

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (59)
2025



Сергиев Посад
2025

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 4 (59)
2025



Sergiev Posad
2025

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р26-603-0043

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. – № 4 (59). – 360 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 (США)

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой 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 (USA)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 18 **Диакон Алексей Махоньков**
Экзегетический метод разрешения противоречий в Пятикнижии автором сочинения «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» (CPG 6285)
- 36 **Священник Дмитрий Барицкий**
Генеративная нарратология и нарративная герменевтика Священного Писания. Часть 1: Генеративные уровни литературного произведения в литературоведении XX века
- 52 **Антал Гергей Небольсин**
Две эсхатологические битвы и два лика мирового зла в Откровении Иоанна Богослова. Часть вторая
- Историко-богословские исследования*
- 64 **Священник Василий Андроников**
Урсинийский раскол как вызов преемству епископата в Римской Церкви
- Богословие и философия*
- 91 **Вадим Евгеньевич Елиманов**
Божественные энергии и динамика обожения в учении свт. Василия Великого
- Академическое богословие и церковная наука*
- 121 **Сергей Юрьевич Егоров**
Системы богословских степеней традиционных религий и конфессий России
- Религиоведение*
- 145 **Татьяна Александровна Полетаева**
Сравнение исламского дискурса в России и за рубежом в контексте формирования миссионерских компетенций
- Практическая теология*
- 167 **Епископ Истринский Серафим**
Влияние добровольчества на формирование духовно-нравственных ценностей молодёжи

- Патрология и христианская литература*
- 182 **Варвара Викторовна Каширина**
«Слеза покаяния» из поэмы В. А. Жуковского «Пери и ангел» в духовном наследии святителя Феофана Затворника
- Аскетика*
- 193 **Священник Павел Сержантов**
Альтернатива психосоматическому методу в учении святителя Феофана Затворника
- История Русской Православной Церкви*
- 208 **Любовь Альфредовна Карелина**
Научная и преподавательская деятельность протоиерея Александра Васильевича Горского в Московской духовной академии с 1862 по 1875 г.
- 234 **Татьяна Ивановна Шевченко**
Смоленский скит на Валааме: об истории возникновения
- 259 **Иеромонах Александр (Серпенинов)**
Историография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (1946–1970 гг.)
- Церковное искусство и археология*
- 275 **Олег Ростиславович Хромов**
Антиминс церкви Святителя Филиппа, митрополита Московского и всея Руси, из собрания «Церковно-археологического кабинета» Московской духовной академии
- 287 **Дмитрий Александрович Федотов**
Особенности миниатюры «Христос на одре Соломона» в рукописях гомилий Иакова Коккиновафского
- 300 **Василий Петрович Ващаев**
Влияние восточного богословия иконы на практику почитания образов в диоцезах Римско-Католической Церкви
- Русская литература*
- 315 **Диакон Дионисий Макаров, Пётр Максимович Максимов**
Отражение учения об уме и сердце святителя Тихона Задонского в творчестве Ф. М. Достоевского
- 336 **Диакон Сергей Красников**
Религиозно-нравственное воспитание детей в произведениях М. М. Пришвина «Рассказы о ленинградских детях» и «Кладовая солнца»
- РЕЦЕНЗИИ
- 353 **Павел Евгеньевич Липовецкий**
Рецензия на: Летопись студии № XIX. Публикация текста / сост., авт. вступ. ст., коммент. А.Д.Тумаков, Н.А.Асяева. Казань: Центр печати «Линк», 2025. 356 с.: ил. ISBN 978-5-94844-334-5

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

18 **Deacon Alexey Makhonkov**

The Exegesis of Contradictions in the Pentateuch According to the «Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos» (CPG 6285)

36 **Priest Dmitry Baritskiy**

Generative Narratology and Narrative Hermeneutics of Holy Scripture. Part 1: Generative Levels of a Literary Work in 20th-Century Literary Criticism

52 **Antal G. Nyebolszin**

Two Eschatological Battles and Two Faces of the Global Evil in the Apocalypse of John. Part 2

Historical and Theological studies

64 **Priest Vasily Andronikov**

The Ursinian Schism as a Challenge to the Apostolic Succession of the Episcopate in the Roman Church

Theology and Philosophy

89 **Vadim E. Elimanov**

The Divine Energies and the Dynamics of Deification in the Doctrine of St. Basil the Great

Academic Theology and Church Research

121 **Sergey Yu. Egorov**

Theological Degree Systems of Traditional Religions and Confessions in Russia

Religious studies

145 **Tatyana A. Poletaeva**

Comparison of Islamic Discourse in Russia and Abroad in the Context of Formation of Missionary Competences

Practical Theology

167 **Bishop Seraphim of Istra**

The Impact of Volunteering on the Formation of Spiritual and Moral Values in Youth

