Таким образом, проделанная составителем работа позволяет читателям в значительной мере познакомиться не только с жизнью, но и с творениями святителя. До сих пор труды П. А. Смирнова являются основополагающими для всех, кто начинает изучение жизни и трудов свт. Феофана. Несмотря на обширный фактологический материал, книги П. А. Смирнова читаются с неослабным вниманием и интересом. К сожалению, невостребованными и забытыми в настоящее время оказались хрестоматии П. А. Смирнова, составленные на основе произведений светских и духовных авторов, в том числе — на основе творений свт. Феофана Затворника.

### Библиография

- Бондарев П.* Миссионерские курсы // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. 11 августа 1912. № 32. С. 1426–1334; 13 октября 1912. № 41. С. 1705–1726.
- Бронзов А., проф.* Рецензия // Странник. 1906. Октябрь. С. 592–594.
- Василий Бельский, свящ.* Поминование святителя Феофана Затворника, в день столетия со дня его рождения, в Вышенской пустыни // Тамбовские епархиальные ведомости. 1915. Неоф. № 7. 14–го февраля. С. 151–160.
- Горелов С.* Двадцатипятилетние учебно-воспитательной службы смотрителя Шацкого духовного училища П. А. Смирнова // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. 1907. № 47. 24 ноября. С. 1924–1934; № 48. 1 декабря. С. 1991–2001, № 49. 8 декабря. С. 2020–2028. 1908. № 1. 5 января. С. 22–30.
3. Рецензия <на книгу А. П. Смирнова> // Церковные ведомости. Неоф. 1905. № 42. С. 1801–1802.
- Игумен Тихон (Ципляковский)*. Памяти преосвященного епископа Феофана. Воспоминания Вышенского инока // Тамбовские епархиальные ведомости. 1894. № 6. 5 февраля. С. 112–121.
- Ключарев А. С.* Преосвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность // Православный собеседник. 1904. Ч. 2. Сентябрь. С. 392–406. Октябрь. С. 632–670. Ноябрь, С. 816–843. 1905. Ч. 2. Июль. С. 440–469.
- Кодратов А.* Игумен Тихон, подвижник Вышенский // Душеполезное чтение. 1899. Декабрь. С. 599–609.
- Корсунский И., проф.* Преосвященный Феофан, бывший еп. Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. Москва: Тип. А. И. Снегиревой, 1895.

- Корсунский И., проф.* Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана (Говорова) // Богословский вестник. 1895. Январь. С. 82–111.
- Корсунский И., проф.* Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана (Говорова). Сергиев Посад, [1895].
- Крутиков И. А.* Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Духшеполезное чтение. 1897. Ч. I. Январь. С. 43–59; Февраль. С. 261–271; Ч. II. Май. С. 157–165; Июнь. С. 262–270; Июль. С. 446–453; Ч. III. Сентябрь. С. 108–117; Октябрь. С. 221–234; 1898. Ч. I. Январь. С. 56–68; Февраль. С. 245–252; Ч. II. Май. С. 77–86; Ч. III. Декабрь. С. 778–790; 1899. Ч. I. Февраль. С. 335–341; Апрель. С. 615–624; Ч. III. Октябрь. С. 188–203.
- Михаил Хитров, прот.* Сказание о житии преосвященного Феофана и его «затвор». Москва: Унив. тип., 1895.
- Михаил Хитров, прот.* Преосвященный Феофан, затворник Вышенский. Москва: Типо-литография И. Ефимова, <sup>2</sup>1905.
- Норцов А. Н.* Епископ Феофан как мистик-писатель. Тамбов, 1911.
- Поселянин Е.* Русские подвижники XIX века: [в 2 ч.]. Ч. 1. Санкт-Петербург.: Изд. П. П. Сойкина, 1900.
- Поселянин Е.* Русские подвижники 19 века. Санкт-Петербург.: Изд. И. Л. Тузова, <sup>5</sup>1910.
- Рыбинский В. П.* Памяти Преосвященного Феофана, еп. Владимирского и Суздальского // Труды Киевской духовной академии. 1894. Т. 1. Март. С. 421–435.
- Смирнов П. А.* Святая Четыредесятница и Страстная седмица: Сб. ст. для назидательного чтения. Шацк: Тип. Н. И. Купленского и Е. И. Рогачева, 1902.
- <*Смирнов П.*> Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. Его подвиги в затворе и общественно-историческое значение их // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. 1904. № 6. 7 февраля. С. 143–146; № 10. 6 марта. С. 249–254; № 11. 13 марта. С. 293–298; № 13. 27 марта. С. 353–360; № 14–15. 3 и 10 апреля 1904. С. 379–388; № 16. 17 апреля. С. 401–409; № 17. 24 апреля. С. 433–437; № 18. 1 мая. С. 455–461; № 19. 8 мая. С. 490–494; № 20. 15 мая. С. 514–518; № 22. 29 мая. С. 569–573; № 23. 5 июня. С. 606–611; № 40. 2 октября. С. 1153–1159.
- Смирнов П. А.* Святая Четыредесятница и Страстная седмица: Сб. ст. для назидательного чтения. Москва: Т-во И. Д. Сытина, <sup>2</sup>1904.
- Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника: В память десятилетия со дня блаженной кончины святителя. Шацк: Тип. Н. П. Купленского и Е. И. Рогачева, 1905.
- Смирнов П. А.* Среди живой природы и в кругу хороших людей: Кн. для чтения учеников старшего отделения начальной школы повышенного типа, для двуклассной школы, городских училищ, воскресной школы и младших классов средних учебных заведений. Шацк: Тип. Е. И. Рогачева, 1911.
- Смирнов П. А.* Среди живой природы и в кругу хороших людей: Кн. для чтения учеников старшего отделения начальной школы повышенного типа, для двуклассной школы, городских училищ, воскресной школы и младших классов средних учебных заведений. Москва: Бр. Башмаковы, <sup>2</sup>1914.

- Смирнов П.* Преосвященный Феофан, Вышенский затворник (Ко дню столетия рождения, 10 янв. 1815 — 10 января 1915) // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. 1915. № 1–2. 10 января С. 1–15; № 3. 17 января. С. 45–53; № 4. 24 января. С. 71–81; № 5. 31 января. С. 99–105.
- Смирнов П. А.* Среди живой природы и в кругу хороших людей: Кн. для чтения учеников старшего отделения начальной школы повышенного типа, для двуклассной школы, городских училищ, воскресной школы и младших классов средних учебных заведений. 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Бр. Башмаковы, 1916.
- Титлинов Б. В.* Феофан (в мире Георгий Васильевич Говоров) // Русский Биографический Словарь. Т. 25. Санкт-Петербург: Тип. главного управления уделов, 1913. С. 386–394.
- Троицкий И. Е., проф.* Переписка между преосвященным Феофаном, бывшим Владимирским, и Аркадием, бывшим Олонецким // Христианское чтение. 1894. Июль–август. С. 69–107.
- Z. Рецензия <на книгу А. П. Смирнова> // Исторический вестник. 1906. № 4. С. 273–274.

# ДУХОВНЫЕ НАСТАВНИКИ АРХИЕПИСКОПА НИКОНА (РОЖДЕСТВЕНСКОГО) В ЕГО СЕМИНАРСКИЕ ГОДЫ

ОБЩЕНИЕ И ПЕРЕПИСКА С АРХИМАНДРИТАМИ  
ФЕОФИЛОМ (УСПЕНСКИМ) И ЛЕОНИДОМ  
(КАВЕЛИНЫМ)

Епископ Леонид (Толмачёв)

аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры  
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1  
tshamda2012@mail.ru

**Для цитирования:** *Леонид (Толмачёв), еп.* Духовные наставники архиепископа Никона (Рождественского) в его семинарские годы: общение и переписка с архимандритами Феофилом (Успенским) и Леонидом (Кавелиным) // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 217–235. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.012

## Аннотация

УДК 929 (271.2)

В статье рассматривается начало жизненного пути известного иерарха и церковного деятеля архиепископа Никона (Рождественского). Целью исследования является выявления духовных наставников, повлиявших на формирование мировоззрения будущего владыки. Основными источниками выступают дневники, письма и воспоминания архиепископа Никона, которые сохранились в его архивном фонде. Используя метод сравнительного анализа малоизученных архивных данных и опубликованных воспоминаний, предпринимается попытка реконструировать процесс общения будущего владыки с духовниками в период его обучения в Московской духовной семинарии. В результате автор приходит к выводу, что после окончания семинарии именно влияние настоятеля Ново-Иерусалимского монастыря архимандрита Леонида (Кавелина) определило для владыки Никона выбор монашеского пути.

**Ключевые слова:** биография, история Русской Православной Церкви, Московская духовная семинария, Ново-Иерусалимский монастырь, Троице-Сергиева Лавра, архиепископ Никон (Рождественский), архимандрит Феофил (Успенский), архимандрит Леонид (Кавелин).

---

## **Spiritual Mentors of Archbishop Nikon (Rozhdestvensky) During his Seminary Years: Communication and Correspondence with Archimandrites Theophilus (Uspensky) and Leonid (Kavelin)**

**Bishop Leonid (Tolmachev)**

PhD student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies  
4/2 Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russia  
tshamda2012@mail.ru

**For citation:** Leonid (Tolmachev), bishop. “Spiritual Mentors of Archbishop Nikon (Rozhdestvensky) During his Seminary Years: Communication and Correspondence with Archimandrites Theophilus (Uspensky) and Leonid (Kavelin)”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 217–235 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.012

**Abstract.** The article examines the beginning of the life of the famous hierarch and church figure Archbishop Nikon (Rozhdestvensky). The purpose of the study is to identify spiritual mentors who influenced the formation of the worldview of the future bishop. The main sources are the diaries, letters and memoirs of Archbishop Nikon, which have been preserved in his archive fund. Using the method of comparative analysis of little-studied archival data and published memoirs, an attempt is made to reconstruct the process of communication between the future bishop and his confessors during his studies at the Moscow Theological Seminary. As a result of the conducted research, the author comes to the conclusion that after graduating from the seminary, it was the influence of the rector of the New Jerusalem Monastery, Archimandrite Leonid (Kavelin), who determined the choice of the monastic path in life for bishop Nikon.

**Keywords:** biography, history of the Russian Orthodox Church, Moscow Theological Seminary, New Jerusalem Monastery, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Archbishop Nikon (Rozhdestvensky), Archimandrite Theophilus (Uspensky), Archimandrite Leonid (Kavelin).

## Введение

Имя архиепископа Никона (Рождественского) (1851–1919 гг.) в последнее время всё более и более привлекает внимание исследователей. С 2020 г. ежегодными становятся конференции в Сретенской духовной академии, на которых освещается его жизнь, деятельность и осмысливается письменное наследие. Доклады конференций и другие статьи о владыке Никоне публикуются на страницах журнала «Диакрисис»<sup>1</sup>. Наша статья также вносит вклад в одну из сторон его биографии.

С детства обладавший литературным талантом, владыка Никон был русским консервативным мыслителем и толкователем Священного Писания в свете святоотеческой традиции, поэтому так важно осмысление его письменного наследия, сохранившегося в отдельных изданиях и в периодической печати тех лет. Являясь видным иерархом Русской Православной Церкви, он вместе с тем был подвижником и стоял на страже сохранения монашеских традиций.

Безусловно, актуально не только изучение его взглядов и результатов издательской деятельности, но прежде всего формирование его мировоззрения, начавшееся в детстве и продолжившееся во время обучения в духовных школах и монастырях. Конечно, духовная атмосфера последних, по мнению одного из исследователей, «наложила особый отпечаток на личность и мировоззрение» владыки<sup>2</sup>. Однако не только в период пребывания в монашеских обителях, но и во все периоды жизни владыки, когда происходило становление его личности как христианина, монаха и священнослужителя, он встречался с людьми, которые напрямую или косвенно на него влияли, помогая осмыслять свою жизнь и следовать Промыслу Божию.

В связи с этим некоторые из исследователей отмечали роль архим. Леонида (Кавелина) в жизни архиеп. Никона (Рождественского). В статьях «Православной энциклопедии»<sup>3</sup> и других публикациях внимание акцентировалось на том, что архим. Леонид являлся духовным наставником для архиеп. Никона<sup>4</sup>. Вместе с этим издавался сборник

- 1 *Доброцветов П. К.* Предисловие главного редактора // Диакрисис. 2020. № 4 (8). С. 16–17.
- 2 *Нетужилов К. Е.* Архимандрит Никон (Рождественский) и формирование «народной» церковно-консервативной журналистики в XIX веке // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 9. Вып. 3. Ч. II. С. 322.
- 3 *Смирнова И. Ю.* Леонид (Кавелин Лев Александрович) // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 471; Никон (Рождественский Николай Иванович) // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 17–18.
- 4 *Зеленская Г. М.* Архимандрит Леонид (Кавелин) – настоятель Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: сб. статей.

писем владыки<sup>5</sup>, а нами с некоторыми комментариями публиковались его юношеские письма, дневники и воспоминания<sup>6</sup>. Но в то же время период юношеских лет будущего владыки глубоко не изучался, и по-прежнему имеются лакуны и не введенные в научный оборот источники, которые могли бы пролить свет на неисследованные места биографии владыки. Теперь немаловажно реконструировать по архивным материалам и воспоминаниям училищный и семинарский отрезок жизни владыки Никона до его прихода в монастырь.

Известно, что ещё в Перервинском духовном училище будущий владыка начал вести дневниковые записи, которые в семинарские годы преобразовались в еженедельный рукописный журнал. В нём он помещал письма к родителям, описание текущих событий, свои переживания и размышления, а потом воспоминания о детстве и юношеских годах. Эти дневниковые записи училищных и семинарских лет очень важны для того, чтобы понять формирование личности владыки в первые два десятилетия его жизни. Именно в них находят упоминания юного Николая о его первых духовных отцах.

### 1. Первые духовники

Вспоминая о детском периоде своей жизни, Николай Рождественский приводил имя своего первого духовного отца, служившего в 1829–1860 гг. в Троицком храме села Чашниково<sup>7</sup>. Описывая случившийся пожар, юноша показывал бесстрашный образ своего пастыря:

«Отец мой духовный, священник Иоанн Афанасьевич, оказал преимушественно пред другими неустрашимость; он приблизился к пылавшим стенам и управлял рукавом пожарной трубы»<sup>8</sup>.

Москва, 2002. С. 211–212; *Макарий (Веретенников), архим.* Троицкий наместник архимандрит Леонид (Кавелин) (1877–1891) // *Диакрисис*. 2021. № 2 (10). С. 38, 55, 58.

5 *Никон (Рождественский), архиеп.* На страже духа: сб. писем / сост., пред. иерод. Никона (Паламарчука). Москва, 2007. Письма архиепископа Никона к архимандритам Феофилу (Успенскому) и Леониду (Кавелину) опубликованы в сборнике не в хронологическом порядке, неполностью и неточно распознаны (С. 18–53), поэтому в данной статье ссылки на них приводятся по их архивным оригиналам.

6 Дневники, письма и воспоминания Николая Рождественского о Перерве // *Выдающиеся выпускники Перервы: сборник статей, воспоминаний и архивных материалов / сост. и авт. статей еп. Можайский Леонид (Толмачев)*. Москва, 2019. С. 34–164; *Воспоминания Николая Рождественского (архиепископа Никона) о своем детстве и училищных годах / сост. и авт. вступ. статьи еп. Можайский Леонид (Толмачев)*. Москва, 2021.

7 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 16. Л. 150 об.

8 Цит. по: *Леонид (Толмачев), еп.* «Памятные записки» архиепископа Никона (Рождественского) — дневниковые записи юношеских лет // *Диакрисис*. 2021. № 2 (10). С. 19.

Также владыка писал о нём в воспоминаниях детства, что в Прощёное воскресенье шёл просить прощения, после крёстного отца, именно к нему; рассказывал и о первой исповеди у него<sup>9</sup>.

В 1866–1868 гг. при обучении в Перервинском духовном училище Николай именовал своим духовным отцом приходского священника Иоанна Алексеевича Соколова, когда в письмах к родителям передавал ему поклон, просил благословения и молитв<sup>10</sup>. В тех же письмах упоминался и родной отец священника Иоанна Соколова — священник Алексей Иванович, которому Николай равно передавал почтение и поклон. В 1868–1871 гг., во время обучения в Московской духовной семинарии, Николай в дневниковых записях писал о своих встречах со священниками, об исповеди и причастии в храме родного села на первой и Страстной седмицах Великого поста<sup>11</sup>.

Таким образом, в детские годы и в начале обучения в духовных школах Николай Рождественский называл своим духовным отцом сельского священника, у которого исповедовался, живя в селе или приезжая туда на каникулы. Это объясняется тем, что и все проживавшие в селе крестьяне называли духовными отцами весь причт своей церкви, куда входили не только священники, но и дьячок с пономарём<sup>12</sup>.

Следует отметить, что во время обучения в Перервинском духовном училище и в первый год обучения в Московской семинарии Николай на каникулах посещал Троице-Сергиеву Лавру в июне 1866 г.<sup>13</sup> и с 31 ноября по 1 декабря 1868 г.<sup>14</sup> Однако эти поездки не были связаны с исповедью и причастием, а являлись паломничеством к мощам прп. Сергия, лаврским святыням и её достопримечательностям.

Третье путешествие Николая Рождественского в Лавру прп. Сергия состоялось 18–20 июня 1871 г. с товарищем по семинарии Феодором Михайловичем Богдановым<sup>15</sup>. В описании этого путешествия Ни-

9 Воспоминания Николая Рождественского (архиепископа Никона) о своем детстве и училищных годах. С. 34, 48.

10 Выдающиеся выпускники Перервы: сборник статей, воспоминаний и архивных материалов. С. 75, 76, 77, 79, 81.

11 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 14. Л. 81 об., 121 об.; Ед. хр. 16. Л. 113 об.; Ед. хр. 15. Л. 126 об.

12 Воспоминания Николая Рождественского (архиепископа Никона) о своем детстве и училищных годах. С. 194.

13 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 16. Л. 54 – 57 об.

14 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 14. Л. 66–69, 70 – 73 об.

15 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 15. Л. 176 – 177 об., 180–182, 184–186, 188 – 190 об., 192 – 194 об.

колай упоминал знакомство с добрым старцем отцом Феофилом<sup>16</sup>, которого они встретили у раки с мощами прп. Сергия. По их просьбе отец Феофил исповедовал в приделе прп. Никона<sup>17</sup>. Исповедь Николая длилась более половины всеобщего бдения, но содержание её в «Памятных записках» не удалось прочитать, поскольку записи были сделаны скорописью и неразборчиво. После всеобщей он, по предложению отца Феофила, зашёл к нему в келию, чтобы взять молитвослов и прочитать правило ко причащению<sup>18</sup>. На следующий день, после причастившись на ранней литургии, Николай и его товарищ беседовали с отцом Феофилом в келии. Старец спрашивал студентов, почему они находятся в семинарии во время каникул, а потом рассказал о периоде своего миссионерства в Америке. Затем он пригласил их на обед, но они не воспользовались его гостеприимством. Отец Феофил просил их, если будет возможность, вновь приехать в Лавру, на что Николай в записках выразил желание и надежду при содействии Господнем<sup>19</sup>.

После этого посещения Лавры состояние сердца Николая во все каникулярное время и позже было «если не совсем удовлетворительным, то, по крайней мере, спокойным»<sup>20</sup>, о чём он рассказывал в черновике письма к иеромонаху Феофилу. Та страсть, о которой он говорил на исповеди отцу Феофилу, почти его не беспокоила, но с наступлением Рождественского поста снова подвергла его страданию и у него уже не было сил терпеть. Николаю было не к кому обратиться за духовной поддержкой в Москве, поэтому он решился, помня тёплый душевный приём отца Феофила в Лавре, написать ему письмо. В этом послании от 19–22 января 1872 г. Николай впервые назвал себя его духовным сыном<sup>21</sup>.

16 Архимандрит Феофил (Успенский; 1816–1888 гг.) по окончании Костромской духовной семинарии в 1841 г. поступил в Троице-Сергиеву Лавру. В 1843 г. пострижен в монашество, 26 апреля 1852 г. рукоположен в диакона, а на следующий день митр. Московским Филаретом (Дроздовым) посвящён в иеромонаха. В 1853 г. направлен миссионером в Нумачакскую миссию на полуострове Аляска, где пробыл 15 лет. В 1871 г., по представлению митр. Московского Иннокентия, он был награждён орденом Святой Анны II степени. С 1873 г. – архимандрит и настоятель Пицундского монастыря в Абхазии, с ноября 1879 г. по июнь 1880 г. – наместник Виленского Свято-Духова монастыря, потом настоятель Сурдегского Свято-Духовского монастыря Ковенской епархии. См.: *Никон (Рождественский), архиеп.* На страже духа: сб. писем. Москва, 2007. С. 33.

17 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 15. Л. 189–190.

18 Там же. Л. 190 – 190 об.

19 Там же. Л. 192–194.

20 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 41. Л. 1.

21 Там же. Л. 2.

Послав письмо, семинарист томился в переживаниях, ожидая ответа. Наконец, вечером 27 января, ответ был получен, что несказанно обрадовало Николая. В заметке «Душевное настроение», сделанной в дневниковых записях, он описал перемену своего душевного состояния по милости Божией:

«Мое сердце согрелось, размягчилось; душа спокойна, радуется...»<sup>22</sup>.

Именно здесь Николай впервые назвал отца Феофила своим духовником, но содержание письма сохранил втайне.

Спустя несколько дней, 13 февраля, Николай со своим зятем Семёном Ивановичем совершил четвёртое путешествие в Троице-Сергиеву Лавру, чтобы поклониться мощам прп. Сергия в благодарность за перемену своего душевного состояния. Краткая заметка об этом путешествии в Лавру также находится в его дневниковых записях. В тот приезд он видел у мощей прп. Сергия иером. Феофила и сподобился получить его благословение, но тот его не узнал. С сожалением Николай писал, что не напомнил о себе, «ибо мог услышать от него слово назидания»<sup>23</sup>. И причина была в спешке его зятя, ибо они в тот же день вернулись поздно вечером в Москву.

После этой поездки Николай послал второе письмо иером. Феофилу, черновик которого сохранился в его бумагах. Из записи 17 марта становится известно о задержке в получении первого письма от отца Феофила и ответа на него из-за болезни Николая, которого не было в семинарии. В письме раскрывалась перемена его душевного состояния, осознание себя ниже своих товарищей, которые лучше, чем он думал о них прежде. Сообщалось о поездке с зятем в Лавру с изъяснением вышеприведённых причин, по которым он не смог задержаться для беседы с о. Феофилом. Также Николай сообщал о своём причастии в начале Великого поста<sup>24</sup>.

Позже, 20 марта, Николай писал о знакомстве с некоторыми книгами, порекомендованными ему в первом письме о. Феофилом, и о ведении «Памятных записок», в которых ещё с семинарских лет рассказывал о своей внутренней жизни и религиозном настроении<sup>25</sup>.

В записях, относящихся к 21 марта, шла речь о том, что Николай так и не смог найти книгу прп. Исаака Сирина ни у товарищей, ни в семинарской библиотеке, но сообщал о регулярном чтении Псалтири.

22 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Л. 87.

23 Там же. Л. 95 об.

24 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 6 – 6 об.

25 Там же. Л. 6 об.

Наконец, благодаря отца Феофила за неоценимую нравственную поддержку письменными советами, Николай извинялся за длинное письмо и делился тем, что после исповеди страсть от него отступила, но горделивое сознание всё же не оставляло его, поэтому просил поддержать его советами и молиться о нём<sup>26</sup>.

В записях от 24 марта говорится о третьем письме из Лавры, на которое в самый праздник Благовещения Пресвятой Богородицы юноша послал ответ, который стал его четвёртым письмом<sup>27</sup>. Вскоре пришло четвёртое письмо от иером. Феофила, о чём Николай упомянул в записях:

«Он зовет меня к себе хотя на сутки и обещает дать несколько нужных для меня книг»<sup>28</sup>.

Николай обрадовался приглашению и намеревался побывать в Лавре 4 апреля, в свой день рождения.

Краткость сведений о переписке Николая с о. Феофилом в то время можно объяснить прежде всего болезнью семинариста, о чём свидетельствуют его записи<sup>29</sup>. Но вместе с тем на страницах «Памятных записок» появились выписки из книги прп. Исаака Сирина и мысли по их поводу, подтверждающие прочтение книги по совету о. Феофила. Николай писал, что уже давно не читал творений святых отцов. Он сравнивал святоотеческие творения со статьями учёных. По его мнению, первые писали от пережитого опыта, а вторые только рассуждают, «выставляют себя умниками»<sup>30</sup>. К последним приравнял Николай и себя, потому что подобное бывало и с ним на страницах «Памятных записок».

После этой заметки Николай в начале апреля сделал в «Памятных записках» заключение, что с некоторых пор он перестал писать в них откровенно, так как они «стали “журналом”, доступным для многих», поэтому «не могут вмещать тайны моей духовной (вернее, душевной) жизни, ибо я не достиг еще смиренномудрия»<sup>31</sup>. Тогда он решил выносить на их страницы лишь сведения о внешней жизни и далёком прошлом, а если появится желание делать записи о современной своей жизни, то помещать не в них. Эту заметку он заключил фразой:

«Слава Богу, желание исполнилось!»<sup>32</sup>

26 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 9 – 9 об.

27 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Л. 115 об.

28 Там же. Л. 119 об.

29 Там же.

30 Там же. Л. 123.

31 Там же. Л. 123 об.

32 Там же.

Последнее свидетельствовало о начале ведения дневника вне «Памятных записок». Эти записи сохранились в разрозненных листочках<sup>33</sup>, с чем и связана скудость информации по содержанию переписки Николая с его лаврским духовником.

Сведений о поездке Николая 4 апреля в Лавру нет в его «Памятных записках». Вероятно, эта поездка не осуществилась из-за его болезненного состояния, которое стало улучшаться только после Фоминой недели в начале мая 1872 г.<sup>34</sup> Юноша жил дома, а на экзамены в конце мая приехал в семинарию<sup>35</sup>. В «Памятных записках» он отмечает 2 июля:

«Вот уже почти пять недель, как я не имел времени взяться за перо»<sup>36</sup>.

Это можно объяснить не только болезнью, но и последующей подготовкой к экзаменам и их сдачей.

После экзаменов Николай с товарищем Е. А-чем. Х-м отправился в Лавру на машине, так как надо было вернуться к 24 июня, чтобы успеть на молебен перед роспуском из семинарии<sup>37</sup>. Две ночи они провели у родителей товарища, которые жили недалеко от станции Ярославской железной дороги, а одну ночь — у иером. Феофила. В ту поездку Николай исповедовался и причастился, поэтому на душе у него, как он отмечал, «стало легче»<sup>38</sup>, а в начале июня он был уже у себя в деревне, где и находился во время летних каникул, отдыхая от учёбы и совершая поездки к родным.

С началом нового учебного года в 5-м классе семинарии Николай 15 октября 1872 г. вновь посетил Троице-Сергиеву Лавру<sup>39</sup>. К сожалению, на этот раз он не упоминал о посещении о. Феофила, но, вероятно, таковое состоялось.

Следует отметить, что ещё со второй половины четвёртого года обучения в семинарии Николай из-за болезни стал писать в «Памятных записках» сдвоенными номерами, а в 1873 г. рукописный журнал прекратил выходить<sup>40</sup>. Конечно, при болезни Николая и содержание «Записок» было скудным, и сведений о встречах с иером. Феофилом в нём не было.

33 Пример: ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 3. Ед. хр. 22; К. 5. Ед. хр. 60.

34 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Л. 139 об.

35 Там же. Л. 143 об.

36 Там же. Л. 148.

37 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Л. 151 — 151 об.

38 Там же. Л. 151 об.

39 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 2. Ед. хр. 1. Л. 31 об.

40 Там же. Л. 76 об.

Лишь 26 ноября 1873 г. уже в дневниковых записях Николая появилась очень печальная заметка:

«Ах, как мне грустно, как мне тяжело! Тот, чьими советами пользовался около трех лет, пред которым было открыто мое сердце, которого любил я чистою любовью духовного сына, — уехал!.. Уехал так далеко, что, боюсь, его в жизни своей не увижу! Господи! И я даже не удостоился повидаться с ним! Как мне грустно, как мне тяжело!..»<sup>41</sup>

Отец Феофил в конце 1873 г. выехал к новому месту служения.

Пояснение этих обстоятельств находится в черновике письма Николая, которое он послал отцу Феофилу в конце января 1874 г. Юноша писал, что так и не застал его на подворье, хотя несколько раз туда приходил и посылал своего ученика-абхазца, которого обучал. Становится ясно, что о. Феофил некоторое время жил на подворье Троице-Сергиевой Лавры, где Николай встречался с ним для получения духовных советов. Вот фраза, которая свидетельствует о таких встречах:

«Да, я надеялся увидеться еще раз с вами и потому не посмел горько в последнее наше свидание, тем более что вы спешили»<sup>42</sup>.

Николай желал не только проводить своего духовника и помолиться с ним перед прощанием, но вместе с тем и получить указание на того, к кому следует обращаться за духовными советами после отъезда о. Феофила. После неудавшихся попыток проводить о. Феофила Николай написал в газете «Русский мир», где являлся корреспондентом, о назначении своего духовника настоятелем Пицундского монастыря в Абхазию с возведением в сан архимандрита<sup>43</sup>.

В письме от 24–25 января Николай упомянул о своей болезненности, по причине которой он не мог долго заниматься уроками, просил совета в важном для себя решении о дальнейшей своей судьбе после окончания семинарии<sup>44</sup>. Очень пространно им описывались его

41 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 3. Ед. хр. 22. Л. 8.

42 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 18.

43 По свидетельству самого Николая Рождественского, заметка из «Русского мира» была перепечатана в «Современные известия», а затем в «Московские епархиальные ведомости» и «Православное обозрение». См.: Участие Троицкой лавры по устройству монастыря на Кавказе // МЭВ. 1873. № 50. С. 487.

44 Необходимо заметить, что вопрос о своей судьбе после семинарии начал волновать Николая намного ранее. Так, он писал 7 января 1872 г. в своих «Памятных записках» об учёбе в семинарии: «Она наскучила, еще едва минула половина семинарской жизни» (ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Л. 75 об.). Он с опасением думал об учёбе в академии: во-первых, боялся не удержать места первого ученика в семинарии, а во-вторых, боялся за своё здоровье — прежде всего за зрение, так как много надо будет читать

занятия и то, что он не готовился к урокам тщательно, как необходимо. Будучи первым учеником, он осознавал, что его знания не отличаются глубиной, и ему было стыдно перед начальством, хотя при этом не хотелось терять первенства. Но главным вопросом было решение своего будущего: идти ли при его слабом здоровье (заболевание лёгких) в академию, куда ему советовало руководство семинарии. Много приводилось аргументов за и против (что при улучшении здоровья он пошёл бы в академию, где будет лучше, чем в псаломщиках, но необходимость помощи родителям и слабое здоровье останавливали его). Николай просил о. Феофила помолиться и на память о себе прислать фотокарточку, что было бы для него утешением и укреплением<sup>45</sup>.

Отправив первое письмо в Абхазию, Николай 27 февраля начал писать второе письмо архим. Феофилу, так как не получил ответа, предполагая, что первое пока ещё не дошло. Главным содержанием второго письма, также сохранившегося в черновиках, являлся опять же вопрос о дальнейшей судьбе выпускника-семинариста. В нём Николай более подробно излагал причины своего нежелания идти в академию. Первая — это опасение растерять накопленное при уединённой жизни в семинарии; вторая — боязнь, что сидячий образ жизни усугубит и без того слабое здоровье; третья — прямотушие и неумение подстраиваться под других, что будет выглядеть чудачеством; четвёртая — академия приведёт к большему честолюбию; пятая — нежелание занимать место более способного и достойного; наконец, шестая и последняя — смущение, что этот путь будет угоден Богу, Который ждёт от него служения на том поприще, где он более необходим. И об этом последнем Николай писал более конкретно:

«Я желал бы быть проповедником слова Божия людям, сидящим во тьме и сени смертной <...> “миссионером”»<sup>46</sup>.

Николай пояснял желание быть миссионером, но опасался не столько за своё здоровье, сколько за здоровье матери, которая уже пятнадцать лет была больна и не перенесла бы разлуки с ним, поэтому отдавал решение

и писать, а глаза стали хуже видеть со времени поступления в семинарию. Один глаз, вследствие болезни в детстве, почти не видел, а второй был близорук, так что приходилось носить очки восьмого номера. Но вместе с этим он, как сельский житель, при своём болезненном состоянии лёгких боялся городской жизни, в которой он должен был оказаться после окончания академии на преподавательском поприще. Всё это излагая, Николай предавался в волю Божию и писал: «Но да будет Его святая воля! Он лучше нас знает, что нам полезно...» (Там же).

45 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 18 – 18 об.

46 Там же. Л. 23.

этого вопроса на суд отцу Феофилу. Он ожидал от него совета, ведь после Светлой седмицы необходимо было дать окончательный ответ в отношении обучения в академии. Вместе с тем семинарист радостно сообщал, что на Страстную седмицу намерен поехать в Ново-Иерусалимский монастырь, куда его приглашал настоятель архим. Леонид (Кавелин)<sup>47</sup>.

## 2. Знакомство с архим. Леонидом (Кавелиным)

О знакомстве Николая Рождественского с настоятелем Ново-Иерусалимского монастыря становится известно из «Памятных записок», где под 22 декабря 1872 г. описывается их первая встреча. Обучавшийся в четвёртом классе семинарии Николай вместе с двоюродным братом и зятем приехали как паломники 21 декабря в Ново-Иерусалимский монастырь. Побывав на вечерней службе, а утром — на ранней литургии, они после осмотра храмов обители встретились с архим. Леонидом, который показал им библиотеку и с увлечением рассказал о некоторых экспонатах. Получив благословение радушного настоятеля, они отбыли из монастыря с очень приятным впечатлением<sup>48</sup>.

Именно после отъезда о. Феофила, у которого юноша окормлялся почти три года, Николай начал вспоминать, как посетил настоятеля Ново-Иерусалимского монастыря, и 14 февраля 1874 г. написал письмо архим. Леониду. Главным вопросом, с которым семинарист выпускного класса обращался к нему, была та же проблема:

«Идти в д[уховную] академию или занять скромное место служителя Церкви?»<sup>49</sup>

В письме к отцу Леониду Николай объяснял, что из-за отъезда о. Феофила он особенно нуждается в духовном руководстве и совете для принятия важного решения. Описывая борющиеся его тщеславие и гордость, выпускник-семинарист просил разрешить ему посетить на Страстной седмице Ново-Иерусалимский монастырь, где его никто не знает, а потому не будет повода гордиться. Также ему хотелось окунуться в монастырскую жизнь и, конечно, побеседовать с ним как с опытным монахом и настоятелем<sup>50</sup>.

О. Леонид ответил 19 февраля. Поблагодарив за письмо, наполненное тёплым христианским чувством, он оценил открытость Николая

47 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 23 об.

48 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Л. 64–67.

49 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 16.

50 Там же. Л. 15.

и преподавал ему наставление о смиренномудрии, а на просьбу о посещении написал:

«От души рад буду видеть Вас своим гостем во всякое время, рад буду ближе познакомиться с Вами и заочно целую Вас лобзанием любви о Христе»<sup>51</sup>.

Разумеется, такой ответ вдохновил Николая: в феврале он написал о. Леониду второе письмо, видимо, почти в одно время с февральским письмом о. Феофилу. Это послание прежде всего было исполнено благодарности. Николай уже называл о. Леонида своим будущим духовным отцом и выражал заветное желание, которое ранее сообщал и в письме о. Феофилу:

«Если позволительно избирать себе служение, то желал бы трудиться там, где жатва многа, но делателей мало, желал бы, если Господу угодно будет споспешествовать исполнению сего желания, быть миссионером...»<sup>52</sup>.

Николай вновь сообщал о своих недостатках (застенчивости и молчаливости, самолюбии и тщеславии, подозрительности к другим), чтобы о. Леонид, которому он вверял себя, пресекал их развитие при встрече. Также Николай обещал привезти в обитель свой дневник для просмотра о. Леониду, чем хотел полностью раскрыть себя перед ним.

Успешность посещения Николаем Ново-Иерусалимского монастыря подтверждается черновиком письма к архим. Леониду от 17–18 мая 1874 г.<sup>53</sup> Пасха в 1874 г. наступила 31 марта. Соответственно, Страстную седмицу Николай провёл в Ново-Иерусалимском монастыре, а потом вернулся в семинарию и уже там сообщил ректору о своём решении по поводу академии. В мае Николай писал о. Леониду:

«Строго говоря, он решен был еще у вас в келии в достопамятный вечер нашей беседы, но теперь я отказался от академии о[тцу] ректору положительно. Грустно все-таки, что главное-то побуждение к этому отказу было не смирение, а болезнь, которая особенно дает себя чувствовать теперь, при занятиях»<sup>54</sup>.

Также о посещении Николаем о. Леонида и их беседе можно прочитать и в более позднем письме владыки Никона к историку Алексею Петровичу Лебедеву:

51 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 9. Ед. хр. 53. Л. 2.

52 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 24.

53 Там же. Л. 11 – 12 об.

54 Там же. Л. 11.

«О себе скажу: я в семинарии мечтал быть миссионером в Сибири, но добрый старец, к которому я имел отношение будучи еще учеником семинарии, указал мне на мое слабое здоровье и сказал, что нет на то воли Божией. И верю, что его устами Бог явил мне Свою волю»<sup>55</sup>.

С достаточной вероятностью можно утверждать, что именно архим. Леонид своим словом отклонил желание Николая стать миссионером. И в этом о. Леонид следовал заветам своего наставника, Оптинского старца Макария, который всегда говорил ему об «искании воли Божией наипаче во внешних обстоятельствах жизни»<sup>56</sup>. Старцем в указанном в письме не мог быть архим. Феофил, поскольку после его отъезда семинарист-выпускник с ним не виделся. О. Феофил, конечно, мог написать ответное письмо, но не мог «сказать», как указывается в цитируемом отрывке.

Николай переживал по поводу своего слабого здоровья и принятого решения об отказе от обучения в академии, однако надеялся, что последнее по молитвам о. Леонида послужит к его пользе. Описывая в письме о. Леониду свою жизнь, он сообщал о малодушии при избранном пути, считая себя недостойным будущего пастырского служения, так как сам не мог справиться со своей волей, но надеялся на помощь Божию.

Далее юноша благодарил о. Леонида за совет с наставлениями изучать книги прп. Аввы Дорофея и прп. Нила Сорского, которые приобрёл и уже читал выборочно. Писал и о том, что ему трудно сосредоточить внимание во время молитвы, так как его смущали помыслы, а советы прп. Нила мало помогали ему. Упомянул о поминовении прежде почивших подвижников (прп. Серафима Саровского, прп. Льва и прп. Макария Оптинских), надеясь, что, если они обрели дерзновение пред Богом, их молитва поможет и ему.

Николай продолжал раскрывать себя перед архим. Леонидом, как ранее раскрывался перед о. Феофилом. Подробно описывал, что он уже почти два года является корреспондентом газеты «Русский мир». Излагал кратко содержание своих публикаций и ставил вопрос о полезности этого для себя:

«Вообще пишу только то, что не может соблазнить никого. Но не опасно ли это для моей души в том отношении, что я не без самоуслаждения читаю свои статьи?»<sup>57</sup>

55 *Никон (Рождественский), архиеп.* На страже духа: сб. писем. С. 312.

56 *Он же.* Мои дневники. Вып. VI. Сергиев Посад, 1915. С. 35.

57 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 60. Л. 12 об.

Юноша боялся отказаться от этого, чтобы не потерять гонорар и не подвести редактора, но в то же время понимал, что это не полезно для него, разжигает самолюбие. Таким образом, вопрос о продолжении работы в качестве корреспондента газеты Николай также выносил на суд о. Леонида.

Ответное письмо не было найдено; возможно, о. Леонид ответил устно при встрече, которая могла произойти после того, как Николай окончил семинарию в начале лета 1874 г. Вероятно, этим же летом Николай перешёл на жительство в Ново-Иерусалимский монастырь.

Подтверждением летнего пребывания Николая Рождественского в Ново-Иерусалимской обители является составленное им, как очевидцем, описание монастырского торжества по случаю освящения храма Воскресения Христова 13–16 сентября 1874 г. Освящение совершал свт. Иннокентий, митр. Московский, и его викарий, еп. Дмитровский Леонид (Краснопевков)<sup>58</sup>. Об авторстве говорит не только сокращение фамилии и инициал имени в завершении заметки, но и черновой вариант этого текста почерком самого Николая<sup>59</sup>. Кроме того, в описании есть некоторые подробности пребывания архиереев вместе с архим. Леонидом, которые мог знать только близкий к настоятелю человек. Также сохранилось и слово о. Леонида для этого дня, написанное Николаем Рождественским с пометами архимандрита<sup>60</sup>, которое, конечно, готовилось до самого события.

Сам владыка Никон впоследствии писал, что в середине 1870-х гг. он жил новоначальным послушником в Новом Иерусалиме<sup>61</sup>

«в келиях незабвенного моего благодетеля, о[тца] архимандрита Леонида»<sup>62</sup>.

Действительно, по свидетельству исследователя истории Ново-Иерусалимского монастыря Г. М. Зеленской, в ведомости за 1875 г. Николай Рождественский указывается среди шестнадцати послушников, «на испытании живущих»<sup>63</sup>. В другом же списке насельников, написанном ру-

58 *Рождественский Н.* Из Воскресенского Ново-Иерусалимского именуемого монастыря // МЭВ. 1874. № 41. С. 434–435.

59 ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 3. Ед. хр. 22. Л. 5–6.

60 ОР РГБ. Ф. 148. Оп. 1. К. 13. Ед. хр. 30. Л. 1 – 4 об.

61 *Никон [(Рождественский)], еп.* Чем жива наша русская православная душа. Сергиев Посад, 2003. С. 35.

62 Там же. С. 66.

63 Цит. по: *Зеленская Г. М.* Архимандрит Леонид (Кавелин) — настоятель Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: сб. статей. Москва, 2002. С. 211.

кой архим. Леонида и датированном 1876 г., он указывается уже в числе двадцати одного послушника: «Николай Рождественский 1<sup>й</sup>», причём его полный тѣзка пишется с добавлением «2<sup>й</sup> — с 28 авг[уста] 1876»<sup>64</sup>.

Архим. Леонид был назначен наместником Троице-Сергиевой Лавры 3 июня 1877 г.<sup>65</sup> Разумеется, вместе с ним перешёл туда и послушник Николай Рождественский. В полном послужном списке владыки Никона его монашеская жизнь начинается именно с Троице-Сергиевой Лавры, куда он 18 октября 1877 г. был определён послушником<sup>66</sup>, потому что в Ново-Иерусалимской обители он был на испытании и не зачислялся в братию.

Таким образом, духовным отцом Николая Рождественского в семинарские годы был сначала насельник Троице-Сергиевой Лавры иером. Феофил, а потом её наместник архим. Леонид. Можно утверждать, что оба архимандрита хотя бы формально были знакомы, о чём свидетельствует сохранившееся в фонде архим. Леонида письмо архим. Феофила от 20 сентября 1877 г., в котором он сообщал о своём приезде из Абхазии в Москву и намерении посетить Лавру, где прежде был насельником<sup>67</sup>. Вполне вероятно, что во время приезда в Лавру о. Феофила с ним встретился и послушник Николай Рождественский.

### Заключение

Подводя итог, отметим, что, когда Николай Рождественский в отрочестве проживал в селе и в юношеском возрасте учился в духовных училищах и Московской семинарии, он окормлялся у приходского священника родного села. Лишь летом 1871 г., т. е. уже в 20 лет, Николай на каникулах перед четвёртым годом обучения в семинарии поехал в Троице-Сергиеву Лавру, где встретил иером. Феофила, имевшего не только семинарское образование, но и опыт миссионерского служения в Америке. Эта встреча помогла Николаю разобраться в себе, а к зиме 1872 г. побудила при тяжёлом душевном состоянии письменно обратиться к о. Феофилу за советом, после чего и начались их переписка и общение. Почти три года о. Феофил был для Николая духовным наставником.

Однако в конце 1873 г. о. Феофил был переведён в Абхазию, что опечалило Николая и заставило опять искать духовника. Именно в данный

64 ОР РГБ. Ф. 148. Оп. 1. К. 4. Ед. хр. 17. Л. 1 об.