- Patrology and Christian literature*
- 182 **Varvara V. Kashirina**
«The Tear of Repentance» in V.A.Zhukovsky's Poem «Peri and the Angel» in the Spiritual Heritage of St. Theophan the Recluse
- Asceticism*
- 193 **Priest Pavel Serzhantov**
An Alternative to the Psychosomatic Method in the Teaching of St. Theophan the Recluse
- History of the Russian Orthodox Church*
- 208 **Lyubov A. Karelina**
Scientific and Teaching Activities of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky at the Moscow Theological Academy from 1862 to 1875
- 234 **Tatiana I. Shevchenko**
Smolensky Skete on Valaam: Toward the Story of Origin
- 259 **Hieromonk Alexander (Serpeninov)**
Historiography of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra (1946–1970)
- Church art and archaeology*
- 275 **Oleg R. Khromov**
Antimins of the Church of Saint Philip, Metropolitan of Moscow and All Russia, from the Collection of the «Church and Archeological Cabinet» of the Moscow Theological Academy
- 287 **Dmitriy A. Fedotov**
Iconographic Features of the «Christ on the Couch of Solomon» Miniature in the Manuscripts of James of Kokkinobaphos
- 300 **Vasily P. Vashchaev**
The Influence of Eastern Theology of the Icon on the Practice of Venerating Images in the Dioceses of the Roman Catholic Church
- Russian literature*
- 315 **Deacon Dionysius Makarov, Peter M. Maximov**
Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk of the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky
- 336 **Deacon Sergei Krasnikov**
The Religious and Moral Upbringing of Children in Mikhail Prishvin's «Stories of Leningrad Children» and «The Sun's Storehouse»
- REVIEWS
- 353 **Pavel E. Lipovetskiy**
Review of: Letopis studii No. XIX. Publikatsiya teksta [The Chronicle of Studio No. XIX. Publication of the Text] / compiled, intro. art., and comm. by A.D.Tumakov, N.A.Asyaeva. Kazan: Link Printing Center, 2025. 356 p.: ill. ISBN 978-5-94844-334-5

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, СЛОВАРИ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- Вестник ГНТУ Вестник Грозненского государственного нефтяного технического университета имени академика М. Д. Миллионщикова. Серия: Гуманитарные и социально-экономические науки. Грозный, 2017–. № 1–.
- Вестник ПСТГУ Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–. Вып. 1–.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва, 1860–1917.
- ПО Православное Обозрение. Москва, 1860–1891.
- ПрибТСО Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. Москва: Изд. Московской духовной академии, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891. Ч. 1–48.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Москва, 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- РИБ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией (с 1922 г. — Постоянной историко-археографической комиссией Академии наук). Санкт-Петербург (Петроград; Ленинград), 1872–1927. Т. 1–39.
- ТКБ СПбДА Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. Санкт-Петербург: СПбДА, 2017–. № 1–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург, 1934–. Т. 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.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
- ЧОЛДП Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва; Сергиев Посад, 1863–1894, 1910–1917.
- CCSG Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CCSL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
- CPG Clavis Patrum Graecorum / ed. M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1974–2018. Vol. 1–5 (с дополнениями).

CPL	Clavis Patrum Latinorum / ed. E. Dekkers. Steenbrugis: In Abbatia Sancti Petri, 1951 (² 1961, ³ 1995).
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae (Wien); Berolini (Berlin), 1866–. Vol. 1–106–.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941–.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig; Berlin, 1882–. Bd. 1–193–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АРСПМ	Архив Русского на Святой Горе Афон Пантелеимонова монастыря
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ЕСПО	Фонд содействия возрождению традиций милосердия и благотворительности «Елисаветинско-Сергиевское просветительское общество»
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН
ИМЛИ РАН	Институт мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук
НАРК	Национальный архив Республики Карелия
НИУ ВШЭ	Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
НКРЯ	Национальный корпус русского языка
ОВЦС	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАЕН	Российская академия естественных наук
РАН	Российская академия наук
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГБ	Российская государственная библиотека
РОССПЭН	Российская политическая энциклопедия
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ЦАК МДА	Церковно-археологический кабинет имени Святейшего Патриарха Алексия I при Московской духовной академии
BNC	British National Corpus
BNF	Bibliothèque nationale de France
CoCA	Corpus of Contemporary American English
EUME	Europe in the Middle East — The Middle East in Europe
VLA	Архив Ново-Валаамского монастыря в Финляндии (<i>фин.</i> Valamon luostarin arkisto)

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ОГУ	Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РУДН	Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

LXX	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
-----	--

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД РАЗРЕШЕНИЯ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ПЯТИКНИЖИИ

АВТОРОМ СОЧИНЕНИЯ «QUAESTIONES ET
RESPONSIONES AD ORTHODOXOS» (CPG 6285)

Диакон Алексей Махоньков

магистр теологии
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
makhonkov@gmail.com

Для цитирования: Махоньков А., диак. Экзегетический метод разрешения противоречий в Пятикнижии автором сочинения «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» (CPG 6285) // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 18–35. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.001

Аннотация

УДК 27-28 (801.73)

В статье анализируется экзегетический метод анонимного автора позднеантичного сочинения «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» (CPG 6285), ранее приписывавшегося св. Иустину Философу. Рассматриваются приёмы разрешения апорий (логических и фактологических противоречий) в тексте Пятикнижия Моисея. Выявляются и систематизируются основные подходы автора: принцип «различения при единстве», телеологический подход, семантико-лингвистический и контекстуальный анализ, а также философско-богословские приёмы, такие как различение сущности и функции (κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν). Показывается, что автор сочинения проявляет характерные для Антиохийской экзегетической школы рационализм, историзм, ориентацию на буквальный смысл Писания

и синтез грамматико-критического подхода с типологическим толкованием. Результаты исследования позволяют углубить представления о герменевтической практике эпохи и служат дополнительным аргументом для атрибуции и датировки памятника.

Ключевые слова: «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos», Пс.-Иустин Философ, жанр вопрошеваний, экзегеза, Пятикнижие, вопросы и ответы православным.