65 РГИА. Ф. 797. Оп. 95. Д. 203. Л. 14.

66 РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 689. Л. 1 об. — 2.

67 ОР РГБ. Ф. 148. Оп. 1. К. 10. Ед. хр. 22. Л. 1 — 2 об.

момент семинарист вспомнил о встрече с настоятелем Ново-Иерусалимского монастыря архим. Леонидом, состоявшейся 22 декабря 1872 г. В феврале 1873 г. он написал ему письмо, а уже Страстную седмицу провёл в Новом Иерусалиме у о. Леонида.

Одним из важных вопросов, который Николай в начале 1874 г. задавал в письмах архим. Феофилу и архим. Леониду, был вопрос о его дальнейшей судьбе после семинарии. Его тревожило, стоит ли при его слабом здоровье продолжать обучение в духовной академии, а особо волновал выбор дальнейшего поприща для служения: быть ли ему миссионером. И оба эти вопроса решились при встрече с архим. Леонидом в Ново-Иерусалимском монастыре на Страстной седмице. Николай Рождественский не пошёл в духовную академию, а с совета о. Леонида поступил к нему в монастырь, а потом с ним перешёл и в Троице-Сергиеву Лавру.

Из записок и писем Николая видно, что он хотел исполнить не только своё заветное желание служить миссионером, но и, осознавая слабое здоровье, предавался в волю Божию. Конечно, невозможно проникнуть в тайные глубины души человека, но в отношении владыки Никона можно утверждать, что он искал воли Божией и пытался следовать ей. Его дневниковые записи и письма подтверждают, что он всегда прислушивался к советам родителей и духовных наставников. Именно по его вере через одного из таких наставников, архим. Леонида, проявилась воля Божия, указавшая, что его путь не миссионерство, а монашество, в котором он только и сможет исполнить предназначение, указываемое ему Богом. Так, Николай избрал монашество рядом со своим наставником и старцем — архимандритом Леонидом.

### Архивные материалы

- ОР РГБ. Ф. 148. К. 13. Ед. хр. 30. *Леонид (Кавелин, Лев Александрович), архим.* «Слово, произнесенное 15 сент. 1874 г. в Новом Иерусалиме при освящении храма Воскресения Христа» (без конца).
- ОР РГБ. Ф. 148. К. 4. Ед. хр. 17. Список монахов [Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря].
- ОР РГБ. Ф. 148. Оп. 1. К. 10. Ед. хр. 22. *Феофил, архим.* Письмо к Леониду (Кавелину), архимандриту.
- ОР РГБ. Ф. 765. К. 3. Ед. хр. 22. *Никон (Рождественский), архиеп.* Статьи, слова, заметки-отрывки, разрозненные листы и тетради.
- ОР РГБ. Ф. 765. К. 5. Ед. хр. 60. *Никон (Рождественский), архиеп.* Письма к неустановленным лицам.
- ОР РГБ. Ф. 765. К. 9. Ед. хр. 53. *Леонид, а[рхим.].* Письмо к [Рождественскому], Николаю [И.].

- ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 14. Памятные записки ученика семинарии / под ред. Н. И. Рождественского. Год I. Московская духовная семинария, 1868/69.
- ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 16. Памятные записки ученика семинарии / под ред. Н. И. Рождественского. Год II. Московская духовная семинария, 1869/70.
- ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 15. Памятные записки ученика семинарии / под ред. Н. И. Рождественского. Год III. Московская духовная семинария, 1870/71.
- ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 1. Ед. хр. 17. Памятные записки ученика семинарии / под ред. Н. И. Рождественского. Год IV. Московская духовная семинария, 1871/72.
- ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 2. Ед. хр. 1. Памятные записки ученика семинарии / под ред. Н. И. Рождественского. Год V. Московская духовная семинария, 1872/73.
- ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 1. К. 5. Ед. хр. 41. *Рождественский Н. И.* Письмо к Феофилу.
- РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 689. Послужной список его преосвященства, преосвященнейшего Никона, епископа Вологодского и Тотемского (Рождественский, Николай).
- РГИА. Ф. 797. Оп. 95. Д. 203. Послужной список наместника Свято-Троицкия-Сергиевы лавры архимандрита Леонида.

### Источники

- Дневники, письма и воспоминания Николая Рождественского о Перерве // Выдающиеся выпускники Перервы: Сборник статей, воспоминаний и архивных материалов / сост. и авт. статей еп. Можайский Леонид (Толмачев). Москва: Изд. Перервинской духовной семинарии; Изд. Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиная пустынь, 2019. С. 34–164.
- Воспоминания Николая Рождественского (архиепископа Никона) о своем детстве и училищных г.х / сост. и авт. вступ. статьи еп. Можайский Леонид (Толмачев). Москва: Изд. Перервинской духовной семинарии; Изд. Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиная пустынь, 2021.
- Никон (Рождественский), архиеп.* На страже духа: сб. писем / сост., пред. иерод. Никона (Паламарчука). Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2007.
- Никон [(Рождественский)], архиеп.* Мои дневники. VI: 1915. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1915.
- Никон [(Рождественский)], еп.* Чем жива наша русская православная душа. Сергиев Посад: Никольский храм д. Малинники, 2003.
- Р[ождественский] Н.* Из Воскресенского Ново-Иерусалимского именуемого монастыря // Московские епархиальные ведомости. 1874. № 41. С. 434–435.
- Р[ождественский Н.]* Участие Троицкой лавры по устройству монастыря на Кавказе // Московские епархиальные ведомости. 1873. № 50. С. 487.

### Литература

- Доброцветов П. К.* Предисловие главного редактора // Диакрисис. 2020. № 4 (8). С. 14–17.

- Зеленская Г. М.* Архимандрит Леонид (Кавелин) — настоятель Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: сб. статей. Москва: Северный паломник, 2002. С. 207–214.
- Леонид (Толмачев), еп.* «Памятные записки» архиепископа Никона (Рождественского) — дневниковые записи юношеских лет // *Диакрисиc*. 2021. № 2 (10). С. 14–27.
- Макарий (Веретенников), архим.* Троицкий наместник архимандрит Леонид (Кавелин) (1877–1891) // *Диакрисиc*. 2021. № 2 (10). С. 28–70.
- Нетужилов К. Е.* Архимандрит Никон (Рождественский) и формирование «народной» церковно-консервативной журналистики в XIX веке // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. 2008. Сер. 9. Вып. 3. Ч. II. С. 320–324.
- Никон (Рождественский Николай Иванович) // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 17–20.
- Смирнова И. Ю.* Леонид (Кавелин Лев Александрович) // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 467–473.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И АРХЕОЛОГИЯ

# ОСОБЕННОСТИ ДЕКОРАТИВНОГО ОФОРМЛЕНИЯ СПИСКОВ ГОМИЛИЙ ИАКОВА КОККИНОВАФСКОГО (VAT. GR. 1162, PARIS GR. 1208) И РУКОПИСЕЙ КОККИНОВАФСКОЙ ГРУППЫ

Дмитрий Александрович Федотов

соискатель кафедры церковной истории  
и общегуманитарных дисциплин ОЦАД  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1  
dmistar@mail.ru

**Для цитирования:** Федотов Д. А. Особенности декоративного оформления списков гомилий Иакова Коккиновафского (Vat. gr. 1162, Paris gr. 1208) и рукописей коккиновафской группы // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 236–252. DOI: 10.31802/GV.2024.55.4.013

## **Аннотация**

УДК 7.04 (091) (655.246.5) (003.077)

Статья посвящена особенностям декора ватиканского и парижского списков лицевых рукописей гомилий Иакова Коккиновафского. Рассматривается история изучения византийского орнамента, упоминаются наиболее значимые работы отечественных и зарубежных исследователей. Даются характеристики византийскому орнаменту, затрагиваются проблемы терминологии. В статье сравниваются заставки и инициалы ватиканского и парижского списков гомилий, выявляются их сходства и отличия. Затрагиваются вопросы иконографии

инициалов. Проводятся аналогии с декором некоторых других рукописей коккинобафской группы. В заключении говорится, что на основе анализа декор двух списков выполнен разными мастерами. Показана важная роль привлечения к исследованию других рукописей группы.

**Ключевые слова:** стиль, декоративное оформление, византийский орнамент, инициал, заставка.

---

## Features of Decorative Design of the Lists the Homilies by Jacob of Kokkinobaphos (Vat. gr. 1162, Paris gr. 1208) and Manuscripts of the Kokkinobaphos Group

**Dmitriy A. Fedotov**

PhD student at the Department of Church History and General Humanitarian Disciplines at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies  
4/2 Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russia  
dmistar@mail.ru

**For citation:** Fedotov, Dmitriy A. “Features of Decorative Design of the Lists the Homilies by Jacob of Kokkinobaphos (Vat. gr. 1162, Paris gr. 1208) and Manuscripts of the Kokkinobaphos Group”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 236–252 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.013

**Abstract.** The article is devoted to the peculiarities of the decoration of the Vatican (Vat. gr. 1162) and Paris (Paris gr. 1208) lists of obverse manuscripts of the Homilies by Jacob of Kokkinobaphos. The history of the study of Byzantine ornament is considered, the most significant works of domestic and foreign researchers are mentioned. The characteristics of the Byzantine ornament are given, the problems of terminology are touched upon. The article compares the headpieces and initials of the Vatican and Paris lists of Homilies, reveals their similarities and differences. The issues of iconography of initials are touched upon. Analogies are drawn with the decoration of some other manuscripts of the Kokkinobaphos group. In conclusion, it says that based on the analysis, the decor of the two lists is made by different craftsmen. It is shown that the involvement of other manuscripts of the group plays an important role.

**Keywords:** style, decorative design, Byzantine ornament, initials, headpiece.

**Л**ицевые рукописи гомилий Иакова Коккиновафского, сохранившиеся в Ватиканском (**Vat. gr. 1162**)<sup>1</sup> и Парижском (**Paris gr. 1208**)<sup>2</sup> списках, принадлежат к коккиновафской группе рукописей, которая является важным звеном в эволюции стиля византийской живописи XII в. В настоящее время по-прежнему стоит вопрос датировки рукописей гомилий (особенно парижского манускрипта) и их взаимосвязи. Определённым подспорьем в решении этого вопроса может являться стилистический и иконографический анализ декоративного оформления (заставки, инициалы) рукописей гомилий и сравнения его с декоративным оформлением некоторых других рукописей коккиновафской группы. Это обусловлено тем, что орнамент в средневековом искусстве — не обособленный способ украшения или выражения символики, а неотъемлемая часть самой структуры произведения<sup>3</sup>.

Лицевые рукописи гомилий Иакова Коккиновафского имеют богатое декоративное убранство, в целом свойственное манускриптам XII в. Подобная система украшения сложилась постепенно и ко времени создания рукописей получила в византийском искусстве законченный вид.

Долгое время при изучении лицевых рукописей орнамент рассматривался как нечто самостоятельное и даже вторичное по отношению к миниатюрам. На протяжении практически всего XIX в. орнаментика представляла не столько предмет тщательного научного исследования, сколько источник вдохновения для художников и дизайнеров. К примеру, глава «византийский орнамент» с краткой статьёй и иллюстрациями присутствует в знаменитом каталоге «Грамматика орнамента» О. Джонса<sup>4</sup>.

Краткую историографию изучения и публикации византийского орнамента на Западе приводит Н. П. Кондаков в своем труде «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей». При этом, Н. П. Кондаков отмечает, что авторы тех немногих работ «смешивали чисто византийские образцы с их подражанием

1 *Jacobus Coccinobaphensis. Omelie mariane di Giacomo di Kokkinobaphos.* [sec. XII]. [Manuscript – Vat. gr. 1162]. URL: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1162](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162)

2 *Jacobus monachus. Homiliae in beatam Mariam.* [XII siècle]. [Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Grec 1208]. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b>

3 Манукян С. С. Орнамент в системе иллюминирования армянских рукописных Евангелий // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 3. С. 87.

4 *Jones O. The Grammar of Ornament.* London, 1856. P. 49–54.

в каролингских миниатюрах или ограничивали выбор византийского самым необходимым»<sup>5</sup>. Единственным изданием, удовлетворяющим, по мнению Н. П. Кондакова, научным требованиям являлось на тот момент русское издание Строгановского Музея художественной промышленности<sup>6</sup>.

Если в XIX в. исследователи занимались преимущественно выделением, фиксацией и датировкой тех или иных типов орнаментов (что имело, преимущественно, прикладное значение), то новый, подлинно научный этап в изучении орнамента связан с классическими трудами А. Франц<sup>7</sup> и К. Вайцмана<sup>8</sup>, заложившими основы классификации и терминологии, актуальной по сегодняшний день.

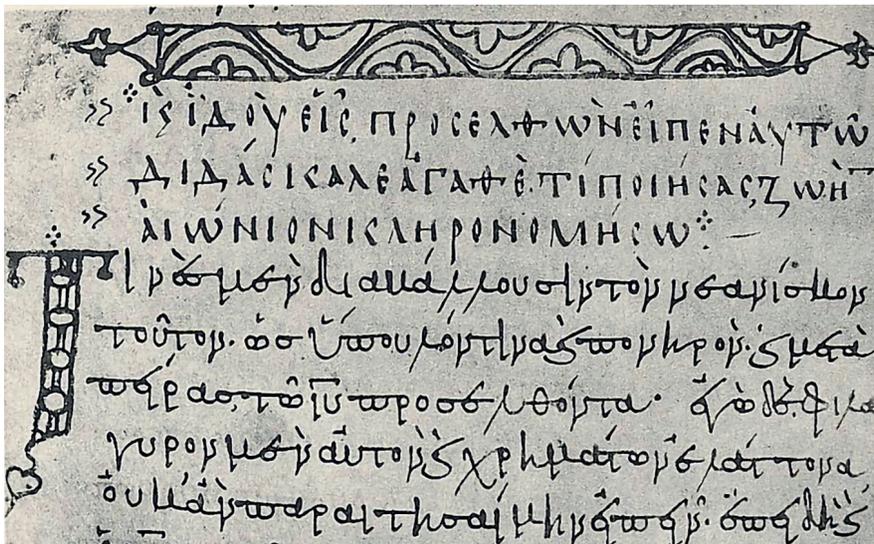


Илл. 1. Инициал Евангелия от Матфея. Лавра, Афон, cod. 23, fol. 16 г. Приводится по: Weitzmann K. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin, 1935. S. II, Taf. 10. URL: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/weitzmann1935/0121>

В настоящее время научное исследование лицевой рукописи — всегда комплексный процесс, включающий анализ миниатюр, декоративного оформления, содержания текста и палеографического материала во взаимосвязи. Примером может быть любое крупное исследование. О важности декоративного убранства говорит то, что один из основных исследователей лицевых рукописей гомилий Д. Андерсон условно назвал скрипторий, в котором были созданы манускрипты, «мастерской звериных инициалов»<sup>9</sup>.

Следует отметить, что изучение орнаментики включает сопоставление тех или иных мотивов в книжном оформлении, монументальной живописи, архитектуре, прикладном церковном и светском искусстве. В качестве примера можно привести сравнение орнаментального убранства византийских серебряных чаш и поливной

- 5 Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876. С. 17.
- 6 Бутковский В. И. История русского орнамента с X по XVI столетие по древним рукописям. Москва, 1870.
- 7 Frantz A. Byzantine Illuminated Ornament: A Study in Chronology // The Art Bulletin. 1934. Vol. 16. Iss. 1. P. 43–76.
- 8 Weitzmann K. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin, 1935.
- 9 Anderson J. C. The Illustrated Sermons of James the Monk: Their Dates, Order, and Place in the History of Byzant. Art // Viator. 1991. Vol. 22. P. 83–85.



Илл. 2. Метеора, Преображенский монастырь, cod. 591, fol. 175v. Приводится по: Weitzmann K. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. S. XLVI, Taf. 271. URL: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/weitzmann1935/0209>

керамики с оформлением рукописей в работе В. П. Даркевича «Светское искусство Византии»<sup>10</sup>.

Расцвет орнаментального искусства в Византии, как пишет В. Н. Лазарев, связан с эпохой иконоборчества. Именно в эту эпоху, с её враждебным отношением к человеческой фигуре в религиозных изображениях, были заложены основы византийской орнаментики, получившей такое блестящее развитие в X–XII вв.<sup>11</sup>

Трудно определить, когда именно в византийских рукописях появляются инициалы. Наиболее ранний известный декорированный инициал происходит из Евангелия IX в. (собрание Лавры, Афон, cod. 23). Начальная буква «В» в Евангелии от Матфея (илл. 1) оживлена волнистой лентой с тройными лепестками<sup>12</sup>. Его гармоничная форма указывает на возможное существование к тому времени определённой традиции. Зооморфные инициалы получают широкое распространение лишь в X в.<sup>13</sup> Вообще, пышно украшать рукописи в Византии стали гораздо

10 Даркевич В. П. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X–XIII века. Москва, 1975. С. 215–223.

11 Лазарев В. Н. История византийской живописи. Москва, 1986. С. 56.

12 Weitzmann K. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. S. 2.

13 Лихачева В. Д. Византийская миниатюра. Москва, 1977. С. 8.

позже, чем на Западе, где введение богатой полихромии и сложных орнаментов было наследием варварских племён. В Византии же интерес к сложному орнаменту связан с влиянием восточного искусства, малоазийских мотивов<sup>14</sup>.

Инициал и текст в византийских рукописях соотносятся не так, как в западноевропейских, где заглавные буквы достигали огромных размеров, иногда во весь лист. В византийских рукописях место инициала всегда строго определено и нельзя ошибиться в слове, которое он начинает. Поэтому, в силу небольшого размера, на одном листе может присутствовать сразу несколько инициалов, которые, обычно, выносятся на поля и не разбивают строку<sup>15</sup>.

Традиционная византийская заставка имеет прямоугольную, квадратную или П-образную форму и несет растительный или геометрический орнамент. Углы заставок обычно отмечены многолопастными листьями. Центральная часть заставки иногда оставляется свободной от орнамента и заполняется текстом или фигурным изображением<sup>16</sup>. Наиболее ранним известным кодексом, украшенным заставками, является датированный 861 г. манускрипт **cod. 591** из Преображенского монастыря Метеора (Фессалия). Данная рукопись также содержит декорированный инициал (*илл.* 2). Кроме того, К. Вайцман отмечает, что орнаментика и характер письма этого манускрипта близки рукописи **cod. 23** из Лавры<sup>17</sup>.

Постепенно сложившийся в целостную систему византийский орнамент имел в своей основе античное искусство с его художественным языком. Культура Востока значительно обогатила этот язык своими аллегориями, символами и образами. В результате такого взаимопроникновения культур сформировался определенный круг мотивов и декоративных элементов, которые получили новую интерпретацию и смысловое наполнение<sup>18</sup>. Наиболее распространены в византийском орнаменте образы львов, павлинов, рыб, а также мифологических животных — грифонов, сфинксов. Вообще, в оформлении рукописей можно встретить большое разнообразие хищных и травоядных животных, иногда узнаваемых, иногда весьма обобщенного типа. Среди растительных элементов распространены пальметты, виноградные лозы,

14 Лихачева В. Д. Византийская миниатюра. С. 8.

15 Там же.

16 Там же. С. 9.

17 Weitzmann K. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. S. 2.

18 Ивановская В. И. Византийские орнаменты. Москва, 2010. С. 3.

бутоны. Каждый элемент мог нести определенную смысловую нагрузку. Так, павлин был символом Царства Небесного, голубь — Святого Духа, змея — искушения, грифон — могущества и власти. Важнейшим флоральным мотивом являлось изображение виноградной лозы как символа Евхаристии. Античная пальметта превратилась в т. н. «византийский цветок», широко использовавшийся в оформлении рукописей XI–XII вв. Вечную жизнь олицетворял, заимствованный в искусстве Древнего Египта и Древней Греции, мотив плюща. Еще один повсеместно встречающийся образ, созданный растительными элементами — Древо жизни<sup>19</sup>.

Отдельно следует сказать о понятии «эмальерный стиль» («эмальерный орнамент»), которое широко используется отечественными исследователями при характеристике византийской книжной орнаментики X–XII вв. Прежде, чем употреблять этот термин в отношении кокиновоафских рукописей, следует его проанализировать. Отдельную статью этому вопросу посвятила Э. Н. Добрынина<sup>20</sup>. Исследователь обращает внимание на тот факт, что в условном лексиконе трудов А. Франц и К. Вайцмана термин «эмальерный орнамент» в отношении к книжной живописи отсутствует. Однако, К. Вайцман предлагает термин «лепестковый стиль» (*нем.* Blütenblattstil)<sup>21</sup>. В основе данного термина лежит основной структурный элемент орнамента — цветочный лепесток, в различных сочетаниях присутствующий в узорах одноименного стиля. Лепестки, совмещаясь между собой, образуют подобие цветка, который, по словам Э. Н. Добрыниной, принимает сердцевидную, чашеобразную или другую форму, нарастает ярусами, уподобляется пальметте или «канделябру», располагается в любых направлениях, может быть вписан в окружности, ромбы, прямоугольники, двойную спираль и т. д.<sup>22</sup> Именно такой орнаментальный мотив получил в отечественной традиции название, упомянутого выше, «византийского цветка» или «крин». Мотивы лепесткового стиля получили чёткую

19 *Ивановская В. И.* Византийские орнаменты. С. 4.

20 *Добрынина Э. Н.* О термине «эмальерный стиль» в истории византийской книжной орнаментики X–XII вв. // Палеография, кодикология, дипломатика: Современный опыт исследования греческих, латинских и славянских рукописей и документов: Материалы Международн. науч. конф. Москва, 27–28 февр. 2013 г. / ред. И. Г. Коновалова, Д. Н. Рамазанова. Москва, 2013. С. 83–93.

21 *Weitzmann K.* Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. S. 22–32.

22 *Добрынина Э. Н.* О термине «эмальерный стиль» в истории византийской книжной орнаментики X–XII вв. С. 83.



Илл. 3. *Jacobus monachus*. In egressum ejusdem e templo // MS (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 110r. (Фото: Bibliothèque nationale de France). URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b/f235.item>

классификацию в работе А. Франц<sup>23</sup>. Самым ранним точно датированным образцом лепесткового орнамента считается Четвероевангелие **cod. 949** библиотеки монастыря Ватопед на Афоне (948 г.)<sup>24</sup>.

Э. Н. Добрынина отмечает, что в трудах отечественных исследователей стало нормой употребление термина «эмальерный» по отношению к образцам «лепесткового» стиля, что является не вполне корректным, поскольку в первом случае речь идёт об ассоциациях с техникой эмали, а во втором о ведущем орнаментальном мотиве<sup>25</sup>. Характеризуя орнамент «эмальерного» типа, исследователь уточняет, что он предполагает наличие тонких золотых контуров внутри живописного поля, которые обрисовывают все мотивы избранного узора<sup>26</sup>. Ещё на одну особенность обращает внимание Г. Р. Парпулов, который пишет, что лепестки неизменно «оживлены» белилами и нередко — штриховкой красного цвета. В свою очередь, такой способ технически просто недоступен эмальеру, чеканщику или резчику<sup>27</sup>.

При исследовании декоративного убранства рукописей, во избежание неточностей в описании, в определении необходимо учитывать и все принципиальные особенности техник иллюстрирования.

23 Frantz A. Byzantine Illuminated Ornament: A Study in Chronology. P. 58–65.

24 См.: Парпулов Г. Р. Зарождение византийского лепесткового орнамента // Путем орнамента: Исследования по искусству Византийского мира: Сборник статей / ред. А. Л. Саминский. Москва, 2013. С. 89–90.

25 Добрынина Э. Н. О термине «эмальерный стиль» в истории византийской книжной орнаментики X–XII вв. С. 84, 85.

26 Там же. С. 86.

27 Парпулов Г. Р. Зарождение византийского лепесткового орнамента. С. 88.



Илл. 4. *Jacobus monachus*. In Annuntiationem // MS (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 150r. (Фото: Bibliothèque nationale de France). URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b/f315.item>

Ватиканская рукопись содержит 6 орнаментальных заставок (предваряющих каждую гомилию) и 82 фигурных инициала, парижская рукопись, в свою очередь, содержит шесть орнаментальных заставок и 78 фигурных инициала.

Заставки ватиканского списка имеют одинаковый прямоугольный формат и занимают, наравне с текстом, половину листа. Каждая из них представляет определённый вариант византийского коврового орнамента.

Заставки парижского списка, в силу меньшего формата рукописи, гораздо уже и имеют форму вытянутого прямоугольника. Тем не менее, хорошо видно, что их декор ориентируется на декор соответствующих заставок ватиканского списка. В качестве примера можно привести заставки к четвёртой и пятой гомилиям.

Заставка к четвёртой гомилии ватиканского списка (**Vat. gr. 1162**, fol. 83r)<sup>28</sup> является образцом плетёного флорального орнамента, в основе которого лежит стебель, последовательно образующий восемь окружностей. Внутри и между ними расположены десять реальных и фантастических существ. Среди них грифоны, сфинксы, зайцы и птицы. Четвёртая заставка из парижского списка (**Paris gr. 1208**, fol. 110r) (илл. 3) однозначно воспринимается как сокращённый вариант ватиканской. В окружностях, образованных вьющимся стеблем, число которых сократилось до трёх, расположены животные: зайцы, птицы. Как и в ватиканском списке, в заставке присутствуют сфинксы, однако грифонов заменили львы.

28 *Jacobus monachus*. Homilia in egressum ejusdem e templo // Vat. gr. 1162. Fol. 83r.

Заставка к пятой гомилии (**Vat. gr. 1162, fol. 111 r**)<sup>29</sup>, в отличие от всех остальных, в основном поле содержит исключительно геометрический орнамент, напоминающий ткань с вышитыми на её белом фоне синими ромбиками и крестиками. В широкой внешней рамке тёплых оранжево-красных тонов помещён изящный узор из синих колечек, зелёных листиков и нежных розовых и жёлтых цветочков. Геометрический декор пятой парижской заставки (**Paris gr. 1208, fol. 150 r**) (илл. 4) в точности повторяет ватиканский. Разница лишь в том, что обширное центральное поле заставки из Ватикана «сжалось» до тоненькой полоски. К вопросу о возможности применения к орнаментике рукописей гомилий термина «эмальерный стиль», нужно отметить, что в отношении заставок к пятой гомилии этот термин наиболее уместен. Орнамент центрального поля в точности повторяет один из мотивов Лимбургской ставроетки X в. (епархиальный музей Лимбурга-на-Лане, Гессен, Германия).

Инициалы ватиканской и парижской рукописей очень разнообразны и ни разу полностью не повторяются. Условно их можно разделить на три неравные группы: флоральные (растительные), зооморфные (звериные) и антропоморфные.



Илл. 5. *Jacobus monachus. Homilia in conceptionem beatæ Mariæ* // MS (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 4r. (Фото: Bibliothèque nationale de France). URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b/f19.item>

Среди других выделяется первый инициал обеих рукописей (**Vat. gr. 1162, fol. 3 r, Paris gr. 1208, fol. 4 r**), представляющий медальон с изображением Богоматери с Младенцем (илл. 5), на который обращает внимание В. Н. Лазарев. В этом миниатюрном изображении учёный видит тенденцию к смягчению образа Божества, проявившуюся в более эмоциональной трактовке изображений святых и в ослаблении аскетического начала. По словам В. Н. Лазарева, Младенец показан в энергичном движении: создаётся впечатление, что он отталкивает Богородицу своими ножками, пытаясь вырваться у Неё из рук. Его правая рука приподнята, голова повернута в обратную сторону<sup>30</sup>.

29 *Jacobus monachus. Homilia in Annuntiationem* // Vat. gr. 1162. Fol. 111 r.

30 Лазарев В. Н. История византийской живописи. С. 91.



*Илл. 6.* Литера «Т». (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 127r, 131v, 220v.

*Илл. 7.* Варианты инициалов в «герпетологическом» духе (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 30r, 38v, 47r, 50r, 52r, 189v.



(Фото: Bibliothèque nationale de France)





Илл. 8. Варианты зооморфных инициалов (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 41r, 56r, 63v, 113v, 120r, 125v.

(Фото: Bibliothèque nationale de France)





Илл. 9. Сцена прославления Марии с персонификацией Земли и соответствующий инициал. См.: *Jacobus monachus. In traditionem purpuræ sacerdotibus* // MS (Paris, Bibliothèque nationale de France, supp. gr. 1208). Fol. 200r. (Фото: Bibliothèque nationale de France). URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b/f415.item>

Наиболее распространены в рукописях гомилий флоральные инициалы. Завитки, листья, бутоны, цветки ярких оттенков всех цветов радуги имеют по контурам золотое обрамление, что является отличием «эмальерного стиля». Однако, в рамках одного элемента, эти инициалы содержат до трёх цветов, что, по приведенной выше логике Г. Р. Парпулова, должно формально исключать их из рамок данного «стиля». Следует отметить, что одна и та же литера каждый раз получает особое

оформление. В качестве примеров можно привести варианты оформления литеры «Т» из парижского списка (илл. 6).

Характерной особенностью литер парижского списка является то, что флоральные инициалы часто получают завершения в виде звериных или фантастических головок в духе средневековой тератологии (илл. 7). В ватиканском списке таких примеров нет, что является существенным стилистическим отличием. Ещё одной особенностью инициалов парижского списка является наличие золотой обводки фигурок (имитации эмальерной перегородки), отсутствующей в аналогичных инициалах ватиканской рукописи. Существенно отличается и стиль исполнения отдельных литер. Например, литеры «Е» (эпсилон) и «С» (сигма) в ватиканском списке часто имеют округлую форму и орнаментальные украшения. В тех же местах текста парижского списка инициалы выполнены в зооморфном или флоральном стиле.

Зооморфные инициалы двух списков гомилий, иногда практически идентичные, включают либо изображение одного реального или фантастического животного, либо сцены охоты или борьбы зверей (например, охота хищной птицы на зайца или гепарда на лань). Разнообразие сцен чрезвычайно велико («мастерская звериных инициалов»). Композиции могут быть как простые, так и очень сложные, состоять из четырёх персонажей, включая грифонов и сфинксов. Особым богатством отличается парижская рукопись, в которой звериных инициалов гораздо больше чем в ватиканской (илл. 8).

Антропоморфных инициалов в рукописях гомилий мало. Это литера «Т» из парижского списка, на которой присутствует погрудное изображение человека, а также литера «Г» из обоих списков (**Vat. gr. 1162**, fol. 147 r, **Paris gr. 1208**, fol. 200 r) с изображением персонификации Земли, которая присутствует и на соответствующей миниатюре в сцене прославления Марии (илл. 9). Иконография самой миниатюры остаётся уникальной в Византийской живописи. Земля прославляет Марию на фоне прекрасного сада, холмов, красочных деревьев, богатой растительности и персонифицированного водного потока. Сад напоминает райские пейзажи в сцене Благовещения Анны<sup>31</sup>. Долгая прославляющая речь Земли, которая следует прямо под иллюстрацией, объясняет иконографию миниатюры. Воплощение Христа не только означает обновление человеческого рода, но и возрождение земного творения. Более того, образ Сада олицетворяет чаемое пребывание

31 Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books: The Kokkinobaphos Manuscripts and Their Illustration. P. 163.



Илл. 10. *Theodorus Prodromus*. Erotemata ad Irenem Sebastocratorissam // MS (Jerusalem, Greek Orthodox Patriarchate, Taphou, Cod. 52). Fol. 38 v. (Фото: Courtesy of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem).

в раю для людей после их освобождения из оков смерти. И. Хуттер предполагает, что идиллический отдых Марии в саду с фруктами и пресной водой, по мысли Иакова, дает представление о будущей жизни верующего в изобилии удовольствий<sup>32</sup>. Интересно отметить, что с литеры «Г» начинается именно *греч.* слово Γῆ (Земля), которая на нём и изображена. Д. Андерсон назвал такое перемещение темы от миниатюры к соответствующему инициалу «удвоением»<sup>33</sup>.

Характерно, что такой же приём использован ещё в одном манускрипте коккиновафской группы с чрезвычайно близким декоративным оформлением. Это иллюстрированный учебник по грамматике, созданный (как, вероятно, и гомилии Иакова) для севастократориссы Ирины, с текстом «Грамматики» Феодора Продромоса (Иерусалим, Греческий Православный Патриархат, **Taphou, Cod. 52**). На одном из инициалов (илл. 10) художник изобразил двух волов, составляющих артикль *O* от *греч.* ὁ βοῦς, «бык» (fol. 38 v)<sup>34</sup>. Говоря об иерусалимском манускрипте, надо отметить и большое сходство заставок. Например, в заставке (**Taphou, Cod. 52, fol. 50 v**) использовано сочетание тех же орнаментов, что и в заставках к четвёртой гомилии.

Продолжая сопоставление декоративного убранства рукописей гомилий и других рукописей коккиновафской группы можно в качестве яркого примера выделить декоративное убранство свитка № 2759 с Литургией свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста из Национальной библиотеки, Афины. Его оформление сразу отсылает зрителя

32 Hutter I., Canart P. Das Marienhomiliar des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos: Cod. Vat. gr. 1162. Zürich, 1991. S. 73.

33 Anderson J. C. The Illustration of Cod. Sinai. Gr. 339 // Art Bulletin. 1979. Vol. 61. Iss. 2. P. 167–185.

34 Betancourt R. Performing the Gospels in Byzantium: Sight, Sound, and Space in the Divine Liturgy. Cambridge, 2021. P. 85–90.

к выходным миниатюрам гомилий (**Vat. gr. 1162, fol. 2v, Paris gr. 1208, fol. 3v**) с «Вознесением», которое изображено в обрамлении арки пятикупольного храма. Кроме того, расположенная ниже квадратная заставка на свитке № 2759 полностью соответствует первой заставке ватиканского списка гомилий (**Vat. gr. 1162, fol. 3r**). Такое сходство указывает на то, что свиток и рукопись гомилий вышли из одной мастерской.

Стилистический и иконографический анализ декора Ватиканского и Парижского списков гомилий Иакова, фрагментарно приведённый в данной статье, свидетельствует о разных «руках» в отношении исполнения миниатюр двух списков, при этом, несомненно, оформленных в одном скриптории. Кроме того, изучение декоративного оформления списков гомилий, наравне с изучением сюжетных миниатюр, может не только выявить особенности, говорящие о характере их связи, но и открыть логику использования того или иного изображения. Как было показано, привлечение в этом отношении других рукописей коккиновафской группы является дополнительным инструментом при изучении манускриптов в контексте своего стилистического («экспрессивного») направления.

#### Источники

*Jacobus Coccinobaphensis. Omelie mariane di Giacomo di Kokkinobaphos.* [sec. XII]. [Manuscript — Vat. gr. 1162]. [Электронный ресурс]. URL: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1162](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162) (дата обращения: 15.1.2024).

*Jacobus monachus. Homiliæ in beatam Mariam.* [XII siècle]. [Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Grec 1208]. [Электронный ресурс]. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b> (дата обращения: 15.1.2024).

#### Литература

Бутовский В. И. История русского орнамента с X по XVI столетие по древним рукописям. Москва: Художественно-промышленный музей, 1870.

Даркевич В. П. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X–XIII века. Москва: Искусство, 1975.

Добрынина Э. Н. О термине «эмальерный стиль» в истории византийской книжной орнаментики X–XII вв. // Палеография, кодикология, дипломатика: Современный опыт исследования греческих, латинских и славянских рукописей и документов: Материалы Междунар. науч. конф. Москва, 27–28 февр. 2013 г. / Отв. ред. И. Г. Коновалова; сост. Д. Н. Рамазанова. Москва: ИВИ РАН, 2013. С. 83–93.

Ивановская В. И. Византийские орнаменты. Москва: В. Шевчук, 2010.

Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1876.

Лазарев В. Н. История византийской живописи. Москва: Искусство, 1986.

- Лихачева В. Д.* Византийская миниатюра. Москва: Искусство, 1977.
- Манукян С. С.* Орнамент в системе иллюминирования армянских рукописных Евангелий // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. Москва: Изд. центр Российского государственного гуманитарного университета, 2023. № 3. С. 86–108.
- Парпулов Г. Р.* Зарождение византийского лепесткового орнамента // *Путем орнамента: Исследования по искусству Византийского мира: Сборник статей / Сост. и отв. ред. А. Л. Саминский.* Москва: МАКС Пресс, 2013. С. 88–92.
- Anderson J. C.* The Illustration of Cod. Sinai. Gr. 339 // *Art Bulletin.* 1979. Vol. 61. Iss. 2. P. 167–185.
- Anderson J. C.* The Illustrated Sermons of James the Monk: Their Dates, Order, and Place in the History of Byzant. Art // *Viator.* 1991. Vol. 22. P. 69–120.
- Betancourt R.* Performing the Gospels in Byzantium: Sight, Sound, and Space in the Divine Liturgy. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Frantz A.* Byzantine Illuminated Ornament: A Study in Chronology // *The Art Bulletin.* 1934. Vol. 16. Iss. 1. P. 43–76.
- Hutter I., Canart P.* Das Marienhomiliar des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos: Cod. Vat. gr. 1162. Zürich: Belser Verlag, 1991.
- Jones O.* The Grammar of Ornament. London: Published by Day and Son, 1856.
- Linardou K.* Reading Two Byzantine Illustrated Books: The Kokkinobaphos Manuscripts (Vaticanusgraecus 1162 and Parisinusgraecus 1208) and Their Illustration. A Thesis Submitted to The University of Birmingham for the Degree of Ph. D. The University of Birmingham, 2004.
- Weitzmann K.* Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin: Gebr. Mann, 1935.

# АПОЛОГИЯ ДРАМАТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

В РАБОТЕ ПРОТОИЕРЕЯ ПАВЛА СВЕТЛОВА  
«ИДЕЯ ЦАРСТВА БОЖИЯ В ЕЕ ЗНАЧЕНИИ  
ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ»

Андрей Валерьевич Перекатов

аспирант кафедры философии и религиоведения ПСТГУ  
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23 Б  
avp1875@mail.ru

**Для цитирования:** *Перекатов А. В.* Апология драматического искусства в работе протоиерея Павла Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания» // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 253–286. DOI: 10.31802/GV.2024.55.4.014

## Аннотация

УДК 27-1 (792)

Целью исследования является концептуальный анализ большого фрагмента 3-й главы указанной работы прот. Павла Светлова, посвящённого апологии театра. Чтобы восприятие текста было адекватно авторскому замыслу, во вводной части рассматриваются общие идейные установки работы. Поскольку фрагмент 3-й главы, посвящённый театру, имеет по преимуществу полемический характер, в статье рассматриваются и тезисы тех авторов, с которыми ведётся полемика. Осуществляется попытка объективно оценить степень убедительности аргументов обеих сторон и корректность используемых риторических приемов, выявить логические ошибки и пр. Статья содержит краткие справки о том культурно-историческом контексте, который мог повлиять на характер рассматриваемого текста. Часть статьи посвящена анализу источников (в первую очередь, письма Н. В. Гоголя графу А. П. Толстому о театре, вошедшего в «Выбранные места из переписки с друзьями»), которые прот. П. Светлов избрал в качестве базиса для своей апологии. В результате проведенного в статье исследования было очерчено то смысловое поле, в рамках которого в начале XX в. могла осуществляться внутрицерковная полемика о театре.

**Ключевые слова:** Церковь и театр, протоиерей Павел Светлов, протоиерей Иоанн Орфанитский, Н. В. Гоголь, нравственное воспитание, этика и эстетика.

---

## The Apology for Dramatic Art in the Work by Archpriest Pavel Svetlov «The Idea of the Kingdom of God in Its Meaning for the Christian Worldview»

**Andrey V. Perekatov**

PhD student at the Department of Philosophy and Religious Studies at the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities  
23B Novokuznetskaya st., Moscow 115184, Russia  
avp1875@mail.ru

**For citation:** Perekatov, Andrey V. "The Apology for Dramatic Art in the Work by Archpriest Pavel Svetlov "The Idea of the Kingdom of God in Its Meaning for the Christian Worldview". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 253–286 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.014

**Abstract.** The aim of the research is a conceptual analysis of a fragment of the said work by archpriest Paul Svetlov dedicated to the apology for the theater. In order to make the perception of the text adequate to the author's idea, the introductory part examines the general ideological principles of this father Paul's research work. Since the fragment of the text devoted to the theater is primarily polemical in nature, the article also examines the theses of those authors with whom the controversy is being conducted. An attempt is made to objectively assess the degree of persuasiveness of the arguments of sides and the correctness of the rhetorical techniques used, logical errors are identified, etc. The article contains brief information about the cultural and historical context that could affect the nature of the text under consideration. Part of the article is devoted to the analysis of sources (first of all, N. V. Gogol's letters to Count A. P. Tolstoy about the theater, included in the «Selected Places from Correspondence with Friends»), which archpriest P. Svetlov chose as the basis for his apology. As a result of the research, the semantic field was outlined, within which an internal church polemic about the theater could be underway at the beginning of the XX century.

**Keywords:** Church and Theater, archpriest Pavel Svetlov, archpriest Ioann Orfanitskiy, N. V. Gogol, moral education, ethics and aesthetics.

## Введение

В России начало публичному обсуждению вопроса о том, как верующие православные христиане должны относиться к драматическому искусству и театральным зрелищам, по-видимому, положило письмо Н. В. Гоголя «О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности»<sup>1</sup>. Оно было издано в 1847 г. в составе «Выбранных мест из переписки с друзьями», а его адресатом был граф Александр Петрович Толстой, будущий обер-прокурор Святейшего Синода. В письме автор «Ревизора» и других известнейших пьес, глубоко верующий человек и практикующий православный христианин, изложил своё мнение о театре с позиции верного сына Церкви.

Письмо Н. В. Гоголя было ответом на не дошедшее до нас письмо А. П. Толстого, взгляды которого на театр были в тот момент крайне ригористичны. Граф рассматривал театр как «соблазн и препятствие ко спасению» и, по словам Н. В. Гоголя, основывал свою точку зрения, в частности, на том, что «некоторые известные ему духовные лица восстают против театра»<sup>2</sup>.

«Разберите лучше, точно ли они восстают против театра или только противу того вида, в котором он нам теперь является»<sup>3</sup>, — призывал своего друга в письме Н. В. Гоголь. Основная мысль писателя, которую он пытался донести до А. П. Толстого, заключалась в том, что хотя современный театр стал превращаться в карикатуру на самого себя из-за огромного количества легкомысленных и пошлых пьес, дурной и заштампованной игры актёров и т. д., но драматическое искусство как таковое не таит в себе ничего ни опасного, ни дурного. Наоборот, по мысли писателя:

«Среди света есть много такого, что для всех, отделившихся от Христианства, служит незримой ступенью к Христианству. В том числе может быть и театр, если будет обращен к своему высшему назначению»<sup>4</sup>.

1 Гоголь Н. В. [XIV.] О театре, об одностороннем взгляде на театр, и вообще об односторонности: Письмо к Гр. А. П. Т[олсто]му [1845 г.] // Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. Санкт-Петербург, 1847. С. 98–113.

2 Там же. С. 98, 99.

3 Там же. С. 99.

4 Там же. С. 102.

«Эта такая кафедра, с которой можно много миру сказать добра»<sup>5</sup>, — убеждал друга Н. В. Гоголь, указывая и на те возможности, которые театр потенциально предоставляет для проповеди,

«[если учитывать, что] в нем может поместиться вдруг толпа из пяти, шести тысяч человек, и что вся эта толпа, ни в чем не сходная между собою, разбирая ее по единицам, может вдруг потрястись одним потрясением, зарыдать одними слезами и засмеяться одним всеобщим смехом»<sup>6</sup>.

Итак, первый опубликованный и широко известный полемический текст XIX в., посвященный отношению христианства к современному театру, вышедший из церковной среды (пусть даже от человека не уполномоченного говорить официально от лица Русской Православной Церкви) носил по отношению к драматическому искусству апологетический характер.

Позднее из церковных сфер выходили только публикации, с той или иной степенью жёсткости осуждающие театральные зрелища, в том числе со страниц официальных печатных органов Святейшего Синода и отдельных епархий<sup>7</sup>. Правда, в большинстве из них встречалась оговорка, что осуждается, если пользоваться метким выражением Н. В. Гоголя, «тот вид, в котором театр сегодня является». Но были среди авторов многочисленных направленных против театра статей и брошюр такие, кто в принципе рассматривал сценическое искусство как нечто онтологически несовместимое с христианством<sup>8</sup>. И только в 1902 г. на страницах официального церковного издания впервые появился текст в защиту театра.

## **1. Основные богословские идеи работы прот. П. Светлова**

С 1902 г. по 1904 г. издаваемый Московской духовной академией журнал «Богословский вестник» печатал «богословско-апологетическое исследование» профессора Киевского Императорского университета

5 Гоголь Н. В. О театре, об одностороннем взгляде на театр, и вообще об односторонности. С. 100.

6 Там же. С. 99, 100.

7 См., например: По поводу предложений об устройстве попечительствами о народной трезвости театральные зрелища для народа // ЦВ. 1897. № 23. Приб. С. 775–778; Гусев. Театр и зрелища // КЕВ. 1901. № 2. С. 31–45.

8 См., например: Иван Самойлович. Почему Церковь воспрещает священнику присутствовать при увеселительных зрелищах? // Руководство для сельских пастырей. Т. 1. Киев. 1901. С. 58–65.

св. Владимира протоиерея Павла Яковлевича Светлова (1861–1941 гг.) «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания»<sup>9</sup>. Часть 3-й главы «Средства к основанию (восстановлению) Царства Божия»<sup>10</sup> прот. П. Светлов посвятил апологии драматического искусства.

Прежде чем перейти к содержанию этого текста, хотелось бы сказать несколько слов о работе киевского профессора в целом. Следует отметить, что вышеназванное «богословско-апологетическое исследование» включает в себе серьезную полемическую составляющую, и объектом полемики являются как отдельные идеи западной либеральной, рационалистической по характеру, теологии, так и (возможно даже в большей степени) уже не отдельные идеи, а, скорее, общие особенности мировоззрения и мироощущения многих современных о. Павлу представителей Русской Православной Церкви. Прот. П. Светлов был очень критически настроен по отношению к тому аспекту церковной традиции, который он определял как «узкий псевдо-аскетизм»<sup>11</sup>. В частности, киевского профессора тревожило, что «псевдо-аскетическое понимание христианства служит одним из средостений между богословием и современным образованным обществом»<sup>12</sup>.

Главному объекту своего исследования прот. П. Светлов давал следующее определение:

«Царство Божие в общем или широком смысле есть постепенно устрояемый Провидением **совершенный порядок вещей в природе и истории** [выделено мной. — А. П.], в котором возглавляемое Христом человечество участвует во всех благах осуществленного Им Божественного совета об искуплении мира»<sup>13</sup>.

Это определение является важнейшей частью общей богословской концепции исследования, в рамках которой приближение Царства Божия рассматривается не как дарование и возможность внутреннего восприятия возрождающей благодати (способной вести человека через покаяние к святости и обожению), а почти исключительно как становление

9 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // БВ. 1902. № 5. С. 40–73; № 6. 165–201; № 10. С. 117–148; № 11. С. 257–290; 1903. № 1. С. 1–39; № 2. 247–277; № 3. 463–498; № 4. С. 595–635; № 6. С. 218–236; № 7/8. С. 400–413; № 12. С. 613–647; 1904. № 1. С. 1–41; № 3. С. 425–447; № 5. 1–45.

10 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 257–290.

11 Там же. № 5. С. 50.

12 Там же.

13 Там же. № 10. С. 132, 133.

и утверждение вселенского порядка, в первую очередь человеческого общежития, в некоем благостном состоянии (разумеется, в самом возвышенном понимании). По мнению профессора, земная история перед концом должна пройти определённый путь восходящего развития, а христиане призваны сделать очень многое для того, чтобы Царство Божие, как «совершенный порядок вещей», максимально распространилось в этом мире.

Движение к Царству Божию при этом должно включать не только повсеместное внешнее распространение и внутреннее усвоение людьми христианства с сопутствующим возрастанием общего морально-этического уровня человечества, но и расцвет науки и культуры, а также справедливое социальное и государственное устройство. Конец же земной истории должен наступить только после достижения максимально возможной для этого мира степени раскрытия и зрелости «совершенного порядка».

«Конец наступит так же, как наступают лето, старость, смерть, — пишет прот. П. Светлов, — т. е. медленно, постепенно и естественно, движением самого времени»<sup>14</sup>.

Такое постепенное угасание мира, после его необычайного расцвета, впрочем, хотя и будет «естественным», однако будет сопровождаться оскудением любви и всеми социальными и природными катастрофами, предсказанными в книгах Нового Завета. Поэтому во всей полноте Царство Божие окончательно установится только в жизни Будущего века на Новой земле. Но и здесь людям ещё предстоит пережить золотой век, и все верные христиане обязаны трудиться ради его скорейшего приближения.

Прот. П. Светлов, в соответствии со своим определением Царства Божия и приведённой выше историософской концепцией, предлагал в дальнейшем перестроить всю систему нравственного богословия. В частности, он писал:

«В настоящее время существует и, к сожалению, в среде самих верующих иногда поддерживается в ущерб Христовой церкви предубеждение против христианства как религиозной системы, будто бы крайне односторонней и узкой, враждебной или, по крайней мере, совершенно равнодушной к человечности даже в лучших проявлениях ее в науке, искусстве, литературе и проч., — словом, враждебной прогрессу и культуре. Оставляя во всей неприкосновенности

14 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 262.

прежнее место в системе нравственного богословия за личной этикой, нравственное богословие получает полную возможность поставить на должное место и подобающую высоту мораль общественную в христианском нравоучении лишь со введением в последнее идеи царства Божия в качестве направляющего в нем начала...»<sup>15</sup>.

Процитированный выше отрывок взят из 1-й главы книги, где прот. П. Светлов даёт общие теоретические установки своей богословской программы. В контексте же нашей статьи особый интерес представляет 3-я глава под названием «Средства к основанию (восстановлению) Царства Божия». В ней киевский профессор рассказывает, как и какими средствами должно осуществляться движение к «совершенному порядку вещей в природе и истории».

В отличие от западных либеральных теологов-рационалистов, прот. П. Светлов, несомненно, учитывал, что человеческая воля (именно воля) слишком глубоко повреждена в результате совершившегося в начале земной истории грехопадения и что положение никак невозможно исправить одним интеллектуальным просвещением и изменением сознания, даже если воспитание умов будет базироваться на Нагорной проповеди. Исходя из этого, в движении к «совершенному порядку вещей» он отводил главенствующую роль Церкви, способной подавать сверхъестественную помощь для перехода человечества к состоянию нравственного совершенства<sup>16</sup>.

Однако на нравственность людей, по мнению киевского богослова, сильное дурное влияние всегда оказывало не только глубокое внутреннее повреждение их природы, но и внешние условия жизни. Для поднятия общего этического уровня и достижения нравственного идеала необходимо всеми силами стремиться улучшить и внешние условия. Здесь на помощь Церкви должны прийти другие общественные институты.

«В великой работе своей по созиданию царства Божия на земле церковь не остается одинокой, — утверждал прот. П. Светлов. — Все лучшее в человечестве вместе с ней, сознательно и бессознательно, работает в пользу царства Божия. Посильную службу царству Божию на земле несут наука, право, государство, литература, искусства — словом, вся цивилизация, своим путем, отличным от религии, ведущая

15 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 5. С. 49.

16 Там же. № 11. С. 271–276.

нас к одной и той же цели постепенного созидания лучшего будущего, царства Божия на земле»<sup>17</sup>.

Из всех вышеперечисленных видов творческой созидательной деятельности о. Павел в своей книге наиболее подробно остановился на литературе и драматическом искусстве. Для нас главный интерес представляют его размышления о театре. Ранее уже было отмечено, что прот. П. Светлов делал общие выпады в сторону тех представителей собственной конфессии, которых считал виновными в проповеди христианства «в узком псевдо-аскетическом освещении». Именно на них он возлагал ответственность за существующие предубеждения «против христианства как религиозной системы, будто бы крайне односторонней и узкой». Здесь же профессор перешёл к конкретной и подробной полемике с авторами, представлявшими, по его мнению, это условное направление «узости и односторонности». Главным объектом его полемических выпадов при этом выступил московский протоиерей Иоанн Алексеевич Орфанитский (1854 г. — ок. 1918 г.), опубликовавший в 1900 г. в журнале «Вера и Церковь» статью под названием «Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения»<sup>18</sup>.

## **2. О. Иоанн Орфанитский о значении драматического искусства**

Выше уже упоминалось, что на страницах церковной периодики не раз выходили публикации, с разной степенью жёсткости осуждающие театральные зрелища. В статье прот. И. Орфанитского<sup>19</sup>, в отличие от некоторых из этих публикаций, отсутствовали призывы к православным людям полностью исключить из своей жизни посещение театров, но автор, попытавшийся сформулировать правильную церковную позицию по отношению к данному виду искусства, всё же смотрел на него с изрядной долей скепсиса. Поскольку прот. П. Светлов во многом оппонировал именно московскому священнику, имеет смысл тезисно передать содержание статьи последнего.

17 Там же. С. 277.

18 *Орфанитский И. А.* Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения // *Вера и Церковь*. 1900. Кн. 5. С. 760–785.

19 В первой сноске к публикации было указано, что это текст «Богословского чтения в зале Синодального училища церковного пения в Москве, предложенного 20 марта 1900 года». О. Иоанн, также как и прот. П. Светлов, был академическим богословом. Он много лет преподавал в Костромской духовной семинарии, а в 1904 г. за другую свою работу получил учёную степень магистра.

О. Иоанн начинал с пространной реплики о том, какое огромное значение современное светское образованное общество придаёт драматическому искусству и его роли в деле народного просвещения и нравственного воспитания.

Здесь следует отметить, что человеку нашего времени действительно трудно представить весь масштаб надежд и упований, которые в указанном аспекте тогда возлагались на театр, нередко прямо именованный «школой для народа». Именно подобное мировоззрение, со второй трети XIX в. завоёвывавшее всё большую и большую популярность в русском обществе, и породило ответную реакцию в виде массива антитеатральных публикаций, выходявших вплоть до начала Первой мировой войны на страницах церковных и околоцерковных изданий.

После вводной реплики прот. И. Орфанитский, в качестве противовеса общественному мнению, приводил тексты пяти древних канонических постановлений, прямо или косвенно направленных против театральных зрелищ<sup>20</sup>, а также недвусмысленно отрицательные высказывания о театре церковных авторитетов и духовных писателей XIX в.: архиеп. Херсонского и Одесского Димитрия (Муретова), свт. Феофана Затворника, св. прав. Иоанна Кронштадтского<sup>21</sup>.

- 20 О. Иоанн привёл следующие правила: «Взявший в супружество вдову или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не может быть ни епископ, ни пресвитер, ни диакон, ни вообще состоять в списке священного чина» (18-е прав. Св. Ап.); «Никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволено ходить на конския ристалища, или присутствовать на позорищных играх. И аще кто из клира зван будет на брак: то при появлении игр, служащих к обольщению, да встанет, и тотчас да удалится: ибо так повелевает нам учение отец наших. Аще же кто обличен будет в сем: или да престанет, или да будет извержен» (24-е прав. Трул.); «Святой вселенский собор сей совершенно возбраняет быти смехотворцам, и их зрелищам, такожде и зрелища звериная творити и плясания на позорищи» (51-е прав. Трул.); «Детям священников не представляти мирских позорищ, и не зрети оных. Сие же и всем христианам всегда проповедуемо было, да не входят туда, где бывають хуления» (18-е прав. Карф.); «Позорищные и глумящиеся на зрелищах и прочия таковыя лица, или отступники кающиеся и обращающиеся к Богу, да не лишаются благодати или примирения» (55-е прав. Карф.). Для большей убедительности о. Иоанн, цитируя, дополнил эти изложенные на церковнославянском постановления собственным переводом нескольких их фрагментов с греческого на современный ему русский, показывая, что вместо «позорища» в греческом оригинале стоит «сцена» (греч. «σκήνη») – термин, более чётко ассоциирующийся с театром Нового времени.
- 21 Не забыл он упомянуть и о том, что театральные зрелища в древности жёстко осуждались такими учителями Церкви, как Тертуллиан, сщмч. Киприан, свт. Григорий Богослов и свт. Иоанн Златоуст.

Далее мы обязательно приведём эти высказывания, поскольку прот. П. Светлов постарался в своей книге дать ответ на каждое из них.

Этими цитатами вводная часть статьи заканчивалась, и её автор переходил к размышлениям о том, почему возник подобный диссонанс между «светским обществом и светской наукой», с одной стороны, и «представителями религии», с другой<sup>22</sup>. Надо заметить, что давать второй оппонировавшей группе именно такое определение было со стороны отца Иоанна не совсем корректно, поскольку «представителями религии» (т. е. верующими христианами и чадами Православной Церкви) являлись и многие любители театра из хорошо образованных слоёв общества, и большинство русских актёров. К верующим людям и был прежде всего обращён текст московского пастыря<sup>23</sup>, ведь среди читателей журнала «Вера и Церковь» вряд ли нашлось бы достаточное количество абсолютно светских людей. Именно церковной и околоцерковной аудитории важно было предложить тезис, с разворачивания которого прот. И. Орфанитский начинает основную часть своей статьи и которому посвящает около половины её текста. Самая лаконичная авторская формулировка этого тезиса выглядит так:

«Мы решительно утверждаем, что языческий отпечаток остался на современной европейской и русской драме до сегодняшнего дня»<sup>24</sup>.

На протяжении нескольких страниц о. Иоанн доказывает, что драма, берущая начало в античной Греции, мировоззренчески ещё очень тесно связана со своими языческими корнями, в частности с языческой моралью. Огромную роль в сохранении и укреплении этой связи, разумеется, сыграла эпоха Возрождения. Он предлагает посмотреть на главных героев самых известных и выдающихся европейских и русских драматических произведений (Фауста, Гамлета, Екатерину из «Грозы») «при солнечном свете строгой христианской нравственности»<sup>25</sup>. И в лучах такого света (например, Екатерину автор сравнивает с прп. Марией Египетской) все трое, разумеется, не выглядят однозначно положительными героями и не могут служить христианам правильными нравственными ориентирами.

22 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 764.

23 Как уже упоминалось, текст изначально был предложен в качестве «богословского чтения» в зале Синодального училища церковного пения.

24 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 770.

25 Там же. С. 771.

Эти образы, как и многие другие в европейской драматургии Нового времени, не связаны с христианской религией в такой же степени органично, в какой образы и сюжеты, созданные Эсхилом, Софоклом или Еврипидом, были связаны с религией Древней Греции. В этой связи о. Иоанн в одном из примечаний к своей статье делает следующее важное умозаключение:

«Можно сказать не только “драма греков”, но и “греческая драма”, подобно этому можно сказать “драма христианских народов”, но, по нашему мнению, было бы неправильно сказать “христианская драма”, так как такой в строгом смысле не существует»<sup>26</sup>.

Очень важно отметить, что в рамках мировоззрения московского священника, «христианской драмы в строгом смысле» и не должно было бы существовать, поскольку он являлся категорическим противником появления на сцене символов и сюжетов из Священной истории или истории Церкви.

Интересно, что, рассуждая на данную тему, прот. И. Орфанитский опирался больше, чем на собственные размышления, на книгу выдающегося датского богослова епископа Зеландского Ганса Лассена Мартенсена<sup>27</sup> «Христианская этика» (*дат.* «Den christelige Ethik»), переведённую на русский язык А. П. Лопухиным и изданную в России в 1890 г. под названием «Христианское учение о нравственности»<sup>28</sup>. Аргументация Г. Мартенсена против появления на театральной сцене сюжетов из Священной истории будет изложена ниже, когда будет анализироваться текст прот. П. Светлова (также в своих рассуждениях о театре ссылавшегося на книгу датского богослова и вообще в некоторой степени находившегося под его влиянием). Сейчас же важно объяснить, почему, несмотря на невозможность осуществления христианского театра, о. Иоанн, как уже было упомянуто, не призывал православных людей полностью исключить из своей жизни посещение театров<sup>29</sup>.

Во-первых, несмотря на спорность образов и сюжетов европейской и русской драмы с точки зрения христианской нравственности

26 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 775.

27 Hans Lassen Martensen (19 August 1808 – 3 February 1884).

28 Христианское учение о нравственности, в изложении Г. Мартенсена, доктора богословия, епископа Зеландского, в Дании: в 2 т. / пер. с послед. авториз. англ. изд. А. П. Лопухина. Санкт-Петербург, 1890.

29 Характерно, что в одном месте прот. И. Орфанитский даже прилагает эпитет «бессмертная» к комедии Н. В. Гоголя «Ревизор». См.: Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 778.

и их генетическую связь с античной языческой культурой, религиозная традиция христианских народов (представителями которых были сочинители выдающихся драматических произведений Нового времени) не могла в них не отразиться. Этим объясняется следующее замечание прот. И. Орфанитского:

«Мы, впрочем, не то хотим сказать, что христианское мировоззрение и христианские нравственные принципы совсем не отразились в новой драме; но мы утверждаем, что они не нашли себе здесь достаточно полного и чистого выражения...»<sup>30</sup>.

Во-вторых, и это самое главное, о. Иоанн не считал, что нравственное воспитание является задачей театра. По его мнению, основные задачи театра, в плане воздействия на души зрителей, лежат совершенно в другой области — в эстетической; и здесь, при правильном и спокойном к нему отношении, театральное искусство может приносить людям некоторую пользу. Вот, пожалуй, самая характерная цитата на эту тему:

«Таким образом, нравственное влияние <...> драмы и сцены на общество совершенно незначительно, да и не в этом состоит значение и назначение сценического искусства. Как и всякое искусство, драматическая поэзия и искусство сценическое имеют своим ближайшим непосредственным значением и назначением развивать в человеке чувство прекрасного, чувство эстетическое и доставлять ему эстетическое наслаждение <...> театр может доставлять зрителю эстетическое удовольствие, настраивать его на праздничный лад, заставить на время забыть будничную прозу жизни с ее мелкими заботами и огорчениями, с ее скукой и утомлением и может оказать бодрящее влияние на душу человека, но это влияние никогда не должно смешивать с нравственным влиянием, равно как и **эстетическое чувство нельзя смешивать с чувством нравственным** [выделено мной. — А. П.]»<sup>31</sup>.

Последний тезис прот. И. Орфанитского был специально нами выделен, поскольку рассуждениям об отношении этического к эстетическому о. Иоанн посвятил далее две страницы своей статьи. При этом, сделав отправной точкой мысль о независимости двух начал, автор закончил предположением, что на определённой стадии развития в человеке они могут начать конфликтовать. Это предложение он попытался подкрепить несколькими конкретными примерами.

30 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 778.

31 Там же. С. 779.

«Люди с сильно развитым эстетическим чувством, — писал он, — весьма часто обнаруживали в себе крайне слабое развитие чувства нравственного; таковы очень многие художники и поэты, напр[имер] Рафаэль, Вольтер, Гёте, Байрон и др. Известно классическое изречение Гёте: “я скорее помирюсь с несправедливостью (явлением нравственного порядка), нежели потерплю беспорядок” (явление эстетического характера). Таким образом строгий эстетик жертвует нравственным в пользу прекрасного»<sup>32</sup>.

Уделив затем внимание теме нездоровой, с точки зрения христианской этики, атмосферы, царящей в театральных сферах, и неудовлетворительному нравственному состоянию актёрского сообщества, прот. И. Орфанитский сделал два важнейших итоговых вывода из комплекса своих рассуждений.

Первый вывод:

«Нет, народу нужен не театр, а Божий храм, да добрая школа, да такое гражданское устройство, которое законом ограждало бы простого человека от грубых и вредных пороков, каковы пьянство и т. п. Нет, не в театре человеку суждено нравственно совершенствоваться, не забавой и смехом, не потворством изнеженности своих чувств и своего духа достигнуть прочных результатов в деле своего нравственного самообразования, а путем самообладания, самоотречения, тяжелой и продолжительной нравственной работы над собой <...> путем нравственных подвигов, а место этой борьбы и этих подвигов не в театре»<sup>33</sup>.

Второй вывод, которым прот. И. Орфанитский вполне сознательно отделял себя от крайних ригористов, был сформулирован так:

«Нас могут спросить: ужели христианство не признает никакого положительного значения даже за талантливыми и гениальными драматическими произведениями, каковы произведения Шекспира, Шиллера, Гёте и др.? Мы этого не полагаем, но думаем, что оно должно указать им свое место. Какое же это место? Такое же, какое оно указывает, напр[имер], философии. Не признавая истинными во всем их объеме и полноте, христианство, однако же, не отрицает за философскими произведениями общечеловеческого значения, и не только древние отцы, но и многие современные иерархи русские <...> имели основательные философские познания <...> Но как Откровение настолько выше философии, насколько

32 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 780.

33 Там же. С. 783.

бесконечный разум выше конечного, так и драматическая поэзия и театр никогда не могут быть приравняемы по своему значению и нравственному влиянию ни к христианскому Откровению, ни к Церкви, ни к богослужению»<sup>34</sup>.

Вот те основные тезисы, которые о. Иоанн выдвинул в своей статье «Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения». Очень важно было их здесь изложить, поскольку, повторимся, именно статья московского богослова стала главным объектом полемики в той апологии театра, которую прот. П. Светлов посчитал нужным включить в свою книгу о Царстве Божиим.

### 3. Аргументация прот. П. Светлова

Апология о. Павла начинается с особенной похвалы театру в ряду прочих видов искусств. Он пишет:

«Сценическое искусство или театр есть расцвет и соединение почти всех искусств, тут праздник искусств — живописи, музыки, пластики, пения, поэзии, призванных для воплощения драмы. Этим соединением искусств объясняется и более интенсивное художественное действие и нравственно-воспитательное значение театра, о каковом так много и хорошо сказано было Лессингом, Шиллером, Белинским, Гоголем и др. компетентными людьми»<sup>35</sup>.

В приведённой цитате следует обратить особое внимание на реплику о «компетентности» перечисленных видных представителей европейской и русской литературы. Надо отметить, что, используя этот термин для того, чтобы противопоставить компетентность названных лиц некомпетентности противников театра (которые, как чуть далее отметит автор, «знакомы с делом более по слуху»), киевский профессор в определённом смысле рисковал. Ведь на самом деле у Ф. Шиллера и В. Белинского можно было найти и высказывания, ставящие под сомнение высокую нравственно-воспитательную роль театра<sup>36</sup>.

34 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 784.

35 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 281.

36 Чего стоит в этом смысле хотя бы следующие замечания Ф. Шиллера из статьи о «Современном немецком театре»: «Когда исчадие ада Макбет, с каплями холодного пота на лбу <...> крадется из спальни, где совершил злодеяние, у какого зрителя не пробегает по телу ледяная дрожь? И однако, какой Макбет среди зрителей уронит из-под одежды кинжал прежде, чем совершит злодеяние? <...> Разве хоть один муж ревнует меньше оттого, что венецианский мавр так трагически поторопился?» (*Schiller. Ueber das gegenwärtige*

Далее прот. П. Светлов замечает,

«[что] христианская научная этика отводит театру место в области так называемого “безразличного” или, лучше, “дозволенного”, т. е. таких земных благ, которые для чистых чисты и в пользовании которыми предоставляется пользоваться совестью и правилом апостола<sup>37</sup>...»<sup>38</sup>.

В сноске к данному замечанию (последняя часть которого содержит явную тавтологию) киевский богослов пишет:

«Хороший по полноте обзора возражений против театра и его опасностей и по спокойному решению сих возражений трактат дает епископ Мартенсен “Христианское учение о нравственности”»<sup>39</sup>.

Здесь имеет смысл снова ненадолго отвлечься от текста прот. П. Светлова и сказать несколько слов о названной книге Г. Мартенсена. Фундаментальный труд датского теолога «Христианская этика» (*дат.* «Den christelige Ethik») пользовался известностью среди образованных читателей во многих странах христианского мира и весьма заслужено

teutsche Theater // Wirtembergisches Repertorium der Litteratur. 1782. Рус. пер. А. Г. Горнфельда: *Шиллер Ф.* О современном немецком театре (1782) // Статьи по эстетике. Москва; Ленинград, 1935. С. 6) — или известное признание В. Белинского в том, что театр его «так обманул, так жестоко разочаровал» (*Белинский В. Г.* Александрийский театр [1845] // *Он же.* Собрание сочинений. Т. 7. Москва, 1981. С. 218).

- 37 Автор сразу же в скобках даёт ссылки (без самих текстов) на фрагменты посланий апостола Павла, которые здесь важно процитировать. Ссылки даются на следующие стихи: «Ты имеешь веру? имей ее сам в себе, пред Богом. А сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех» (Рим. 5, 22–23); «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает. Никто не ищи своего, но каждый пользы другого. Все, что продается на торгу, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести; ибо Господня земля, и что наполняет ее. Если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести. Но если кто скажет вам: это идоложертвенное, то не ешьте ради того, кто объявил вам, и ради совести. Совесть же разумею не свою, а другого: ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью? Если я с благодарением принимаю пищу, то для чего порицать меня за то, за что я благодарю? Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию» (1 Кор. 10, 23–31); «Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника?» (1 Кор. 9, 13) (в данном случае непонятна связь цитаты с сутью обсуждаемого предмета, скорее всего, в ссылке была допущена опечатка, и речь идёт о 1 Кор. 8, 13: «И потому, если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего»).
- 38 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 281, 282.
- 39 Там же. С. 282. В сноске о. Павел Светлов указал выходные данные книги и номера страниц, посвящённых театру.

завоевал серьёзный авторитет и внутри Русской Православной Церкви. После издания в 1890 г. перевода А. П. Лопухина, ссылки на «Христианское учение о нравственности» стали весьма частым атрибутом текстов, выходящих из среды русских духовных академий или из-под пера церковных публицистов и так или иначе касающихся вопросов частной или общественной морали (в том числе и поздних дореволюционных учебников нравственного богословия). В этом отношении публикации о. Павла и о. Иоанна не являлись исключением.

Следует отметить, что в тех параграфах книги датского епископа, которые посвящены театру (именно их киевский профессор назвал «трактатом»), действительно давалось несколько «спокойных решений» в ответ на некоторые «возражения против театра». Однако, в отличие от прот. П. Светлова, Г. Мартенсен гораздо «спокойней» (если не сказать прохладней) относился к самому сценическому искусству. Хотя он и писал, что «здесь искусство достигает своей вершины» и пр. (процитированная выше похвала театру прот. П. Светлова, скорее всего, просто парафраз первого абзаца 106-го параграфа 2-го тома «Христианского учения о нравственности»)<sup>40</sup>, но в целом видел в нём больше опасностей, чем нравственной пользы для общества.

Вот, пожалуй, одна из самых характерных цитат на эту тему:

«...именно потому, что впечатления, производимые сценой могут быть гибельными для гораздо большего, чем просто вкус, даже могут быть пагубными для душ, и потому, что нет ни малейшей надежды, чтобы театр был когда-либо отменен, или чтобы люди позволили лишить себя его, общество должно заботиться и прилагать всевозможные усилия к тому, чтобы сделать сцену художественным учреждением для облагораживания народной жизни, так чтобы эти “подмостки, означающие мир”, не означали этого, по крайней мере, в его худшем смысле, и чтобы в народную жизнь не исходило вполне отравляющего влияния из того “нравственного учреждения”, для которого трудились великие поэты»<sup>41</sup>.

«Трактат» Г. Мартенсена о театре (воспользуемся этим ёмким определением о. Павла) не апология сценического искусства, а скорее набор «условий» и «требований», которые театру необходимо соблюдать, чтобы быть полезным институтом в христианских государствах и обществах и не оказывать на них вредоносного и разлагающего влияния.

40 *Martensen H. L. Den christelige Ethik. Рус. пер. А. П. Лопухина: [Мартенсен Г.] Христианское учение о нравственности. Т. 2. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1890. С. 693.*

41 Там же. С. 710.

Очень характерным в этом смысле выглядит сравнение в одном месте театрального искусства с вином,

«которое, употребляемое в должной мере, оживляет и укрепляет, но, когда принимается неумеренно, ослабляет и измождает <...> и делает непригодным для практической жизни»<sup>42</sup>.

По мнению еп. Зеландского, «чрезмерное число театров в одном и том же городе крайне предосудительно»<sup>43</sup>. При этом он требует от сценического искусства, как наиболее способного среди других видов искусств, производить сильные впечатления, никогда не выходить за рамки чистоты и целомудрия<sup>44</sup> (что на практике могло быть осуществимо только с помощью постоянной цензуры).

Интересно, что среди «условий» и «требований», выдвигаемых датским теологом, есть и чисто эстетические (он пишет, например, о явном эстетическом преимуществе профессионального театра над любительским, о необходимости использовать исключительно литературный эталонный язык в национальной драме, о вреде чрезмерного влияния театральной критики<sup>45</sup>), а также требования, предъявляемые уже не к самому театру, а к зрителям. Так, Г. Мартенсен уверен, что:

«Народы должны обладать немалым запасом нравственного развития и нравственной серьезности, чтобы сцена не производила пагубного действия, не низводилась на простое средство удовлетворения страсти к пустому и суетному наслаждению»<sup>46</sup>.

Особенные условия должны соблюдаться и при воспитании профессионального актёрского сообщества.

«Чем более актеры участвуют в том же самом воспитании и тех же общественных правилах (какое обстоятельство влечет за собою и те же самые требования в общечеловеческом и личном отношении от них, как и от других), и чем более ученики этой профессии выходят не из артистического пролетариата, а из нравственно развитых и порядочных общественных кругов, тем более возможности будет тут для нравственной основы»<sup>47</sup>.

Г. Мартенсен являлся жёстким противником выведения на сцену сюжетов и лиц из Священной истории, христианских религиозных символов,

42 [Мартенсен Г.] Христианское учение о нравственности. Т. 2. Ч. 2. С. 711.

43 Там же. С. 698.

44 Там же. С. 704–705.

45 Там же. С. 697–699, 704, 712.

46 Там же. С. 695.

47 Там же. С. 702.

фрагментов богослужения и т. п., считая это недопустимой профанацией. В своём трактате он уделил этому вопросу целый параграф, утверждая, между прочим,

«[что] самосознательный протестантизм [здесь он противопоставлял его католицизму и пиетизму. — А. П.] <...> понимающий свой собственный принцип, полагает основное различие между искусством и религией, сценой и церковью, и требует, чтобы то и другое держалось в собственных пределах»<sup>48</sup>.

Датский епископ приводит много достаточно глубоких и сильных аргументов в защиту своей позиции, убедительных для представителей любой христианской конфессии. Но примечательно, что прот. И. Орфанитский, ссылавшийся, как мы уже говорили, на его книгу, доказывая невозможность существования «христианского театра», процитировал в своей статье фрагмент, где Г. Мартенсен рассуждал именно как типичный правоверный протестант. Вот эта цитата:

«...драматическая обработка священной истории не может обойтись без прикрас и прибавлений. А эта история, как основа нашей веры, должна быть принимаема как она есть, и на прикрасы и прибавления в этой области нужно смотреть, как на профанацию. Даже в церковной истории есть характеры, которые производили столь решительное впечатление на души людей, что смесь истины и вымысла в отношении к ним не может быть терпима»<sup>49</sup>.

Можно видеть, что рассуждения Г. Мартенсена, особенно в первой части, вполне соответствуют духу его конфессии (*solo scriptura*), но прот. И. Орфанитский, будучи православным богословом и при этом пытаясь воспользоваться его рассуждениями, вставал на несколько зыбкую для себя идейную почву. Потенциальный оппонент легко мог бы указать ему на очень любимую и популярную в России, ещё в XIX в., книгу житий святых «Четьи-Минеи», содержащую множество «прикрас и прибавлений», или на богослужебный канон на Благовещение (построенный, кстати, по принципу драматического диалога и также полный «прибавлений») и спросить, считает ли он и их профанацией. Можно предположить, что московскому богослову пришлось бы долго рассуждать о различии между прибавлениями «по букве» и «по духу» и так же долго объяснять, кто, когда и почему имеет право ими заниматься.

Возвращаясь к апологии о. Павла, следует отметить, что его напоминание и отсылка к «Христианскому учению о нравственности»

48 [Мартенсен Г.] Христианское учение о нравственности. Т. 2. Ч. 2. С. 706.

49 Там же. С. 707.

Г. Мартенсена косвенно указывает на то, что он мог быть в целом согласен с теми «условиями» и «требованиями», выполнение которых последний считал обязательным для становления театра в качестве полезного в христианском обществе «нравственного учреждения». В любом случае, киевский профессор точно нигде не спорил с тезисом о недопустимости выведения на сцену священных образов и сюжетов. Забегая немного вперёд, скажем, что, оппонируя прот. И. Орфанитскому, он только утверждал, что всё это совершенно необязательно для признания нового европейского театра христианским (напомним, что о. Иоанн отрицал существование христианского театра).

Вот что писал прот. П. Светлов по этому поводу:

«...под христианским драматическим искусством <...> нельзя разуметь прямой проповеди, или наглядной иллюстрации катехизиса, или же разработку библейско-исторических сюжетов: всякое искусство нравственно и религиозно с христианской точки зрения, если оно вдохновляется согласными с христианскою религиею идеями и настроениями, которые могут иметь источник свой как в Евангелии, так и в естественном нравственном законе и человеческом разуме, не отрицаемых в христианстве»<sup>50</sup>.

Возвращаясь к началу текста о. Павла о театре, напомним, что перед тем, как отослать читателя к книге датского богослова, он указал,

«[что] христианская научная этика отводит театру место в области так называемого “безразличного” или, лучше, “дозволенного”»<sup>51</sup>.

Далее он пишет о двух типах отношения к сценическому искусству, достаточно распространённых в его время среди православных христиан:

«Для предубежденных театр отходит в разряд сомнительных и несерьезных развлечений и забав, а для иных, знакомых с делом более по слуху, театр — греховная скверна, нечто безусловно недозволенное христианину, а актёры — люди погибшие. Такие для своих отношений к современному христианскому театру оправдания ищут **в недействующих** [выделено мной. — А. П.] постановлениях древней церкви о языческом театре и их участниках и в резком порицании языческого театра у некоторых христианских писателей и отцов древней церкви»<sup>52</sup>.

50 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 284.

51 Там же. С. 281, 282.

52 Там же. С. 282.

Далее прот. П. Светлов перечисляет и кратко передаёт содержание четырёх канонических правил, касающихся театра и цитированных выше, и объясняет, почему Церковь ввела эти правила:

«Языческий театр выродился прямо из языческого богослужения, насквозь пропитан был языческим духом, служил проводником древнегреческих языческих идей и изображал в лицах грязные похождения богов и т.п., часто кроме того позволял издевательства над христианскою религиею...»<sup>53</sup>.

Отсутствие в дальнейшей истории как Западных, так и Восточных Церквей каких-либо канонических постановлений, запрещающих клирикам и мирянам посещать театр, о. Павел объясняет исключительно тем, что театр, впоследствии возродившийся уже «на почве христианского влияния» и носящий отпечаток «христианского духа», утратил «ту языческую окраску, которая только и служила причиной его осуждения»<sup>54</sup>. Непосещение же театров белым духовенством Восточных Церквей в его время киевский профессор объясняет просто силой устоявшегося веками обычая.

Этому явному, на его взгляд, атавизму он противопоставляет повсеместную практику освящать церковным чином акт закладки театра (а затем и само построенное здание), а также совершать молебны на начало сценических представлений и театральных сезонов. В этой широко распространённой практике прот. П. Светлов видит «ясное для всякого разрешение или дозволение театра со стороны церкви» и уверяет,

«[что] церковь не благословила бы и не осватила именем Божиим <...> дела, противного христианской вере и нравственности»<sup>55</sup>.

Далее о. Павел бросает грозное предупреждение всем ригористам и крайним консерваторам:

«Церковь, подписавшая обвинительный приговор театральному искусству и осудившая его в принципе, как нечто недозволенное христианину, тем самым заявила бы о своем отречении от образованного общества, от всей цивилизации и культуры, созданной ей же самою, веками ее влияния на европейское общество. Театр только часть целого, называемого культурой: он ее плод, и последовательность требовала бы перенести осуждение с театра на всю цивилизацию. Это было бы великим бедствием для народов, где образованный

53 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 282.

54 Там же.

55 Там же. С. 283.

класс и духовенство и без того разобщены между собою. Отречение церкви от цивилизации вместо пленения ее в послушание Христу и царству Его было бы изменой своему земному назначению»<sup>56</sup>.

Из того что театр является частью и плодом культуры (тезис, который вряд ли мог бы быть кем-то оспорен), с точки зрения формальной и жизненной логики, конечно, вовсе не следовало, что Церковь, в случае осуждения ей театра, непременно должна была осудить и всю цивилизацию и отречься от неё. Но прот. П. Светлов явно апеллировал здесь к евангельской притче о добрых и худых плодах (см.: Мф. 7, 17–18; Лк. 6, 43), пытаясь поставить перед церковным сознанием «вопрос ребром».

Несмотря на весь пафос тона, вряд ли он всерьёз опасался полной победы непримиримых противников театра и новых канонических запретов, реальных предпосылок к этому было слишком мало. Скорее, можно предположить, что киевского богослова не устраивала та амбивалентность, которой было отмечено отношение множества церковных публицистов к театру. Вероятно, цель своей теоретической работы он видел, в частности, в том, чтобы добиться более внятного официального признания и благословения сценического искусства, чем освящение театральных зданий и пр. (несмотря на собственное утверждение, что в этих практиках они и так «ясны для всякого»), поэтому он и отсылал к евангельскому императиву:

*«Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым...»* (Мф. 12, 33).

За процитированным грозным предупреждением у прот. П. Светлова следовал ответ на аргумент, который был сформулирован о Иоанном Орфанитским (имя и статью которого он пока не назвал), утверждавшим, что христианские нравственные принципы не нашли себе в новой драме «достаточно полного и чистого выражения»<sup>57</sup>. Гипотетическое запрещение театра, об опасностях которого только что пафосно высказался о. Павел, никак, по его мнению, не могло быть оправдано подобным аргументом,

56 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 283.

57 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 778.

«[ведь] чистого и безусловно-полного выражения Евангелие не нашло еще пока нигде на земле — ни в общественной жизни, ни в жизни отдельных лиц, ни в науке, ни в литературе, ни в других искусствах»<sup>58</sup>.

Далее у киевского богослова следовало краткое введение к следующему блоку собственной полемической аргументации, он писал:

«Неясное представление о том, что именно называется нравственностью искусства, недостаточное знакомство с предметом, вообще сомнительные эстетические, моральные и религиозные понятия, по наблюдениям, играют главную роль в обвинительных филиппиках против театра»<sup>59</sup>.

На недостаточное знакомство оппонентов с предметом прот. П. Светлов указывал в своём тексте уже в третий раз. Упомянувшийся факт избегания посещения театра духовенством, расцениваемый им как атавизм, служил хорошей опорой для этого аргумента. Возможно, что на идею его активного использования киевский профессор был вдохновлён тем же трактатом Г. Мартенсена, который приводил у себя цитату из Х. Стеффенса с осуждением

«благочестивой ревности, дерзко притязавшей на право судить о вещах, ценности которых не понимает»<sup>60</sup>.

Однако на этот раз к упрекам оппонентов в некомпетентности было прибавлено ещё и замечание об их «сомнительных моральных и религиозных понятиях». При этом прот. П. Светлов сразу же начал анонимно цитировать и комментировать «филиппики» столь уважаемых и почитаемых лиц, что его предварительное замечание стало приобретать провокационный характер. Ведь авторство цитат без проблем можно было установить даже из статьи прот. И. Орфанитского, откуда они были взяты и выходные данные которой привёл у себя затем о. Павел. И эти высказывания принадлежали людям, являвшимся в глазах подавляющего большинства церковного народа бесспорными духовными авторитетами: архиеп. Херсонскому и Одесскому Димитрию (Муретову), Вышенскому затворнику еп. Феофану (Говорову) и прот. Иоанну Сергиеву.

Далее мы приводим эти высказывания (так, как их процитировал прот. П. Светлов) вместе с соответствующими комментариями профессора, поместив весь материал в таблицу для удобства восприятия.

58 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 284.

59 Там же.

60 [Мартенсен Г.] Христианское учение о нравственности. Т. 2. Ч. 2. С. 711.

Аргументы против театра <sup>61</sup>	Контраргументы прот. П. Светлова
<p>Димитрий (Муретов), архиеп. Херсонский и Одесский: «Зрелища, под видом научения, потворствуют человеческим слабостям и страстям, тешат самолюбие наше, дают пищу нашей склонности к осуждению и осмеянию ближних».</p>	<p>«Смешное в жизни и людях зависит не от нас, оно, несомненно, есть; не от нас зависит способность восприятия смешного, а дана нам Богом с нашей природой – нам на радость и ближним на пользу. Смех, как и гнев, получают нравственный характер, когда служат исправлению ближних. Смех исправляет: люди боятся быть смешными &lt;...&gt; Нравственная польза подобного рода обличения несомненна, достаточно вспомнить историю “Ревизора”, так переполошившего чиновничий мир»<sup>62</sup>.</p>
<p>Свт. Феофан Затворник: «У турок нет театра, его заменяют они опиумом. Опиум и театр одно и то же. Театр есть вещь во все нехристианская».</p>	<p>«Здесь, очевидно, речь не о театре, а о злоупотреблении театром, увлечении им, о страсти к театру. Иначе этих слов понимать нельзя»<sup>63</sup>.</p>
<p>Св. прав. Иоанн Кронштадтский: «В театре представляется обыденная, суетная, исполненная страстей, надежд, очарований и разочарований жизнь человеческая, и вот человек, как в зеркале, любит себя в театре, забавляется собою и часто своими собственными пороками, рукоплещет им, одобряет их и щедро награждает мастерское изображение их».</p>	<p>«Земное человеческое искусство может изображать только земную действительность и жизнь. Наглядное изображение действительной человеческой жизни, как она есть, расширяет наше познание жизни и людей, увеличивает в нас понимание их, а вместе с тем и сочувствие людям &lt;...&gt; В театре любят не пороками, а мастерским исполнением ролей...»<sup>64</sup>.</p>

Хотелось бы здесь кратко проанализировать каждую пару высказываний и, не рискуя оценивать их адекватность предмету обсуждения (что потребовало бы наличия специальных знаний как в вопросах психологии искусства, так и в вопросах православной аскетики), попытаться оценить, насколько комментарии адекватны цитатам.

- 61 С полными оригиналами текстов, откуда была взята аргументация, в описываемый период легко можно было ознакомиться, например, по следующим изданиям: *Димитрий (Муретов), архиеп. Херсонский и Одесский. Об удовольствиях и развлечениях в жизни христианина / из творений свт. Димитрия, архиеп. Херсонского.* Москва, 1892. С. 12; *Феофан (Говоров), еп. Владимирский и Суздальский. Письма о христианской жизни.* Москва, 1891. С. 69, 70; *Дневник протоиерея Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского).* Санкт-Петербург, 1897. С. 7.
- 62 *Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 284.*
- 63 Там же. С. 285.
- 64 Там же.

В первом случае архиеп. Димитрий (Муретов) пишет о том, что зрелища потворствуют душевным страстям и развивают дурные внутренние склонности, а прот. П. Светлов касается, по сути, лишь внешнего исправления общественных нравов. Так, он утверждает,

«[что] смех исправляет: люди боятся быть смешными».

Но боязнь быть смешным — это проявление страсти самолюбия, следовательно, речь идёт лишь о возможном исправлении образа внешнего поведения. Получается, что разговор ведётся о нескольких разных вещах.

Вполне уместно будет также развести понятия «смех» у киевского профессора (как прекрасное природное свойство, данное Богом) и «осмеяние» у архиеп. Димитрия (как использование этого свойства во зло, как одно из проявлений страсти осуждения), тогда получится, что и похвала смеху о. Павла не имеет прямого отношения к оспариваемой цитате.

Наконец, приведённый пример с «Ревизором» тоже не выглядит сильным и адекватным аргументом. Не совсем понятно, что подразумевается под словами «“Ревизор” переполошил весь чиновничий мир». Вряд ли чиновники после выхода «Ревизора» внутренне изменились и раскаялись. Даже если они стали аккуратнее брать взятки, «боясь быть смешными» (что исторически более чем сомнительно), это всё равно было бы только незначительным изменением внешнего поведения.

Из свт. Феофана Затворника прот. П. Светлов привёл лишь часть высказывания, процитированного более полно у о. Иоанна Орфанитского, и прокомментировал его следующим образом:

«Здесь, очевидно, речь не о театре, а о злоупотреблении театром, увлечении им, о страсти к театру. Иначе этих слов понимать нельзя».