Статья поступила в редакцию 9.10.2025; одобрена после рецензирования 21.10.2025

The Exegesis of Contradictions in the Pentateuch According to the «Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos» (CPG 6285)

Deacon Alexey Makhonkov

MA in Theology

PhD student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

makhonkov@gmail.com

For citation: Makhonkov, Alexey, deacon. “The Exegesis of Contradictions in the Pentateuch According to the ‘Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos’ (CPG 6285)”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 18–35 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.001

Abstract. The article analyzes the exegetical method of the anonymous author of the late antique work «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» (CPG 6285), previously attributed to St. Justin the Philosopher. It examines the techniques for resolving aporiae (logical and factual contradictions) in the text of the Pentateuch of Moses. The author’s main approaches are identified and systematized: the principle of «distinction within unity», the teleological approach, semantic-linguistic and contextual analysis, as well as philosophical-theological techniques, such as the distinction between essence and function (κατ’ οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν). It is shown that the author of the treatise demonstrates characteristics typical of the Antiochene exegetical school: rationalism, historicism, an orientation toward the literal sense of Scripture, and a synthesis of the grammatical-critical approach with typological interpretation. The results of the study contribute to a deeper understanding of the hermeneutical practice of the era and serve as an additional argument for the attribution and dating of the text.

Keywords: Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, Pseudo Justin Martyr, question-and-answer genre, exegesis, Pentateuch, questions and answers to the Orthodox.

The article was submitted on 10/9/2025; approved after reviewing on 10/21/2025

Введение

Сочинение «*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*» (далее — QRO), ранее традиционно приписывавшееся св. Иустину Философу¹, представляет собой памятник христианской письменности, относящийся к жанру эротапокрисис (вопросоответов). В него входит 161 вопрос², сочинение охватывает широкий круг богословских, экзегетических и космологических проблем. Современная наука единодушно отвергает авторство св. мученика Иустина (II в.), относя текст к более позднему периоду³. Несмотря на то, что в одной из двух основных рукописей (**Hieros. Patr. S. Sepulchr. 273**, X в.) сочинение надписано именем блж. Феодорита Кирского⁴, а некоторые исследователи (А. Пападопуло-Керамевс⁵, П. Тот⁶) приводили в пользу этой атрибуции определённые доводы, — контраргументы, выдвинутые ещё П. Мараном⁷ (1742 г.) и развитые в XX в. А. Гарнаком⁸ и Г. Барди⁹, а в XXI в. С. Войку¹⁰ и Б. Глиде,

- 1 Авторство св. Иустина Философа было присвоено тексту ввиду общего надписания Парижской рукописи (**Paris. gr. 450**) его именем. См., например: Fol. 334v: «Τοῦ αὐτοῦ ἀγίου Ἰουστίνου ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τίνων ἀναγκαίων ζητημάτων».
- 2 Количество вопросоответов указано по изданию: *Феодорит Кирский, еп., блж.* Ответы на вопросы, обращённые к нему некоторыми египетскими епископами. По рукописи десятого столетия / изд. с предисл. А. Пападопуло-Керамевс. Санкт-Петербург, 1895. В другом издании (*Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. Vol. 3/2. Ienae, 1881*) в сборнике содержится только 146 вопросоответов. Отличие связано с тем, что издания выполнены по разным рукописям.
- 3 См., например: *Toth P. New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the «Answers to the Orthodox» of Pseudo-Justin // The Journal of Theological Studies. 2014. Vol. 65 (2). P. 550–599.* См. также: *Gleede B. The Ps.-Justinian Corpus of Erotapokriseis and Apologetical Treatises. In Search of an Author and a Historical Setting // Questioning the World. Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature. Lection 11. Turnhout, 2021. P. 67–98.*
- 4 *Феодорит Кирский, блж.* Ответы на вопросы, обращённые к нему некоторыми египетскими епископами. По рукописи десятого столетия. С. 1 (2-я пагин.).
- 5 Там же. Предисловие. С. III–XIII (1-я пагин.).
- 6 *Toth P. New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the «Answers to the Orthodox» of Pseudo-Justin. P. 583–597.*
- 7 *Sancti Patris nostri Iustini Philosophi et Martyris Opera quae exstant omnia. Paris, 1742. P. 435–437.*
- 8 *Harnack A. Diodor von Tarsus: Vier Pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors. Leipzig, 1901. S. 1–66.*
- 9 *Bardy G. La Littérature Patristique Des «Quaestiones Et Responsiones» Sur L'écriture Sainte (Suite) // Revue Biblique. 1933. Vol. 42. № 1. P. 14–30.*
- 10 *Voicu S. J. Due Antiocheni Periferici: Le Quaestiones et Responsiones Ad Orthodoxos (CPG 6285) E Severiano Di Gabala // Augustinianum. 2015. Vol. 55. № 2. P. 543–557.*

указывают на более позднее происхождение текста¹¹ — не ранее издания Энотикаона (482 г.) и не позже первой половины VI в.

Важными индикаторами, позволяющими атрибутировать QRO представителю антиохийской интеллектуальной традиции VI в., являются его ярко выраженный рационализм, интерес к буквально-историческому смыслу Писания, активное использование аристотелевской логики и терминологии, а также полемика с современными автору христологическими и космологическими концепциями¹². Хотя вопрос об авторстве (блж. Феодорит, Диодор Тарсийский, некто из круга Иоанна Филопона¹³ или анонимный антиохийский автор) остается дискуссионным, сам текст может рассматриваться как продукт Антиохийской экзегетической школы, демонстрирующий характерные для неё методы работы со Священным Писанием.