Большие сомнения в справедливости последнего утверждения вызывает знакомство с развёрнутым вариантом цитаты, представленным в статье о. Иоанна. Там проведению параллели с турками и опиумом предшествуют следующие слова свт. Феофана:

«Во время мира всячески надо бегать всего, что ведет к богозабвению. Не такого ли свойства театры? Припомните, что бывает с душою в театре и что после?»<sup>65</sup>

И только затем следует:

«У турок нет театра, его заменяют они опиумом...» и т. д.

65 Орфанитский И. А. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 763.

Как можно видеть, здесь содержится предостережение не только от страстного увлечения, но и от любого сколько-нибудь регулярного посещения театров. Сознательно опуская первую часть высказывания, прот. П. Светлов облегал себе полемическую задачу. Чуть более полную цитату уже вполне можно было «понять иначе», и другое понимание потребовало бы других (более сложных и продуманных) контраргументов<sup>66</sup>.

В последнем случае с фрагментом из дневника св. прав. Иоанна Кронштадтского комментарий о Павла более адекватен цитате. Возможно (сошлёмся ещё раз на свой дилетантизм и не станем ничего утверждать наверняка), высказывание киевского профессора было более адекватным и самому предмету обсуждения. Ведь если кто-то из посетителей театров и «любуется пороками» во время спектакля, то это, скорее всего, выражение его психических девиаций, а не порочной природы самого культурного института<sup>67</sup>.

Раньше уже было отмечено, что все приведённые высказывания цитировались киевским профессором анонимно. При этом он предварил цитирование (последовавшее, напомним, после реплики о «сомнительных эстетических, моральных и религиозных понятиях») лаконичным выражением «пишут». Краткого прокомментировав мысли видных

66 В полном тексте оригинала свт. Феофан вообще очень категоричен: он ругает не только театр, но и светскую литературу как привнесённое к нам с Запада зло. См.: *Феофан (Говоров), еп. Владимирский и Суздальский. Письма о христианской жизни.* Москва, 1891. С. 69, 70.

67 Здесь, впрочем, не лишним будет отметить, что в оригинале св. прав. Иоанн Кронштадтский размышляет, в первую очередь, о Литургии, лишь как бы мимоходом сопоставляя её с театром. При желании парировать исключительно о. И. Орфанитскому, прот. П. Светлов мог бы это сделать, опираясь даже на сам первоисточник (указав на определённое выдёргивание фразы из контекста). Приведём в доказательство фрагмент оригинала: Дневник протоиерея Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского). Санкт-Петербург, 1897. С. 7: «Отчего же люди так бывают холодны и к литургии? — От недостатка рассуждения, от маловерия и неверия и от житейских страстей. Отчего любят более театр, нежели церковь? Более разглагольствие и смехотворство актеров, чем богослужение?.. В театре представляется обыденная, суетная, исполненная страстей, надежд, очарований и разочарований жизнь человеческая с ее горем и радостью, с ее бедностью, богатством и комфортом, с ее патриотизмом или изменничеством, с ее пороками и добродетелями, с ее плотскою, страстною любовью или ненавистью, — и вот человек, как в зеркале, любуется в театре, забавляется собою и часто своими собственными пороками, рукоплещет им, одобряет их и щедро награждает мастерское изображение их. А для литургии человек бывает в большинстве случаев недостойн, чтобы жить ее жизнью, чувствовать ее величие, спасительность, проникаться ей, одуховляться, обожаться: земной к земле и влечется. Но есть люди, для которых литургия есть все на свете».

духовных писателей о театре, прот. П. Светлов приступил к основательной полемике уже с менее известным и авторитетным лицом — прот. И. Орфанитским (некоторые тезисы которого пытался опровергнуть и до этого). Цитировать московского богослова он также начал со слова «пишут», но очень скоро дал прямую полную ссылку на статью «Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения».

Первым делом прот. П. Светлов подверг разбору и критике рассуждения прот. И. Орфанитского о взаимоотношении этического и эстетического начал в человеке. Вначале он согласился с одним из его высказываний на данную тему (изящно обосновав при этом, что оно ничего не доказывает), а затем категорически отверг один из главных тезисов оппонента. Приведём этот фрагмент размышлений киевского богослова:

«Бывает, конечно, что иногда эстетическому чувству не сопутствует нравственное чувство, но ведь и религиозное чувство “иногда не оказывает никакого существенного влияния на нравственное”, доказательством чему служат лицемеры и пустосвяты; но что же отсюда следует?! Утверждение автора о каком-то естественном антагонизме чувств эстетического и нравственного есть всецело плод его фантазии»<sup>68</sup>.

Далее прот. П. Светлов процитировал один из самых новых и, по-видимому, один из самых авторитетных в то время учебников нравственного богословия для духовных семинарий<sup>69</sup>, знание которого вменил оппоненту в обязанность. В учебнике, в частности, указывалось,

«[что] прекрасное умиротворяет душу, успокаивает страсти, отвлекает от всего грубого и пошлого, облагораживает»<sup>70</sup>.

Автор учебника профессор М. Олесницкий вдобавок напоминал, что:

«Сам Господь Иисус Христос относился весьма сочувственно к красоте природы и любил природу. Для молитвы Он удалялся на холмы и горы, учил народ при живописных берегах моря, на полях, красовавшихся жатвой, обращал внимание слушателей на роскошные

68 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 285.

69 Речь идёт об учебнике проф. КДА М. А. Олесницкого «Нравственное богословие, или христианское учение о нравственности», выход которого в 1892 г. исследователи называют значимым событием для этого направления православного духовного образования. См.: Домусчи С., свящ. Нравственное богословие // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 131–137.

70 Олесницкий М. А. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. Киев, 1892. С. 224.

лили Палестины, преобразился на одной из прекраснейших гор Галилеи»<sup>71</sup>.

Прибавив приведённые фрагменты из Олесницкого к удачной реплике про нравственную нищету лицемеров и пустосвятов, прот. П. Светлов, конечно, ещё больше укрепил свою полемическую позицию (особенно значимым здесь был, разумеется, последний фрагмент). Однако объективности ради следует сказать, что тезис московского богослова не был опровергнут подобным способом окончательно и бесповоротно. Ведь прот. И. Орфанитский, когда писал, что иногда эстетическое начало может не оказывать благотворного действия на нравственность и даже подавлять нравственное начало, скорее имел в виду развитие в человеке эстетизма (или даже эстетства как стремления постоянно наслаждаться изящными внешними формами), нежели духовной отзывчивости к прекрасному — незамутнённого, чистому и истинному (к той «спасающей мир» красоте, которая неотделима и в некоторых случаях лексически может даже заменяться на «доброту»)<sup>72</sup>. Примечательно, что всего через несколько десятилетий после описываемой полемики (совершенно независимо от неё) мать Мария (Скобцова) в своей известной работе «Типы религиозной жизни» покажет, как эстетизм может порождать тип благочестия, резко уклоняющийся от христианского нравственного идеала<sup>73</sup>. Большой ошибкой московского богослова стало то, что он не различил два типа «любви к прекрасному», — и оппонент удачно воспользовался наличием этого слабого звена в его рассуждениях.

О. Павел Светлов явно превзошёл о. Иоанна Орфанитского в убедительности касательно соотношения эстетики и этики. Видимо, поэтому он решил в следующем фрагменте ограничить аргументацию почти исключительно усиленным восклицанием:

«При ложных требованиях и понятиях самые нравственные драматические пьесы могут оказаться сомнительными, не христианскими: таковыми оказываются <...> “Фауст” Гёте, “Гамлет” Шекспира, “Гроза” Островского!»<sup>74</sup>

71 Олесницкий М. А. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. С. 225.

72 Только такую красоту и имел, кстати, в виду М. Олесницкий, прямо указывающий в одном месте: «Свойство подлинного искусства суть главным образом: целомудрие или чистота и истинность». См.: Олесницкий М. А. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. С. 227.

73 Мария (Скобцова), *мон.* Типы религиозной жизни. Москва, 2002. С. 19–22.

74 Светлов П. Я. Указ. соч. 1902. № 11. С. 286.

Почему два первых произведения из перечисленных следовало бы считать «самыми нравственными и христианскими», киевский профессор не объяснил. По поводу «Грозы» он лишь указал, что пьеса пробуждает в зрителях христианское сострадание к падшей женщине (упрекнув прот. И. Орфанитского в том, что он, вступая в явное противоречие с Евангелием, хотел бы, чтобы в зрителе пробудилось негодование и осуждение).

Приблизившись к кульминации своей апологии, прот. П. Светлов процитировал ещё один фрагмент из статьи «Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения», где утверждалось

«[что] театр никогда, без сомнения, не увидит в числе своих посетителей христианина, достигшего высшей степени духовно-нравственного развития и духовного совершенства, [поскольку] <...> на самом лучшем и занимательном сценическом представлении такой зритель почувствовал бы скуку и даже тоску, так как он здесь не нашел бы стихий, родных своему духу»<sup>75</sup>.

Киевский профессор не стал цитировать вышеприведённый фрагмент слово в слово и заменил «христианина, достигшего высшей степени духовно-нравственного развития и духовного совершенства», на «настоящего христианина»<sup>76</sup>. Такое еле заметное размывание чужого тезиса (было ли оно произведено сознательно или интуитивно), несомненно, способствовало тому, чтобы последовавшая пафосная кульминация всех его рассуждений о театре была более убедительна.

#### 4. Кульминация апологии. *Argumentum ad verecundiam*

Последнюю часть своей апологии о. Павел начал с эффектного парирования слов прот. И. Орфанитского:

«Театр, может быть, не видит в числе своих посетителей монахов, обязанных к воздержанию от благ мира обетом отречения, не видит он ханжей и пустоствятов; но христиан в своих стенах театр видел и может видеть. Отрицать это было бы делом жестоким и легкомысленным. Автор, несомненно, признает Гоголя христианином. Христианином, как человек и писатель, Гоголь с трогательным единодушием и в выражениях чрезмерных был объявлен в юбилейной

75 *Орфанитский И. А.* Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения. С. 781.

76 *Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 284.

духовной литературе. Но театр видел в своих стенах Гоголя, мало того Гоголь писал для театра; еще более, написал горячую похвалу театру»<sup>77</sup>.

Далее автор «Идеи Царства Божия» снова обратился к излюбленной им теме компетентности:

«Похвала Гоголя театру есть голос о театре, сочетавший в себе все, что только может сделать его компетентным в данном случае: это голос христианина-писателя, соединяющего нравственную серьезность и глубокую религиозность с высоко развитым художественным чувством и пониманием предмета, о котором пишет. Вот что пишет в поучение нашим противникам театра, выступающим против него от имени христианства, “христианин-аскет”, “писатель-подвижник”, каким признан Гоголь в духовной печати»<sup>78</sup>.

После пафосного введения, с перечислением усвоенных великому писателю титулов, прот. П. Светлов привёл несколько отрывков из упомянутого в начале данной статьи послания к А. П. Толстому.

Непреренно следует сказать о том, какие именно фрагменты письма Н. В. Гоголя киевский богослов счёл нужным процитировать, но вначале хотелось бы обратить внимание на один важный момент. Несмотря на действительно ярко выраженную религиозность Н. В. Гоголя, его сознательную церковность и постоянное стремление приблизиться к православной аскетической традиции (и на практике, и в размышлениях о религии), авторитет автора «Мертвых душ» как учителя в вопросах христианской жизни был, конечно, несопоставим с авторитетом тех выступивших против театра духовных писателей, с которыми ранее попытался спорить прот. П. Светлов.

Этот факт был слишком очевиден, поэтому все усиленно подчёркиваемые «объявления» и «признания» (возможно, что здесь подразумевалось некое противопоставление Н. В. Гоголя и лиц, имевших, по мнению о. Павла, «сомнительные моральные и религиозные понятия») не могли быть весомыми аргументами во внутрицерковной полемике. Скорее, они могли восприниматься как немного инфантильная попытка «поймать на слове» церковную печать. Гораздо более весомым было содержание письма Н. В. Гоголя само по себе. Оно, действительно, выдавало в его авторе одновременно искренне верующего

77 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 286.

78 Там же. С. 286, 287.

христианина и профессионала-художника, любящего и ценящего сценическое искусство.

Прот. П. Светлов для начала привёл уже цитированный в этой статье фрагмент о тех прекрасных возможностях для проповеди, которые потенциально может предоставить театр («в нем может поместиться вдруг толпа из пяти, шести тысяч человек» и т. д.). Далее он привёл большой набор цитат, посвящённых осуждению односторонности, и последний абзац письма, содержащий следующее рассуждение:

«Друг мой! мы призваны в мир не затем, чтобы истреблять и разрушать, но, подобно Самому Богу, все направлять к добру, — даже и то, что уже испортил человек и обратил во зло. Нет такого орудия в мире, которое не было бы предназначено на службу Бога. Те же самые трубы, тимпаны, лиры и кимвалы, которыми славили язычники идолов своих, по одержании над ними царем Давидом победы, обратились на восхваление истинного Бога, и еще больше обрадовался весь Израиль, услышав хвалу Ему на тех инструментах, на которых она дотоле не раздавалась»<sup>79</sup>.

К финальному абзацу письма Н. В. Гоголя прот. П. Светлов присоединил, никак не отметив это пунктуационно (что создавало впечатление единого непрерывного изложения мысли), ещё один, более ранний, фрагмент, который уже частично цитировался нами в начале статьи. Речь в нём шла о неготовности светского общества XIX в. прямо встретиться со Христом и о том, что театр может послужить «незримой ступенью к христианству, если будет обращён к своему высшему назначению»<sup>80</sup>. Именно этими словами о. Павел закончил цитирование Н. В. Гоголя. Сразу же после этого он завершил и свою личную апологию театра следующей фразой:

«Как и у нас, речь у нашего писателя-христианина, очевидно, идет не только о нравственном, но и о религиозном значении театра, в чем состоит именно его высшее назначение: театр — “орудие, предназначенное в мире на службу Богу”, “незримая ступень в свете к Христианству” по Гоголю, одно из вспомогательных оружий созидания царства Божия на земле по нашей терминологии...»<sup>81</sup>.

Теперь, прежде чем завершить анализ текста прот. П. Светлова и указать на ещё одну его важнейшую особенность, следует вернуться

79 Гоголь Н. В. О театре, об одностороннем взгляде на театр, и вообще об односторонности. С. 113.

80 Там же. С. 102.

81 Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания // БВ. 1902. № 11. С. 288.

немного назад и отметить, что, помимо прямого цитирования, он до этого пересказывал и некоторые другие идеи, содержащиеся в письме Н. В. Гоголя к А. П. Толстому. В первую очередь, речь идёт о постоянных репликах с обличением односторонности (нужно отметить, что эти реплики присутствовали и в других главах «Идеи Царства Божия»). Также влияние письма Н. В. Гоголя было весьма заметным, когда речь у киевского профессора велась о европейском театре Нового времени в сопоставлении с языческим театром.

Правда, сам Н. В. Гоголь здесь был более аккуратным в формулировках, чем прот. П. Светлов. Он, например, нигде напрямую не называл европейский театр и произведения великих западных драматургов безусловно христианскими, однако тоже считал,

«[что они могут иметь] нравственное благотворное влияние»<sup>82</sup>.

В рассуждениях о европейской драме у писателя также фигурировал «христианский грунт»<sup>83</sup> (перефразированный у прот. П. Светлова в «почву христианского влияния») и вообще чувствовалось его особое отношение к новым классикам драматургии. Например, постановки только их произведений он считал достойными государственного финансирования. Гоголь убеждал графа А. П. Толстого:

«Отделите только собственно называемый высший театр от всяких балетных скаканий, водевилей, мелодрам и тех мишурно-великолепных зрелищ для глаз, угождающих разврату вкуса или разврату сердца, и тогда посмотрите на театр. Театр, на котором представляются высокая трагедия и комедии, должен быть в совершенной независимости от всего. Странно и соединить Шекспира с плясуньями или с плясунами в лайковых штанах. <...> Шекспир, Шеридан, Мольер, Гёте, Шиллер, Бомарше, даже Лессинг, Реньяр и многие другие из второстепенных писателей прошедшего века ничего не произвели такого, что отвлекало бы от уважения к высоким предметам. <...> Частое повторение высокодраматических сочинений, то есть тех истинно классических пьес, где обращено внимание на природу и душу человека, станет необходимо укреплять общество в правилах более недвижимых, заставит нечувствительно характеры более устояваться в самих себе, тогда как все это наводнение пустых и легких пьес, начиная с водевилей и недодуманных драм до блестящих

82 Гоголь Н. В. О театре, об одностороннем взгляде на театр, и вообще об односторонности С. 100.

83 Там же. С. 99.

балетов и даже опер, их только разбрасывает, рассеивает, становится легким и ветреным общество»<sup>84</sup>.

Даже из этого небольшого отрывка видно, какое значительное место в письме Н. В. Гоголя занимает критика современного состояния сцены. Впрочем, выступал он не только против отдельных, легкомысленных, на его взгляд, жанров и засорения репертуара дурными пьесами. Не устраивали его и качественный уровень современных постановок, и качество актёрской игры (за редким исключением), и административно-управленческий аспект театрального дела. Вообще, критика современного состояния театра вместе с конкретными предложениями по решению существующих проблем занимала у Н. В. Гоголя большую часть послания. Таким образом, в контексте своего времени письмо «О театре...» может восприниматься как в достаточной степени трезвое и деловое (несмотря на характерные в этот период для писателя пафос и назидательность стиля)<sup>85</sup>.

Подобная конструктивная (и вообще любая) критика театра совершенно отсутствовала в 3-й главе «Идеи Царства Божия». Если гениальный автор «Ревизора» и «Мертвых душ» пытался найти и указать дорогу к некоему «идеальному театру», то прот. П. Светлов писал свою апологию так, будто этот «идеальный театр» уже состоялся и существует.

С одной стороны, в таком подходе не было ничего особенно странного. В связи с главной идеей книги, этот методологический приём был вполне допустим, поскольку подразумевалось, что в процессе движения к Царству Божию все проблемы и несоответствия, если они ещё где-то оставались, будут преодолеваются; главное — решить вопрос в принципе.

С другой стороны, книга писалась в конкретный исторический момент, когда эти проблемы и несоответствия были налицо и в некоторых аспектах даже усугубились, по сравнению с временами Н. В. Гоголя. Таким образом, при использовании киевским профессором методологической идеализации театра, ему вряд ли стоило одновременно настолько полемически заострять свой текст, придавая ему местами публицистический и даже откровенно грубый характер. Вкупе с не всегда

84 Гоголь Н. В. О театре, об одностороннем взгляде на театр, и вообще об односторонности С. 100, 101.

85 Если протестантский епископ Мартенсен в 1870-х гг. в Дании ещё всерьёз рассматривал возможность привести искусство театра в соответствие с христианской этической нормой и сделать его полезным с христианской точки зрения институтом, то в 1840-х гг. в Российской империи подобный проект тем более не носил бы утопического характера (при том условии, что на его осуществление нашлась бы политическая воля).

хорошо продуманной и веской аргументацией (что было несколько раз продемонстрировано нами выше), подобная полемическая заострённость указывала на некоторую излишнюю уверенность автора в своём полном интеллектуальном превосходстве над «односторонними».

Вероятнее всего, он рассчитывал, что учинённый им «разгром» будет настолько полным, что оппонентам нечего будет ответить ему по существу. Если это было именно так, то расчёт оказался неверным, а ответ последовал достаточно быстро (при этом идеализация театра тут же была отмечена противниками как момент неадекватности в теоретических построениях прот. П. Светлова), поэтому богослов снова был вынужден включиться в активную полемику. Но это уже тема для отдельной статьи.

*Продолжение следует*

### Библиография

- Белинский В. Г.* Александрийский театр // *Белинский В. Г.* Собрание сочинений: [в 9 т.]. Т. 7: Статьи, рецензии и заметки (декабрь 1843 — август 1845). Москва: Худож. лит., 1981. С. 218–246.
- Гоголь Н. В.* [XIV.] О театре, об одностороннем взгляде на театр, и вообще об односторонности: Письмо к Гр. А. П. Т[олсто]му [1845 г.] // *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. Санкт-Петербург: Тип. Деп. внеш. торговли, 1847. С. 98–113.
- Гусев.* Театр и зрелища // Костромские епархиальные ведомости. 1901. № 2. С. 31–45.
- Димитрий (Муретов), архиеп. Херсонский и Одесский.* Об удовольствиях и развлечениях в жизни христианина / из творений свт. Димитрия, архиеп. Херсонского. Москва: Тип. Е. Г. Потапова, 1892.
- Дневник протоиерея Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского).* Санкт-Петербург: П. П. Сойкин, 1897.
- Домусчи С., свящ.* Нравственное богословие // Православная энциклопедия. 2018. Т. 52. С. 131–137.
- Иван Самойлович.* Почему Церковь воспрещает священнику присутствовать при увеселительных зрелищах? // Руководство для сельских пастырей. Т. 1. № 3. Киев: Киевская духовная семинария, 1901. С. 58–65.
- Мария (Скобцова), мон.* Типы религиозной жизни. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2002.
- [*Мартенсен Г., ep.*] Христианское учение о нравственности, в изложении Г. Мартенсена, доктора богословия, епископа Зеландского, в Дании: в 2 т. / пер. с послед. авториз. англ. изд. А. П. Лопухина. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, 1890.
- [*Олесницкий М. А.*] Нравственное богословие или христианское учение о нравственности / сост. применит. к прогр. для духов. семинарий М. Олесницким, экстраорд. проф. Киевской дух. акад. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892.

- Орфанитский И. А.* Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения // Вера и Церковь. 1900. Кн. 5. С. 760–785.
- По поводу предложений об устройстве попечительствами о народной трезвости театральных зрелищ для народа // Церковные ведомости. 1897. № 23. Приб. С. 775–778.
- Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // Богословский вестник. 1902. № 5. С. 40–73; № 6. С. 165–201; № 10. С. 117–148; № 11. С. 257–290; 1903. № 1. С. 1–39; № 2. С. 247–277; № 3. С. 463–498; № 4. С. 595–635; № 6. С. 218–236; № 7/8. С. 400–413; № 12. С. 613–647; 1904. № 1. С. 1–41; № 3. С. 425–447; № 5. С. 1–45.
- Феофан (Говоров), еп. Владимирский и Суздальский.* Письма о христианской жизни. Москва: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, 1891.
- Шиллер Ф.* О современном немецком театре / пер. А. Г. Горнфельда // Статьи по эстетике. Москва; Ленинград: Academia, 1935. (Классики эстетической мысли). С. 5–11.
- Martensen H.* Den christelige Ethik. Bind 1–3. Bind 1: 5. oplag. Bind 2–3: 4. oplag. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1884–1894.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

# ПУШКИНСКИЙ ЮБИЛЕЙ 1899 ГОДА

НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА МОСКОВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ «БОГОСЛОВСКИЙ  
ВЕСТНИК»

Светлана Владимировна Бурмистрова

кандидат филологических наук  
доцент кафедры филологии Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
t-svet2007@yandex.ru

**Для цитирования:** Бурмистрова С. В. Пушкинский юбилей 1899 года на страницах журнала Московской духовной академии «Богословский вестник» // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 287–296. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.015

## Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

В статье рассматриваются материалы журнала Московской духовной академии — «Богословский вестник», относящиеся к празднованию 100-летия со дня рождения А. С. Пушкина. Анализ представленных в «Богословском вестнике» публикаций позволяет выявить обозначенные в них стратегии критической рецепции личности и художественного наследия поэта: авторы статей осмысливают пушкинское творчество как вершинное явление отечественной литературы и стремятся закрепить в сознании современного читателя представление о Пушкине как великом национальном поэте. Исследование материалов о Пушкине, опубликованных в 1899 г. на страницах «Богословского вестника» и отражающих наиболее характерное для научно-богословской и церковной среды отношение к личности и творчеству поэта, поможет уточнить вопрос о рецепции пушкинского творчества в критике рубежа веков, а также выявить закономерности построения литературных репутаций писателя-юбиляра.

**Ключевые слова:** А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, «Богословский вестник», Московская духовная академия, рецепция, литературная репутация, критика, писательский юбилей, церковная периодика.

## Pushkin's Anniversary of 1899 on the Pages of the Moscow Theological Academy's Journal «Theological Herald»

**Svetlana V. Burmistrova**

PhD in Philological Sciences

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

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

t-svet2007@yandex.ru

**For citation:** Burmistrova, Svetlana V. "Pushkin's Anniversary of 1899 on the Pages of the Moscow Theological Academy's Journal 'Theological Herald'". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 287–296 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.015

**Abstract.** The article examines the materials of the journal of the Moscow Theological Academy (MThA) — «Theological Herald», related to the celebration of the 100th anniversary of the birth of A. S. Pushkin. An analysis of the publications presented in the *Theological Herald* allows us to identify the strategies of critical reception of the poet's personality and artistic heritage outlined in them: the authors of the articles interpret Pushkin's work as the pinnacle of Russian literature and strive to cement in the minds of the modern reader the idea of Pushkin as a great national poet. The study of materials about Pushkin, published in 1899 on the pages of the «Theological Herald» and reflects the attitude towards the personality and work of the poet, which is most characteristic of the scientific-theological and church environment. This will help clarify the issue of Pushkin's reception in criticism at the turn of the century, as well as identifying patterns in the construction of literary reputations of the writer celebrating his or her anniversary.

**Keywords:** A. S. Pushkin, N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, *Theological Herald*, Moscow Theological Academy, reception, literary reputation, criticism, writer's anniversary, church periodicals.

## Вступление

Изучение феноменологии писательского юбилея — одно из актуальных направлений современного литературоведения. В рамках данного направления исследуются механизмы влияния писательского юбилея на литературную репутацию автора, изучается её динамика во времени (от юбилея к юбилею), анализируются принципы освещения юбилейного события в периодических изданиях, а также жанровые особенности юбилейной статьи. В научных работах подробно описана история критической рецепции юбилейных торжеств в честь классиков русской литературы (А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, В. А. Жуковского и др.), представленная на страницах центральной и региональной периодики конца XIX — начала XX вв. Менее изученной по-прежнему остается та её часть, которая отражена в церковной периодике. Безусловно, она не задавала ведущего тона в оценке русской литературы, но всё же пользовалась большой популярностью у читателей и оказывала влияние на их восприятие культурных событий, в том числе на отношение к писательским юбилеям, которые она освещала на страницах своих изданий.

В журнале Московской духовной академии «Богословский вестник» в кон. XIX в. — нач. XX в. было опубликовано около пятидесяти статей, посвящённых «изящной литературе». Предметом данных исследований выступают произведения самых разных авторов: и классиков мировой литературы (Эсхил, Вергилий, Тассо, Сервантес, Гёте и др.), и современных писателей (Ф. Достоевский, Л. Толстой, Ф. Ницше, Э. Золя и др.). В числе данных публикаций также содержатся материалы, сообщающие о юбилейных датах в истории русской словесности. Например, несколько заметок и статей в мартовском номере 1902 г. посвящены 50-летию со дня кончины В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя; три публикации от 1909 г. содержат материалы, приуроченные к 100-летию со дня рождения Н. В. Гоголя. Но открывается история «юбилейной» части журнала материалами, опубликованными по случаю 100-летнего юбилея А. С. Пушкина.

### **1. Общая характеристика критической рецепции творчества А. С. Пушкина в «Богословском вестнике»**

В июньском номере «Богословского вестника» за 1899 г. были опубликованы сразу три статьи о А. С. Пушкине. Однако, заметим, что только ими и ограничивается критический дискурс о А. С. Пушкине на страницах журнала Московской духовной академии, если не считать фоновых

упоминаний о поэте, встречающихся в отдельных статьях и рецензиях (например, в рецензии В. Розанова на книгу профессора П. С. Казанского о царской власти (1914 г.), где А. С. Пушкин упоминается в одном ряду с Д. Байроном и П. Б. Шелли в контексте идеи о неограниченности царской власти).

Из трёх посвящённых А. С. Пушкину публикаций только две имеют историко-литературный характер, т. е. в них рассматривается специфика литературного творчества поэта, говорится о его влиянии на последующую литературу. В третьей публикации «Пушкинский праздник в Московской духовной академии» сообщается о том, какие мероприятия, посвящённые 100-летию со дня рождения поэта, были проведены в Московской духовной академии. В связи с заметкой о пушкинском празднике в Московской духовной академии, следует отметить, что инициатива его проведения исходила не только от Академии, но и от Министерства народного просвещения. Все учебные заведения Российской империи были обязаны отпраздновать пушкинский юбилей в соответствии с утверждённой Министерством примерной программой. В циркуляре от 15 марта 1899 г., опубликованном в «Журнале Министерства народного просвещения», в качестве обязательных праздничных мероприятий в высших учебных заведениях предписывались следующие:

- 1) «отслужить заупокойную литургию и панихиду по усопшем поэте»; 2) «устроить <...> торжественные собрания с произнесением торжественных речей»<sup>1</sup>.

Духовные школы, помимо министерского циркуляра, получили также предписание от Учебного комитета при Святейшем Синоде, в котором содержалось указание не проводить юбилейные мероприятия вечером 26 мая, потому что это был канун праздника Вознесения Господня.

Как сообщается в заметке, чествование поэта в Московской духовной академии началось с богослужения в Покровском храме, где после литургии ректор, преосвященный Арсений (Стадницкий), совершил панихиду. В своём слове ректор подчеркнул «значение Пушкина как русского национального поэта», а также указал, что долгом «каждого православного русского гражданина» является не только воздание почестей поэту, но и необходимость совершения о нём молитвы<sup>2</sup>. По окончании богослужебной части, собравшей, как отмечает автор публикации, всю студенческую и преподавательскую корпорацию (причём преподаватели пришли с семьями), а также множество

1 Циркуляры Министерства народного просвещения // ЖМНП. 1899. Т. 323. Май. С. 56.

2 Пушкинский праздник в Московской духовной академии // БВ. 1899. Т. 2. № 6. С. 209.

посторонних лиц, празднование продолжилось торжественным заседанием в актовом зале. На этом заседании были представлены доклады преподавателей филологических кафедр Московской духовной академии: профессора кафедры русского и церковно-славянского языков и кафедры истории русской литературы Г. А. Воскресенского и преподавателя кафедры теории словесности и истории иностранной литературы И. А. Татарского. Собственно, эти два доклада легли в основу статей, опубликованных в июньском номере «Богословского вестника».

## 2. Публикация Г. А. Воскресенского

Статья Григория Александровича Воскресенского «Величие Пушкина как человека и поэта» интересна тем, что в ней ставится вопрос о феномене литературной репутации, то есть о том, как празднование юбилеев писателей влияет на их восприятие в читательской, критической и научной среде. Хотя автор не употребляет понятие «литературная репутация», ставшее ключевым в социологии литературы<sup>3</sup>, но, по сути, он подробно описывает механизмы создания «литературной репутации» писателя.

Открывается статья размышлениями профессора Г. А. Воскресенского о том «резком повороте», который наметился в отношении к Пушкину со стороны читателей и критиков за последние двадцать лет, начиная с 1880 г., когда состоялось открытие памятника А. С. Пушкину в Москве и когда прозвучали знаменитые речи о поэте, в которых говорилось о его величайшем вкладе в развитие русской культуры. К этому времени, считает Воскресенский, русскому обществу действительно требовалось напомнить о заслугах Пушкина, которые были либо неосознанно забыты, либо сознательно развенчаны в критике 1860-х гг., поэтому пушкинское торжество 1880 г. современники стали называть «покаянным торжеством».

По мнению Г. А. Воскресенского, к юбилею 1899 г. русское общество подошло подготовленным. Кроме праздника 1880 г., этому способствовало и ещё одно памятное событие, связанное с А. С. Пушкиным: в 1887 г. отмечалось 50-летие со дня его кончины. В целом эти празднования обусловили, считает Г. А. Воскресенский, рост научного интереса к личности и творчеству А. С. Пушкина. Юбилейные публикации 1880-х гг., отмечает автор статьи, показали, насколько ничтожны

3 Одним из первых станет его использовать Иван Никанорович Розанов в книге «Литературные репутации», 1928 г. См.: *Розанов И.* Литературные репутации. Москва: Кооп. изд-во писателей «Никитинские субботники», 1928.

наши знания о А. С. Пушкине, насколько односторонни трактовки пушкинского творчества, насколько несостоятельны общепринятые представления о А. С. Пушкине. Осознание этого факта привело научную общественность к мысли о том, что необходимо академическое издание собрания сочинений Пушкина. За его подготовку взялась Императорская академия наук. В 1899 г. она издала первый том (Лирические стихотворения 1812–1817 гг.) под редакцией Л. Н. Майкова и довольно подробно разъяснила особенности всего проекта. Г. А. Воскресенский, внимательно изучивший стратегии академического издания, обстоятельно излагает их в своей статье, поскольку полагает, что реализация данного академического проекта внесёт существенный вклад в научное изучение А. С. Пушкина. Всего, как мы знаем, было издано четыре тома, последний вышел в 1916 г. В это издание, отмечает Г. А. Воскресенский, должны будут войти как оконченные произведения поэта, так и его наброски и замыслы. Завершённые и напечатанные при жизни А. С. Пушкина тексты издатели намереваются публиковать в том виде, в каком они появились в печати под его собственным надзором и притом в последний раз. Исключения должны были составлять только тексты, скорректированные цензурой. Сочинения, опубликованные после смерти А. С. Пушкина, планируется издавать по рукописям со всеми вариантами. В приложение к изданию планируется включить: 1) подробную биографию А. С. Пушкина, 2) библиографию его сочинений, 3) обзор всего, что о нём было написано<sup>4</sup>.

В своей статье Г. А. Воскресенский задается риторическим вопросом, нужно ли доказывать, что А. С. Пушкин — «гениальный поэт» и что он «оказал огромные услуги русской литературе»<sup>5</sup>. И хотя ответ для автора очевиден, тем не менее он на пятнадцати страницах разъясняет, в чём именно состоят заслуги А. С. Пушкина и в чём состоит его гениальность как поэта. Кроме того, Г. А. Воскресенский подробно останавливается на вопросе, который представляет интерес не только лично для него как преподавателя духовной академии, но и, как он справедливо полагает, для многих читателей богословского журнала. Имеется в виду вопрос о религиозности А. С. Пушкина.

Дело в том, что пушкинский юбилей выявил серьёзные разногласия в отношении к А. С. Пушкину в церковных и богословских кругах. Большинство церковных иерархов и учёных-богословов высказывалось об А. С. Пушкине как о христианине и религиозном поэте. Например,

4 Воскресенский Г. А. Величие Пушкина как поэта и человека // БВ. 1899. Т. 2. № 6. С. 214.

5 Там же.

речь митр. Антония (Храповицкого), произнесённая 26 мая в Казанском университете, содержит утверждение о нравственном значении литературного гения А. С. Пушкина,

«[творчество которого] заставляет сердце наше расширяться <...> и воспроизводить в нашей памяти и в нашем чувстве все доброе, все возвышенное, когда-либо пережитое нами»<sup>6</sup>.

В дни празднования пушкинского юбилея с особой силой прозвучали и противоположные мнения. В работе П. Н. Беркова приводятся сведения об отношении некоторых епархиальных архиереев к А. С. Пушкину и торжествам, приуроченным к его юбилею. Например, пишет П. Н. Берков,

«епископ Таврический Николай запретил учащимся духовных учебных заведений принимать участие в чествованиях Пушкина»<sup>7</sup>.

Некий священник Соколов на открытии народной аудитории имени А. С. Пушкина в Майкопе, как сообщает П. Н. Берков,

«произнес речь, содержащую резко отрицательную характеристику А. С. Пушкина как атеиста и дурного человека; то же обстоятельство, что аудитория посвящается Пушкину, Соколов объяснил тем, что “Пушкин умер христианином”<sup>8</sup>»<sup>9</sup>.

Вопрос о религиозности А. С. Пушкина рассматривается в публикации Г. А. Воскресенского обстоятельно и в строго научной плоскости. Автор привлекает для анализа прежде всего произведения А. С. Пушкина, а также его высказывания о религии, содержащиеся в письмах, статьях, набросках. Кроме того, Г. А. Воскресенский приводит выдержки из воспоминаний современников поэта. Всё это в совокупности позволяет ему развенчать весьма устойчивый стереотип об А. С. Пушкине как вольнодумце и безбожнике и представить сложное, не лишённое противоречий религиозное мировоззрение поэта, ядром которого выступает православная вера, причём вера живая, глубоко личная.

Г. А. Воскресенский приводит весьма любопытные факты из духовной биографии поэта, которые, он почерпнул из воспоминаний А. О. Смирновой, а также из «Материалов для биографии Пушкина», опубликованных П. В. Анненковым. Например, интересны его рассуждения

6 Антоний (Храповицкий), митр. Слово пред панихидой о Пушкине, сказанное в Казанском университете 26 мая 1899 года // ПС. 1899. № 6. С. 783–801.

7 Ведомости Одесского Градоначальства, № 96.

8 Самарская газета, № 128.

9 Берков П. Н. Из материалов пушкинского юбилея 1899 г. // Пушкин: Временник Пушкинской комиссии. Вып. 3. Москва; Ленинград, 1937. С. 408.

о пушкинском восприятии православного праздника Вознесения Господня. Как известно, это переходящий праздник, который каждый год отмечается в разные даты. В 1799 г. день празднования Вознесения Господня пришёлся на 26 мая, т. е. на тот день, когда родился А. С. Пушкин. Далее Г. А. Воскресенский замечает, что венчание А. С. Пушкина с Н. Н. Гончаровой совершалось в московском храме Большое Вознесение. Как утверждает автор статьи, сам поэт не считал это простой случайностью и полагал, что важнейшие события его жизни всегда были связаны с этим праздником. Незадолго до смерти он поделился этими размышлениями с некоторыми друзьями и более того, даже высказал намерение построить в Михайловском храм в честь Вознесения Господня. Примечательно, что и празднование столетнего юбилея, замечает Г. А. Воскресенский, состоялось накануне Вознесения. На этой пафосной интонации Г. А. Воскресенский завершает свою статью и предлагает современникам исполнить намерение поэта и всем миром возвести в Михайловском Вознесенскую церковь<sup>10</sup>.

Итак, важность юбилейных торжеств в честь А. С. Пушкина Г. А. Воскресенский видит в том, что они не только вернули его имя в научное и литературно-критическое поле, но и стимулировали новый этап в построении его писательской репутации, связанный с утверждением представления об А. С. Пушкине как о национальном поэте.

## 2. Публикация И. А. Татарского

В публикации преподавателя кафедры теории словесности и истории иностранных литератур И. А. Татарского ключевая идея заявлена в заголовке — «Александр Сергеевич Пушкин как русский национальный поэт». Прежде всего, И. А. Татарский связывает торжества по поводу пушкинского дня рождения с ростом национального самосознания.

Будучи специалистом по русской и зарубежной литературе, И. А. Татарский анализирует творчество поэта в контексте русско-европейских литературных связей и показывает, что А. С. Пушкин действительно был глубоко погружён в интертекст мировой литературы. Особенно подробно автор останавливается на диалоге А. С. Пушкина с Андре де Шенье, Д. Байроном, У. Шекспиром. На фоне интертекстуальности творчества А. С. Пушкина филолог ставит перед читателем вопрос: справедливо ли называть А. С. Пушкина, воспитанного на европейской литературе, русским национальным поэтом? Дело в том, что даже в 1899 г.

10 Воскресенский Г. А. Величие Пушкина как поэта и человека. С. 237–238.

в критической и читательской среде тезис об А. С. Пушкине как национальном поэте всё ещё носил дискуссионный характер и нуждался в доказательстве. Свой однозначно положительный ответ И. А. Татарский подкрепляет мнением авторитетного лица — Н. В. Гоголя. И это неслучайно, поскольку после торжеств 1880 г. (приуроченных к открытию памятника поэту в Москве) в общественном сознании имена этих двух писателей начинают восприниматься в единой связке, ведь именно Н. В. Гоголь одним из первых в статье 1834 г. «Несколько слов о Пушкине» обозначил столь нужную эпохе рубежа веков формулу об А. С. Пушкине как русском национальном поэте. Эта формула была актуализирована в знаменитой «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского<sup>11</sup>. И. А. Татарский обращается к первоисточнику и приводит обширную гоголевскую цитату:

«Истинная национальность, — говорит Гоголь, — состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа; поэт может быть даже и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами всего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами»<sup>12</sup>.

Итак, погруженность А. С. Пушкина в интертекст мировой литературы, как подчеркивает И. А. Татарский, нисколько не умаляет национального значения поэта, но, напротив, возвышает русскую национальную литературу, потому что А. С. Пушкин умеет видеть общечеловеческое содержание в каждой национальной форме. Иными словами, И. А. Татарский развивает прозвучавшую в пушкинской речи Ф. М. Достоевского идею о всемирной отзывчивости поэта.

Таким образом, обозначенные в «Богословском вестнике» механизмы критической рецепции личности и художественного наследия А. С. Пушкина в период празднования его юбилея определяются стремлением осмыслить его творчество как вершинное явление отечественной литературы, закрепить за ним репутацию национального поэта России и оценить его вклад в становление русской литературы и культуры.

11 Речь, произнесённая Ф. М. Достоевским 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности в зале московского Благородного собрания и опубликованная 1 августа в «Дневнике писателя».

12 *Татарский И. А.* Александр Сергеевич Пушкин как русский национальный поэт // БВ. 1899. Т. 2. № 6. С. 248.

**Библиография**

- Антоний (Храповицкий), митр.* Слово пред панихидой о Пушкине, сказанное в Казанском университете 26 мая 1899 года // Православный собеседник. 1899. № 6. С. 783–801.
- Берков П. Н.* Из материалов пушкинского юбилея 1899 г. // Пушкин: Временник Пушкинской комиссии / АН СССР. Институт литературы. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1937. Вып. 3. С. 401–408.
- Воскресенский Г. А.* Величие Пушкина как поэта и человека // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 6. С. 212–238.
- Пушкинский праздник в Московской духовной академии // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 6. С. 209–211.
- Татарский И. А.* Александр Сергеевич Пушкин как русский национальный поэт // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 6. С. 239–249.
- Правительственные распоряжения // Журнал Министерства народного просвещения. 1899. Т. 323. Май. С. 3–72.

# ПОБЕДА НАД СМЕРТЬЮ

В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЁВА\*

Диакон Дионисий Макаров  
/ Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
denis.makarov@mail.ru

**Для цитирования:** Макаров Д., диак. Победа над смертью в творчестве И. С. Шмелёва // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 297–313. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.016

## Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (821.161.1)

Основная цель исследования — продолжить изучение проблемы смерти в творчестве И. С. Шмелёва, в частности выявить, как автор разрешал самые главные проблемы: преодоление страха смерти и победу над смертью. В работе применяются сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Рассматриваются художественные произведения И. С. Шмелёва, в которых встречается тема смерти, в том числе, романы «История любовная», «Лето Господне», повесть «Росстани» и др. Наиболее важные результаты исследования: страх перед смертью преодолевается верой в то, что за гранью смерти не гроб и тёмная могила, а Царство Небесное, в котором душу праведника встречает Иисус Христос; жертвенная любовь сильнее смерти, она возводит человека к самому Христу, уподобляет Сыну Божию, Который по любви принёс Себя в жертву за спасение мира.

**Ключевые слова:** литература русского зарубежья, творчество Ивана Сергеевича Шмелёва, тема смерти.

\* Цикл статей. Окончание. 1-я часть опубликована: Макаров Д., диак. Тема смерти в творчестве И. С. Шмелёва. К постановке проблемы // БВ. 2024. № 1 (52). С. 335–352; 2-я часть опубликована: Макаров Д., диак. Память смертная и светоносная смерть в творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2024. № 2 (53). С. 236–259; 3-я часть опубликована: Макаров Д., диак. Внезапная и предугаданная смерть в творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2024. № 3 (54). С. 297–316.

## Victory over 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 141312, Russia

denis.makarov@mail.ru

**For citation:** Makarov, Dionysius, deacon. "Victory over Death in the Works of I. S. Shmelev". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 297–313 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.016

**Abstract.** The main goal of the study is to continue studying the problem of death in the works of I. S. Shmelev, in particular, to identify the author's understanding of solving the most important problems: overcoming the fear of death and victory over death. The work uses the comparative historical method and the method of philological analysis. To achieve this goal, the artistic works of I. S. Shmelev are analyzed, in which the theme of death is found, in particular, the novels «Love Story», «Summer of the Lord», the story «Rosstani» and others. The most important results of the study: the fear of death is overcome by the belief that beyond death there is not a coffin and a dark grave, but the Kingdom of Heaven, in which the soul of the righteous is met by Jesus Christ; sacrificial love is stronger than death, it elevates a person to Christ himself, likens him to the Son of God, Who out of love sacrificed Himself for the salvation of the world.

**Keywords:** literature of Russian abroad, the work of Ivan Sergeevich Shmelev, the theme of death.

\*\* Series of articles. End. The first part was published: *Makarov D., deacon. The Theme of Death in the Works of I. S. Shmelev. To the Problem Statement // Theological Herald. 2024. № 1 (52). P. 335–352*; The second part was published: *Makarov D., deacon. Mortal Memory and Luminous Death in the Works of I. S. Shmelev // Theological Herald. 2024. № 2 (53). P. 236–259*; The third part was published: *Makarov D., deacon. Sudden and Predicted Death in the Works of I. S. Shmelev // Theological Herald. 2024. № 3 (54). P. 297–316 (in Russian).*

## Введение

В заключительной статье, посвящённой изучению проблемы смерти в творчестве И. С. Шмелёва, поставлена задача выявить авторский взгляд на преодоление страха смерти и победу над смертью. Анализируются художественные произведения И. С. Шмелёва, в которых встречаются вышеуказанные аспекты проблемы смерти, в частности, романы «История любовная», «Лето Господне», «Няня из Москвы», повесть «Росстани» и др.

### 1. Почему смерть не страшна

В монографии об И. С. Шмелёве её автор О. Н. Сорокина отмечает:

«В мажорном тоне выдержаны и похороны Лаврухина. <...> Последние проводы в “день свежий, омытый ночным дождем” похожи скорее на праздничный гомон деревенского крестного хода, где надгробное рыдание сбивалось бабьими голосами на песню, а поминки после похорон “шумели так, что было похоже на именины”. <...> впечатление выносимое читателем — торжество жизни»<sup>1</sup>.

Смерть Данилы Степановича — героя повести И. С. Шмелёва «Росстани» — оказывается совсем не страшной. Но в иных случаях смерть может быть очень трагична, например, в романе «История любовная», когда погибает кучер Степан или когда убивают пастуха и его невестку:

«Страх ее [Паши. — Д. М.] передался и мне. Я почувствовал его в ней, в себе, в темных уголках сеней, в реве быка оттуда, в желтых огнях окошек — во всем, что было»<sup>2</sup>.

Страшно и Ване — автобиографическому герою романа «Лето Господне» — смотреть на гроб внезапно умершего в самом начале Великого поста купца Жирнова:

«Я смотрю на выпушку обивки, на шуршащие трубочки из коленкора, боюсь заглянуть вовнутрь...»<sup>3</sup>.

Но смерть Данилы Степановича Лаврухина («Росстани») никого не страшит. Почему?

О. Н. Сорокина объясняет это «панпсихизмом»<sup>4</sup> И. С. Шмелёва, его влюблённостью в природу, которая выражается в повторяющихся

1 Сорокина О. Н. Московянина: Жизнь и творчество Ивана Шмелева. Москва, 1994. С. 347.

2 Шмелев И. С. История любовная XXXVII // Он же. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). Москва, 1999. С. 186.

3 Шмелев И. С. Лето Господне. Праздники. Ефимоны // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 1998. С. 26.

4 Сорокина О. Н. Московянина. С. 354–355.

во многих произведениях мотивах: «слиться с природой», «уйти в природу». Она также считает, что «в единении с природой ищут они [герои И. С. Шмелёва. — Д. М.] возможности обрести источник красоты и правды жизни, [и что] полная гармония тела и души может быть достигнута только с возвратом к источнику жизни — к природе»<sup>5</sup>. По мнению О. Сорокиной, герой повести «Росстани» достигает такого слияния с природой, «[а сама повесть является] одной из самых пантеистических повестей <...> гимном природе и торжеству жизни». Но почему торжество жизни, если человек умер? Потому что со смертью жизнь не прекращается, говорит О. Сорокина:

«В непрерывной симфонии природы, в постоянно сменяющихся и обновляющихся ее красках и звуках смерть теряет свой устрашающий облик и воспринимается как необходимое звено в бесконечной цепи жизни»<sup>6</sup>.

Но это не жизнь бессмертной души, а только жизнь природы, бесконечная жизнь, но не человеческой личности, а мира в целом имеется здесь в виду — настоящий пантеизм, материализм. Без сомнения, пантеистические мотивы присутствуют в повести, так как повесть эта — в контексте всего творчества И. С. Шмелёва — ранняя, написанная в 1913 г., вероятно, под некоторым модным пантеистическим влиянием начала века. И с таким прочтением повести можно было бы согласиться, если бы не звучали в ней так ясно христианские мотивы, если бы автор не акцентировал внимания на том, что в начале повести душу героя охватывает грусть и тревога (а этого не должно было быть при пантеистической идее, что смерть — только «необходимое звено») при воспоминании о том, что он сам не готовится к смерти, при сравнении себя со схимонахом Сысом, которого Данила Степанович посещает в монастыре. В рамках чисто пантеистической идеи все равно, готовится человек или нет, и кто именно умирает: схимонах Сысой, Данила Степанович или кто-либо другой — неважно, ибо любой человек — часть природы.

Такое пантеистическое примирение, о котором говорит О. Н. Сорокина, более характерно для И. С. Тургенева и Л. Н. Толстого, нежели для И. С. Шмелёва. Так, И. С. Тургенев в финале романа «Отцы и дети» говорит от лица автора о родителях Базарова:

«Неужели их молитвы, их слезы бесплодны? Неужели любовь, святая, преданная любовь не всесильна? О нет! Какое бы страстное,

5 Сорокина О. Н. Московяна. С. 355.

6 Там же. С. 347.

грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии “равнодушной” природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...»<sup>7</sup>.

Прежде всего, здесь идет речь, конечно, о бесконечной жизни природы, хотя содержится и робкий намек на бесконечную жизнь отдельной человеческой личности.

Тот же мотив — вечно продолжающейся жизни и самодостаточного бытия природы, несмотря на смерть кого бы то ни было (дерева или человека), — звучит у Л. Н. Толстого, в частности, в его рассказе «Три смерти»<sup>8</sup>. Люди и природа продолжают жить и радоваться, более того, смерть одного делает жизнь других более удобной, просторной. Умиравший «дядя Хведор» оставляет свои новые сапоги Серёге, срубленное дерево освобождает простор другим деревьям. Также и Иван Ильич («Смерть Ивана Ильича»), умирая, думает о своих родных:

«Им лучше будет, когда я умру»<sup>9</sup>.

Даже не легче, а лучше. И автор вполне согласен с этой мыслью. Об этом свидетельствует его концепция смерти.

Причем у Л. Н. Толстого создается страшная картина бытия, где смерть одного является облегчением и радостью для другого. У Л. Н. Толстого мир устроен так, будто бы все пожирают друг друга, стремятся завладеть достоянием друг друга, отодвинуть друг друга, чтобы распространиться самому. В центре мира, по Л. Н. Толстому, отнюдь не жертвенная любовь, а эгоистическое стремление к самоутверждению, самолюбию во всех его формах.

И. С. Тургенев в этом смысле больший реалист, он более правдив и наблюдателен. Он не стремится по-своему понять героя, а стремится открыть то, что в нём есть, тут же высказав и свою личную точку зрения. И. С. Тургенев не высказывает окончательного решения и не претендует на полноту проникновения в тайну человеческой души, как делает это Л. Н. Толстой.

Но герои Л. Н. Толстого почти всегда являются отображением его собственных мыслей и переживаний, поэтому отношение к смерти «другого» человека у его персонажей вполне определённое: «всем только лучше будет». Это очень далеко от христианского понимания смерти.

7 Тургенев И. С. Отцы и дети XXXVIII // ПСС. 1981. Т. 7. С. 188.

8 Толстой Л. Н. Три смерти // ПСС. 1979. Т. 3. С. 59–71.

9 Он же. Смерть Ивана Ильича // ПСС. 1982. Т. 12. С. 107.

У И. С. Шмелёва совершенно иначе: смерть «другого» не облегчение для оставшихся, а самая большая скорбь. Пример тому — смерть Сергея Ивановича, отца Вани, в романе «Лето Господне». Просветляется же смерть надеждой, умиротворением и даже радостью только благодаря вере в воскресшего Христа и во всеобщее воскресение мёртвых.

В центре мира у И. С. Шмелёва — Сын Божий, Христос Воплотившийся, пришедший умереть за всех, спасти всех, воскресить всех.

И. С. Тургенев удивляется парадоксальному спокойствию русского человека перед лицом смерти:

«Удивительно умирает русский мужик! Состоянье его перед кончиной нельзя назвать ни равнодушием, ни тупостью; он умирает, словно обряд совершает: холодно, и просто»<sup>10</sup>.

Автор недоумевает, как может это быть, как можно так спокойно относиться к смерти:

«Спрашиваю шепотом: “Причастили его?” — “Причастили”. Ну, стало быть, и все в порядке: ждёт смерти, да и только»<sup>11</sup>.

Из авторского тона хорошо заметно, что сам он явно недооценивает важность и величие таинства Причащения, ему нужно что-то ещё сверх него, видимо, какие-то эмоции, гамлетовские вопросы или нечто в этом роде.

Для И. С. Тургенева, человека, воспитанного в рамках западноевропейской культуры, спокойствие русского мужика — загадка. В Европе уже утратили это чувство, основой которого является правая вера. Так умирали и так относились к смерти в Европе только в эпоху раннего Средневековья, до отпадения Римской Церкви от Вселенской Православной Церкви:

«Люди раннего Средневековья относились к смерти как к обыденному явлению, которое не внушало им особых страхов. <...> Но и сам этот уход не воспринимался как полный и бесповоротный разрыв, поскольку между миром живых и миром мертвых не ощущалось непроходимой пропасти»<sup>12</sup>.

А в России такое отношение к смерти сохранилось среди простого православного народа и в начале XX в. И. С. Шмелёв отразил это сознательно, указав причину, а И. С. Тургенев и Л. Н. Толстой описывают это

10 Тургенев И. С. Смерть. (Из цикла «Записки охотника») // ПСС. 1979. Т. 3. С. 202.

11 Там же. С. 203.

12 Гуревич А. Я. Предисловие. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва, 1992. С. 12–13.

отношение чисто эстетически, как художники, столкнувшиеся с таким изумительным, но не понятным им явлением.

У Л. Н. Толстого крестьяне именно так относятся к смерти: «Божья воля. Все там будем»<sup>13</sup>, — говорит Герасим, слуга Ивана Ильича.

У И. С. Тургенева Лукерья («Живые мощи») понимает, что в загробной жизни она освободится от своих болезней:

«Эта собачонка [виденная ею во сне. — Д. М.] — болезнь моя <...> в Царствии Небесном ей уже места не будет»<sup>14</sup>.

Сон Лукерьи о Христе — это ответ на вопрос, почему так спокойно умирают русские люди: потому что они имеют усвоенную веками и многими поколениями православную веру в то, что после Воскресения Христова смерти больше нет, а есть «усупение» до всеобщего Воскресения и Страшного Суда, а совсем не потому, что считают свою личную смерть «[необходимым звеном] в бесконечной цепи жизни»<sup>15</sup> пантеистически понимаемой природы. Также у И. С. Шмелёва в «Росстани» присутствует «торжество жизни» даже в похоронах и поминках, господствуют «мажорная тональность» и «жизнеутверждающее настроение», потому что со смертью не только не прекращает существовать личность человека, но и бессмертная душа не умирает, по выражению героя другого произведения («Лето Господне») И. С. Шмелёва:

«Все души бессмертные, не отмирают... А тела... воскреснут... и жизнь будущего века...»<sup>16</sup>.

Конечно, и у И. С. Шмелёва в «Росстани» звучит мотив равнодушной природы (особенно сильно он зазвучит позже, в эпопее «Солнце мертвых»). Человек умер, образовавшейся пустоты не заметила природа:

«Уже поднялось солнце, и все заиграло промывтой зеленью, и подсолнухи за забором смотрели загоревшимися шапками — теперь будут следить за солнцем. Сочно глядел сырой Медвежий враг, как глядел и тогда, давно, когда в теплую ночь июня, в рядовой избе Степана Лаврухина родился Данила Степаныч»<sup>17</sup>.

Природа одинаково взирает и на рождение, и на смерть. Это истина. И реализм отражает её. Но все же смысл радостной эмоциональной окраски концовки повести в другом. Плач и молитва «сбивались бабьими

13 Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // ПСС. 1982. Т. 12. С. 61.

14 Тургенев И. С. Записки охотника // ПСС. 1979. Т. 3. С. 337.

15 Сорокина О. Н. Московянина. С. 347.

16 Шмелев И. С. Лето Господне. Скорби. Похороны // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 1998. С. 385.

17 Шмелев И. С. Росстани XIII // Он же. Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1998. С. 206.

голосами на песню»<sup>18</sup>, похороны походили на «праздничный гомон <...> крестного хода»<sup>19</sup>, а поминки путали с именинами, потому что теперь душа рождалась для вечной жизни (смерть — третье рождение). «Дай Бог царство небесное!»<sup>20</sup> — именно в этой вере секрет парадоксальности «мажорного тона» данной повести о смерти. Этой светлой тональностью концовки автор хочет показать, что душа Данилы Степановича получила прощение, что милостыня, которую он начал творить по совету старца, принесла свои плоды, что Промысл Божий через схимонаха Сысою спас грешника от окончательной гибели, что душа героя не умерла окончательно, что она оказалась способной откликнуться на Божий призыв к покаянию и милосердию.

Таков глубинный христианский смысл повести. Образ Данилы Степановича вполне соотносится с образом евангельского Закхея — мытаря, человека богатого и грешного, но спасающегося милосердием. «Сказано, буди милостив»<sup>21</sup>, — эти слова монахинь покрывают всё и дают ответ о последней судьбе героя.

В самой фамилии героя повести «Росстани» (Лаврухин) звучат одновременно два слова: «лавр» и «лавра». «Лавра» связывает его с монастырем (любимая И. С. Шмелёвым Троице-Сергиева Лавра), а «лавр» отсылает читателя к лавровому венку и далее — к венцу, который получают входящие в Царство Небесное. Оба слова имеют положительную смысловую оценку, поэтому, хотя и не достаивается Лаврухин христианской кончины в полной мере (возможно, это связано с тем, что в это время И. С. Шмелёв ещё и сам был не в полной мере воцерковлён, хотя его творческий акт с самого начала был в глубине своей глубоко религиозным и православным), однако насколько герой может вместить, настолько он всё же успевает приготовиться к смерти, и она не застаёт его совсем уж внезапно, как, например, купца Жирнова или как грешников из романа «История любовная», чья душа уже не способна вырваться из колец грязного, поганого Греха:

«Казалось невероятным, что Маньку и пастуха убили! что их и на свете нет. Только вчера я видел, как она тянулась из окошка, розовая и белая, с красными яркими губами, красавица, молодая, Манька! Теперь <...> под лоскутным одеялом, в грехе и неживая. “Молодую” положат в гроб! И — страшная будет Манька, не женщина.

18 Шмелев И. С. Росстани. С. 210.

19 Там же.

20 Там же. С. 211.

21 Там же. С. 203.

И душа ее вся — в грехе <...> не беленькая и чистая, которую я видел в поминаньях, взирающая на муки с трепетом, стоя на облачках с ангелом, ручки крестом сложивши, а раскаленная докрасна, с лицом, искаженным мукой, душа-блудница! Я смотрел на дом пастуха и мысленно видел — грех. Зеленый, жирный, черно-пятнистый Змий вытянулся на доме, на сараях, ползет повсюду, опутывая своими кольцами — грязный, поганый Грех. В петлю попала “молодая”, и с ней — пастух»<sup>22</sup>.

В другом произведении — романе «Няня из Москвы» И. С. Шмелёв, изображая смерть супругов (Глафиры Алексеевны и Константина Аркадьевича — родителей главной героини романа Кати), показывает, что человек, даже зная о предстоящей смерти, но не имея веры и чувства покаяния, может отвергнуть протянутую ему Руку Промысла Божьего. Так, Глафира Алексеевна не хочет готовиться к смерти, до последнего надеется выздороветь:

«О смерти-то? Думать-то думала, а не готовилась, жить хотела»<sup>23</sup>.

И Константин Аркадьевич, хотя и знает о смерти, но отказывается от покаяния и причащения, он пребывает в унынии и неверии. Это значит, что душа его уже погибла:

«Мне милости не будет, <...> у тебя Бог есть, а у меня ничего, я и молиться разучился...»<sup>24</sup>.

Няня, которой автор доверяет свое мнение, подводит итог его жизненного пути:

«Так и не исправился, [т. е. без покаяния. — Д. М.] отошел»<sup>25</sup>.

Причина такого ожесточения хорошо ясна из контекста романа — греховная жизнь без мысли об исправлении, желание только земных благ, наслаждений, неверие.

Константин Аркадьевич — доктор. Он проводит незаконные операции, убивает младенцев во чреве, изменяет жене, участвует в заговоре против царя. Глафира Алексеевна тоже не безгрешна: изменяет мужу. Вместе они обманывают тётю, выпрашивая у неё деньги на лечение придуманных болезней. В итоге их жизнь становится невыносимой. Медсестра Анна Ивановна говорит об их жизни:

22 Шмелёв И.С. История любовная XXXVII // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 6. С. 185.

23 Шмелёв И.С. Няня из Москвы // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 3. Москва, 1998. С.81.

24 Там же. С. 82.

25 Там же. С. 84.

«Ведь это живой ад! — Бога у них нет»<sup>26</sup>.

Уже сейчас их души — это ад, где кипят различные страсти, где зло некротимо. И они не понимают, что живут неправильно. Даже перед лицом смерти не каются, умирают: она — в припадке злобы, он — в унынии. Оба — в смертных грехах. От своего литературного предшественника, Евгения Базарова, они унаследовали неверие и эпикурейство, но мужество его потеряли.

Этот пример ценен тем, что в нём И. С. Шмелёв очень тонко и точно раскрывает психологию грешника. Автор показывает, что греховная жизнь полностью омрачает сознание и затмевает правые понятия о вещах, в том числе о смерти и загробной жизни. Смерть данных героев оставляет чувство горечи и глубокое сожаление о погибших душах.

Таким образом, И. С. Шмелёв показывает, что закоренелые грешники, даже узнав свой час, не делают ничего для своего спасения. Может быть, поэтому-то и лишаются они, большей частью, возможности христианского приготовления к смерти, смерть настигает их внезапно, потому что Господь заранее знает, что, даже если дать им возможность исправления или покаяния, они все равно не воспользуются ею.

Этот вывод оптимистичен для тех, кто имеет хоть слабую веру и желание покаяния и спасения. И. С. Шмелёв показывает, что Бог есть Любовь и Он до конца стремится спасти человека, что Он хочет спасти человека, всё дело только в его собственной воле, в его вере и желании спасения и покаяния! И смерть, по Шмелёву, не страшна, потому что за ней — Бог-Любовь.

## 2. Победа над смертью

Концепция смерти в прозе И. С. Шмелёва была бы не полной, если не сказать о самом главном — об утверждаемых писателем путях спасения из лап смерти. И этот путь — жертвенная любовь, только она спасает человека от смерти у И. С. Шмелёва. Наиболее ярко раскрыта эта идея в романе «История любовная». По сюжету романа главный герой, Тоничка, в результате своих любовных злоключений и чрезвычайного перенапряжения ума и сердца заболевает воспалением мозга. Духовной же причиной болезни (которая более всего и важна здесь для И. С. Шмелёва) является грех, обольщающий героя, увлекающий его в свои сети. Сильнейший приступ случается с Тоничкой во время свидания с Серафимой в Чёртовом овраге Нескучного сада. Первоначально казавшаяся герою идеальной, Серафима оказывается порочной женщиной, к тому

26 Шмелев И. С. Няня из Москвы. С. 81.

же еще и с искусственным, «мертвым» глазом. Возгоревшись страстью к Тоничке, Серафима пытается его совратить. Он же не может ответить ей на это, поскольку с ним случается приступ, но все-таки в большей степени потому, что его чувства носят идеальный характер, он и не думает ни о чем таком, а лишь о чистой и вполне романтической любви:

«Зачем она завела в овраг?.. зачем мы пришли сюда?.. Я устал... мне хотелось тихо любить ее, говорить нежные-нежные слова, сидеть рядом и говорить о моей любви. А она беспрестанно обнимала, тормошила, сжимала мои руки, кричала в уши и пахла до тошноты духами»<sup>27</sup>.

Тоничка, не разглядев её как следует, вообразил воплощение своего женского идеала, который сформировался у подростка под влиянием образа Зинаиды — героини романа И. С. Тургенева «Первая любовь». Но при близкой встрече кажущаяся прелесть спадает с её образа, падающее пенсне открывает «страшный» искусственный глаз (глаза в народном понимании — зеркало души, именно этой символикой обладает их образ в романе):

«Она повернулась ко мне лицом, и я увидел глаза... Я увидел только один глаз... страшный! Я увидел темные, кровавые веки, напухшие, без ресниц и неподвижный, стеклянный глаз! Этот ужасный глаз смотрел на меня безжизненно... “Не хотела снимать пенсне... — прошло у меня в сознании, — она кривая... урод!..”»<sup>28</sup>

При этом урод не только физический, а, что более важно, нравственный, ибо здесь у Шмелёва внешнее уродство есть знак уродства морального. Мёртвый глаз — мёртвая душа, это уже не человек (дух, душа и тело), а только тело, одержимое грехом, нечистое, порочное, живущее только телесной жизнью.

И сама Серафима видит в Тоничке прежде всего тело, а не душу:

«Милое мое тельце... Тоник... Славный ты мой... До чего я тебя люблю, цветочек!..»<sup>29</sup>

В бреду Тоня видит такое видение:

«Она тянула меня в овраг. <...> Я падал с нею в мертвую черноту оврага...»<sup>30</sup>

27 Шмелев И.С. История любовная. С. 215.

28 Там же. С. 216.

29 Там же. С. 215.

30 Там же. С. 218.

Именно это падение в «мертвую черноту оврага» — в пропасть греха — и является главной причиной болезни героя. Грех является в бреду героя в нескольких образах: чёрного оврага, чёрного быка, страшного глаза:

«Помню — самое страшное — мохнатого черного быка. Он гнался за мною всюду. Я взбегал на страшную высоту, над бурным, пылавшим морем, — он лез за мною... Он ревел в темноте оврага, подстерегал меня за стеной, за дверью. Он был огромный, с кроваво зиявшим глазом. Кровью мутился глаз, истекал ужасом, отвращением, — прожигал меня. Смерть была в нем — я знал. И вот, мохнатый настиг меня. Он поднялся черным горбом, и смрадный, палящий глаз брызнул в меня огнями. *Что-то* спасло меня... — сверкающая льдина?.. Она закрыла. Меня понесло, качая... Накрыло белым. Мне стало холодно...»<sup>31</sup>

В этом видении автор раскрывает причину возможной смерти героя — нападение «мохнатого» быка — греха, в котором смерть. Тоничка был уже почти мёртв. Его спасение — чудо. Именно так говорит доктор Эраст Эрастыч (а чудо, засвидетельствованное доктором, становится наиболее убедительным):

«Чудо тебя спасло. Ты на том свете уж побывал... тридцать два часика трупиком, под простынкой вылежал... под образами! И головенка твоя была вот под этим местом, между лопатками... <...> Доклад о тебе пишу. Воспаление мозга у тебя было, да как-кое!.. О-те-ки уже появились... — Он поднял плечи от удивления и недоуменно развел руками. — Уж как ты это?.. как-то уж сам, брат, выдрался!..»<sup>32</sup>

Таким образом, с точки зрения медицины, выздоровление Тонички необъяснимо. Но для двух человек в семье оно вполне ясно. Произошло это чудо по трём причинам.

Во-первых, Тоничку причащали.

Во-вторых, помогла шапочка, сшитая горничной Пашей («слезами всю измочила, глупая»), которую тётя Маша освятила на мощах преподобной княгини Евфросинии в Вознесенском монастыре Кремля:

«Надели мы на тебя, а ты и обмер!.. Переложили мы тебя под образа, простынкой накрыли. Два дня не дышал, как мертвый... А вот — и опять Тоничка у нас!..»<sup>33</sup>

31 Шмелев И.С. История любовная. С.218–219.

32 Там же. С. 219.

33 Там же.

И в-третьих, — и это самое главное — Паша спасает Тоню своей жертвой: за его жизнь она обещает Богу стать монахиней. И после этого Тоничка выздоравливает. Паша исполняет обещание — уходит в женский монастырь в Хотьково. Уход Паши в монастырь у И. С. Шмелёва промыслителен. Слишком много совпадений. Во время болезни Тони в доме оказывается монахиня из Хотькова — мать Маргарита, она и говорит Паше, чтобы та дала Богу какое-либо обещание, чтобы Тоня выздоровел:

«Даст Бог, молись — и даст Бог, обещаешь чего по душе!..»<sup>34</sup>

И она дает такое обещание.

Исследователями ранней прозы И. С. Шмелёва ещё было отмечено, что ключевым образом его произведений является «образ страдающего человека, стойко переносящего все невзгоды и беды, но не теряющего веры в Бога, любви к жизни и людям»<sup>35</sup>.

Однако Паша поднимается у И. С. Шмелёва на исключительную высоту. Духовно она выше всех в романе, она, как и другие праведники (старец Варнава Гефсиманский, Горкин, Анна Ивановна и другие), облачается писателем в сияние света:

«Она показалась мне светлой-светлой, как белая невеста»<sup>36</sup>.

Маленькая сирота, к тому же прислуга в доме, исполняет заповедь Христову о любви к ближнему:

*«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга: якоже возлюбих вы, да и вы любите себе: о сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою»* (Ин. 13, 34).

Подобно Иисусу Христу, принесшему свою жизнь за спасение мира, она просит Христа принять её жизнь (точнее, отказ от жизни в миру) за спасение ближнего, чем в полной мере на деле поднимается на высоту Христовой любви и осуществляет христианский идеал:

*«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Ин. 15, 13).

Всех людей, весь мир спасает от смерти Христос — Своей добровольной смертью, Своей жертвой. «И тебя Христос искупил

34 Шмелев И.С. История любовная. С. 235.

35 Шестакова Е. Ю. Тема «жизни и смерти человека» в рассказах о детстве И. С. Шмелева 1909–1911 годов // Сибирский филологический журнал. 2023. № 2. С. 148.

36 Шмелев И.С. История любовная. С. 235.

от смерти»<sup>37</sup>, — обращены к Ване слова Горкина в романе «Лето Господне». А в романе И. С. Шмелёва «История любовная» горничная Паша в жертвенном порыве (и в свою меру) уподобляется Христу. Как Христос «смертью смерть поправ»<sup>38</sup> ради всех людей, так же и Паша на своем уровне «побеждает» смерть Тони своей «смертью»: принесением себя (своей жизни в миру) в жертву Богу (с обещанием принять монашество) за жизнь ближнего. Таким образом, жертва Паши возносит её на высоту заповеданной Христом любви к ближнему, и она побеждает «грязный, поганый Грех»<sup>39</sup>, который должен был убить Тоню. Она перерастает мир, и теперь её место — в монастыре, в особой близости к Богу, в месте Его особенного присутствия. Из мира земного (из Москвы) она уходит в мир Божий (в монастырь), из мира большого грехом — в мир чистоты и любви Божией. Переход<sup>40</sup> этот она осуществляет через жертву, через уподобление Христу, то есть через добровольное принятие на себя креста (жертвы по любви) за другого человека.

### Заключение

Тема смерти занимает одно из центральных мест в творчестве И. С. Шмелёва. Человек важен и интересен писателю не только в жизни, но и в смерти. Анализ темы смерти в прозе И. С. Шмелёва показывает, что её художественное изображение у писателя имеет определённую систему. Эта система вытекает из православного мировоззрения автора. Изображая того или иного героя, автор задается вопросом: а как он умер? Или: как он может умереть? Отсюда различие типов смертей у И. С. Шмелёва.

Образ смерти ставится в зависимость от нравственного уровня человека: праведникам писатель обычно дает смерть с христианским приготовлением, о времени которой герой узнаёт заранее, а грешники, большей частью, умирают внезапно.

Писателя также интересует и посмертная судьба героев. Оценку этой судьбы он вкладывает или в уста положительного героя (резонёра), либо в эмоциональный тон повествования (мажорный или минорный).

Проблема смерти всеобща. Практически каждый из русских писателей-классиков пытался найти если не разрешения её, то хотя

37 Шмелев И. С. Лето Господне. Праздники. Крестопоклонная // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 1998. С. 254.

38 См. тропарь Пасхи: «Христос воскрес из мёртвых, / смёртию смерть поправ, // и сущим во гробех живёт даровав».

39 Шмелев И. С. История любовная. С. 185.

40 Слово «Пасха» в переводе с древнееврейского в буквальном смысле означает «переход».

бы утешения в ней. В отличие от других писателей (например, Л. Н. Толстого и И. С. Тургенева), И. С. Шмелёв в описании смерти акцентирует внимание на догматических моментах. Смерть для него — разлучение души и тела. Тело остается на земле, как старая одежда, а душа выходит из тела и идет либо в рай, либо в ад.

И. С. Шмелёв показывает, что для праведников смерть не страшна, она лишь переход в иной мир — к любящему их Богу. Страшит же смерть только грешников, которые заранее предчувствуют будущие посмертные мучения.

Верующий человек в изображении И. С. Шмелёва живет с постоянной памятью о смерти. Эта память является одним из аскетических приемов. Парадоксальность памяти смертной в творчестве И. С. Шмелёва заключается в том, что она не угнетает, не наводит мрак, не лишает жизненных сил, а, наоборот, даёт человеку энергию для совершения добрых дел и предохраняет от грехов. Все праведники у И. С. Шмелёва живут с памятью смертной. Даже самых занятых людей эта память заставляет задуматься о вечности и спасении души.

За порогом смерти у И. С. Шмелёва не тьма, а свет. Свет Божественный, который пронизывает всё: и этот, и тот миры. Такое видение человека в творчестве И. С. Шмелёва опирается на православный догмат о боговоплощении и на учение о преображении человека благодатью Божией. Смерть не страшна больше, ибо и там (в смерти и за смертью) воскресший Иисус Христос.

Тем не менее смерть у И. С. Шмелёва — самая большая утрата: «Смерть одного из родителей, безусловно, является тяжелейшим потрясением для детского разума»<sup>41</sup>, но эта утрата согрета надеждой на грядущее воскресение мёртвых и будущую встречу в Царствии Небесном. Герои И. С. Шмелёва принимают смерть как последнюю скорбь на пути к вечной жизни. Но и саму смерть, и все скорби и страдания герои И. С. Шмелёва преодолевают силой веры, надеждой на помощь Божию, любовью к Богу и ближним, милосердием.

Победа над смертью для И. С. Шмелёва возможна: совершить её может жертвенная любовь<sup>42</sup>, которая оказывается сильнее смерти

41 *Илиев Н. И.* Отражение детского восприятия смерти в тексте романа И. С. Шмелева «Лето Господне» и повести Л. Н. Толстого «Детство» // *Наследие Л. Н. Толстого в парадигмах современной гуманитарной науки. Сборник материалов XXXVI Международных Толстовских чтений, посвященных 190-летию со дня рождения Л. Н. Толстого.* Тула, 2018. С. 32.

42 Как и в эпилоге романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»: «Их воскресила любовь». См.: *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // ПСС. 2019. Т. 7. С. 527.

и возводит человека к самому Христу, уподобляет Сыну Божию, Который по любви принёс Себя в жертву за весь мир. Таким образом, у И. С. Шмелёва в полноте выражается новозаветное понимание, что Господь Иисус Христос, как говорит свт. Иоанн Златоуст, «не только обезоружил и победил смерть, но истребил ее и обратил в ничто»<sup>43</sup>. «Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа» (1 Кор. 15, 55), — риторически вопрошает ап. Павел. И если в ветхозаветной «Песни Песней» Соломона любовь практически уравнивается со смертью в своих силе и власти над человеком, «крепка, как смерть» (Песн. 8, 6), то ап. Иоанн Богослов уже утверждает, что любовь сильнее смерти: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин. 3, 14).

### Источники

- Joannes Chrysostomus*. In epistulam I ad Corinthios (homilia 42) // PG. T. 61. Col. 361–368.
- Иоанн Златоуст, свт. Беседы на 1-е послание к Коринфянам XLII // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 10. Кн. 1. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1904. С. 432–437.
- Шмелев И. С. Росстани // Шмелев И. С. Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 1. Москва: Русская книга, 1998. С. 157–224.
- Шмелев И. С. История любовная. Роман // Шмелев И. С. Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 6 (доп.). Москва: Русская книга, 1999. С. 13–240.
- Шмелев И. С. Лето Господне. Богомолье // Шмелев И. С. Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 4. Москва: Русская книга, 1998. С. 15–520.
- Шмелев И. С. Няня из Москвы. Роман // Шмелев И. С. Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Русская книга, 1998. С. 11–190.

### Литература

- 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.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: [в 35 т.]. Художественные произведения: [тома 1–17]. Т. 7: Преступление и наказание: рукописные редакции. Наброски 1864–1867. Санкт-Петербург: Наука, 2019.
- 43 *Joannes Chrysostomus*. In epistulam I ad Corinthios (homilia 42) 2 // PG. 61. Col. 365:21–22: «Οὐδὲ γὰρ ἀφώπλισε μόνον αὐτὸν οὐδ' ἐνίκησεν, ἀλλὰ καὶ ἀπώλεσε, καὶ εἰς τὸ μηδὲ ὄλωσ εἶναι κατέστησεν». Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на 1-е послание к Коринфянам XLII, 2 [1 Кор. 15, 55] // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 10. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1904. С. 435.

- Илиев Н. И.* Отражение детского восприятия смерти в тексте романа И. С. Шмелева «Лето Господне» и повести Л. Н. Толстого «Детство» // Наследие Л. Н. Толстого в парадигмах современной гуманитарной науки. Сборник материалов XXXVI Международных Толстовских чтений, посвященных 190-летию со дня рождения Л. Н. Толстого. Тула: Изд. Тульский государственный педагогический университет имени Л. Н. Толстого, 2018. С. 30–33.
- Сорокина О. Н.* Москвиана: Жизнь и творчество Ивана Шмелева. Москва: Московский рабочий; Скифы, 1994.
- Толстой Л. Н.* Три смерти. Рассказ [1859] // *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: [в 22 т.]. Т. 3: Произведения 1857–1863 гг. Москва: Художественная литература, 1979. С. 59–71.
- Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича [1886] // *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: [в 22 т.]. Т. 12: Повести и рассказы 1885–1902 гг. Москва: Художественная литература, 1982. С. 54–107.
- Тургенев И. С.* Отцы и дети // *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем: [в 30 т.] / ред. М. П. Алексеев и др. Т. 7: Отцы и дети. Повести и рассказы. Дым. 1861–1867. Москва: Наука, 1981. С. 5–188, 416–469.
- Шестакова Е. Ю.* Тема «жизни и смерти человека» в рассказах о детстве И. С. Шмелева 1909–1911 годов // Сибирский филологический журнал. 2023. № 2. С. 139–151.

ИСТОЧНИКИ

ВИЗАНТОЛОГИЯ

# ЭКСПАНСИЯ ОСМАНОВ В ПРАВЛЕНИЕ МУРАДА II

И ПРАВОСЛАВНЫЕ ГОСУДАРСТВА БАЛКАНСКОГО  
ПОЛУОСТРОВА

В DUCAE, MICHAELIS DUCAE NEPOTIS, HISTORIA  
BYZANTINA, XXVI–XXX

Евгений Александрович Хвальков

PhD

ведущий инженер Института биологии южных морей РАН  
299011, г. Севастополь, пр. Нахимова, 2  
cosmadamian@mail.ru

**Для цитирования:** *Хвальков Е. А.* Экспансия османов в правление Мурада II и православные государства Балканского полуострова в Ducae, Michaelis Ducae nepotis, Historia Byzantina, XXVI–XXX // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 314–345. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.017

## Аннотация

УДК 94 (41/99)

В данной работе рассматривается процесс экспансии Османской империи в период правления султана Мурада II и его воздействие на православные государства Балканского полуострова, с приложением перевода глав XXVI–XXX из «Истории» Дуки. Перевод этих глав на русский язык осуществляется впервые и, соответственно, делает их доступными более широкой русскоязычной аудитории. Во времена Мурада II османская экспансия значительно усилилась, что стало катализатором политических и социальных изменений в православных государствах Балканского полуострова. Дука акцентирует внимание на внутренней нестабильности этих политических образований и их неспособности противостоять растущей угрозе, что привело их к постепенной

потере независимости. Данная публикация подчёркивает значимость переводимого источника для понимания реалий XV в. и исторической памяти об этих событиях.

**Ключевые слова:** Дука, Византийская империя, Константинополь, Мануил II Палеолог, Иоанн VIII Палеолог, османы, Джунайд, Мурад II, Джуредж Вукович Бранкович.

---

## The Ottoman Expansion Under Murad II and the Orthodox States of the Balkan Peninsula in Ducae, Michaelis Ducae nepotis, *Historia Byzantina*, XXVI–XXX

**Evgeny A. Khvalkov**

PhD in History and Civilization

Lead Engineer at the A. O. Kovalevsky Institute of Biology of the Southern Seas

2 Nakhimov Ave., Sevastopol 299011, Russia

cosmadamian@mail.ru

**For citation:** Khvalkov, Evgeny A. “The Ottoman Expansion Under Murad II and the Orthodox States of the Balkan Peninsula in Ducae, Michaelis Ducae nepotis, *Historia Byzantina*, XXVI–XXX”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 314–345 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.017

**Abstract.** This paper examines the process of Ottoman expansion during the reign of Sultan Murad II and its impact on the Orthodox states of the Balkan Peninsula, with the translation of Chapters XXVI–XXX from Doukas’s *History*. This is the first translation of these chapters into Russian, making them accessible to a wider Russian-speaking audience. During the reign of Murad II, Ottoman expansion intensified significantly, which became a catalyst for political and social changes in the Orthodox states of the Balkan Peninsula. Doukas also focuses on the internal instability of these political entities and their inability to withstand the growing threat, which led to their gradual loss of independence. This publication emphasizes the importance of the translated source for understanding the realities of the 15<sup>th</sup> century and the historical memory of these events.

**Keywords:** Doukas, Byzantine Empire, Constantinople, Manuel II Palaiologos, John VIII Palaiologos, Ottomans, Junayd, Murad II, Đurađ Vuković Branković.

**П**оздневизантийский историк Дука (ок. сер. 1390-х гг. — после 1462 г.) происходил из аристократического византийского рода, известен как один из четырёх авторов алосиса (т. е. падения Константинополя 29 мая 1453 г.). Из биографии Дуки известно мало. Его дед Михаил Дука был сторонником Иоанна Кантакузина и, проиграв в политической борьбе, вынужден был летом 1345 г. удалиться из Константинополя в Эфес. Сам Дука, вероятно, родился в конце XIV в. После 1415 г. он занимал должность секретаря подеста Новой Фокеи Джованни Адорно, а после 1423 г. поступил на службу к Гаттилузио, генуэзским правителям Лесбоса, и поселился в Митиле-не. Дука принадлежал к латинофильской и антиосманской партии (в отличие, например, от другого автора алосиса — Критувула).

В XV в. Византийская империя находилась в критическом положении. Её территории были сильно уменьшены из-за наступления Османской империи, а последние решительные попытки отвоевать потерянные земли были неудачными. В эти трудные времена византийские интеллектуалы стремились осмыслить происходящее. Одним из таких авторов и является Дука. Его «История» в сорока пяти частях примечательна как памятник поздневизантийской словесности периода Палеологов. Она покрывает события от сотворения мира (фактически же от 1204 г.) до падения Трапезундской империи. В 1452–1456 гг. Дука на службе у Гаттилузио совершил несколько поездок к султану Мехмеду II в Константинополь, Адрианополь, Дидимотику и Изла-ту. По всей видимости, его «История» была написана в период с конца 1450-х по 1462 г.

Ценность «Истории» Дуки заключается в том, что она представляет собой взгляд на события эпохи османского завоевания последовательного сторонника унии Православной и Католической Церквей, явно осуждающего слова мегадуки Луки Нотары: «Пусть лучше в Городе властвует турецкая чалма, чем латинская тиара»<sup>1</sup>. К Дуке многократно обращались как зарубежные (см. работы на английском<sup>2</sup>,

1 *Doukas. Historia Byzantina XXXVIII, 10 // CSHB. 11. S. 264.*

2 *Kazhdan A. The Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford; New York (N. Y.), 1991. P. 656–657; Magoulias H. Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks, by Doukas. An Annotated Translation of «Historia Turco-Byzantina». Detroit (Mich.), 1975. P. 23–41; Miller W. The Historians Doukas and Phrantzes // The Journal of Hellenic Studies. 1926. Vol. 46. P. 63–71; Nicol D. M. The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Cambridge, 1993. P. 369–393; Polemis D. I. The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography. London, 1968. P. 16–79.*

немецком<sup>3</sup> и итальянском<sup>4</sup> языках), так и отечественные исследователи, среди которых следует отметить П. Д. Погодина<sup>5</sup>, А. С. Степанова<sup>6</sup>, С. К. Красавину<sup>7</sup> и других<sup>8</sup>. Фрагментарный перевод глав «Истории», посвящённых взятию Константинополя, ранее публиковался в переводе на русский<sup>9</sup>. Главы XXVI–XXX, приводимые здесь, на русский язык ранее не переводились.

В большинстве случаев переводчик приводил топонимы, антопонимы и этнонимы к форме, в которой они приняты в современной историографии.

Главы XXVI–XXX посвящены событиям от интриги Джунайд-бея Измироглу до похода Мурада II на Белград и Смедерево.

\*\*\*

Переведено по изданию: Ducae, Michaelis Ducae nepotis, *Historia Byzantina*. Immanuel Bekkerus, ed. Bonnae: Weber, 1834 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; 11). XXVI–XXX.

- 3 *Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz: 324–1453. Wiesbaden, 1982. S. 179–203.
- 4 *Galdi M.* La lingua e lo stile del Ducas. Napoli: Editore S. Morano, 1910.
- 5 *Погодин П. Д.* Обзор источников по истории осады и взятия Византии турками в 1453 г. // ЖМНП. 1883. № 264. С. 207–221.
- 6 *Степанов А. С.* Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинополя // ВВ. 1953. № 7. С. 384–430; *Степанов А. С.* Труд Дуки как источник по истории восстания Берклиджи Мустафы начала XV в. // ВВ. 1952. № 5 (30). С. 99–104.
- 7 *Красавина С. К.* Дука и Сфрандзи об унии православной и католической церковей // ВВ. 1967. Т. 27(52). С. 142–152; *Она же.* Мировоззрение и социально-политические взгляды византийского историка Дуки // ВВ. 1973. Т. 34 (59). С. 97–111; *Она же.* Некоторые вопросы балканской истории в сочинении византийского историка XV в. Дуки // Источниковедение балканского средневековья. Калинин, 1988. С. 26–39; *Она же.* [Византийские историки] Дука и Сфрандзи об унии православной и католической церкви // ВВ. 1965. Т. 27. С. 142–152; *Она же.* К вопросу о византийской историографии XV в. // Из истории балканских стран. Краснодар, 1975. С. 156–172; *Она же.* Мировоззрение и социально-политические взгляды византийского историка Дуки // ВВ. 1973. Т. 34. С. 97–111; *Она же.* Политическая ориентация и исторические взгляды византийского историка XV века Дуки // Проблемы всеобщей истории. Вып. 1. Казань, 1967. С. 263–272.
- 8 *Бибиков М. В.* Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. Москва, 2004. (Studia Philologica). С. 155–157; *Он же.* Историческая литература Византии. Санкт-Петербург, 1998. С. 251–256; *Буганов Р. Б.* Дука, византийский историк XV в. // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 326–327; *Люблинская А. Д.* Источниковедение истории средних веков. Ленинград, 1955; *Удальцова Э. В.* Византийская культура. Москва, 1988. С. 250–252; *Черноусов Е.* Дука, один из историков конца Византии // ВВ. 1914. Т. 21. С. 171–221.
- 9 Византийские историки Дука, Сфрандзи, Лаоник Халкокондил о взятии Константинополя турками / пер. А. С. Степанова, Е. Б. Веселаго // ВВ. 1953. Т. 7. С. 76–109.