Одной из задач христианской экзегезы позднеантичного периода была герменевтическая работа по разрешению апорий — мнимых или действительных противоречий, содержащихся в библейском тексте. Эти противоречия — будь то расхождения в параллельных повествованиях, этически сложные места или утверждения, вступающие в конфликт с данными рационального опыта и научными представлениями эпохи, — были широко распространены в античной философии в целом¹⁴. Будучи приложенным к текстам Священного Писания, метод апорий невольно ставил перед читателем вопрос об истинности и непротиворечивости Божественного Откровения. В математике для решения задач часто используют аксиомы — фундаментальные положения, принимаемые на веру без доказательств. Для автора QRO одной из таких аксиом выступает сам текст Священного Писания и существующая церковная традиция его толкования. Для разрешения противоречий автор QRO регулярно использует авторитет Священного Писания в виде аллюзии или прямых цитат. Священное Писание Ветхого Завета упоминается им, как минимум, в 48 процентах вопросов (в 77 из 161 вопроса). Из них более чем в половине (в 43-х вопросах) используется материал Пятикнижия Моисея.

11 Gleede B. The Ps.-Justinian Corpus of Erotapokriseis and Apologetical Treatises. In *Search of an Author and a Historical Setting*. P. 67–98.

12 Papadogiannakis Y. Cosmology and its «Problems» in Ps.-Justin's Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos. P. 25–30.

13 Ibid. P. 27.

14 Taub L. «Problematising» the Problems: The Problemata in Relation to Other Question-and-Answer Texts // *The Aristotelian Problemata Physica: Philosophical and Scientific Investigations*. Leiden, 2015. P. 413.

Само Пятикнижие, будучи фундаментом всего библейского корпуса, содержит множество «трудных мест». К ним относятся, например, вопросы о согласовании двух рассказов о творении мира, характере и масштабах Всемирного потопа¹⁵, механизме исчезновения светил за горизонтом¹⁶, причинах установления обрядовых и пищевых запретов¹⁷, а также кажущиеся противоречия в законодательных установлениях¹⁸. Автор QRO, в целом следуя общей установке Антиохийской школы на отстаивание историчности и логической последовательности Писания, избирает эти апории в качестве объекта для детального анализа, предлагая свои пути их разрешения.

Хотя экзегетический метод Антиохийской школы в целом известен, QRO как конкретный памятник, демонстрирующий применение этого метода на практике, редко становился предметом специального исследования. В существующих работах (например, А. фон Гарнака¹⁹, Б. Глиде²⁰, Я. Пападояннакиса²¹) акцент делается преимущественно на проблемах атрибуции, датировки и отдельных богословских и философских темах, в то время как экзегетическая техника автора рассматривается косвенно.

Целью настоящей статьи является восполнение этих сведений путём детального анализа вопросов из QRO, непосредственно связанных с толкованием Пятикнижия. В частности, было бы полезно выявить и формализовать экзегетические проблемы в тексте Пятикнижия, рассматриваемые автором QRO, а также систематизировать основные подходы автора к толкованию сложных мест Пятикнижия.

Такой анализ позволит не только глубже понять экзегетический подход одного конкретного анонимного автора (предположительно из Антиохии, VI в.), но и рассмотреть толкование им определённых затруднительных мест в тексте Священного Писания, формализовать

15 См.: QRO 34. (Здесь и далее ссылки на вопросыответы из сочинения «*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*» будут приводиться в формате QRO и номер вопроса по Парижской рукописи).

16 QRO 59.

17 QRO 35.

18 См., например: QRO 83.

19 *Harnack A. Diodor von Tarsus: Vier Pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors.* Leipzig, 1901. S. 1–66.

20 *Gleede B. The Ps.-Justinian Corpus of Erotapokriseis and Apologetical Treatises. In Search of an Author and a Historical Setting.* P. 67–98.

21 *Papadogiannakis Y. Cosmology and it's «Problems» in Ps.-Justin's Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos.* P. 25–30.

эти затруднения и собрать материал для последующего компаративного анализа (в сравнении с более известными экзегетическими сочинениями других авторов).

Текст QRO приводится по **Paris. gr. 450** в изд. И. фон Отто (1881 г.)²².

1. Основные экзегетические подходы автора

1.1. Метод различения понятий

Одним из экзегетических приёмов, используемых автором QRO, является метод точного смыслового различения понятий, которые на поверхностный взгляд могут казаться противоречащими друг другу. Вместо того чтобы отвергать одну из сторон апории, автор стремится выявить такие аспекты каждого понятия, которые снимают кажущийся конфликт и раскрывают их согласованность в рамках более глубокого рассмотрения.

Например, в Вопросе 2 рассматривается проблема источника пророчеств: если как библейские пророки, так и языческие прорицатели предсказывали будущие события (войны, нашествия, гибель городов), то в чём же отличие между первыми и вторыми? Автор признаёт, что общий источник всех предсказаний — Бог («*Τοῦ αὐτοῦ θεοῦ ἐστὶ πάντα ταῦτα*»), однако проводит чёткое различие между статусом, целью и содержанием пророчеств. Пророки Божии возвещают волю истинного Бога, Которому служат, а их слова исполняются в контексте домостроительства спасения. Языческие же прорицатели, хотя и могут по воле Бога предсказать некоторые события, однако не имеют истинного богопознания, а их предсказания не служат утверждению истины и часто оказываются тщетными (как в примере с ассирийцами)²³. Таким образом, единство источника откровения не отменяет коренного различия в природе, цели и авторитете пророческого слова.

В Вопросе 32 ставится проблема: если Бог создал человеческую природу смертной, то как согласовать это с утверждением Писания: «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1, 13)? Автор применяет принцип различения, разделяя понятия смертной природы (*θνητὴν φύσιν*) — тварной и ограниченной, и смерти (*θάνατος*) как акта, являющегося следствием грехопадения²⁴. Смертность природы — это онтологическое

22 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos // Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia / ed. J. Otto. Bd. III/2. P. 2–246.*

23 *Ibid.* P. 4–6.

24 *Ibid.* P. 48–50.

условие бытия творений, которое не обязательно ведёт к смерти (что доказывают примеры Еноха и Илии, взятых на небо без смерти). Смерть же вошла в мир как результат преслушания человека. Таким образом, Бог — Творец смертной по природе твари, но не Творец смерти как последствия греха.

В Вопросе 73 обсуждается соотношение добра и зла: если добро познаётся в сравнении со злом и мир — добро, то значит ли, что существовавшее до мира было злом? Автор отвергает саму постановку вопроса, проводя различие между онтологическим состоянием «до мира» и природой зла. То, что было «до мира», — это абсолютное не-бытие ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$), которое не является ни добром, ни злом. Зло же ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu$) определяется не как самостоятельная сущность, а как «извращение добра» ($\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\upsilon\pi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon$), то есть как уклонение от должного порядка²⁵. Поэтому неправомерно сравнивать мир (бытие) с не-бытием, а зло понимать как независимое начало.

Во всех этих случаях автор QRO демонстрирует последовательное применение метода различения понятий: он не отрицает ни одного из элементов апории, но, уточняя значение терминов и контексты их употребления, снимает противоречие через более тонкое смысловое различие. В этом подходе можно увидеть характерный для Антиохийской школы рационализм и стремление к логической ясности в толковании Священного Писания.

1.2. Принцип телеологичности (существование исторической и педагогической цели прецедента)

Вторым экзегетическим принципом, который последовательно применяет автор QRO, является телеологический подход — поиск ответа на затруднение не в буквальном смысле текста, а в цели ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) того или иного установления, повеления или описания. Этот метод позволяет выйти за рамки непосредственной причинности и увидеть в библейских предписаниях и событиях педагогический, нравственный или образовательный смысл, вложенный в них Божественным Промыслом.

Например, в Вопросе 35, посвящённом пищевым запретам Ветхого Завета, автор ставит проблему: если все животные сотворены Богом и вот хорошо весьма (Быт. 1, 31), то почему же некоторые из них объявлены нечистыми? Простое объяснение через нечистоту самой твари не подходит, так как противоречит благодати творения. В качестве

25 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 106–108.

решения экзегет предлагает телеологическое объяснение: запреты были установлены не из-за свойств животных, а «ради иудеев» (διὰ τοὺς Ἰουδαίους), чтобы, подчинив их под «иго закона» (ζυγὸν τοῦ νόμου), отделить от окружающих языческих народов. Далее автор уточняет ещё одну, более конкретную, историческую цель: в Египте многие животные (кроме свиньи) обожествлялись. Объявив их нечистыми и разрешив приносить в жертву лишь некоторых, Бог педагогически показал их непригодность для божественного поклонения. Таким образом, «чистое» и «нечистое» — это характеристики не природы, а Закона (διὰ τὸν νόμον), имевшего временную и воспитательную цель²⁶.

В Вопросе 83 обсуждается проблема жертвоприношений: если Бог не нуждался в жертвах животных, то зачем Он заповедал Ною и Аврааму приносить их? Автор решительно отрицает, что Бог «благоволил» (ἤθετο) к таким жертвам. Принятие их Богом было не целью, а средством для демонстрации благочестия приносящего. Главная же цель жертв, по мысли автора, — это «прообразовательное предуказание» (προφητικὴ τῶν ἐσομένων) будущих событий, то есть прообраз (τύπος) искупительной Жертвы Христовой. Так, жертвоприношение Авраама имело целью не умиловление, а пророческое предвозвещение²⁷.

В Вопросе 97 телеологический принцип применяется для различения двух методов, используемых Богом для спасения человека — Закона и Благодати. Автор разрешает кажущееся противоречие (в Законе — множественные омовения и жертвы для прощения грехов, в Благодати — одно крещение) через анализ целей каждого установления. Цель Закона (σκοπὸς τοῦ νόμου) — поддержание внешней справедливости и гражданского порядка; поэтому он прощает лишь мелкие ритуальные прегрешения (как прикосновение к мертвецу), но за преступления против жизни и общества требует строгого возмездия («око за око»). Напротив, цель благодати (σκοπὸς τῆς χάριτος) — подлинное исправление и спасение человека, что достигается через покаяние и единократное крещение, открывающее дверь для постоянного внутреннего очищения²⁸.

Во всех рассмотренных случаях автор QRO демонстрирует характерный для Антиохийской школы историзм и внимание к воспитательному замыслу Божественного Откровения. Телеологический подход позволяет ему снять формальные противоречия, раскрывая глубокий богословский и нравственный смысл Священного Писания.

26 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 52–54.

27 *Ibid* P. 122–124.

28 *Ibid*. P. 148–150.

2. Логико-экзегетические приемы

2.1. Объяснение точного значения слов и выражений Священного Писания

Следующим приёмом в арсенале автора QRO является семантико-лингвистический анализ, направленный на прояснение точного значения слов и выражений Священного Писания. Этот подход позволяет экзегету разрешать апории, возникающие из-за неоднозначности понятий или особенностей библейского словоупотребления.