## XXVI

1. В то время как войска располагались лагерем друг против друга и ни одна из сторон не могла выступить против противника, советники Мурада<sup>10</sup> совещались о том, как вызвать поражение и смерть Мустафы. В ходе обсуждений они решили позвать Хамзу, брата Джунайда. Они обратились к нему так:

— Если бы ты смог убедить своего брата оторваться и отделиться от Мустафы, ведь никаких других требований к нему не было бы предъявлено, то мы вознаградили бы тебя провинцией Айдына<sup>11</sup>. Наш правитель Мурад прикажет издать письменный указ, объявляющий, что твои наследники будут владеть ей вечно. Нам требуется только чтобы он был связан клятвой быть верным, преданным и бесхитростным другом Мурада. В доказательство того, что Джунайд будет подчиняться постановлениям Мурада, пусть он ежегодно посылает одного из сыновей поклоняться Мураду и воевать на его стороне. Мурад будет держать его при себе и щедро обеспечивать.

Хамза был доволен их предложением и той же ночью отправил к Джунайду одного из своих слуг. Слуга переплыл на тот берег во время второй ночной стражи и вошёл в жилище Джунайда, где нашёл его в состоянии сильного беспокойства. Он обратился к нему:

— Твой брат и мой господин, Хамза-бек, хочет поговорить с тобой наедине. Если ты желаешь, приходи один на берег озера возле моста, и, пока ты стоишь на одной стороне, а он — на другой, вы можете тайно поговорить.

Джунайд был рад этому посланию. Он отослал обратно слугу своего брата, который переплыл назад на противоположный берег.

2. На следующую ночь, примерно во время второй стражи, Хамза, как и было условлено, прибыл к мосту на берегу, в то время как Джунайд<sup>12</sup> в одиночестве появился на противоположном берегу. Раскрыв свои личности с помощью особых сигналов, Хамза заговорил первым:

— Ты хорошо знаешь, господин мой брат, что я — сын твоего отца, и что ты — сын моей матери, и что я моложе тебя. Я страстно желал,

10 Мурад II (*тур.* Murâd-ı sâni, İkinci Murat, июнь 1404 г. – 3 февраля 1451 г.) – султан Османской империи в 1421–1444 гг. и 1446–1451 гг.

11 Айдыногуллары – анатолийский бейлик в городах Смирна, Бирги, Аясолук, а также тюркская династия, основавшая его и правившая им в период между 1308 и 1425 гг.

12 Джунайд-бей Измироглу (*тур.* Cüneyd İzmiroğlu; ум. 1425 г.) – последний правитель бейлика Айдыногуллары в 1405–1425 гг.

чтобы ты мог стать владыкой всей обитаемой вселенной, господином над всеми, чтобы какая-то часть и участок могли быть переданы мне.

Поскольку моё стремление к твоему возвеличению мне доставляет удовольствие, то тот факт, что тебя теперь теснят, подвергают опасности и окружают многие полные зависти к тебе, для меня является самым мерзким, нежелательным и ненавистным. Ведь и на мне скажутся твои беды и бедствия. Знаешь ли ты, с кем ты едешь и связываешься. Во-первых, все мужчины говорят, что Мустафа не является потомком османов. Он повсюду стал объектом насмешек. Во-вторых, сравнение действий показывает его несостоятельность в военных делах и его страсть к женщинам. В то же время те, кто происходит из рода наших правителей, выказывают военную доблесть, а подвиги и полководческие способности каждого из них хорошо известны. В-третьих, если этот женоподобный варвар низкого положения станет единоличным монархом, то те, кто давно взял на себя защиту Запада и дунайских границ, семьи Эвреноса<sup>13</sup> и Турахана<sup>14</sup> и потомки всех тех, кто с самого начала был признан законными ветвями гегемонии, последуют за ним. Почему я говорю только о Западе? Если судьба улыбнется Мустафе благосклонно, — не дай Бог! — то он с радостью поприветствует правителей Востока и воздаст каждому их родовые почести. Когда всё это будет выполнено, что тебя ждёт? Только смерть — извращённая, позорная и совершенно недостойная награда за твою храбрость. Вся знать признаёт твой дерзкий дух и бесстрашную, смелую и львиную натуру на переднем крае битвы. На такую добродетель зависть смотрит желчным взором, и страх содействует зависти. Те, которые боятся собственной гибели от твоих рук, завидуя тебе, первыми добьются твоего убийства, отгоняя страх, добиваясь бесстрашия. По этим неотложным причинам, которые ведут души героев к гибели (и твоя [душа], я полагаю, одна из них), освободись от этого негодяя и присоединись к нам. Мой господин Мурад<sup>15</sup>, по увещаниям своей знати и меня, обещает забыть все твои прошлые проступки, смуты и обиды, нанесённые тобой ему, его отцу и их владениям. Он смотрит на тебя благосклонно и дарует тебе через меня провинцию Айдын<sup>16</sup> в наследственное владение.

13 Эвренос — Хаджи Гази Эвренос-бей (*тур.* Hacı Gazi Evrenos Bey), османский полководец, основатель знатной династии Эвреносоглу.

14 Турахан-бей (*тур.* Turahan Bey; ум. 1456 г.) — османский военный и государственный деятель, сын Паши Йигит-бея, захватившего Скопье в 1392 г. и бывшего первым санджакбеем Боснии. Турахан-бей являлся первым санджакбеем Фессалии (1423–1456 гг.).

15 Имеется в виду Мурад II.

16 Айдыногуллары.

Кроме того, эта провинция будет передана в наследство потомству твоих чресл. Однако, чтобы было известно, что ты — покорный и послушный его правлению, время от времени ты должен будешь поручать одному из твоих сыновей участвовать в походе вместе с ним. Я говорю тебе это из любви к тебе. Теперь ты скажи мне, что ты думаешь.

3. Тогда Джунайд ответил Хамзе:

— Ты очень хорошо знаешь, брат, что я не получил никакой выгоды, отличия или достоинства от рук османов, но они, в своих несчастьях, извлекли большую выгоду из моих многочисленных военных. Кто после нашествия татар вырвал из рук Умура, сына Айдына, провинцию, власть над которой он теперь обещает предоставить мне? Разве это не Джунайд? Разве я не преследовал брата Умура, Ису, и не запер его в крепости Палеополь? Разве я не взял его в плен и не убил? Разве я не убил хитростью его брата Умура? Всё это я делал, пока они были естественными наследниками провинции. Сулейман<sup>17</sup>, дядя Мурада<sup>18</sup>, которого вы называете своим господином, сидел праздно во Фракии и жил распутно, пока я провозглашал его господином Эфеса и всей Ионии. После этого он решил изгнать меня из провинции и отдать её Келпаксеси, выкупленному трибалльскому рабу. Провинция, которую теперь дарует мне Мурад, в настоящее время захвачена и управляется внуком Айдына, сыном Умура, которого я обезглавил. Как хозяин владений своего отца он управлял провинцией в течение прошлого года или около того, и все — его подданные и слуги. Если Бог даровал мне эту провинцию силой моего оружия, то какая благодарность Мураду? Никакой. Дед Мурада<sup>19</sup>, Баязид Йылдырым<sup>20</sup>, также захватил провинцию у Айдына, деда Мустафы, её нынешнего наместника. Подобным же образом и я в этот день, если Бог даст, стану его господином. Поскольку ты пришёл с этой целью, брат, я торжественно клянусь перед Богом и Его пророком, что с этого момента я буду настоящим другом Мурада. Когда бы ему ни потребовались войска, один из моих сыновей всегда будет сопровождать Мурада в походе. Однако даже без этого договора

17 Сулейман Челеби, Эмир Сулейман (*тур.* Süleyman Çelebi, 1375 г. или 1377 г. — 17 февраля 1411 г.) — сын Баязида I, правитель Румелии и части Анатолии в период Османского междоусобия.

18 Мурад II.

19 Мурад II.

20 Баязид I Молниеносный (*тур.* Yıldırım Bayezid; 1354/55/57 г. — 8 марта 1403 г.) — четвёртый правитель и второй султан Османской империи (1389–1402 гг.), сын султана Мурада I.

меня убедили приведённые тобой причины отправиться в Ионию и дать бой Мустафе, внуку Айдына. Поскольку ты, мой брат, придерживаешься того же мнения и имеешь со мной одного отца, и ты был бы рад, если бы я подружился с Мурадом, я готов дать обещание. Завтра вечером я начну с дел, чтобы доказать свою веру в согласованные условия.

После того как они расстались, Хамза объявил Мураду и Совету суть разговора и согласованные условия. Все были очень довольны и с большими надеждами воодушевились.

4. На следующую ночь Джунайд<sup>21</sup> встал в первую ночную стражу и покинул свои палатки, оставив костры гореть. Однако всё полезное снаряжение, такое как оружие, самые обученные лошади, все запасы золота и серебра, было вывезено. Он также взял с собой тех домочадцев, которые были выкупленными рабами, и многих друзей. Каждый нёс в своём военном плаще большое количество золота, серебра или какого-нибудь другого драгоценного вещества, не слишком тяжёлого и громоздкого. Около семидесяти лошадей были осёдланы и ускользнули незамеченными. Всё тяжёлое снаряжение, которое было слишком трудно нести, осталось позади, а также лошади, верблюды, мулы и всякое другое снаряжение. Они ехали всю ночь до утра, пересекая горы и равнины, и достигли границ Лидии, где-то около Хлиеры и Фиатиры. За одну ночь они преодолели расстояние в два дня пути. Переправившись через реку Гермос около третьего часа дня<sup>22</sup> и не встретив никакого сопротивления, они к вечеру достигли Смирны. Только на берегу Гермоса, где они хотели переправиться вброд, группа турок, приняв их за отряд войска Мустафы, поход которого на Восток взбудоражил всю Азию, попыталась помешать им переправиться. Джунайд повернулся к ним и бросился в погоню, убивая некоторых мечом и поражая других стрелами, а затем бесстрашно продолжил путь. Когда смирняне увидели фалангу, они задумались, кому она принадлежит и кто её предводитель. Узнав, что это Джунайд, все мужчины с жёнами и детьми прибежали увидеть Джунайда, ведь он родился и рос смирнянином и вырос среди них. После того как они рассказали Джунайду, что Мустафа, внук Айдына, проживает в Эфесе и Тирее, он проник во внутренние области, где находятся Бриела, Эритра, Клазомены и другие деревни. Турки соседних гор очень воинственны и воинственны и являются друзьями отца Джунайда. Джунайд собрал из них около двух тысяч человек, для которых выстругал из зарослей дротики и наспех сработал грубо выкованные

21 Имеется в виду Джунайд-бей Измироглу.

22 В девять утра.

копья. За неделю он обучил более двух тысяч лучников, топорщиков и копьемётчиков. Когда Мустафе сообщили о прибытии Джунайда, он собрал огромное войско и, выступив из Эфеса, пришёл в Смирну, чтобы встретить его. Джунайд также повёл свои войска, чтобы вступить в бой с Мустафой. Противостоя друг другу в месте под названием Месавлион, оба предводителя развернули войска как могли, а место было болотистое и густо заросшее лесом. Мустафа дал боевой сигнал к атаке. Джунайд, со своей стороны, не имел ни трубы, ни какого-либо другого обычного военного инструмента. После начала боя Джунайд спикировал, как орёл среди воробьёв, рассеяв противника между деревьями. Вскоре он догнал Мустафу и ударил его по голове железной булавой. Несчастный Мустафа, не выдержав удара, упал головой с лошади и умер. Затем вперёд выступили войска Мустафы и, приветствуя Джунайда, провозгласили его правителем. Они сопроводили его в Эфес, где ещё раз провозгласили его правителем. Он приказал вельможам с высочайшими почестями доставить тело Мустафы в Пиргион и похоронить там вместе с его предками. Так завершилось второе воцарение Джунайда.

## XXVII

1. Давайте теперь вернёмся и посмотрим, как события обернулись против тех, кого Джунайд покинул в Лопадиионе, ускользнув. Когда вельможи проснулись утром, собравшись по своему обыкновению, они сообщили друг другу, что ночью в палатках Джунайда произошёл большой беспорядок. Некоторые утверждали, что он переправился на противоположный берег и объединил свои силы с Мурадом<sup>23</sup>, тогда как другие, полные зависти к нему, утверждали, что предсказывали это событие. Войска Мурада на противоположном берегу также узнали, что Джунайд действительно ушёл. Громкие звуки музыкальных инструментов и труб в войске Мурада, движения конницы вдоль берега озера, крики и боевые кличи, доносящиеся до небес, — это действительно было нечто, что можно было испытать! Когда Мустафа, проснувшись, был извещён о бегстве Джунайда<sup>24</sup>, он предположил, что единственное, куда тот мог пойти — переправиться через воду на противоположный берег, чтобы присоединиться к Мураду. Он очень испугался и поспешил уйти. Огромная трусость, смятение и хаос, свирепствовавшие в войске Мустафы, также представляли собой примечательное зрелище.

23 Мурад II.

24 Джунайд-бей.

Противники разъезжали по противоположному берегу, крича и упрекая их, нахально выкрикивая на своем языке: «Турун турун качман!», то есть: «Стойте, стойте, не бегите!» Однако мост был разрушен, у них не было возможности переправиться и вступить с ними в бой. Мустафа сел на коня и поехал в сторону Лампсака, спеша добраться до пролива. В тот же день Мурад перестроил мост из больших деревянных балок. Когда он пересёк мост, большая часть воинов Мустафы бросилась вперёд, чтобы выразить ему почтение и приветствовать его. Прибыв в Лампсак словно ошипанная галка, как метко сказано в пословице, Мустафа нашёл ожидающий его кораблик и переправился в Галлиполи всего с четырьмя своими гонцами. Он собрал гасмулов Галлиполи и остался там, ожидая, что его ждёт в будущем.

2. Мурад, перейдя мост, отправил гонцов в Новую Фокею, чтобы сообщить об этих событиях Адорно и приказать ему, как можно скорее прийти к проливу со своими кораблями. Адорно, корабли которого были готовы, сел на них и, расправив паруса, направился к Геллеспону при ветре, дующем со стороны носа. Он плыл всю ночь и появился между Лампсаком и Галлиполи в то самое время, когда Мурад приближался к берегу. Когда флот приблизился, а их было семь огромных судов, Мурад сел на борт самого большого и лучшего. Адорно оказал Мураду честь, подобающую его положению, и Мурад принял её. Двое мужчин совещались друг с другом. Мурад был обеспокоен тем, что франки могут проигнорировать свои клятвы и передать его Мустафе в обмен на богатые сокровища. Мурад принял меры предосторожности, взяв на борт корабля более пятисот вооружённых домашних рабов вместе с командирами. На одном корабле у Адорно было более восьмисот отважных и тяжеловооружённых франков. На каждом из оставшихся судов находилось столько же турецких войск, сколько было франкских воинов. Адорно выполнил свои обещания честно и без лукавства. Мурад с радостью подчинился, и был подписан документ об отмене выплаты старого долга. Сумма задолженности составляла около двадцати семи тысяч золотых монет.

3. Мустафа, стоявший на противоположном берегу и наблюдавший за кораблями, которые выглядели как крепости или острова посреди моря, был глубоко обеспокоен. День был ясный. Не имея возможности действовать, он отправил лодку, чтобы вызвать одного из близких соратников Адорно под предлогом того, что у него есть для него сообщение. Адорно отправил своего заместителя Барнабаса де Корнелио на встречу с Мустафой. Последний пообещал дать Адорно пятьдесят тысяч

золотых монет, если тот согласится не освобождать Мурада с корабля, а перевезти его, куда тот пожелает. Адорно отклонил это предложение.

4. Узнав о произошедшем, Мурад обнял Адорно и заметил:

— С этого дня ты — наш брат и верный друг!

Когда они подошли к Галлиполи, войска Мустафы не позволили флоту войти в гавань. Капитаны кораблей, проследовав к нижнему концу гавани за пределами города, оставили паруса и якоря в открытом море и приготовились высадить войска. Войска Мустафы, мчавшиеся вдоль берега, заняли позиции напротив, чтобы воспрепятствовать высадке. Спустив со своих кораблей более двадцати лодок, шлюпок и яликов, на которых находилось более пятисот франкских арбалетчиков и дротиков, Адорно приказал им создать плацдарм. После высадки лучники были отправлены примерно на милю от берега. Как только они захватили побережье, Мурад<sup>25</sup> вышел на берег с тысячей опытных лучников и более чем тремя тысячами своих самых храбрых воинов. Франки заняли свои позиции на передовой линии боя и расчищали путь стычками и выстрелами.

5. Войска Мурада и франки объединили свои силы и, выкрикивая боевой клич, похожий на трубный, атаковали силы Мустафы. Последние повернули и обратились в бегство, а первые, преследуемые по горячим следам, не останавливались, пока не убили многих. Пока Мурад продвигался к городской крепости, Мустафа ехал так быстро, как только мог, в Адрианополь. Он взломал сокровищницу и унёс столько денег, сколько смог. Он взял с собой нескольких воинов, и они погнали своих лошадей в сторону Валахии.

6. Мурад пробыл в Галлиполи три дня и сумел взять крепость. Затем он начал безжалостно убивать всех, кто препятствовал его высадке в гавани. Оттуда он поспешно поехал в Адрианополь, взяв с собой огромное войско с Востока и Запада, а также Джованни Адорно со всеми его капитанами кораблей и отрядом численностью более двух тысяч человек: итальянцев в чёрных доспехах с копьями и пехотинцев, вооруженных топорами, полных боевого воодушевления. Когда он вошёл в Адрианополь, все граждане вышли навстречу ему и приветствовали его. И он с великим восторгом приветствовал их всех. Затем Мурад вошёл во дворец своего отца и приготовил богатый и роскошный пир, на который он пригласил Адорно и всех латинян. Наслаждаясь, они все приветствовали его. Помимо множества подарков, он также подарил

Адорно крепость Перитеорион на Западе, чтобы он мог пожизненно владеть ею и управлять ею, и вдобавок взимать таможенные пошлины Новой Фокеи. Он наградил капитанов кораблей драгоценными одеждами и щедрыми подарками, а затем отпустил их с миром и большой благодарностью. Они вернулись в Галлиполи и, расправив паруса, взяли курс на Фокею.

7. Мурад быстро отправил быстрых бегунов и храбрых полководцев в погоню за Мустафой. Поймали его где-то на берегу Дуная. Он подумывал о поиске убежища в Константинополе, но совесть помешала ему сделать это из-за его прежнего поведения. Они привели его к Мураду, который решил казнить его, повесив на городской площади как обычного преступника, чтобы, по крайней мере, большинство населения убедилось, что он не был сыном Баязида<sup>26</sup> и, следовательно, потомком Османа, а являлся самозванцем, которому покровительствовал император Мануил Палеолог. Однако на самом деле он был сыном Баязида.

## XXVIII

1. Мурад<sup>27</sup>, проведя зиму в Адрианополе на своём отцовском престоле, с наступлением весны разослал глашатаев, приказав большому количеству своих воинов собраться и подготовиться к нападению на Константинополь. Император Мануил<sup>28</sup>, уже старик, давно поручил империю своему сыну Иоанну<sup>29</sup> и теперь посвятил себя изучению Священного Писания. Когда он узнал, что Мурад готов выступить против него в том же месяце, а это был апрель, он отправил к нему посла по имени Теолог Коракс, чьим первоначальным домом была Филадельфия, но после татарского набега на Азию он переселился в Константинополь. Более того, он являлся величайшим мошенником своего времени, тесно вовлечённым в действия и клевету турок. Он часто приходил во дворец с несколькими чиновниками и таким образом стал известен императору Мануилу. Поскольку он владел турецким языком и мог на нём свободно разговаривать, он всегда сопровождал послов императора,

26 Баязид I.

27 Мурад II.

28 Мануил II Палеолог (27 июня 1350 г. – 21 июля 1425 г.) – деспот Фессалоник в 1369–1391 гг., византийский император в 1391–1425 гг.

29 Иоанн VIII Палеолог (18 декабря 1392 г. – 31 октября 1448 г.) – византийский император с 1425 г. по 1448 г.

переводя их предложения для визирей бывшего правителя Мехмеда<sup>30</sup>. Прослужив в этом качестве длительный период, он стал своим человеком и для правителя Мехмеда, и для великого визиря Баязида. Он стал настолько близким, что, если император хотел что-то передать Мехмеду или Мехмед — императору, Теолог делал это напрямую. Обеим сторонам он казался непревзойдённым посредником при устранении разногласий. Итак, зависть, бросающая сглаз на всё хорошее, остро нацелилась на Теолога.

2. Когда умерли Мехмед<sup>31</sup>, визирь Баязид и, наконец, Мустафа, пришедший к власти с помощью римлян, тогда сладость дружбы переросла в горечь вражды, ибо власть перешла в руки Мурада<sup>32</sup>. Надеясь превратить горькое обратно в сладкое, император отправил к Мураду своих послов, Лаханаса Палеолога и Марка Ягариса, людей прославленных и благоразумных. Они должны были представить убедительные аргументы в пользу того, что на самом деле причиной несчастий Мурада являлся не император, а главный государственный советник Баязид. Баязид не стал передавать мальчиков в руки императора, как ему было приказано сделать его отцом в последней воле и завещании. Вместо этого он с позором отпустил приехавших за ними послов. Мурад также отказался видеть или слушать послов и поместил их под стражу на несколько дней. Когда его военные приготовления против Города были завершены, он отпустил послов с намеком:

— Идите и сообщите императору, что я скоро приду.

Через несколько дней, после того как было собрано все войско численностью более двухсот тысяч человек, Мурад выступил против Города.

3. Жители Константинополя стали подозрительно относиться к Теологу и плохо думали о нём. Он не сопровождал императорских послов, поэтому они были убеждены, что он задумал заговор против Города. Ведь Теолог находился в дружеских отношениях с турецкими чиновниками и их правителем. Император Мануил<sup>33</sup>, который заметил, насколько возбуждено население против Теолога, отправил его к Мураду якобы для переговоров об условиях мира. Тем временем Мурад окружил и обложил осадой Город. Теолог разбил свои палатки внутри церкви

30 Мехмед I Челеби (*тур.* Mehmed-i evvel, Birinci Mehmet, Çelebi Mehmet, 1386/87 г. – 26 мая 1421 г.) – османский султан в 1413–1421 гг. Сын Баязида I, выигравший борьбу за власть со своими братьями и восстановивший империю из руин.

31 Мехмед I Челеби.

32 Мурад II.

33 Мануил II Палеолог.

Живоносного Источника у городской стены. Затем он вышел и встретился с Мурадом и его знатью. Хотя он был убедителен, когда говорил о мире, он, казалось, не мог убедить в этом тирана. Большинство, однако, подозревали, что он сказал турку следующее:

— Если ты дашь мне торжественное обещание, что я стану наместником и правителем Города, я передам его в твои руки.

Разговор подслушал один из его самых доверенных друзей. После того как был заключён договор, в котором говорилось, что в день нападения он и его друзья проведут турок внутрь Города через Ворота Источника, они вернулись в Город. Пока Теолог докладывал императору о своём посольстве, его друг, ставший доносчиком, выдал чиновникам, стоявшим возле зала аудиенций, предательские замыслы Теолога, подкрепив свои обвинения доказательствами. Когда Теолог вышел из монастыря, а император, больной старик, поселился в монастыре Перивлепта и император Иоанн<sup>34</sup> был занят обороной Города, тогда несколько чиновников, к которым присоединились легковооружённые войска гасмулов, выкрикивали проклятия на него и осыпали его оскорблениями. Обеспокоенный суматохой, император поинтересовался, что происходит. Доносчик, раскрывший предательские замыслы Теолога, теперь был представлен императору, который отдал приказ усмирить толпу, а Теолога и его доносчика содержать под стражей, чтобы он мог установить истину на следующий день.

4. Когда критяне, стоявшие на страже у императорских ворот, услышали о предательстве Теолога, они поспешили выразить протест императору, а критяне были наиболее верными подданными империи и отличались священным рвением по отношению к святым церквям и их реликвиям, а также имперскому престижу Города:

— Император! Несправедливо с нашей стороны предпочитать Город нашей стране и проливать кровь за Царицу городов, в то время как местное население и почитаемые внутри — предатели Божественных Тайн и твоей императорской власти. Так прикажите передать Теолога в наши руки, и мы тщательно расследуем обвинения.

Император ответил:

— Со своей стороны, я думаю, не подвергается ли этот человек опасности из зависти. Если бы я знал наверняка, что он виновен, я бы в тот же час осудил его на самую позорную смерть. Возьмите его и допросите.

Если он окажется невиновным, освободите его, но, если он виновен в преступлении, пусть понесёт наказание.

Критяне взяли Теолога и подвергли его тщательному допросу. Они осудили его после применения пыток и на основании косвенных улик. Ведь они нашли в его доме разнообразные подарки: золотые и серебряные сосуды, и золотошвейные покрывала, и сосуды, которые предназначались для вручения турку в качестве подарков от императора. Но Теолог похитил их для своих целей. Кроме того, были обнаружены, в частности, клеветнические документы, которые он составил против императора. Критяне протащили Теолога по главной улице к Императорским воротам, где безжалостно и жестоко выкололи ему глаза, так что не было видно ни следов век, ни кожи. Затем они бросили его в темницу, и он умер через три дня. Наконец, они конфисковали его дом и сожгли его со всем сокровищем.

5. Когда Мурад<sup>35</sup> узнал о смерти Теолога и о том, как он был убит, он одновременно разгневался и опечалился. Ему сообщили, что виновником убийства Коракса был не кто иной, как Михаил Пилл. Этот Пилл, выходец из Эфеса, являлся римлянином по происхождению, христианином по вере, потомком городской знати по положению, служившим во дворце опытным секретарём, сведущим как в римской, так и в арабской грамоте, в делах и поведении несговорчивым, развратным, расточительным и совершенно испорченным. Поскольку Пилл в то время находился на службе у тирана, его выдали, сказав, что это он написал императору о том, что Теолог задумал предать Город и за его предупреждение Коракс был приговорён к смерти. Пилла заковали в цепи и беспощадно пытали, и его все презирали. После этого зажгли огонь, перед ним поставили несчастного и спросили, не желает ли он отречься от христианской веры. Если бы он захотел сделать это, его пощадили бы, но, если бы он этого не сделал, пламя поглотило бы его. Тогда он, который по своим делам до своего отступничества был турком, отрёкся от своей веры. Обрезав его, они выставили его напоказ. Он умер много лет спустя отвратительным мусульманином.

6. Хотя император Мануил<sup>36</sup> был прикован к постели, и смерть, так сказать, всегда была рядом, он задумал против Мурада следующий план. Следуя общепринятому среди турок обычаю убийств, Мураду удалось

35 Мурад II.

36 Мануил II Палеолог.

задушить одного из двух своих братьев, детей Мехмеда<sup>37</sup>. Во время смерти их отца один из его вельмож по имени Ильяс, виночерпий по званию, называемому по-турецки шарабдар, похитил выжившего сына по имени Мустафа и увёз его в Пафлагонию на Востоке. Император тайно отправил шарабдару Ильясу письма с просьбой привезти мальчика в Пруссу, одновременно предоставив Ильясу большое количество золота для вербовки наёмного войска для проведения операции, чтобы отвезти мальчика в Вифинию. Мурад был занят строительством осадных машин и артиллерийских установок для штурма Константинополя. Через несколько дней прибыл гонец и сообщил Мураду:

— Твой брат Мустафа вошёл в Пруссу, и граждане приветствовали его и провозгласили правителем. Сейчас он покинул Пруссу вместе с шарабдаром Ильясом и направляется в Никею.

Узнав об этих событиях, Мурад размышлял:

— Император римлян выпустил на волю ещё одного Мустафу, чтобы он принёс мне несчастья.

Чтобы положить конец военным действиям, он отдал приказ о разборке брустверов, снятии осадных машин и расформировании своих многочисленных войск в боевом порядке. Он вернулся в Адрианополь после того, как снял осаду.

7. Император Мануил, страдавший гемиплегией<sup>38</sup>, лежал на последнем издыхании и умер через три дня. Он был поистине мудрый император, обладал добродетелями трезвости и порядочности. Он завещал верховную власть своему сыну Иоанну<sup>39</sup>, последнему императору римлян<sup>40</sup> и первому среди всех, кто обладал атрибутами императорской власти<sup>41</sup>.

8. Три месяца Мурад<sup>42</sup> и его войска осаждали Город. Через три дня после снятия осады и прибытия в Адрианополь он отправился в Галлиполи. Он пересёк пролив с большим количеством пехоты и небольшим количеством конницы и, никому не сообщив о пункте назначения, шёл

37 Мехмед I Челеби.

38 Гемиплегия (от *греч.* ἡμι-, «полу-», и πλῆγῆ, «поражение») — неврологический синдром, который проявляется полной утратой произвольных движений в конечностях на одной стороне тела.

39 Иоанн VIII Палеолог.

40 Дука, как и другие современные ему авторы, считает последним императором Иоанна VIII Палеолога, потому что Константин XI не был коронован.

41 То, что Дука дал такую сверхпозитивную оценку Иоанну VIII Палеологу, связано, видимо, в первую очередь, с деятельностью Ферраро-Флорентийского Собора и с заключением Флорентийской унии.

42 Мурад II.

целый день и ночь и прибыл в Никею на следующее утро, ещё до рассвета. Он сообщил своим сторонникам в городе о своём прибытии. Они подняли большой шум в центре города, так что на рассвете ворота открылись и Мурада провели внутрь. Он нашёл мальчика, задушил его и убил его защитников. Мустафе было около шести лет. Убедившись, что ребёнок мёртв, он приказал доставить останки в Пруссию и положить в гробницу рядом с отцом мальчика. В том же году умерли три предводителя по имени Мустафа: первый — тот, кого большинство называло самозванцем, второй — брат Мурада, а третий — внук Айдына, убитый Джунайдом<sup>43</sup>. Умер и Мануил<sup>44</sup>, император римлян.

9. Вернувшись в Адрианополь, Мурад продолжал день и ночь искать какой-нибудь предлог, чтобы начать борьбу с Джунайдом. Он отправил ему следующее послание:

— Если ты хочешь быть моим другом, поспешно отправь своего сына ко мне, согласно торжественному обещанию, которое ты дал мне, потому что я собираюсь пересечь Дунай. Если ты откажешься, ты будешь причислен к моим врагам, и я исполню против тебя волю Бога.

Джунайд ответил:

— Делай, что хочешь, и предоставь исход Богу.

10. В том же году Мурад отправил конных гонцов в Валахию и Сербию, объявив о своём воцарении. Приходили послы отовсюду и от деспота Сербии, и от воеводы Валахии, поздравляя его с началом правления, и он заключал с ними мир.

11. Он, однако, вовсе не был расположен примириться с императором Иоанном<sup>45</sup>, но питал к нему непримиримую ненависть. Поскольку он ничего не мог сделать против Города, он обратил своё внимание на Фессалию и пути, ведущие к Пелопоннесу. Отправив большое войско на земли, граничащие с рекой Стримон, он блокировал Фессалоники и разграбил прилегающую землю. Он также опустошил Зетунион и его окрестности. В то время в Зетунион в качестве наместника был послан Кантакузин Стравомет, мужественный человек; на самом деле он был больше, чем человек. Он причинил большие опустошения туркам, жившим в тех краях, успешно защищая крепость и окрестности Зетониона.

12. Мурад, подготовивший своё восточное войско, отдал его под командование Халиля, римлянина по происхождению и зятя со стороны

43 Джунайд-бей Измироглу.

44 Мануил II Палеолог.

45 Иоанн VIII Палеолог.

сестры визиря Баязида, убитого Джунайдом<sup>46</sup>, когда тот ещё находился на службе Мустафы. Халиль двинул все свои силы к окрестностям Филадельфии. Джунайд, с другой стороны, ничуть не испугавшись, во главе значительного войска выступил вперёд и встретил Халиля на равнине Фиатиры. Они разбили палатки друг напротив друга, но на расстоянии более полумили друг от друга. Утром, когда трубы протрубили сигнал к наступлению и фаланги выстроились друг против друга, младший из сыновей Джунайда, которого звали Курт, что означает «волк», вступил в бой со своими щитоносцами и полком и ворвался в центр линии фронта вражеских сил как дикий вепрь. Полки и легионы Халиля отступили и пропустили его, и он прошёл, не причинив особого вреда. Когда Халиль заметил недостаток навыков и военного опыта у Курта, он вывел свои войска на ограниченное пространство на обочине дороги и приказал всем спрятать свой белый головной убор, предполагая, что Курт вернётся по той же дороге. Джунайд стоял наготове, чтобы, когда Курт по возвращении встретит арьергард, он затем двинулся, чтобы вступить в бой с Халилем. Он не ответил на атаку Курта, потому что боялся, что его войско поддастся своего рода «диарею» и устремится к Халилю. По этой причине он отказался атаковать до тех пор, пока Курт не вернётся. Курт, однако, задерживал возвращение, с хвостовством гарцуя на своей лошади вместе со своими товарищами по бою. На расстоянии более мили он убивал всех, кого встречал, а затем возвращался той же дорогой, по которой пошёл. Когда он заметил на открытом месте множество воинов с оружием и знамёнами такими же, как у его отца, он предположил, что его отец разгромил Халиля с тыла. Однако, приблизившись и узнав противника, он обернулся и, направившись в противоположном направлении, побежал, как заяц, преследуемый быстро бегущими собаками, будто путешествуя по воздуху. Тем временем Джунайд забеспокоился из-за долгой задержки. Однако вскоре волк был пойман и доставлен к Халилю. Когда Джунайд узнал о пленении своего сына, он повернул назад со своими оставшимися войсками и пересёк горы и опасную местность в направлении Смирны, пока не достиг крепости Гипселе. Джунайд позаботился о том, чтобы крепость была достаточно обеспечена оружием и продовольствием и надёжно охранялась гарнизоном войск. Она была расположена в морской бухте вдоль побережья Ионического моря напротив острова Самос, и именно здесь он расквартировал свои войска.

46 Джунайд-бей Измироглу.

13. Халиль отправил сына Джунайда, Курта, закованного в железные цепи, к эмиру в Адрианополь как благоприятные первые плоды урожая его отца. Оттуда эмир Мурад<sup>47</sup> приказал отвезти Курта и его дядю, вышеупомянутого Хамзу, в Галлиполи, заковать в кандалы и бросить в башню. Переправившись через реку Гермос, Халиль проследовал в Нимфей, а оттуда в Эфес. Всем вельможам и чиновникам он давал клятвы добросовестности, а они, в свою очередь, клялись в том, что не виновны во всяком обмане. Он обещал предоставить каждому пенсию, должность и почести. После этого он отправил правителю письма, в которых рассказал всё, что произошло. Когда Мурад узнал о бегстве Джунайда и доблести Халиля в пленении его сына, он передал провинцию Халилю. Чтобы стать преемником Халиля, он послал Хамзу, зятя Халиля со стороны его жены и брата Баязида, которого Джунайд убил во времена Мустафы, для разведки и нападения на Гипселе, а также для бдительного наблюдения, чтобы Джунайд не сбежал. Джунайд, осознавая серьёзность своего положения, сбежал морем. В Гипселе у него были три биремы, на которые он сел и отплыл в Памфилию. Он назначил своего брата Баязида командующим Гипселе и поручил ему всеми силами защищать крепость. Внутри находились большие запасы продовольствия всех видов, оружия, провианта, разнообразного снаряжения и большой гарнизон войск.

14. Направляясь в Аморион, Джунайд сообщил Караману<sup>48</sup>, правителю Иконии, что желает обсудить с ним неотложные дела. Караман отправил двести лошадей и нескольких чиновников, чтобы передать послание: «Пусть придёт». Джунайд отправил свои биремы обратно в Гипселе. Караман и Джунайд совещались, и Джунайд говорил долго и настойчиво, пытаясь убедить Карамана прийти ему на помощь с войсками, но Карамана это не убедило, поскольку он помнил предыдущие интриги, имевшие место во времена Сулеймана<sup>49</sup>. Однако он отправил его в путь со значительной суммой денег и пятью сотнями человек для совместного военного похода. Джунайд, отправившись с пятьюстами всадников, пересёк Фригию Салютарию и пришёл в Лаодикию. Оттуда он поднялся на высокую гору Тмолос и спустился в Сарды, а из Сард пришёл в Нимфей. Изменив курс, он свернул с дороги направо и пошёл по течению,

47 Мурад II.

48 Правитель бейлика Караманогуллары в Малой Азии (Киликия), основанного Караман-беем (тур. Karaman Bey; ум. в 1261/1263 гг.), в котором правила династия Караманидов.

49 Сулейман Челеби.

которое привело его к деревне Та Триаконда<sup>50</sup>, где он остался на ночь. На следующий день, перейдя через горы, обращённые к морю в сторону горы Галесион, он прибыл в Гипселе в первую ночную стражу. Внезапно, выкрикивая боевой клич и подняв большой шум и смятение, осаждающие войска были застигнуты врасплох; некоторые бежали, в то время как другие сопротивлялись. Ворота крепости теперь были распахнуты, и войска внутри выступили вперёд и, объединив силы со своими товарищами снаружи, уничтожили противника и разгромили его. Однако утром, когда разбитые вражеские войска перегруппировались, они постепенно оттеснили Джунайда<sup>51</sup> и его войска обратно в крепость. Атакующие войска насчитывали более пятидесяти тысяч человек, тогда как защитники, включая воинов Карамана, едва насчитывали одну тысячу. Понимая, что на суше ему не одержать победы, ведь крепость, расположенная на возвышенности, была очень хорошо укреплена, Хамза попросил Мурада<sup>52</sup> предоставить это генуэзским кораблям для атаки с моря. Внутренняя часть крепости была полностью открыта морю и поэтому чрезвычайно уязвима для нападения с этой стороны. Генуэзский знакомый Мурада по имени Персиваль Паллавичини согласился отплыть и захватить крепость. Адорно к тому времени уже умер. На острове Хиос Паллавичини зафрахтовал три огромных военных корабля и отплыл в Гипселе. Когда Джунайд и его войска внутри крепости увидели корабли, они пали духом. После первого дня битвы они осознали, что должны сдать на следующий день. Той ночью пятьсот человек Карамана<sup>53</sup> открыли ворота крепости и бежали. Некоторым удалось бежать, но остальных османы перебили, потому что подданные Карамана всегда были против них. Утром, когда Джунайд стал свидетелем смятения толпы, он испугался, что все его войска побегут той ночью, бросив его. Поэтому он послал одного из своих доверенных слуг к Халилю, который на той неделе осаждал крепость, потому что Хамза был в Эфесе. Он сообщил Халилю, что, если он даст Джунайду торжественное обещание, что его жизнь будет сохранена, и он не будет казнён, и, кроме того, что Халиль лично проведёт его к Мураду или в противном случае обеспечит сопровождение Джунайда к Мураду, он сдастся, оставив ему крепость. Когда Халиль дал обещание, Джунайд вышел со своим братом Баязидом, и они поклонились

50 То есть тридцать.

51 Джунайд-бей Измироглу.

52 Мурад II.

53 Правитель бейлика Караманогуллары.

Халилю, который предоставил им палатки, и отправились на ночлег. Когда Хамза, придя ближе к вечеру, узнал от своего зятя Халиля о событиях дня, он послал четырёх своих палачей в палатки, а Джунайд спал и громко храпел, потому что прошлой ночью он вообще не спал, и они ударили Джунайда по голове, когда он спал. Затем они приступили к обезглавливанию Баязида и его сына и внуков; не были пощажены даже младенцы, рождённые в его семье. Головы быстро отправили правителю в Адрианополь. Правитель послал в Галлиполи указание обезглавить пленников Курта и его дядю Хамзу. Так Джунайд закончил свою жизнь со всем своим домом.

## XXIX

1. Император Иоанн<sup>54</sup> заключил с Мурадом<sup>55</sup> договор о вечном мире, согласившись передать ему города и посёлки вдоль Понта Эвксинского, за исключением крепостей, которые он не смог взять силой, таких как Месемврия, Деркой и другие, а также Зетонунион и земли вдоль Стримона. Кроме того, он пообещал платить ежегодную дань в размере трёхсот тысяч серебряных монет. Сделав всё возможное, чтобы сохранить мир, он вздохнул с облегчением.

2. Поскольку судьба благосклонно отнеслась к нему, полностью уничтожив его противников, и поскольку не осталось никого, кто мог бы угрожать ему или препятствовать ему, Мурад переправился из Фракии в Пруссу. Он покинул Пруссу, пересёк мост в Лопадиионе и продолжил путь в Пергам, Магнезию, Смирну, Фирею и Эфес.

3. Послы всех правителей прибыли из ближних и дальних стран, чтобы приветствовать его. Император послал своего главного советника, господина Луку Нотару, со многими подарками. Лазарь<sup>56</sup>, деспот Сербии, Дан<sup>57</sup>, воевода Валахии, господин Митилены<sup>58</sup>, хиосцы и родосцы последовали его примеру. Договоры о мире и дружбе были заключены со всеми, кроме венецианцев, по причине, о которой я не буду рассказывать.

54 Иоанн VIII Палеолог.

55 Мурад II.

56 Лазарь Бранкович (*серб.* Лазарь Бранковић, 1421–1458 гг.) — правитель Сербской деспотии из династии Бранковичей.

57 Дан II (ок. 1387 г. – 1 июня 1431 г.) — господарь Валахии из династии Басарабов в 1422–1423, 1423–1424, 1424–1427, 1427–1431 гг., сын валашского господаря Дана I.

58 Митилена (*греч.* Μυτιλήνη) — город на острове Лесбос в Эгейском море.

4. Андроник<sup>59</sup>, деспот Фессалоник, третий сын императора Мануила<sup>60</sup>, родившийся после императора Иоанна и Феодора<sup>61</sup>, чахнул от божественной болезни. В то время Мустафа был освобождён с Лемноса, а Мурад<sup>62</sup> осадил город, Фессалоники также находились на осадном положении. Все правители Фессалии, Этолии, Фтии, Фив и из-за границ Янины, к которым присоединились сыновья Эвреноса<sup>63</sup>, Турахана<sup>64</sup> и многие другие, преследовали и блокировали Фессалоники. Сильно расстроив ежедневные нападения турок, голодающих из-за нехватки продовольствия и отчаявшихся в какой-либо помощи — а Константинополь терпел собственные бедствия и не мог послать помощь —, фессалоникийцы отправили к венецианцам несколько чиновников с мандатом: с согласия деспота или без него они отдадут им Фессалоники. Венецианцы с радостью приняли это предложение и согласились защищать, снабжать город и обеспечить ему такое процветание, чтобы он превратился во вторую Венецию. Фессалоникийцы, со своей стороны, обещали быть столь же верными венецианской коммуне, как и те, кто родился и вырос в Венеции. Как только на договор была поставлена печать, дожа<sup>65</sup> переправили в Фессалоники с флотом из десяти триер; и, когда его сопровождали в город, вывели деспота Андроника<sup>66</sup>. После провозглашения нового дожа триеры вернулись в Венецию. Примечательно, что с этого момента количество турецких нападений увеличилось.

— Этот город наш, — утверждали турки, — ведь если бы мы не поставили его на колени силой нашего оружия, он не перешёл бы на вашу сторону.

Такие высокомерные притязания взбудоражили фессалоникийцев, и могучая битва имела место, но турки одержали победу, в то время как фессалоникийцы голодали. Латиняне испугались, что римляне,

59 Андроник Палеолог (1400–1429 гг.) — последний византийский деспот Фессалоник в 1408–1423 гг.

60 Мануил II Палеолог.

61 Феодор II Палеолог (1396 – 21 июня 1448 гг.) — деспот Морей в 1408–1443 гг.

62 Мурад II.

63 Эвренос.

64 Турахан-бей (*тур.* Turahan Bey; ум. 1456 г.) — османский военный и государственный деятель, сын Паши Йигит-бея, захватившего Скопье в 1392 г. и бывшего первым санджакбеем Боснии. Турахан-бей был первым санджакбеем Фессалии (1423–1456 гг.).

65 Передача Фессалоник произошла в сентябре 1423 г., когда умершего Томмазо Мочениго сменил на посту дожа Франческо Фоскари (19 июня 1373 г. — 30 октября 1457 г.), 65-й венецианский дож (*итал.* doge), о котором и идёт речь.

66 Андроник Палеолог (1400–1429 гг.) — последний византийский деспот Фессалоник в 1408–1423 гг.

сильно страдая, поднимутся, восстанут и введут в город турок, чтобы изгнать венецианцев. Ранее город принадлежал Венеции, поэтому они решили переместить дворы римской знати за пределы Фессалоник, разделив между Эвбеей, Критом и Венецией, чему был передан следующий предлог:

— Продовольствия недостаточно: пшеницы, ячменя, бобовых, мяса и всех других видов пищи. Нужно уменьшить число домашних хозяйств, поэтому из-за этой печальной ситуации пусть самые знатные люди будут переселены. Позже, с Божьей помощью, они вернутся в свои дома.

Многие были переселены и поселились здесь и там. Многие были брошены в морскую пучину, а другие подвергались пыткам как неверные. С теми, кто остался в городе, жестоко обращались в ходе бесчисленных актов беспричинного насилия. По возвращении Мурада из Азии во Фракию венецианцы отправили послов просить его о мире. Он, однако, не соизволил дать им ответ, а лишь заметил:

— Этот город — моя отцовская собственность. Мой дед Баязид силой своей руки отбил его у римлян. Если бы римляне одержали надо мной победу, у них был бы повод воскликнуть: «Он несправедлив!» Но, поскольку вы — латиняне из Италии, почему вы вторглись в эти края? У вас есть возможность отказаться. Если вы этого не сделаете, я не замедлю прийти.

Потерпев неудачу, они отправили его письменный ответ обратно в Венецию на триерах Гардии, то есть гвардии.

5. С приходом весны Мурад выступил из Адрианополя и отправился в Серру<sup>67</sup>. Собрав там своё западное войско, он написал Хамзе, чтобы тот провёл восточные войска через пролив в Фессалию. Когда они объединили свои силы, он отправил Хамзу в Фессалоники со всеми своими войсками. Мурад остался в Серре, наслаждаясь благами этого места. Поскольку он был в то время молодым человеком, лет двадцати пяти, он любил пиршества. Ежедневно совершая атаки на Фессалоники, Хамза воздвиг частокол. Турки превосходили войска в городе сто к одному. После того как было подготовлено большое количество лестниц, осадных машин и боевых машин, Хамза уведомил Мурада о прибытии, чтобы они могли начать последний штурм. Защитники надеялись на прибытие триер из Венеции. Прибыл Мурад и провёл последние приготовления к атаке. Триеры, однако, не прибыли. Мурад, созвав свои войска трубным зовом, обратился к ним:

67 Серры (греч. Σέρραϊ) — город в Греции в восточной части долины Стримона, в 345 километрах к северу от Афин и в 71 километре к северо-востоку от Салоник.

— Вот, я даю вам всё в этом городе: мужчин, женщин и детей, серебро и золото. Только оставьте мне сам город.

Затем трубы протрубили в атаку и лестницы для восхождения были расставлены на позиции. Но что могли сделать пятьсот, тысяча или две тысячи человек в таком большом городе? На десять башен едва хватало одного арбалетчика. Турки поднялись и сразу же оказались в городе. Они распахнули одни ворота, и всё войско ворвалось внутрь, словно рой пчёл. Тогда действительно произошло странное событие. Мужчины и женщины, юноши и девушки, отроки и младенцы были связаны вместе, как цепи, и тащились за собой всадниками. Когда их тащили, они кричали: «Ах! Горе!» Но некому было проявить милосердие или протянуть руку помощи. Это первые злые и злополучные плоды будущих бедствий, которым суждено было обрушиться на имперскую столицу. Дома были разграблены, храмы разорены, а церковные украшения и священные реликвии попали в нечистые руки. Целомудренные девы попадали в объятия развратников, а знатные дамы — в объятия незнатных! Всё обернулось во зло. Как и почему? Из-за наших грехов! За один день город такого размера опустел и пришёл в запустение. Собрав турецких жителей из окрестных деревень и городов, а также их жён и детей, правитель поселил их в Фессалониках, дав указание, что если кто-либо из римлян будет выкуплен и освобождён, пусть ему будет позволено прийти и поселиться снова в этом городе. Наиболее именитые монастыри, слава которых была известна повсюду, он освятил как жертвенники для собственного богослужения, за исключением церкви Великомученика Димитрия. Мурад<sup>68</sup> вошёл внутрь и собственноручно принёс в жертву барана; затем он помолился. Позже он повелел, чтобы церковь осталась в руках христиан. Однако турки унесли украшения из гробницы и церкви, а также всё внутри святилища, оставив только голые стены. Из Фессалоник Мурад вернулся в Адрианополь. Вскоре после этого венецианцы, опасаясь, что они потеряют и Эвбею, отправили послов и запросили мира.

6. В те дни появился один из многих внебрачных сыновей Мирчи<sup>69</sup>, распутного воеводы Валахии. Как воинский начальник, он имел доступ во дворец императора Иоанна<sup>70</sup>, где ежедневно совещался с молодыми людьми, знающими и военное дело, и подстрекательство к мятежу.

68 Мурад II.

69 Мирча I Старый (*мур. Mircea cel Bătrân*; 1355–1418 гг.) — валашский воевода, господарь Валахии в 1386–1395 гг. и 1396–1418 гг.

70 Иоанн VIII Палеолог.

В то время в Константинополе находились валахи, которые были готовы взять его с собой. Они выступили из Константинополя и привели его в одно место на границе с валахами, куда ежедневно притекало множество людей, и был разбит мощный лагерь. Народ валахов находился в состоянии смятения, и, следовательно, ими можно было легко манипулировать, чтобы служить интригам тех, кто боролся за власть.

7. Воеводой в это время был племянник Мирчи, сын его брата Дан<sup>71</sup>, который, узнав о смерти Мирчи, украдкой бежал в Город. А Мирча сопровождал Мурада в этот поход на город, но, когда он стоял в боевой готовности, он и турки попали в засаду. Дан раскрыл свою личность императору, после чего выступил в поход с римлянами и совершил много храбрых поступков против турок. Как только Мурад покинул Город, не достигнув своей цели, Дан поклонился императору и попросил, чтобы ему было разрешено немедленно вернуться в свою землю. Император наградил его подарками и, посадив на один из своих крупнейших военных кораблей, перевёз через Понт Эвксинский в Аспрокастрон<sup>72</sup>. Собравшаяся там знать Валахии провозгласила его правителем и вернула на трон его деда после убийства внебрачного сына Мирчи. Как только он стал хозяином всей Валахии, он отправил к Мураду послов, чтобы заключить с ним мир. Посольство прошло успешно, потому что Мурад был добродетельным и мягким человеком. После того как Дан отдал ежегодную дань, он правил Валахией и находился в мире со всеми своими соседями.

8. Давайте теперь вернёмся к Дракуле<sup>73</sup>, ведь так его называли, поскольку он был хитёр в своих путях. Имя это переводится как «зло». Дракула вступил в бой с Даном и, став победителем, отрубил ему голову. Затем он был назначен господином владений своего отца. Узнав о трагическом событии, Мурад тяжело перенёс его. Однако с ним был ещё один брат Дана, которого он хотел поставить правителем вместо своего убитого брата. Он отправил его с войском в Валахию, но Дракула

71 Дан II (ок. 1387 г. – 1 июня 1431 г.) – господарь Валахии из династии Басарабов в 1422–1423, 1423–1424, 1424–1427, 1427–1431 гг., сын валашского господаря Дана I.

72 *Совр.* Белгород-Днестровский – римская Альба Юлия (*лат.* Alba Iulia), византийский Аспрокастрон (*греч.* Ἀσπρόκαστρον, «Белый замок») и Маурокастрон (*греч.* Μαυρόκαστρον, «Чёрный замок»), генуэзский Монкастро (*итал.* Moncastro), молдавская Четатя-Албэ (*рум.* Cetatea Albă, «Белая крепость»), османский Аккерман (*осман-тур.* Akkerman, «Белая крепость»).

73 Влад II Дракула (30 августа 1400 г. – 1447 г.) – валашский господарь в 1436–1442, 1443–1447 гг.; второй сын Мирчи Старого из династии Басарабов.

вёл тяжёлую войну с захватчиками и разгромил их, полностью уничтожив. Затем он убил брата Дана и унаследовал трон.

9. В том году прибыл один из чиновников Карамана<sup>74</sup> и сообщил Мураду<sup>75</sup>, что в его конюшнях находится арабский жеребец, который по скорости и размеру, окраске, соразмерности тела и конечностей не похож ни на кого другого и дрессировался и взращивался с большой заботой и усердием арабами. Мурад, желавший заполучить такую добычу, послал доверенного слугу попросить коня. Из послания Карамана Мурад предположил, что конь будет подарен ему в знак дружбы или, по крайней мере, в обмен на плату. Мурад всегда ругал и угрожал Караману, хвастаясь своими успехами, а также успехами своего отца и деда в борьбе с княжеством Карамана. Он был уверен, следовательно, что так или иначе завладеет конём. Однако намерение Карамана состояло в том, чтобы отказать Мураду в его желании. Он спросил слугу Мурада:

— Сможет ли твой господин сесть на этого коня?

Он указал на коня пальцем. Слуга ответил:

— Не мне отвечать, сможет он или нет. Только он может тебе это сказать. Скажи мне, что мне ответить моему господину.

Караман ответил:

— Скажи своему господину: «Ты не способен сесть на этого коня, поскольку он очень резвый». Да ведь я сам едва могу его оседлать. По этой причине я не отправлю его вам.

Когда Мураду передали это сообщение, его сердце ожесточилось. Он быстро собрал свои войска и переправился через пролив в Пруссу, где ненадолго оставался, пока собиралось восточное войско.

10. Дракула, воевода Валахии, также пересёк пролив и после прибытия в Пруссу добился аудиенции у эмира Мурада, которому он заявил о своём подчинении и пообещал, что всякий раз, когда Мураду понадобится переправиться в Венгрию, он предоставит ему проезд. Более того, он лично будет его проводником до границ Аламании и Руси. Обрадованный этим обязательством, Мурад пригласил Дракулу есть и пить за его столом и, оказав ему высокие почести и одарив его и его спутников, которых было более трёхсот, множеством подарков, обнял и отпустил его.

11. Из Пруссы Мурад направился в Кютахью, а затем переправился в княжество Карамана. Он подчинил два города: один по-турецки называется

74 Правитель бейлика Караманогуллары в Малой Азии.

75 Мурад II.

Аль Скьяри, а другой, находящийся в двух днях пути от Икония, называется Бегши. Караман, не в силах противостоять Мураду, отправил своих самых доверенных лиц в качестве послов с предложением отдать большие суммы денег, жеребца и два города, которые он взял, вместе с их полями и деревнями, если только он повернёт назад. Сестра Мурада, которая была замужем за Караманом и делала мужчин зятьями, также присылала ему умоляющие письма. Уступив их мольбам, Мурад заключил мирный договор и вернулся домой.

### XXX

1. Когда Мурад<sup>76</sup> прибыл в Адрианополь, он узнал, что деспот Сербии<sup>77</sup>, сын Лазаря и зять Баязида Йылдырыма, мёртв. Он отправил послов к своему преемнику, потребовав всю Сербию. Покойный Стефан умер бездетным и, следовательно, не имел наследника. Однако у него был племянник, рождённый от его сестры Мары, дочери Лазаря. Георгий<sup>78</sup> был сыном Вука Бранковича<sup>79</sup>, зятя Лазаря. Приветствуя послов и оказывая им почести, соответствующие их рангу, он размышлял о капризах дракона. Если бы ему дали достаточно еды, чтобы утолить голод, он мог бы быть доволен некоторое время. Однако если бы он не был удовлетворён, то он широко открыл бы рот и начал бы глотать и Сербию, и Болгарию, и все их отцовские земли. Он решил воспользоваться случаем и предложил свою дочь Мураду замуж за большую часть Сербии, предположительно в качестве приданого, а взамен попросил лишь мирный договор, скреплённый священными клятвами. Кто перечислит количество подаренных золотых и серебряных монет? Он отправил к Мураду послов, и они убедили правителя. Последний послал Саруджу, одного из своих визирей, чтобы тот обручил девушку, принёс клятву Георгию и получил его торжественное обещание. Саруджа встретился с деспотом Георгием и, завершив церемонию обручения, вернулся. Георгий

76 Мурад II.

77 Стефан Лазаревич (*серб.* Стефан Лазаревић; 1377 г. – 19 июля 1427 г.) – правитель Сербии, сын князя Лазаря. В 1389–1402 гг. носил титул князя, с 1402 г. – деспота.

78 Джурадж Вукович Бранкович или Смедеревац (*серб.* Ђурађ Вуковић Бранковић) – правитель Сербии, сын Вука Бранковича и внук царя Лазаря. Представитель династии Бранковичей; последний независимый правитель средневековой Сербии. Вскоре после его смерти, в 1459 г. Сербская деспотия перестала существовать.

79 Вук Бранкович (ок. 1345 г. – 6 ноября 1397 г.) – родоначальник сербской династии Бранковичей.

просил разрешения построить крепость на берегу Дуная, и Мурад согласился, издав ему указ. Деспот начал строить Смедерево<sup>80</sup>.

2. С приближением лета Мурад возглавил экспедицию в Венгрию. Они переправились через Дунай в Никополе, где Дракула встретил его и, обняв его с выражением великой радости, сопровождал Мурада со своим войском. После четырёхдневного броска они пересекли границу с Венгрией и обнаружили, что земля пуста. Узнав о вторжении Мурада, венгры покинули города и небольшие крепости. Турки захватили большие пространства пустынной земли, не взяв ничего, кроме небольшой крепости, и то случайно. Мужчины вышли на поиски необходимой провизии и отсутствовали в городе, когда проезжавшие утром турки обнаружили ворота открытыми. Не встретив никакого сопротивления, они вошли, захватили добычу и ушли. Хотя они и дошли до Зипениона, а это один из самых известных городов Венгрии, они не осмелились идти дальше. Горожане, яростно глядя на турок, смело им сопротивлялись и даже не удосужились закрыть ворота, оставленные открытыми. Тяжёлые потери были понесены турками, которые поспешно отступили. Дракуле всегда приходилось идти впереди, потому что Мурад боялся, что он может попытаться устроить ему засаду. Достигнув Дуная, они переправились. В то время король был ещё младенцем и регента не было. Из за смелости турок королева назначила регентом одного из вельмож<sup>81</sup> главного придворного войска, человека смелого и великодушного, а на войне — второго Ахилла<sup>82</sup> или Гектора<sup>83</sup>.

3. Переправившись через Дунай, Мурад вернулся в Адрианополь и отправил Саруджу сопровождать свою невесту из Сербии. Когда прибыл Саруджа, деспот принял его с большим почётом, поскольку той зимой он был коронован. Император Иоанн<sup>84</sup>, отправивший Георгия Филантропина<sup>85</sup> со знаками отличия, назначил его деспотом Сербии. Саруджа отправился с невестой, которая привезла с собой много сокровищ и расшитые золотом одежды, и её сопровождали два её брата. Как только

80 Смедерево — город в Сербии на впадении Моравы в Дунай, в 50 км от Белграда.

81 Янош Хуньяди (1407 г. — 11 августа 1456 г.) — венгерский военный и политический деятель, воевода Трансильвании, генерал и регент Венгерского королевства (1446–1453 гг.).

82 Ахилл (*греч.* Ἀχιλλεύς) — персонаж древнегреческой мифологии, участник Троянской войны, один из главных героев «Илиады» Гомера, сын Пелея и nereиды Фетиды.

83 Гектор (*греч.* Ἕκτωρ) — троянский наследник в древнегреческой мифологии, выступал предводителем троянцев и их союзников в битвах Троянской войны.

84 Иоанн VIII Палеолог.

85 Филантропины — аристократический род в Византийской империи, известный с середины XIII в.

они приехали, свадьбу отпраздновали с большой радостью. Мурад прежде взял себе в жёны дочь Исфендияра, но больше жаждал этой новой невесты, прекрасной и телом, и душой. Когда свадебные торжества завершились, Мурад сердечно отпустил братьев своей жены, преподнеся им множество подарков. Поскольку наступила осень, он остался в Адрианополе. Иногда он занимался охотой или предавался зрелищам и попойкам.

4. С наступлением весны он задумал злой заговор против деспота, своего тестя. Его советником в этом был один из его вельмож по имени Фаталлах, зловредный человек и непримиримый враг христиан. В начале правления Мурада он был главным хранителем архивов. Позднее, когда правитель увидел в его советах хитрость, остроту ума и быстроту суждения, а притом презрение к христианам, он назначил его визирем. Однажды Фаталлах заметил Мураду:

— Почему, господин, ты не уничтожил полностью врагов нашей веры? Бог дал тебе эту великую власть, а ты показываешь своё презрение, обращаясь с ними неугодно Богу. Ты окутываешь их доброжелательным терпением. Поскольку это не может быть волей Божией, пусть твой меч пожирает плоть нечестивцев, пока ты не вернёшь их к учению единого Бога и Его великого пророка. Ты должен знать, господин, что крепость<sup>86</sup>, воздвигнутая деспотом Сербии, не в нашу пользу. Поэтому пусть её у него отнимут, и она нам пригодится для переправы из Сербии в Венгрию. Возьмём также его рудники, в которых добывают золото и серебро, подобно вечным источникам, изливающим бесконечный поток воды. Если мы получим контроль над ними, мы сможем захватить Венгрию и продвинуться дальше, в Италию, смиряя врагов нашей веры.

Правитель, простодушный и не имеющий зла в сердце, внял словам сатаны. Он отправил послов к деспоту Сербии с требованием сдать только что построенной крепости Смедерево. Деспот напомнил Мураду о данном им торжественном обещании и об их родстве. Но тиран проигнорировал протест деспота и выступил против него. В это время он прибыл в Смедерево летом, когда крепостные амбары и склады были пусты. Он держал крепость под наблюдением; после трёхмесячной блокады она капитулировала из-за нехватки припасов. Ворота открылись, и защитники вышли, чтобы поклониться ему. Внутри находились старший сын деспота и его дядя по материнской линии Фома

Кантакузин<sup>87</sup>. Мурад разместил большой турецкий гарнизон, а затем ушёл и отправился в Ново-Брдо, метрополию. После начала штурма города он капитулировал, и таким образом вся Сербия попала в руки турок. С приходом зимы Мурад вернулся в Адрианополь. Двое сыновей деспота, один из которых находился в Адрианополе до того, как Мурад выступил против Смедерево, а другой был задержан в крепости и доставлен в Адрианополь, были отправлены в плен в Амасию на Востоке, где Мурад, по совету Фатхаллаха, выколол им глаза.

5. Дракула, пришедший в Адрианополь, чтобы поклониться Мураду<sup>88</sup>, был схвачен и отправлен в цепях в Галлиполи, где был заточён в башне под предлогом того, что он намеревался предать Мурада, когда вёл его через Венгрию, и по другим сфабрикованным обвинениям, который придумал Фаталлах. Когда он провёл в башне много дней, его сыновей потребовали в заложники. Поэтому он послал за ними и, когда они прибыли, доставил их, хотя они были ещё подростками. Мурад взял их под стражу и приказал доставить в крепость Нимфей в Азии, приказав тщательно охранять. Дракуле разрешили вернуться в Валахию после того, как он дал торжественную клятву, что в будущем он будет верным слугой.

6. С приходом весны Мурад собрал огромные войска из Азии и Фракии и двинулся на Белград. Основания Белграда, сильно укреплённого города Сербии, были заложены между двумя реками — Дунаем и Савой. Незадолго до этого по требованию короля Венгрии деспот Георгий уступил ему Белград, опасаясь, что турки возьмут город и, переправившись через Дунай, приступят к подчинению городов и Венгрии, и Сербии. Деспот управлял многими городами на другом берегу реки. Более того, венгры, будучи более сильными воинами, могли лучше защитить Белград. В то время, когда Мурад потребовал сдачи Смедерево, деспот переправился через Дунай в поисках убежища в своих городах на другом берегу реки, поскольку венгры предложили ему защиту. Следовательно, турки его презирали.

7. Мурад прибыл к Белграду и расставил свои палатки по кругу. Он приступил к строительству катапулт разных размеров и возведению земляных насыпей. Он также снарядил флот из более чем ста триер для плаванья по реке. Однако после шестимесячной осады он ничего не добился

87 Фома Кантакузин (ум. 25 июля 1463 г.) — византийский аристократ из династии Кантакузинов, военачальник на службе у сербского деспота Георгия Бранковича.

88 Мурад II.

ни на суше, ни на реке. Вместо этого он понёс тяжёлые потери знати и слуг как из-за эпидемий, так и из-за снарядов, выпущенных боевыми машинами крепости. Они стреляли свинцовыми шариками размером с понтийский орех из бронзового аппарата, в трубке которого шарики удерживались рядами по пять или десять. Задний конец бронзовой трубки был наполнен порохом, состоящим из натрия, серы и силикатного угля. Когда горящий огарок или пылающая искра соприкасались с этим порошком, он внезапно воспламенялся, тем самым сжимая воздух. Сжатый воздух по необходимости толкает шарики, и по мере того, как они продвигаются вперёд, шарик, находящийся рядом с порохом, толкает тот, что впереди него, а последний толкает шарик перед собой. Таким образом, взрывная сила передаётся на дужку, расположенную у устья, и толкает её на расстояние в милю. Когда шар попадает в человека или животное, даже если они закованы в кольчугу, сила этого выстрела настолько подавляющая, что она пронзает кольчугу и плоть как всадника, так и лошади, не расходуясь и не рассеиваясь. Когда шар ударяется о железо или любой другой защитный материал, шарообразный снаряд сжимается и принимает линейную форму, а шар, принимая форму гвоздя, проникает во внутренности живота, как огненная река.

### Источники

*Ducae, Michaelis Ducae nepotis. Historia Byzantina* / ed. I. Bekkerus. Bonnae: Weber, 1834. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; Bd. 11).

### Литература

- Бибиков М. В.* Историческая литература Византии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
- Бибиков М. В.* *Byzantinorossica*: Свод византийских свидетельств о Руси. Москва: Языки славянской культуры, 2004. (Studia Philologica).
- Буганов Р. Б.* Дука, византийский историк XV в. // Православная энциклопедия. 2007. Т. 16. С. 326–327.
- Красавина С. К.* Дука и Сфрандзи об унии православной и католической церковью // Византийский временник. 1967. Т. 27 (52). С. 142–152.
- Красавина С. К.* Политическая ориентация и исторические взгляды византийского историка XV века Дуки // Проблемы всеобщей истории. 1967. Вып. 1. С. 263–272.
- Красавина С. К.* Мировоззрение и социально-политические взгляды византийского историка Дуки // Византийский временник. 1973. Т. 34 (59). С. 97–111.
- Красавина С. К.* К вопросу о византийской историографии XV в. // Из истории балканских стран. Краснодар: Кубанский государственный университет, 1975. С. 156–172.

- Красавина С. К.* Некоторые вопросы балканской истории в сочинении византийского историка XV в. Дуки // Источниковедение балканского средневековья. Калинин: Калининский государственный университет, 1988. С. 26–39.
- Люблинская А. Д.* Источниковедение истории средних веков. Ленинград: ЛГУ, 1955.
- Погодин П. Д.* Обзор источников по истории осады и взятия Византии турками в 1453 г. // Журнал министерства народного просвещения. 1883. № 264. С. 207–221.
- Степанов А. С.* Труд Дуки как источник по истории восстания Берклиджи Мустафы начала XV в. // Византийский временник. 1952. № 5 (30). С. 99–104.
- Степанов А. С.* Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинополя // Византийский временник. 1953. № 7. С. 384–430.
- Удальцова З. В.* Византийская культура. Москва: Наука, 1988. С. 250–252.
- Черноусов Е.* Дука, один из историков конца Византии // Византийский временник. 1914. Т. 21. С. 171–221.
- Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz: 324–1453. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982.
- Kazhdan A.* The Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford; New York (N. Y.): Oxford University Press, 1991.
- Magoulias H.* Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks, by Doukas. An Annotated Translation of «Historia Turco-Byzantina». Detroit (Mich.): Wayne State University Press, 1975.
- Miller W.* The Historians Doukas and Phrantzes // The Journal of Hellenic Studies. 1926. Vol. 46. P. 63–71.
- Moravcsik G.* Byzantinoturcica. Bd. 1. Budapest: Kir. m. Pázmány Péter Tudományegyetemi görög filol. Intézet, 1942.
- Nicol D. M.* The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Polemis D. I.* The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography. London: The Athlone Press, 1968.

КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ

# О ПОЛНОЦЕННОЙ ПЕРЕДАЧЕ КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ МОСКОВСКОМУ ПАТРИАРХАТУ

В 1686 г.

Рец. на:

[Γσελίκας Α. και άλ.]

Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της  
Ουκρανίας — Ομιλούν τα κείμενα. [Αθήνα]:  
Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον, 2018. 29 σ.

URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/>



**Для цитирования:** Дионисий (Шлёнов), игум. О полноценной передаче Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 г. Рец. на: [Γσελίκας Α. και άλ.]. Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας — Ομιλούν τα κείμενα. [Αθήνα]: Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον, 2018. 29 σ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/> // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 346–374. DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.018

## Аннотация

УДК 2-63 (271.2)

Потеря единства среди Поместных Православных Церквей в современную эпоху очень волнует православных христиан по всему миру. Этот процесс начался в 2018 г. — нач. 2019 г., когда Константинопольский Патриархат признал две раскольнические деноминации на Украине в роли единственной канонической Церкви Украины, игнорируя действительно каноническую Украинскую Православную Церковь Московского Патриархата. Данное решение стараются обосновать принципами так называемой

«теории первенства власти» Константинопольского патриарха, сторонники которой пытаются представить удобные им превратные канонические и исторические выкладки как оправдание этого подхода. В конце сентября 2018 г. на греческом языке в электронном виде появилась брошюра, название которой можно перевести как «Вселенский Престол и Церковь Украины: говорят тексты», цель которого, по нашему мнению, доказать, что Константинопольские патриархи имеют права на Киевскую митрополию даже после того, как состоялась её полноценная передача Московскому Патриархату в 1686 г. Несмотря на ряд критических публикаций, комплексного анализа этого издания до сих пор не существовало. В статье предпринята попытка критически рассмотреть указанную брошюру, которая содержит издание двух грамот 1686 г. и комментариев к ним. Ключевые пункты (о «разрешении/свободе рукополагать» и о двойном поминовении Киевским митрополитом не только Московского, но и Константинопольского) разбираются с привлечением дополнительного лексикографического и исторического материала. В результате становится понятно, что даже если учесть недостаточную ясность формулировок приведённых в брошюре грамот, акт передачи Киевской митрополии в 1686 г. носил невозвратный характер и не может быть подвергнут пересмотру.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Константинопольский Патриархат, Киевская митрополия, право апелляции, Оттоманская империя, Московия, «теория первенства» Константинопольского патриарха, издание «Говорят тексты», поминовение предстоятеля, рукоположение.

---

**On the Handing over the Kiev Metropolis to the Moscow Patriarchate in 1686. Review of: [Tselikas A. et al.]. The Ecumenical Throne and the Church of Ukraine — The Texts Speak. [Athens]: Ecumenical Patriarchate, 2018. (In Greek). URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/>**

**For citation:** Dionysiy (Shlenov), hegumen. “On the Handing over the Kiev Metropolis to the Moscow Patriarchate in 1686. Review of: [Tselikas A. et al.]. The Ecumenical Throne and the Church of Ukraine — The Texts Speak. [Athens]: Ecumenical Patriarchate, 2018. (In Greek). URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/>”. *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 346–374 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.018

**Abstract.** The ongoing loss of unity between the Local Orthodox Churches nowadays worries Orthodox Christians a lot throughout the world. This broke out in 2018 — early 2019, when

the Patriarchate of Constantinople recognized two schismatic denominations in Ukraine as the only canonical Church of Ukraine, ignoring the truly canonical Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. This decision is being justified by so-called «theory of power primacy» of the Patriarch of Constantinople. The «power primacy» supporters are trying to give distorted canonical and historical interpretations which they find suitable to justify their approach. So, the end of September 2018 saw the publication of «The Ecumenical Throne and the Church of Ukraine: The Documents Speak», a report aiming to prove that the Constantinopolitan Patriarchs still have rights over the Kiev Metropolis, even after they had transferred it to Moscow Patriarchate in 1686. Apart from some critical works, there has been no comprehensive analysis of «The Documents Speak» till now. This article attempts to critically examine the content of «The Documents Speak», namely two 1686 charters and a commentary to them. The most important points are analyzed (namely, the question about the «permission/freedom to ordain», and the double commemoration by the Kiev Metropolitan of not only the Moscow Patriarch, but also the Patriarch of Constantinople), which involves additional lexicographic and historical material. Even if one takes into account that the wording of the charters is not entirely clear, it is eventually apparent that the 1686 transfer of the Kiev Metropolis was not temporary but irrevocable, which irrevocability cannot be revised.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, Kiev Metropolis, right of appeal, Ottoman Empire, Moscovia, «Theory of Primacy» of the Patriarch of Constantinople, the report «The Texts Speak», commemoration of the primate, ordination.

**Н**а Синаксисе иерархов Константинопольского Патриархата, состоявшемся в начале сентября 2018 г. на Фанаре<sup>1,2</sup>, было решено предоставить автокефалию Украинской церкви, в дальнейшем названной «Православной церковью Украины» (ПЦУ), без согласования с другими Православными Церквями. Накануне, 31 августа 2018 г., Святейший патриарх Московский и всея Руси Кирилл специально посетил Фанар<sup>3,4,5</sup>, чтобы предотвратить тяжёлые для единства мирового Православия последствия готовящегося решения патриарха Варфоломея, однако эта попытка не нашла отклика у последнего. По словам Святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла,

«[во время встречи] еще оставалась надежда, потому что доводы, которые мы приводили, были очень убедительными. Но, с другой стороны, его [патриарха Варфоломея. — И. Д.] позиция по Украине уже тогда была выражена достаточно резко и радикально»<sup>6</sup>.

Через несколько дней после Синаксиса Константинопольский Патриархат перешёл к открытым антиканоничным действиям: 7 сентября 2018 г. в коммюнике Генерального секретариата Священного Синода Константинопольского Патриархата сообщалось о назначении архиеп. Памфилийского Даниила (США) и еп. Эдмонтонского Илариона (Канада) «экзархами» Константинопольского Патриархата в Киеве<sup>7,8,9</sup>.

- 1 См.: Σύναξη της ιεραρχίας του Οικουμενικού Θρόνου στη Πόλη (5 Αυγούστου 2018). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2018/08/05/1-3-2/>
- 2 Накануне 31 августа 2018 г. Константинопольский патриарх молился на вечерне в монастыре Валуки. См.: Ο εσπερινός της Ινδίκτου στην μονή Βαλουκλή χοροστατούντος του Πατριάρχου (31 Αυγούστου 2018). URL: <http://fanarion.blogspot.com/2018/08/>
- 3 Началась встреча Предстоятелей Константинопольской и Русской Православных Церквей (31 августа 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5260341.html>
- 4 См. также: Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Это был разговор Предстоятелей, сознающих ответственность за состояние Вселенского Православия (31 августа 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5260367.html>
- 5 Иларион, митр. Волоколамский. Это была беседа от сердца к сердцу (31 августа 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5260514.html>
- 6 Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Ответы на вопросы участников VIII Международного фестиваля «Вера и слово» (31 октября 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5293351.htm>
- 7 См.: Легойда В. П. Вторжение Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Московского Патриархата не может остаться без ответа (7 сентября 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5264135.html>
- 8 Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 8 сентября 2018 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5264344.html>
- 9 Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 14 сентября 2018 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5268282.html>

Для обоснования этого одностороннего решения Константинопольский Патриархат в конце сентября того же (2018) года презентовал<sup>10</sup> (электронное) издание под названием «Вселенский Престол и Церковь Украины: говорят тексты»<sup>11,12</sup>, которое можно было бы назвать и «теорией первенства власти в действии». В основе его аргументации лежат следующие предпосылки, которые проходят красной нитью: во-первых, «Константинополь обладает не только первенством чести, но и властным первенством во всей Православной Церкви»; во-вторых, «Московский Патриархат, по сути, не обладает реальной самостоятельностью, но имеет верховную власть в лице Константинопольского патриарха». Обе предпосылки не соответствуют действительному положению вещей, однако и то и другое, по мнению сторонников первенства, дало право Константинополю как передать Киевскую митрополию во временное управление Московскому Патриархату в 1686 г., так и забрать её обратно в 2018 г. В свою очередь, сама аргументация брошюры призвана подробно описать, каким образом данное первенство власти было реализовано в этом частном случае. А именно: читателя пытаются убедить в том, что Константинополь «не отдал» навсегда Русской Православной Церкви Киевскую митрополию, а только «предоставил её в пользование» — неполноценное и временное.

В 2021–2024 гг. было опубликовано несколько статей с опровержением теории первенства власти, а также неправомερных утверждений о непомерно широкой юрисдикции Константинополя и, в частности, его «верховенства» над Московскими патриархами<sup>13</sup>. В данной

- 10 См.: Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας – Ομιλούν τα κείμενα (25 Σεπτεμβρίου 2018). URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/24035-o-oikoumenikos-thronos-kai-i-ekklisia-tis-oukranias-omiloun-ta-keimena>
- 11 См.: Ο Οικουμενικός Θρόνος καί ή Εκκλησία τής Ουκρανίας: Ομιλούν τά κείμενα (Σεπτέμβριος 2018). Σ. 7, 11. URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine++Greek.pdf/>
- 12 См. критику брошюры: *Ευγένιος, ιερομόναχος*. Τί «ομιλούν τα κείμενα» στην πραγματικότητα; URL: <https://www.romfea.gr/epikairoτητα/24082-4>
- 13 См. статьи: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин, 2021. С. 50–82; *Он же*. Принцип монархии в экклезиологии и его более широкий контекст // *Серафим (Зисис), мон.* Внутритроичная монархия Отца и новоявленный монарх экклезиологии Фанара / пер. с греч. свящ. А. Г. Чурякова. Москва, 2021. С. 9–24; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Эпитет «вселенский» (οικουμενικός) и его новое назначение в законодательстве императора Юстиниана // *Праксис*. 2021. № 1 (6). С. 19–43; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной экклезиологии // *Цив*. 2022. № 4 (101). С. 7–34; *Он же*.

статье разбирается аргументация брошюры «Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας — Ομιλούν τα κείμενα. Οικουμενικό Πατριαρχείο, Σεπτέμβριος 2018» («Вселенский Престол и Церковь Украины: говорят тексты. Вселенский Патриархат, сентябрь 2018»); далее сокращённо: «Говорят тексты»).

### 1. Общее содержание сборника «Говорят тексты»

Брошюра состоит из основного текста и приложения в виде двух грамот Константинопольского патриарха Дионисия IV — патриарху Иоакиму и русским царям Ивану V и Петру I Алексеевичам — текст которых в греческом переводе был подготовлен к изданию Агамемноном Целикасом, председателем Исторического и палеографического архива Образовательного отделения Национального банка Греции.

По нашему мнению, это базовый программный «манифест» Константинопольского Патриархата с целью оправдать собственные экстерриториальные меры на Украине. Общий смысл такого «манифеста» — показать «неполноценный» характер включения Киевской митрополии в состав Московского Патриархата в 1686 г. и её фактическую дальнейшую «принадлежность» Константинополю.

В издании особый акцент делается на важности продолжения церковного подчинения Украинской Церкви Константинопольской — вопреки включению Украины в состав России в сер. XVII в.:

«Когда в 1654 г. Украина в политическом отношении объединилась с Россией, то начал подниматься вопрос и о церковном единстве этого региона с Московским Патриархатом. Однако митрополиты, епископы, духовенство, знать и весь народ Украины решительно отвергли это объединение»<sup>14</sup>.

Следует также отметить, что утверждение о решительном неприятии церковного единства с Русской Церковью теми, кого Московская

Можно ли говорить об иерархии среди предстоятелей Поместных Церквей? Термин *ἱεραρχία* в византийской традиции // БВ. 2022. № 4 (47). С. 103–130; *Он же*. Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168; *Он же*. Церковь-Мать в византийской и поствизантийской традиции // БВ. 2023. № 4 (51). С. 147–184; *Он же*. Принцип гармонии среди Православных Церквей и его нарушения // Международная жизнь. Февраль 2024 г. С. 54–65; *Он же*. Критика экстерриториальной апелляции к Константинопольскому патриарху Иерусалимским патриархом Досифеем // БВ. 2024. № 3 (54). С. 220–248.

14 Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας: Ομιλούν τα κείμενα (Σεπτέμβριος 2018). Σ. 5. URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/>

Русь поэтапно спасала от польского засилья, не соответствует действительности. Обоснованные сообщения о включении Киевской митрополии в состав Русской Православной Церкви и историческом фоне данного события были предоставлены исследователями С. В. Михеевым и С. Н. Остапенко<sup>15</sup>, К. А. Кочегаровым<sup>16</sup>, а также П. Е. Липовецким<sup>17</sup>. Когда главная великокняжеская власть переместилась в пределы Северной Руси, Южная Русь оказалась отделена от Северной. Ситуация усугубилась, когда Южная Русь вошла в состав Великого княжества Литовского, которое в 1569 г. вместе с Польшей составило Речь Посполитую. Это государство, представлявшее одну из главных угроз для Московской Руси, достаточно враждебно относилось и к Восточным патриархам. Присоединение Украины к России, провозглашённое в сер. XVII в. на Переяславской раде, естественно привело к постановке вопроса о восстановлении целостности некогда единой митрополии, теперь уже в составе Московского Патриархата. Назрела нужда в едином духовном пространстве, которое отвечало бы внутреннему духовному единству предков нынешних русских и украинцев<sup>18</sup>.

Была и другая причина для воссоединения Киевской митрополии с Москвой. Как верно замечает кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории славянских народов Центральной Европы в Новое время Института славяноведения РАН Кирилл Андреевич Кочегаров, —

«Спусковым крючком событий 1686 г. стало не абстрактное желание Москвы “захватить” Киевскую митрополию, а активизировавшиеся во второй половине 1670-х гг. попытки заключения в Речи Посполитой так называемой новой унии. В рамках этой политики польские власти пытались, во-первых, повторно лишить православных церковной иерархии, во-вторых, пресечь все их сношения с Константинополем»<sup>19</sup>.

- 15 См.: *Михеев С. Ф., Остапенко С. Н.* Неконструктивность исторической аргументации в статье В. Г. Ченцовой «Воссоединение» // ВЦИ. 2021. № 1/2 (61/62). С. 255–346.
- 16 *Кочегаров К. А.* Несколько предварительных замечаний в связи с дискуссией вокруг проблемы Киевской митрополии // ВЦИ. 2021. № 1/2 (61/62). С. 249–254.
- 17 См.: *Липовецкий П. Е.* Православие на Украине: между единством и разделением. Лекция в большом актовом зале Московской духовной академии (15 ноября 2024 г.). URL: [https://drive.google.com/file/d/1K\\_X5H43RQ65It-6mzOlyv5UWbDTmVn7/view?usp=drivesdk](https://drive.google.com/file/d/1K_X5H43RQ65It-6mzOlyv5UWbDTmVn7/view?usp=drivesdk)
- 18 См. подробнее: *Алмазов А. С.* Роль украинского гетмана Ивана Самойловича в объединении Киевской Митрополии с Русской Православной Церковью в 1680-е годы // Вестник ЧелГУ. 2009. № 10 (191). История. Вып. 39. С. 136–140.
- 19 *Кочегаров К. А.* Несколько предварительных замечаний в связи с дискуссией вокруг проблемы Киевской митрополии. С. 250.

И это даже при том, что польский король считался светским патроном — покровителем православных Речи Посполитой<sup>20</sup>. Православные «польской» части Киевской митрополии обращались за помощью к левобережному гетманству и к Москве, но безуспешно<sup>21</sup>.

Далее в брошюре «Говорят тексты» ставится акцент на том, что хиротония митр. Гедеона (Святополка-Четвертинского) от Московского патриарха Иоакима в 1685 г. «явилась существенным каноническим нарушением»<sup>22</sup>, а последовавшее за этим признание статуса Украинской митрополии в составе Русской Православной Церкви Константинопольским патриархом Дионисием IV было «вынужденным и неполноценным»<sup>23</sup> и имело «временный характер по икономии и снисхождению»<sup>24</sup>.

Мы считаем, что данная трактовка исходит из установок украинского национализма<sup>25</sup> и не учитывает всех исторических реалий той эпохи. В действительности митр. Гедеон (Святополк-Четвертинский) был одним из немногих иерархов на Украине, активно противостоявших униатству, и из-за своей стойкой православной позиции и нежелания принимать униатство он оказался в изгнании.

В 1684 г., ещё будучи Луцким епископом, он прибыл из Речи Посполитой на Левобережную Украину. В феврале 1685 г. Константинопольский патриарх Парфений IV адресовал духовенству и верующим Киевской митрополии грамоту с подписями двенадцати митрополитов. В ней говорилось о том, что Московскому патриарху с тремя архиереями следует поставить Иннокентия (Гизеля) митрополитом Киевским:

«...С Божией помощью и укреплением, мы да избежим этого и пишем с надеждой от общего Собора с присутствующими вместе с нами архиереями, братьями и сослужителями в Духе Святом, и говорим, чтобы блаженнейший архиепископ Московский, господин в Духе Святом, наш собрат и сослужитель по нашей смиренной власти в согласии с канонами Церкви, созвав трех епископов той же земли, своей хиротонией соборно поставили всея России митрополитом Киевским преподобного иеромонаха-исповедника господина

20 См.: *Кочегаров К. А.* Несколько предварительных замечаний в связи с дискуссией вокруг проблемы Киевской митрополии. С. 251–252.

21 Подробнее см.: Там же. С. 250–252.

22 Ὁ Οἰκουµενικός Θρόνος καί ἡ Ἐκκλησία τῆς Οὐκρανίας: Ὁµιλοῦν τά κείμενα. Σ. 5.

23 Ibid. Σ. 7–11.

24 Ibid. Σ. 7.

25 См. подробнее: *Михеев С. Ф., Остапенко С. Н.* Происхождение современной позиции Константинопольского Патриархата по интерпретации документов 1686 г. о переподчинении Киевской митрополии // *ЦиВ.* 2019. № 3 (88). С. 161–234.

Иннокентия Гизеля, архимандрита Печерского. Благодатью и силой Божией приказываем выполнять это без спору и какого-либо противодействия»<sup>26</sup>.

В данной грамоте 1685 г. ещё не шла речь о переходе Киевской митрополии под омофор Московских патриархов<sup>27</sup>. Возможно, приказной характер документа объясняется, по крайней мере во многом, именно этим: Константинополь ещё распоряжается в Киевской митрополии, как на своей канонической территории. Но эта грамота стала прецедентом для избрания и поставления Гедеона (Четвертинского) — вместо архим. Иннокентия (Гизеля), который к моменту выхода этого постановления уже скончался<sup>28</sup>. Именно Гедеону и суждено было стать Киевским митрополитом, чтобы Киевская митрополия вошла в состав Русской Православной Церкви. 8 (18) июля 1685 г. состоялось его избрание на Киевскую митрополию в Киеве, а 8 (18) ноября уже в Москве он был возведён в сан Киевского митрополита Московским патриархом Иоакимом<sup>29</sup>.

Искажённые исторические оценки как будто опираются на текст самих Грамот. Странники теории условной передачи (а среди них и К. Ветошников<sup>30</sup>) превратно интерпретировали их содержание. Пере-

26 Цит. по: Михеев С. Ф., Остапенко С. Н. Происхождение современной позиции Константинопольского Патриархата по интерпретации документов 1686 г. о переподчинении Киевской митрополии. С. 177. Ср. опубликованный в статье текст: «Тому Божию помощи и укреплением запобегаем и з надею пишем из общей рады при боку нашом найдующихся архиерев, в Духу Святом братий и сослужителей расскажем же бы найблаженнейший архиепископ Московский господин в Духу Святом наш брат и сослужитель по нашей смиренной власти ведлуг канонов церковных зозвавши трох архиереев той же земле своим рукоположением соборно посвятили всяя Росии митрополита Киевского преподобнаго иеромонаха исповедника господина Иннокентия Гизеля архимандрита Печерского Господнею благодатию и властию що исполнити приказуем без спору и противности вшелякой» (Там же).

27 Там же. С. 178.

28 Там же. С. 176–177.

29 Гедеон (в мире [sic] Григорий), князь Святополк-Четвертинский // Русский биографический словарь. Т. 4. Москва, 1914. С. 329. См. также: Михеев С. Ф., Остапенко С. Н. Происхождение современной позиции Константинопольского Патриархата по интерпретации документов 1686 г. о переподчинении Киевской митрополии. С. 177.