Уточнение значения термина или формулы демонстрируется в Вопросе 43, где обсуждается кажущееся противоречие в числе животных, взятых в ковчег (Быт. 7, 2–3.8–9). Вопрошающий указывает на разночтение: в одном стихе говорится о взятии «два — два» (δύο δύο), а в другом — «семь — семь» (ἑπτὰ ἑπτὰ) от чистых животных, что вызывает вопрос о точном количестве. Автор QRO предлагает решение через уточнение семантики числовых формул. Он объясняет, что выражение «два — два» является идиоматическим сокращением, означающим «два самца и две самки» (δύο ἄρρενα καὶ δύο θήλεα). Аналогично, «семь — семь» означает «семь самцов и семь самок»²⁹. Таким образом, противоречие снимается: речь идёт не об общем количестве (2 или 7), а об указании на пол особей, причем для чистых животных предназначалось большее число (семь пар) для последующего жертвоприношения. Этот приём показывает внимание автора к буквальной точности текста и его готовность объяснить формальное несоответствие не через аллегорию, но через более глубокое понимание языковых норм.

Другим экзегетическим методом автора является объяснение особенностей словоупотребления. Например, в Вопросе 134 поднимается проблема авторства Пятикнижия: если Закон был дан Богом, почему в Писании он часто называется Законом Моисеевым? Автор апеллирует к общепринятой языковой практике, согласно которой произведение называется по имени того, кто его передал или озвучил, а не по имени первоисточника. Он приводит аналогии из библейского и современного ему словоупотребления: говорят «читать пророка Исаию» (Деян. 8, 30), имея в виду книгу пророка, или «мерзость запустения, реченная пророком Даниилом» (Мк. 13, 14). Точно так же и Закон, переданный через Моисея, по обычаю речи (ἔθος) именуется его именем³⁰. Этот

29 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 62–64.

30 *Ibid.* P. 222–224.

приём позволяет автору согласовать божественное авторство Закона с человеческим посредничеством Моисея, не впадая в противоречие.

Третий семантико-лингвистический прием — объяснение риторических фигур, в частности, персонификации. В Вопросе 47 ставится проблема: как понять обращения к неодушевленным объектам — небу и земле — у Моисея (см. Втор. 32, 1) и Исаии (см. Ис. 1, 2), если у неодушевленных предметов нет чувств? Автор QRO говорит, что это риторическая фигура, при которой обращение к месту или объекту подразумевает обращение к разумным существам, находящимся в нём или связанным с ним. Он проводит параллель с обращением Спасителя к городу: «Иерусалим, Иерусалим... избивающий пророков» (Мф. 23, 37), которое на самом деле адресовано его жителям, то есть слова, обращённые к небу и земле, на самом деле предназначены людям, обитающим под небом и на земле³¹. Это толкование показывает, что автор совершенно не стремится понимать условности библейской речи буквально, но различает буквальное высказывание и образное.

В совокупности эти приёмы показывают, что автор QRO подходит к тексту Писания как к литературному произведению, созданному по определённым языковым и риторическим законам. Его экзегеза основана не на аллегоризации, а на анализе семантики, синтаксиса и стилистики, что является характерной чертой антиохийского подхода, стремящегося к точному и разумному пониманию буквы священного текста.

2.2. Приёмы работы с историческим и литературным контекстом:

Другой составляющей экзегетического метода автора QRO является внимание к историческому и литературному контексту библейских повествований. Для разрешения затруднений автор активно прибегает к реконструкции обстоятельств, мотивов персонажей и введению гипотетических, но логически вероятных деталей, которые позволяют согласовать противоречивые свидетельства текста.

Одним из примеров введения дополнительной детали или гипотезы является Вопрос 26, в котором выявляется противоречие между утверждением, что все воды превратились в кровь (см. Исх. 7, 20–21), и сообщением о том, что египетские волхвы смогли сделать то же самое (см. Исх. 7, 22)³². Автор предлагает решение, основанное на творческой

31 *lustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 70–72.

32 Вопрошающему непонятно, как можно повторно превратить воду в кровь, если после первого чуда она вся уже стала кровью.

реконструкции исторической ситуации: когда воды Нила и все открытые источники превратились в кровь, египтяне были вынуждены копать колодцы (κύκλω τοῦ ποταμοῦ ὀρύττειν φρέατα) по берегу реки, чтобы добыть пригодную для питья воду. Волхвы же использовали эту воду из колодцев для своего «чуда». Таким образом, чудо Моисея было подлинным преображением природы всех основных водных источников, а действие волхвов — либо иллюзией, созданной демонами, либо манипуляцией с ограниченным количеством уже добытой воды³³. Этот приём показывает стремление автора к исторической правдоподобности и точному пониманию описанных событий.

В Вопросе 34 автор применяет схожий приём по отношению к проблеме масштабов Всемирного Потопа. Если потоп не покрыл всю землю, то как понять слова о том, что вода поднялась выше самых высоких гор? В ответе предлагается гипотеза, что область, где произошёл потоп, могла быть низменной (κοιλότεροι ἦσαν οἱ τόποι), по сравнению с другими частями земли. Следовательно, вода, затопившая эту область, действительно могла подняться выше местных гор, но не обязательно покрыла все горные цепи планеты³⁴. Это рассуждение демонстрирует попытку автора согласовать букву Писания с географическими представлениями, сочетая веру в истинность библейского описания с рациональным поиском непротиворечивого объяснения.

Ещё одним приёмом является апелляция к аналогии из повседневного опыта. Например, в Вопросе 59, посвящённом проблеме исчезновения светил за горизонтом, автор проводит аналогию с кораблями в море, чтобы объяснить это явление без необходимости признавать шарообразность неба (что противоречило бы некоторым частным космологическим представлениям эпохи в антиохийском регионе). Подобно тому как корабли, находящиеся на одной плоскости морской поверхности, исчезают из виду за горизонтом из-за ограниченности человеческого зрения, так и светила скрываются из видимости, не меняя своего положения на небосводе³⁵. Эта аналогия, основанная на общедоступном наблюдении, служит автору для рационального понимания библейского повествования.