30 Основной текст издания «Говорят тексты» во многом повторяет ключевые тезисы доклада К. Ветошникова «“Передача” Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ» (2016). См.: Vetochnikov K. La «concession» de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique // Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies (Belgrade, 22–27 August 2016, Round Tables) / ed. B. Krsmanović, L. Milanović, B. Pavlović. Belgrade, 2016. P. 780–784. (URL: <https://www>

числим самые главные тезисы этой теории (со ссылками на эти и аналогичные документы):

1) Поскольку передача Киевской митрополии была обусловлена военными действиями между Россией и Речью Посполитой, рукоположение Московским патриархом Киевского митрополита как будто бы должно было иметь временный характер<sup>31</sup>.

В действительности в Постановлении Синода Константинопольского Патриархата (№ 218) было сказано, что в связи с войнами между двумя царствами («...поскольку между двумя <...> царствами случились некие сражения...») и последовавшими усилиями врагов Православия<sup>32</sup> Московский патриарх будет рукополагать того, кого изберёт подвластное Киевской митрополии духовенство. Последовательность действий (рукоположение после избрания) предписывалась как в случае с митр. Гедеоном. Данная мера была необходима для того, чтобы в трудные времена Киевская митрополия не оставалась подолгу без предстоятеля и не подвергалась опасности<sup>33</sup>. Однако о восстановлении власти Константинопольского патриарха в мирное время ничего не было сказано.

academia.edu/27973679/La\_concession\_de\_la\_m%C3%A9tropole\_de\_Kiev\_au\_patriarche\_de\_Moscou\_en\_1686\_Analyse\_canonique). Рус. пер.: *Ветошников К.* «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ. (13 сентября 2016 г.). (URL: <https://religion.in.ua/main/analitica/34067-peredacha-kievskoj-mitropolii-moskovskomu-patriarxatu-v-1686-godu-kanonicheskij-analiz.html>). Автора этого доклада сам Константинопольский патриарх поблагодарил во вступительной части издания «Говорят тексты». См.: Ὁ Οἰκουμηνικός Θρόνος καί ἡ Ἐκκλησία τῆς Οὐκρανίας: Ομιλοῦντά κεῖμενα. Σ. 2. Доклад сделан К. Ветошниковым в бытность его сотрудником Византийской библиотеки (Коллеж де Франс, Национальный центр научных исследований, UMR 8167, Париж) 24 августа 2016 г. на Международном конгрессе византийских исследований в Белграде, который был организован Институтом византистики, основанным известнейшим русским византистом Г. Острогорским. Соавтором концепции К. Ветошникова, не представляющей собой чего-то принципиально нового, является пс.-еп. В. М. Лурье. См.: *Лурье В. М.* Русское православие между Киевом и Москвой: очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. Москва, 2009.

31 См.: *Ветошников К.* «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ (13 сентября 2016 г.). URL: <https://religion.in.ua/main/analitica/34067-peredacha-kievskoj-mitropolii-moskovskomu-patriarxatu-v-1686-godu-kanonicheskij-analiz.html>

32 № 218. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 730 (греч. текст); С. 735 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

33 О войнах как причине сказано и чуть ниже, см.: Там же. С. 730 (греч. текст); С. 736 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

2) Киевский митрополит получал от Московского патриарха «... так называемое Деяние на пергамене, и признавал его своим старейшиной и предстоятелем (γέροντα καὶ προεστῶτα) как рукополагаемый от него, а не от Вселенского...»<sup>34</sup>. Старейшиной и предстоятелем будто бы можно назвать только подчинённое, но не самостоятельное в церковной иерархии лицо<sup>35</sup>.

В греческой литературе «старейшины и предстоятели» стали регулярно упоминаться в памятниках начиная с XVII в. и далее. «Старейшины и предстоятели» — руководители монастырей<sup>36</sup> или просто уважаемые люди преклонного возраста<sup>37</sup>. В любом случае это выражение могло иметь разные значения, но не указывало — само по себе — на подчинённость кому-либо.

Возникает вопрос, как рассматривать данное наименование применительно к Московскому патриарху: как признание в его лице независимой церковной власти или как указание на его якобы вспомогательную роль при Константинопольском патриархе, будто бы главенствующем во всей Церкви. Даже если второе, то Московский патриарх всё равно обладал реальной независимостью, какими бы ни были её интерпретации в Константинополе, и эту независимость не могло умалить его именование «старейшиной и предстоятелем» в Постановлении Константинопольского Синода и в других аналогичных документах.

34 № 218. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 730 (греч. текст); С. 736 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

35 Такой вывод делается в докладе К. Ветошников (употреблён перевод «старцем и наставником»). См.: *Ветошников К.* «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ (13 сентября 2016 г.). URL: <https://religion.in.ua/main/analitica/34067-peredacha-kievskoj-mitropolii-moskovskomu-patriarxatu-v-1686-godu-kanonicheskij-analiz.html>

36 В таком значении эти слова употребляются прп. Никодимом Святогорцем в хвалебной речи св. Симеону Афонскому: «О блаженное смирение, где ты находишься, и [почему] мы не видим тебя сегодня? <...> И мы называемся послушниками, а в действительности мы хотим властвовать над нашими старейшинами, нашими предстоятелями (τοὺς γέροντάς μας, τοὺς προεστούς μας), и противимся им, огорчаем их, осуждаем их как нерассудительных, в конце концов убегаем от них, не получив прощения». См.: *Nicodemus Hagiorita.* Encomium sancti Simonis Athonitae 9:5–11.

37 Автор «Хроники Серреса» в абстрактном обращении к брату пишет: «Ещё, брат мой, почитай отца твоего и мать твою, тестя твоего и тещу твою, старейших тебя и предстоятелей твоих (τοὺς γέροντότερούς σου καὶ τοὺς προεστούς σου), первого учителя твоего, наставника твоего, мастера твоего...». См.: *Papa Synadinus.* Χρονικὸ τῶν Σερρών 3, 8:24–26 // *Odorico P.* Conseils et mémoires de Synadinus, prêtre de Serres en Macedoine (XVIIe siècle). Paris; [Athènes], 1996. P. 234.

3) Константинопольский патриарх даёт Московскому патриарху «... такое право [(греч. ἄδεια) разрешение рукополагать митрополита. — И. Д.] в порядке икономии (οἰκονομικῶς), употребляя образ снисхождения по своему древнему обычаю (τὸ πρῶτον συγκαταβατικῶν χρωμένον)»<sup>38</sup>. При проконстантинопольской интерпретации это разрешение должно исходить от более высокой инстанции и иметь временный характер<sup>39</sup>.

Однако термин греч. «ἄδεια», даже если понимать его как «разрешение», может указывать и на разрешение постоянно рукополагать Киевского митрополита. У термина греч. «ἄδεια» есть и другие значения — «свобода» и «право». Право рукополагать, представлявшееся предстоятелю независимой Поместной Церкви, всегда соединялось с правом совершать суд и с другими серьёзными властными полномочиями. При любом понимании термина греч. ἄδεια именно Московский патриарх становился фактическим церковным предстоятелем для Киевского митрополита, а Константинопольский патриарх оставался только почётным иерархом.

4) Киевский митрополит должен был совершать двойное поминовение: сначала возглашать имя Константинопольского патриарха, а потом — патриарха Московского. Это утверждение как будто бы говорит о продолжающейся зависимости Киевского митрополита от Константинопольского патриарха<sup>40</sup>.

Однако в действительности это могло быть и почётное поминовение патриарха Константинопольского, не подразумевавшее его первенствующей роли.

В издании «Говорят тексты» содержатся элементарные ошибки. Так, в нём указывается, что русский посланник Н. Алексеев прибыл в 1686 г. в Адрианополь при патриархе Дионисии IV<sup>41</sup>, в то время как в начале его визита там был другой патриарх — Иаков, а Дионисий IV был назначен турецкими властями как раз ради того, чтобы положительно решить запрос русских царей.

38 № 218. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 730–731 (греч. текст); С. 736 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

39 Ветошников К. «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ (13 сентября 2016 г.). URL: <https://religion.in.ua/main/analytica/34067-peredacha-kievskoj-mitropolii-moskovskomu-patriarxatu-v-1686-godu-kanonicheskij-analiz.html>

40 Там же.

41 Ὁ Οἰκουμενικός Θρόνος καί ἡ Ἐκκλησία τῆς Οὐκρανίας: Ὁμιλοῦν τά κείμενα. Σ. 5.

Грамоты за подписью Константинопольского патриарха Дионисия IV, изданные в приложении брошюры «Говорят тексты», не являются единственными источниками по теме<sup>42</sup>. Впоследствии (в 2019 г.) усилиями научного коллектива ЦНЦ «Православная энциклопедия» под эгидой Русской Православной Церкви был издан на более высоком качественном уровне полный набор доступных документов второй половины XVII в. (грамоты, постановления Синодов, послания и пр.)<sup>43</sup> о ходе передачи Киевской митрополии Русской Православной Церкви. В этом наборе документы № 218 и № 210 соответствуют двум текстам, изданным А. Целикасом.

Пятого июня 1686 г. представитель Московского государства Никита Алексеев получил от Дионисия IV, патриарха Константинопольского, шесть документов, а посланник гетмана Самойловича Иван Лисица — четыре документа<sup>44</sup>.

#### **Грамоты, выданные московскому послу Никите Алексееву:**

1. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, а также царевне Софье Алексеевне о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского (№ 210)<sup>45</sup>.
2. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царевне Софье Алексеевне с похвалами её достоинств, а также с просьбой прислать по списку иконы и церковную утварь (№ 211)<sup>46</sup>.

42 Документы, которые анализировал К. Ветошников, были опубликованы в России: Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. V: Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому Патриархату (1620–1694 г.). Киев, 1872. С. 166–193. См. также: Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. 4. Москва, 1826. С. 509–519 (греч. тексты и слав. переводы).

43 Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью (1676–1686 гг.): Исследования и документы / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). Москва, 2019. (= ВКМ. 2019).

44 См. в книге ВКМ. 2019: первые примечания на страницах 704 и 714. См. также: № 223. 1685 г., ноября 9 – 1686 г., ноября 11. Статейный список подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева о его миссии в Османскую империю. Л. 137 об. – 145 // ВКМ. 2019. С. 782–784.

45 № 210. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, а также царевне Софье Алексеевне о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 695–697 (греч. текст); С. 702–704 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

46 № 211. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царевне Софье Алексеевне с похвалами ее достоинств, а также с просьбой прислать по списку иконы

3. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV патриарху Московскому Иоакиму о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского (№ 212)<sup>47</sup>.
4. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам с сообщением о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского (№ 214)<sup>48</sup>.
5. Разрешительная грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV патриарху Московскому Иоакиму (№ 215)<sup>49</sup>.
6. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского (№ 218)<sup>50</sup>.

**Грамоты, выданные запорожскому послу Ивану Лисице:**

1. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV гетману Ивану Самойловичу о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского (№ 213)<sup>51</sup>.
2. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV гетману Ивану Самойловичу, духовенству и прихожанам Киевской митрополии с призывом слушаться митрополита Киевского Гедеона Святополк-Четвертинского как своего пастыря (№ 216)<sup>52</sup>.

и церковную утварь // ВКМ. 2019. С. 706–708.

- 47 № 212. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV патриарху Московскому Иоакиму о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 710–711 (перевод, современный оригиналу).
- 48 № 214. 1686 г., июнь. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам с сообщением о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 715–719.
- 49 № 214. 1686 г., июнь. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам с сообщением о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 715–719.
- 50 № 218. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 729–731 (греч. текст); С. 734–736 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).
- 51 № 213. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV гетману Ивану Самойловичу о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 712–713.
- 52 № 216. 1686 г., июнь. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV гетману Ивану Самойловичу, духовенству и прихожанам Киевской митрополии с призывом слушаться митрополита Киевского Гедеона Святополк-Четвертинского как своего пастыря // ВКМ. 2019. С. 725–726.

3. Разрешительная грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV митрополиту Киевскому Гедеону Святополк-Четвертинскому (№ 217)<sup>53</sup>.
4. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о порядке избрания митрополита Киевского с его последующей хиротонией патриархом Московским (№ 219)<sup>54</sup>.

Священник Михаил Желтов проанализировал основной объём документов, в том числе наиболее актуальные документы, выданные 5 июня 1686 г. патриархом Дионисием IV московскому послу Никите Алексею и представителю гетмана Ивана Самойловича Ивану Лисице. Согласно детальному анализу, представленному о. Михаилом, данные документы подтверждают полноценный, а не условный характер передачи<sup>55</sup>. Вывод исследователя таков:

«Издав все без исключения (!) запрошенные из Москвы и Киева документы и, тем самым, удовлетворив требования царей, патриарха Московского и малороссийского гетмана с формальной стороны, Константинопольская Патриархия ответила согласием и на обе принципиальные просьбы Москвы и Киева — о переходе Киевской митрополии в юрисдикцию патриарха Московского и о рукоположении митрополита Киевского патриархом Московским в Москве»<sup>56</sup>.

Понимая, в свою очередь, что общий смысл двух документов не подразумевает ясно сохранение полномочий Константинопольского Патриархата над Киевской митрополией, авторы издания «Говорят тексты» сделали неожиданную оговорку, что власть, выдавшая документы, имеет абсолютное право (ἀπόλυτον προτετραίότητα) на их толкование:

«Нужно равным образом указать и на один из основополагающих принципов права: власть, которая предоставила Деяние, имеет абсолютное преимущество в его истолковании. Следовательно, в данном случае толкование патриарших и синодальных деяний относится в первую очередь к Вселенскому Престолу»<sup>57</sup>.

53 № 217. 1686 г., июнь. Разрешительная грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV митрополиту Киевскому Гедеону Святополк-Четвертинскому // ВКМ. 2019. С. 727–728.

54 № 219. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о порядке избрания митрополита Киевского с его последующей хиротонией патриархом Московским // ВКМ. 2019. С. 738–739 (греч. текст); С. 741–742 (рус. пер. Д. Е. Афиногорова).

55 См. подробнее: Желтов М., свящ. Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 869–883.

56 Там же. С. 869–870.

57 Ὁ Οἰκουµενικός Θρόνος καί ἡ Ἐκκλησία τῆς Οὐρανίας: Ὁμιλοῦν τὰ κείµενα. Σ. 16.

В действительности всё наоборот: Константинопольский патриарх не имеет права отменить или перетолковать в своих интересах акты, выданные им другой, независимой от Константинопольского Патриархата Поместной Церкви.

Обратим более пристальное внимание на два наиболее спорных тезиса издания «Говорят тексты» — 3-й и 4-й.

## 2. «Свобода/право» или «разрешение» рукополагать

Главный тезис, который взяли на вооружение канонисты Константинопольского Патриархата<sup>58</sup>, заключается в констатации временного характера передачи Киевской митрополии Московскому Патриархату с особым акцентом на слове *греч.* ἄδεια. Так, К. Ветошников в статье, наиболее полно определившей содержание издания «Говорят тексты», отмечал:

«Тексты говорят о Киевской митрополии как “подчиненной” патриарху Московскому и тут же разъясняют, о чем идет речь на самом деле: “яко егда прилучится нужда поставления хотящему быти в епархии той — да поставляется от патриаршествующаго <...> в <...> Москве”, но это не было утверждено как прерогатива патриарха Московского. Единственный документ, сохранившийся в греческом оригинале, гласит: “патриарх Московский может <...> по разрешению рукополагать митрополита Киевского”»<sup>59</sup>.

Итак, предлагается такой вариант перевода ключевой фразы из грамоты к царям (№ 210), который как бы сводит на нет все указания на подчинение, т. е. на юрисдикционную принадлежность Киевской митрополии Москве. Действительно, в грамоте № 210 читаем:

«...Московский и всяя России кир Иоаким, во Святом Духе возлюбленный и всежеланный брат и сослужитель нашей мерности, вправе (ἔχῃ ἐπ' ἀδείας) рукополагать митрополита Киевского по церковному уставу...»<sup>60</sup>.

58 Томос 1686 г. неоднократно ставился под сомнение украинскими националистами и ранее. См. подробнее: *Слесарев А. В.* Украинское и белорусское автокефальные движения в контексте притязаний Константинопольского Патриархата на территории исторической Киевской митрополии // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2021. № 4. С. 144–162.

59 *Ветошников К.* «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году.

60 № 210. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, а также царевне Софье Алексеевне о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 696 (греч. текст); С. 703 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

Русские переводчики предлагали перевод «ἔχη ἐπ' ἀδείας» — «имеет свободу рукополагать» или «да волею рукополагает». Д. Е. Афиногенов, как видно из вышеприведённого перевода, предложил авторский вариант: «вправе». Сторонники продолжающейся зависимости от Константинополя в удобном для них варианте перевода: «может по разрешению рукополагать» — хотя и увидеть указание всего лишь на единичный акт рукоположения, каждый раз подтверждаемый Константинополем. Но традиционное понимание состоит в том, что это — постоянная возможность, единожды данная в 1686 г. Глагольная форма *греч.* «ἔχη», которая вроде бы переводится модальным глаголом «может», имеет другой основной смысл: «должен» или «да будет», без какой-либо колебательности. В нормативной грамматике древнегреческого языка, которая была унаследована упрощённой кафаревусой, основная функция сослагательного наклонения в независимом предложении — побудительная (*лат.* *conjunctivus adhortativus*), а не потенциальная. Такое значение глагола подтверждается и общим контекстом, где патриарху Московскому даются большие властные права над юрисдикцией Киевской митрополии. Далее делается уточнение: «по церковному уставу», а церковный устав ничего не говорит о двойном подчинении.

В следующем предложении слово «разрешение» применяется к епископату Киевской митрополии, которому разрешается избирать митрополита. Это разрешение передаётся не формулой многократного обращения к Константинополю, а утверждением раз и навсегда:

«...У них есть свобода (ἔχειν τοῦτους ἀδείαν), когда появится нужда в лице, которое станет митрополитом Киевским, избирать (ἐκλέγειν), кого они хотят...»<sup>61</sup>

Возникает вопрос: как более точно передать значение *греч.* «ἀδεία» — как «свобода», «право» или как «разрешение»? Первый вариант обозначает собственно свободу рукополагать, второй — обладание разрешением на это от Константинопольского Патриархата. Первый вариант подчёркивает действительную власть Русской Православной Церкви над Киевской митрополией, второй — второстепенную власть при сохранении реальной верховной власти Константинопольского Патриархата. Такое понимание могло отражать точку зрения турецких

61 № 210. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, а также царевне Софье Алексеевне о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 696 (греч. текст); С. 703 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

властей, которые не были заинтересованы в усилении России и Русской Церкви<sup>62</sup>. Политические изменения не всегда, но время от времени отражались и на церковном устройстве как Византии (а затем в Османской империи), так и Руси.

Слово *греч.* ἄδεια многозначное. Оно происходит от прилагательного *греч.* ἀδέης («бесстрашный») с α-privativum и тем самым дословно обозначает «бесстрашие». Согласно лексикону LSJ, оно имеет два основных значения: 1) свобода, правильное поведение, прощение; 2) разрешение<sup>63</sup>. При этом первое значение было более распространено в классической литературе, нежели второе. Два этих чётко выраженных значения сохранялись и в патристическую эпоху<sup>64</sup>.

В словаре византийского языка Криараса, предлагающего значения более близкие по времени к XVII в., указывается широкая палитра значений. Перечислим все значения словарной статьи Криараса на слово *греч.* ἄδεια:

«1) а) свобода делать что-то, право; б) абсолютная свобода, неконтролируемая свобода слов или дел;

2) а) удобство времени, подходящее время; б) правильный срок; в) правильный срок, возможность;

3) удобство, вдохновение;

4) а) удобство места, достаточное место; б) пустое место, проход; в) пустота [т. е. лакуна. — *И. Д.*]<sup>65</sup>.

Итак, первое и самое основное — такое же:

«Свобода делать что-то, право; абсолютная свобода...»<sup>66</sup>.

Среди этих значений нет значения «разрешение» в узкоспециальном смысле данного термина.

Только в средне- и новогреческом языке термин стал означать прежде всего «согласие» или «разрешение», что подтверждается словарной

62 См. подробнее в статье: *Kulchynskyy O., Kul O. Kyiv Metropolia and Moscow Diplomacy: An Ottoman Viewpoint // Scrinium. 2019. Vol. 15. P. 256–276.*

63 *Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon / ed. H. S. Jones, R. McKenzie et al. Oxford, 1996. P. 20, s. v. «ἄδεια».*

64 См.: ἄδεια // *A Patristic Greek Lexicon / ed. G. B. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 29: «absence of fear, 1. freedom, 2. licentiousness».*

65 См.: *Κριάρας Ε. Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας (1100–1669). Τ. Α'. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. 81–82, s. v. «ἄδεια».*

66 *Ibid. Σ. 81.*



«...И эта митрополия Киевская да будет подчинена святейшему патриаршему престолу Московскому, и архиереи в ней да признают старейшиной и предстоятелем патриарха Московского, какой будет в данное время, как рукополагаемые им, при соблюдении только одного [условия], а именно, что когда митрополит Киевский будет священнодействовать бескровное и божественное тайноводство в этой епархии, он будет поминать “в первых” почтенное имя всея святого Вселенского патриарха, поскольку от того раздаются все блага в концы Вселенной, и тот, будучи источником всех, используя образ снисхождения по вышеизложенным причинам, передает престолу патриарха Московского подчинение ее; а затем [имя] патриарха Московского»<sup>70</sup>.

В издании «Говорят тексты» с особым акцентом указывается на то, что двойное поминовение означает обязательство,

«...чтобы поминался “в первых” [за] Божественной литургией (ἐν πρώτοισ τῆς Θεείας Λειτουργίας) Глава Церкви, из которой эта территория произошла (ἡ Κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τήν ὁποίαν προῆλθε)»<sup>71</sup>.

В данной интерпретации общее указание на почётное первенство представлено как подтверждение сохранения административно-юрисдикционной власти Константинопольского патриарха над Киевской митрополией. Сторонниками «теории первенства» это главенство Константинопольского патриарха несправедливо представляется реальным и после 1686 г.

Для опровержения такого подхода в специальном исследовании о литургическом поминовении первоиерархов в Византии и на Руси свящ. М. Желтов<sup>72</sup> показал, что в отличие от более древних форм поминовения «непосредственно начальствующего иерарха» в XVII в. на Украине и в Московии стали поминать Восточных патриархов, прежде всего, как знак «приверженности Православию и неприятия унии»<sup>73</sup>.

Конечно, следует иметь в виду и то, что в вышеприведённом фрагменте из Постановления Синода (№ 218) предписывается поминать не всех патриархов, а только одного, помимо Московского, причём

70 № 210. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, а также царевне Софье Алексеевне о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 695–697 (греч. текст); С. 696–697 (греч. текст); С. 703–704 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

71 Ὁ Οἰκουµενικός Θρόνος καί ἡ Ἐκκλησία τῆς Οὐκρανίας: Ὁμιλοῦν τά κείμενα. Σ. 14.

72 Желтов М., свящ. Формы поминовения церковных иерархов за Божественной литургией в русской и украинской традиции // ВКМ. 2019. С. 884–894.

73 Там же. С. 894.

с обоснованием его первенства. В этом предписании можно усмотреть притязания Константинополя на сохранение за собой определённой доли влияния. Впрочем, Константинопольского патриарха поминает только митрополит Киевский, а не каждый епископ и священник. Новая традиция двойного поминовения не могла поколебать основы устройства Поместных Церквей и взаимоотношений между ними.

Поминовение Константинопольского патриарха в конце византийского периода и в период туркократии осуществлялось в экзархатах Константинопольского Патриархата, находившихся как в составе, так и за пределами Оттоманской Порты, но не в других самостоятельных Поместных Церквах. На карте патриарших экзархий Константинопольского Патриархата хорошо видно, что большинство из них в период своего существования с XIV в. по 1862 г. были внутриюрисдикционными, т. е. создавались в непосредственной юрисдикции Константинопольского патриарха и не помещались в пределах других Поместных Церквей православного Востока<sup>74</sup>. Тем самым даже в самой Оттоманской Порте экзархии стали создаваться не повсеместно, а только там, где Константинопольский патриарх мог выделить свою непосредственную патриаршую территорию из своих митрополий и епархий. Это выделение осуществлялось не только в интересах Константинопольского Патриархата, но и ради защиты прав местного населения от произвола турецких властей<sup>75</sup>.

Во внутриюрисдикционных экзархиях Константинопольского патриарха поминалось только его имя, но не имя местного митрополита<sup>76</sup>. Существование внутриюрисдикционных экзархий соответствовало обособленности Оттоманской Порты, которая была предельно замкнута в своих границах, иногда выходя за их пределы ради войны, торговли, дипломатии и переговоров.

Двойное поминовение могло применяться в экзархатах, находившихся за пределами Оттоманской Порты, но никак не в митрополии, переподчинённой другой полноценной самостоятельной Церкви. Венецианский экзархат в течение длительного времени был единственным экстерриториальным экзархатом. Тем самым он представлял собой

74 См.: Παϊζη-Αποστολοπούλου Μ. Ο θεσμός της πατριαρχικής έξαρχίας 14<sup>ος</sup> - 19<sup>ος</sup> αιώνας. Αθήνα, 1995. (Θεσμοί και Ίδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία). Σ. 282.

75 На захваченных турками территориях создавались новые экзархии Константинополя. При этом существовало три вида их дальнейшего церковного устройства: 1) В пределах существующих церковных областей; 2) Как новая епархия; 3) Как экзархия Константинопольского Патриархата (полностью или частично). (Ibid. Σ. 87).

76 Ibid. Σ. 90-91.

как будто бы возможный аналог для Русской Православной Церкви. Столицей Венецианского экзархата Константинопольского Патриархата была Филадельфия, при нём существовала архиепископия на о. Закинф. Именно об этих церковных образованиях середины XVII в. писала проконстантинопольски настроенная В. Г. Ченцова, приводя их в качестве аналога взаимоотношений для Константинопольского и Московского Патриархатов<sup>77</sup>. Филадельфийский митрополит Афанасий Веллерианос получил права юрисдикции в епархиях о. Керкиры (о. Корфу) и о. Кефаллинии — о. Закинфа согласно грамоте 1651 г.<sup>78</sup> В свою очередь, архиепископ Закинфский рукоположил епископа о. Кифиры, который поминал как архиепископа Закинфского, так и митрополита Филадельфийского<sup>79</sup>. Согласно концепции В. Ченцовой, эта грамота так же неполноценна, как и грамота, выданная Московскому патриарху Иоакиму. Однако Русская Православная Церковь, в отличие от архиепископии на о. Закинф, была самостоятельной; тем самым данная параллель является ложной и по сути ничего не даёт. Эта дополнительная аналогия — более низкого административного уровня — с акцентом на двойном поминовении не может использоваться для сравнения, поскольку Русская Православная Церковь по статусу не сопоставима с Закинфской архиепископией.

Ещё одну аналогию, которую использовала В. Г. Ченцова, — схожесть взаимоотношений между Киевской митрополией и Синайской архиепископией, имевшей максимальную самостоятельность при Иерусалимском Патриархате, — тоже нельзя здесь применить, т. к. тогда

«Синайский архиерей должен поминать имя поставляющего его патриарха и соблюдать все, что издревле полагалось за “обычай” в отношении “патриарха и геронта”»<sup>80</sup>.

Данное сравнение, скорее, поддерживает полноценные права Русской Православной Церкви, поскольку её глава и назывался в Грамотах патриарха Дионисия IV «старцем/старейшим/геронтом» по отношению к Киевской митрополии, как и Иерусалимский патриарх — по отношению

77 Параллель Киевской митрополии с епархиями на венецианской территории не полноценна, поскольку Венецианский экзархат подчинялся Константинопольскому Патриархату, а Русская Православная Церковь была от него полностью независима. См.: Ченцова В. Г. Киевская митрополия между Константинополем и Москвой. 1686. Киев, 2020. С. 150–155.

78 Там же. С. 165.

79 Ченцова В. Г. Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 2 (68). С. 97.

80 Там же. С. 99.

к Синайской архиепископии. Проводить дальнейшую параллель между Синайской архиепископией и Киевской митрополией ради доказательства свободного статуса Киевской митрополии неуместно, поскольку Синайский архиепископ не находился в каком-либо двойном подчинении.

#### 4. Упоминание Московии в берате 1662 г.

Сигмататии и бераты, которые стали использоваться наряду с нотициями в турецкий период, — одни из важнейших источников для изучения устройства Константинопольской Церкви. Константинопольские патриархи и турецкие власти в период ранней и средней туркратии могли ошибаться, указывая статус Церкви независимой от них Московии. А именно, в берате 1662 г.<sup>81</sup> Московия указывалась как епархия, находившаяся в зависимости от Константинопольского престола, что не соответствовало действительности. Согласно берату 1662 г.<sup>82</sup>, из 66 наименований митрополий/епархий, подчинявшихся Константинопольскому патриарху, только четыре находились за пределами Оттоманской Порты, а именно:

- 1) Влахия;
- 2) Молдавия;
- 3) Россия (= «Украина»);
- 4) Московия<sup>83</sup>.

То, что Московия оказывается на последнем месте, не означает какого-либо умаления по сравнению с другими митрополиями, поскольку перечень берата 1662 г. не соответствует иерархии престолов. Однако вызывает глубокое недоумение включение Московии в сер. XVII в. в список епархий Константинопольского Патриархата. К этому времени она была уже полноценным Патриархатом, признанным всеми престолами православного Востока на Константинопольском Соборе 1593 г. Очевидно, что берат 1662 г. достаточно сильно искажал историческую действительность, которая с огромным запозданием была уточнена в следующих бератах XVIII–XX вв. (1754, 1757, 1835, 1860, 1884, 1887, 1901 гг.)<sup>84</sup>, куда Московия, конечно, уже не включалась. Упоминание же России (= «Украины») и Влахии с Молдавией более корректно. Влахия и Молдавия шли собственным историческим путём, который

81 Сохранился только в греческом переводе: *Κονόρτας Π. Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17<sup>ος</sup> αιώνας 20<sup>ου</sup> αιώνα. Αθήνα, 1998. Σ. 232.*

82 См.: *Ibid.* Σ. 232.

83 *Ibid.*

84 См.: *Ibid.* Σ. 235 и далее.

привёл их в своё время в юрисдикцию Румынской<sup>85</sup> и Русской Православных Церквей.

Неправильное упоминание Московии в 1662 г. как рядовой митрополии Константинопольского Патриархата с игнорированием реального патриаршего статуса Русской Православной Церкви не могло умалить этот статус. Подобным образом и документы с указанием на двойное поминовение не могли поставить под сомнение реальный процесс включения Киевской митрополии в состав Русской Православной Церкви, что — по справедливому замечанию прот. А. Гоцопулоса<sup>86</sup> — было отражено во всех сигмататиях и бератах последующих эпох. Действительно, нигде не упоминалась ни Московия, ни Киевская митрополия, что является очевидным доказательством отказа Константинополя от притязаний на церковно-административную власть над этими регионами<sup>87</sup>.

Итак, в случае Русской Православной Церкви, получившей в 1589 г. патриаршество и утвердившей его в 1593 г., поминовение Киевским митрополитом Константинопольского патриарха могло иметь только почётный характер.

### Заключение

Составители сборника «Говорят тексты» пытаются убедить читателя в том, что два документа 1686 г., подписанные Константинопольским патриархом Дионисием IV, передавали Киевскую митрополию Русской Православной Церкви в «неполноценное и временное» пользование. Тезисы этого издания, во многом сформулированные под концептуальным влиянием украинского национализма, легли в основу последующих решений Собора Иерархии Элладской Православной Церкви 12 октября 2019 г., на котором ряд иерархов поддержал антиканоничное решение Константинополя. Таким образом, издание «Говорят тексты» существенно повлияло на процесс раскола, а то и продолжает влиять на него. Тем более важно опровергать идеи, изложенные там. Детальное рассмотрение этих двух документов 1686 г. (в совокупности с другими, аналогичными)

85 После 1884 г. Влахия и Молдавия в notiциях и бератах не упоминаются. См.: *Κονόρτας Π. Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17<sup>ος</sup> αρχές 20<sup>ου</sup> αιώνα*. Σ. 245.

86 См.: *Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва, 2021. С. 41–45.

87 См.: *Κονόρτας Π. Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17<sup>ος</sup> αρχές 20<sup>ου</sup> αιώνα*. Σ. 237–240. Перечень наименований митрополий/епархий по бератам 1754 г., 1757 г. и notiциям 1759 г.

в контексте реальных событий эпохи приводит к обратным выводам — о полноценной и невозвратной передаче Киевской митрополии.

### Источники

- Nicodemus Hagiorita. Encomium sancti Simonis Athonitae // Πάσχος Π. Β. Ανέκδοτο ἐγκώμιο τοῦ Ἀγ. Νικοδήμου στὸν Ὅσιο Σίμωνα τὸν Μυροβλύτη (Ἅγιος Σίμων ὁ Ἀθωνίτης, κτίτωρ τῆς Σιμωνόπετρας) / ἔκδ. Ἰ. Σιμωνοπετρίτης. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Ἀκρίτας, 1987. Σ. 85–93.*
- Papa Synadinus. Χρονικὸ τῶν Σεργῶν // Odorico P. Conseils et mémoires de Synadinus, prêtre de Serrès en Macedoine (XVIIe siècle). Paris; [Athènes]: Éditions de l'Association «Pierre Belon», 1996. P. 54–312.*
- № 210. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, а также царевне Софье Алексеевне о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 695–697 (греч. текст); С. 702–704 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).
- № 211. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царевне Софье Алексеевне с похвалами её достоинств, а также с просьбой прислать по списку иконы и церковную утварь // ВКМ. 2019. С. 706–708.
- № 212. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV патриарху Московскому Иоакиму о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 710–711 (перевод, современный оригиналу).
- № 213. 1686 г., май. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV гетману Ивану Самойловичу о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 712–713.
- № 214. 1686 г., июнь. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV царям Ивану V и Петру I Алексеевичам с сообщением о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 715–719.
- № 215. 1686 г., июнь. Разрешительная грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV патриарху Московскому Иоакиму // ВКМ. 2019. С. 722–724.
- № 216. 1686 г., июнь. Грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV гетману Ивану Самойловичу, духовенству и прихожанам Киевской митрополии с призывом слушаться митрополита Киевского Гедеона Святополк-Четвертинского как своего пастыря // ВКМ. 2019. С. 725–726.
- № 217. 1686 г., июнь. Разрешительная грамота патриарха Константинопольского Дионисия IV митрополиту Киевскому Гедеону Святополк-Четвертинскому // ВКМ. 2019. С. 727–728.
- № 218. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о передаче Киевской митрополии под власть патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 729–731 (греч. текст); С. 734–736 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

- № 219. 1686 г., июнь. Постановление Синода Константинопольского Патриархата о порядке избрания митрополита Киевского с его последующей хиротонией патриархом Московским // ВКМ. 2019. С. 738–739 (греч. текст); С. 741–742 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).
- № 223. 1685 г., ноября 9 — 1686 г., ноября 11. Статейный список подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева о его миссии в Османскую империю // ВКМ. 2019. С. 750–794.
- Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. V: Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому Патриархату (1620–1694 г.). Киев: Губерн. тип., 1872.
- Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью (1676–1686 гг.): Исследования и документы / под общ. ред. митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019.
- Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. 4. Москва: Тип. С. Селивановского, 1826.

### Литература

- Алмазов А. С. Роль украинского гетмана Ивана Самойловича в объединении Киевской Митрополии с Русской Православной Церковью в 1680-е годы // Вестник ЧелГУ. 2009. № 10 (191). История. Вып. 39. С. 136–140.
- Гедеон (Святополк-Четвертинский), митрополит Киевский // Русский биографический словарь. Т. 4: Гааг–Гербель / изд. под наблюдением пред. Имп. Рус. ист. о-ва А. А. Половцова. Москва: Императорское Русское историческое общество; Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1914. С. 328–329.
- Гоцопулос А., *протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва: Познание, 2021.
- Дионисий (Шлёнов), *игум.* Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин: [Б. и.], 2021. С. 50–82.
- Дионисий (Шлёнов), *игум.* Принцип монархии в экклесиологии и его более широкий контекст // *Серафим (Зисис), мон.* Внутритроичная монархия Отца и новоявленный монарх экклесиологии Фанара / пер. с греч. свящ. А. Г. Чурякова. Москва: Познание, 2021. С. 9–24.
- Дионисий (Шлёнов), *игум.* Эпитет «вселенский» (οἰκουµενικός) и его новое назначение в законодательстве императора Юстиниана // Праксис. 2021. № 1 (6). С. 19–45.
- Дионисий (Шлёнов), *игум.* Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной экклесиологии // ЦиВ. 2022. № 4 (101). С. 7–34.
- Дионисий (Шлёнов), *игум.* Можно ли говорить об иерархии среди предстоятелей Поместных Церквей? Термин ἐξαρχία в византийской традиции // ВВ. 2022. № 4 (47). С. 103–130.

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Церковь-Мать в византийской и поствизантийской традиции // БВ. 2023. № 4 (51). С. 147–184.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Принцип гармонии среди Православных Церквей и его нарушения // Международная жизнь. Февраль 2024 г. С. 54–65.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика экстерриториальной апелляции к Константинопольскому патриарху Иерусалимским патриархом Досифеем // БВ. 2024. № 3 (54). С. 220–248.
- Желтов М., свящ.* Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 844–883.
- Желтов М., свящ.* Формы поминовения церковных иерархов за Божественной литургией в русской и украинской традиции // ВКМ. 2019. С. 884–894.
- Кочегаров К. А.* Несколько предварительных замечаний в связи с дискуссией вокруг проблемы Киевской митрополии // ВЦИ. 2021. № 1/2 (61/62). С. 249–254.
- Лурье В. М.* Русское православие между Киевом и Москвой: очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. Москва: Три квадрата, 2009.
- Михеев С. Ф., Остапенко С. Н.* Происхождение современной позиции Константинопольского Патриархата по интерпретации документов 1686 г. о переподчинении Киевской митрополии // ЦиВ. 2019. № 3 (88). С. 161–234.
- Михеев С. Ф., Остапенко С. Н.* Неконструктивность исторической аргументации в статье В. Г. Ченцовой «Воссоединение» // ВЦИ. 2021. № 1/2 (61/62). С. 255–346.
- Слесарев А. В.* Украинское и белорусское автокефальные движения в контексте притязаний Константинопольского Патриархата на территории исторической Киевской митрополии // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2021. № 4. С. 144–162.
- Ченцова В. Г.* Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 2 (68). С. 89–110.
- Ченцова В. Г.* Киевская митрополия между Константинополем и Москвой. 1686. Киев: Дух и літера, 2020.
- Kulchynskyy O., Kul O.* Kyiv Metropolia and Moscow Diplomacy: An Ottoman Viewpoint // Scrinium. 2019. Vol. 15. P. 256–276.
- Vetochnikov K. L.* «concession» de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique // Proceedings of the 23<sup>rd</sup> International Congress of Byzantine Studies (Belgrade, 22–27 August 2016, Round Tables) / ed. B. Krsmanović, L. Milanović, B. Pavlović. Belgrade: The Serbian National Committee of AIEB and the Contributors, 2016. P. 780–784.
- ἁδεῖα // A Patristic Greek Lexicon / ed. G. B. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 29.

ἄδεια // *Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon* / ed. H. S. Jones, R. McKenzie et al. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 20.

ἄδεια // *Κριαράς Ε. Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδου Γραμματείας (1100–1669)*. Τ. Α'. Θεσσαλονίκη: Τυπ. Ν. Νικολαΐδη, 1968. Σ. 81–82.

*Κονόρτας Π. Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17<sup>ος</sup> αχρές 20<sup>ου</sup> αιώνα*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1998.

*Παΐζη-Αποστολοπούλου Μ. Ο θεσμός τῆς πατριαρχικῆς ἐξαρχίας 14<sup>ου</sup>–19<sup>ου</sup> αιώνας*. Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν, Ἐθνικὸ Ἴδρυμα Ἐρευνῶν, 1995. (Θεσμοὶ καὶ Ἰδεολογία στὴ νεοελληνικὴ κοινωνία).

### Интернет-ресурсы

*Ветошников К.* «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ (13 сентября 2016 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://religion.in.ua/main/analitica/34067-peredacha-kievskoj-mitropolii-moskovskomu-patriarxatu-v-1686-godu-kanonicheskij-analiz.html> (дата обращения: 15.11.2024).

*Ветошников К.* «Передача» Киевской митрополии Московскому Патриархату в 1686 году: канонический анализ (13 сентября 2016 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://drive.google.com/file/d/1r6KrTmxEX7FvqmsH07ocOtBLosU5ucQo/view> (дата обращения: 15.11.2024).

Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви (14 сентября 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5268282.html> (дата обращения: 28.10.2024).

Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 8 сентября 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5264344.html> (дата обращения 4.9.2024).

*Иларион, митр. Волоколамский.* Это была беседа от сердца к сердцу (31 августа 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5260514.html> (дата обращения: 28.10.2024).

*Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всяя Руси.* Ответы на вопросы участников VIII Международного фестиваля «Вера и слово» (31 октября 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5293351.html> (дата обращения: 28.10.2024).

*Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всяя Руси.* Это был разговор предстоятелей, сознающих ответственность за состояние Вселенского Православия (31 августа 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5260367.html> (дата обращения: 28.10.2024).

*Легойда В. Р.* Вторжение Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Московского Патриархата не может остаться без ответа (7 сентября 2018 г.).

[Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5264135.html> (дата обращения: 4.11.2024).

*Липовецкий П. Е.* Православие на Украине: между единством и разделением. Лекция в большом актовом зале МДА (15 ноября 2024 г.). [Электронный ресурс]. URL: [https://drive.google.com/file/d/1K\\_X5H43RQ65It-6mzOlyv5UWbdThmVn7/view?usp=drivesdk](https://drive.google.com/file/d/1K_X5H43RQ65It-6mzOlyv5UWbdThmVn7/view?usp=drivesdk) (дата обращения: 2.12.2024).

Началась встреча Предстоятелей Константинопольской и Русской Православных Церквей (31 августа 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5260341.html> (дата обращения: 28.10.2024).

*Vetochnikov K.* La «concession» de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique. (September 2016). URL: [https://www.academia.edu/27973679/La\\_concession\\_de\\_la\\_m%C3%A9tropole\\_de\\_Kiev\\_au\\_patriarche\\_de\\_Moscou\\_en\\_1686\\_Analyse\\_canonique](https://www.academia.edu/27973679/La_concession_de_la_m%C3%A9tropole_de_Kiev_au_patriarche_de_Moscou_en_1686_Analyse_canonique) (дата обращения: 15.11.2024).

ἄδεια // Dictionary of Standard Modern Greek (Triantafyllides). [Электронный ресурс]. URL: [https://www.greek-language.gr/greekLang/modern\\_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?dq=&lq=ἄδεια](https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?dq=&lq=ἄδεια) (дата обращения: 31.7.2023).

*Ευγένιος, ιερομόναχος.* Τί «ομιλούν τα κείμενα» στην πραγματικότητα; [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/epikairota/24082-4> (дата обращения: 10.10.2023).

Ο εσπερινός της Ινδίκτου στην μονή Βαλουκλή χοροστατούντος του Πατριάρχου (φώτο, βίντεο) (31 Αυγούστου 2018). [Электронный ресурс]. URL: <http://fanarion.blogspot.com/2018/08/> (дата обращения: 10.10.2023).

Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας — Ομιλούν τα κείμενα (25 Σεπτεμβρίου 2018). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/24035-o-oikoumenikos-thronos-kai-i-ekklisia-tis-oukranias-omiloun-ta-keimena> (дата обращения: 27.12.2024).

Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας: Ομιλούν τα κείμενα (Σεπτέμβριος 2018). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.goarch.org/documents/32058/4830467/The+Ecumenical+Throne+and+the+Church+of+Ukraine+-+Greek.pdf/> (дата обращения: 21.10.2024).

Σύναξη της ιεραρχίας του Οικουμενικού Θρόνου στη Πόλη (5 Αυγούστου 2018). [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2018/08/05/1-3-2/> (дата обращения: 10.10.2023).

*игумен Дионисий (Шлёнов)*  
кандидат богословия  
профессор

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (55) • 2024

*Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, В. В. Егер</i>
Научный редактор	<i>иеродиакон Григорий (Трофимов)</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>В. В. Егер</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. 23½

Подписано в печать 25.12.2024