Наконец, в Вопросе 119 автор реконструирует мотивацию участников для объяснения, почему жертва Авеля была принята Богом, а жертва Каина — нет. Опираясь на слова апостола Павла (см. 1 Кор. 9, 7), автор логически доказывает, что и Авель, и Каин пользовались плодами

33 *lustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 38–40.

34 *Ibid.* P. 84–86.

35 *Ibid.* P. 84–86.

своего труда. Следовательно, их жертвы были не бесполезными дарами, а частью их пропитания. Причина отвержения жертвы Каина кроется не в качестве дара, а во внутреннем расположении жертвователя: Каин принёс жертву не от избытка веры и любви, а, возможно, как формальность, оставив лучшее для себя³⁶. Эта реконструкция позволяет автору избежать этической проблемы несправедливости Бога и перенести акцент с внешнего обряда на внутреннее состояние человека.

Подход автора QRO демонстрирует его желание построить толкование Писания на фундаменте исторической реальности, психологической достоверности и живом повседневном опыте. Эти толкования близко соответствуют отличительным чертам антиохийской экзегетики, ориентированной на буквально-исторический смысл текста.

2.3. Приёмы работы с другими местами Писания

Ещё одним элементом экзегетического метода автора QRO является принцип интертекстуальности через сознательное и систематическое согласование спорных мест Пятикнижия с другими фрагментами библейского текста. Это не только снимает локальные противоречия, но и позволяет автору выстраивать целостную богословскую систему, демонстрирующую внутреннее единство и непротиворечивость Божественного Откровения. Инструментами в этом процессе выступают апелляция к библейскому прецеденту и типологическое толкование (*τύπος*), раскрывающее провиденциальный смысл ветхозаветных установлений.

Апелляция к библейскому прецеденту и принцип иерархии ценностей

В вопросе 27 автор сталкивается с классической этико-галахической проблемой: каким образом Моисей, законодатель, запретивший прикасаться к мёртвому телу как к источнику ритуальной нечистоты (*ἀπτόμενος νεκροῦ ὡς ἀκάθαρτος* — «прикасающийся к мёртвому как к нечистому»; ср. Числ. 19, 11–13), сам совершает действие, подпадающее под этот запрет: переносит кости Иосифа (*τὰ ὀστέα τοῦ Ἰωσήφ ἐπαγόμενος*)? Оппонент подчёркивает внутреннее противоречие (*ἐναντία ἑαυτῶ*) в поведении Моисея.

Ответ автора QRO строится на тонком юридическо-этическом анализе, выявляющем иерархию обязанностей. Он вводит ситуацию нравственного выбора (*ἀνάγκη* — «необходимость, вынужденность»),

36 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 194–196.

когда соблюдение двух предписаний одновременно оказывается невозможным (ἀδύνατον γὰρ ἦν αὐτῶ ἀμφότερα φυλάξαι — «ибо невозможно было ему соблюсти то и другое»). Ключевыми становятся понятия «закон» (νόμος) о чистоте и «клятва» (ὄρκος), — обещание, данное отцам о переносе костей Иосифа. Используя принцип иерархии ценностей, автор выделяет «большее зло» (τὸ μείζον κακόν) и «меньшее зло» (τὸ ἕλαττον κακόν). Нарушение клятвы расценивается как большее зло, нежели временное нарушение ритуального предписания. Поэтому Моисей «ради соблюдения большего — клятвы — разрешил соблюдение меньшего — закона» (τῇ μείζονι οὖν φυλακῇ τοῦ ὄρκου ἔλυσε τὴν ἕλαττονα φυλακὴν τοῦ νόμου). Имеет место не произвольная отмена элементов Закона, но осознанный выбор приоритетов при конфликте обязанностей.

Для обоснования этого принципа автор апеллирует к библейскому прецеденту — совершению обрезания в восьмой день, даже если он выпадает на субботу (ἡ ὀκταήμερος περιτομή — «восьмидневное обрезание»). Этот случай, упоминаемый Спасителем в Евангелии от Иоанна (см. Ин. 7, 22–23), служит для автора QRO классическим примером того, как заповедь обрезания (как знака завета) имеет приоритет над заповедью о субботнем покое. Таким образом, автор не снимает противоречие, а помещает его в более широкий герменевтический контекст, показывая, что Писание само содержит механизмы разрешения таких казусов через признание разного приоритета заповедей.

Типологическое толкование (τύπος) как раскрытие провиденциального смысла

Несмотря на общую установку Антиохийской школы на историко-буквальный смысл, автор QRO использует и типологическое толкование, видя в событиях и установлениях Ветхого Завета прообразы (τύποι) новозаветных реалий. Этот метод позволяет ему раскрыть провиденциальный смысл древних установлений.

В вопросе 83, обсуждая жертвоприношения животных до Закона, автор использует понятие «прообразовательная нужда/польза» (χρείας ἐνεκα προμηνηυτικῆς)³⁷. Глагол προμηνηύω («заранее возвещать, предуказывать») и образованное от него прилагательное подчёркивают, что жертвы Авраама (например, овен для Исаака) имели ценность не сами по себе, а как пророческие указания на грядущее. Автор

37 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P.122–124.

утверждает, что Бог не «благоволил» (οὐχ ἤδετο) к этим жертвам, но принимал их, чтобы через это «явить приносящего угодным Себе» (δεικνύων τὸν θύσαντα εὐάρεστον αὐτῷ). Таким образом, их смысл не умиловительный, а прообразовательно-педагогический.

Наиболее глубоко типологический метод раскрыт в вопросе 102³⁸, посвящённом обрезанию. Автор даёт развёрнутое богословское обоснование этому обряду. Во-первых, он объясняет его исторический контекст: обрезание дано Аврааму как «печать веры» (σφραγίδα <...> τῆς πίστεως) в обетование о сыне. Примечательно, что обрезание совершается на «крайней плоти» (ἀκροβυστίας), которую автор называет «органом/частью» (μορίου), ставшим по причине старости Авраама и Сарры «беспольным для деторождения» (πρὸς παιδοποιῖαν ἀχρήστου). Но именно благодаря вере (διὰ δὲ τὴν πίστιν) он становится «полезным» (χρησίμου). Этот контраст (ἄχρηστον — χρήσιμον) подчёркивает, что истинная причина чуда не физиология, а вера, а обрезание становится её видимым знаком.

Далее автор раскрывает христологическую типологию³⁹ обрезания. Для христиан, утверждает он, ветхозаветное физическое обрезание заменяется «обрезанием Христовым» (τῆ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ) в таинстве Крещения. Он использует богословскую терминологию, восходящую к апостолу Павлу (см. Кол. 2, 11–12): крещение есть «облечение во Христа» (ἐνδύμενοι τὸν Χριστόν) и «совлечение ветхого человека» (ἐκδύμενοι τὸν Ἀδάμ). Само же духовное обрезание определяется как «нерукотворенное, [состоящее] в совлечении тела греховного» (περιετμήθητε περιτομὴν ἀχειροποίητον τῇ ἀπέκδυσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν). Выражение ἀχειροποίητος («нерукотворенный») указывает на сверхъестественный, благодатный характер этого действия, а ἀπέκδυσις («снятие, совлечение») — на радикальное отложение греховной природы.

Автор использует в этом вопросе лексические противопоставления: μέγλων — ἐλάττων («большой — меньший»), ἀχρηστος — χρήσιμος («беспольный — польный»), ἐκδύομαι — ἐνδύομαι («совлекаться — облечься»), что отражает его диалектический метод мышления.

38 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 160–162.

39 Используемое автором слово προμηνητικός («прообразовательный») является редким. Во всей базе TLG лексема «προμηνητικός, -ή, -όν» встречается лишь дважды: один раз у автора QRO и один раз у греческого поэта и переводчика XIX в. Иакова Полуласа. Это примечательно характеризует развитый лексикон автора QRO. Частое использование отглагольных прилагательных на -τικός в целом также является характерным для него.

Привлечение автором QRO одних мест Священного Писания для разрешения противоречий в других, показывает сочетание рационального, почти юридического подхода к заповедям с глубоким христологическим прочтением Ветхого Завета. Его метод можно считать не просто набором технических приёмов, но целостным герменевтическим подходом, направленным на выявление внутренней логики и провиденциального единства Библейского Откровения.

2.4. Философско-богословские приёмы

Экзегеза в тексте QRO не ограничивается лингвистическим или историческим анализом. Автор также использует инструментарий философской теологии, унаследованный от античной традиции и адаптированный для нужд христианской герменевтики. К числу таких приёмов относятся, прежде всего, различение сущности и функции (κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν) и юридическо-этический анализ, направленный на выявление иерархии ценностей в библейских установлениях.

Различение сущности и её предикатов (функций) (κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν), использованное ещё Аристотелем⁴⁰, является и в данном случае одним из инструментов, применяемых автором для снятия апорий, связанных с оценкой тварного мира и его элементов. Классической иллюстрацией служит Вопрос 46⁴¹, где ставится проблема: если всё творение хорошо весьма (Быт. 1, 31), то почему же именно отречение от творения (аскетический уход от мирских благ) оценивается положительно, а привязанность к ним — отрицательно? Автор QRO даёт ответ, основанный на чётком различении: сами по себе блага тварного мира благи по своей сущности (κατ' οὐσίαν), поскольку так их оценил Творец. Зло возникает не из сущности, а из неправильного, неумеренного использования (κατὰ χρῆσιν) этих благ человеческой волей (προαίρεσις). Таким образом, οὐδὲν φαῦλον κατ' οὐσίαν συμπαρέξεται τῇ ἡμετέρα ζωῇ («ничто дурное по сущности не сопряжено с нашей жизнью»). Греховным является не обладание благами, а иррациональное (ἄλογος) и страстное отношение к ним. Этот приём позволяет автору согласовать онтологическую благость творения с аскетическим идеалом, не впадая в дуализм или отрицание ценности материального мира.

40 Денисова Т.Ю. Категория сущности у Аристотеля: условия её бытийствования и познания // Идеи и идеалы. 2016. № 4(30). Т.2. С.10.

41 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 68–70.

Другой пример применения этого приёма — Вопрос 62⁴², посвящённый проблеме измерения времени до создания светил. Как могли существовать «дни» творения до четвёртого дня, когда были созданы солнце и луна, служащие для их исчисления? Ответ автора строится на различении сущности дня и ночи, как чередования света и тьмы, и функции светил, как управителей (ἐξουσιάζειν) этим уже существующим порядком. Изначально разделение света и тьмы, а следовательно, и существование дня и ночи, было установлено божественным повелением (ὁ ὄρος τοῦ θεοῦ). Светила же были созданы позже и «унаследовали» (ἐκληρώσατο) функцию управления уже установленным ритмом. Этот подход демонстрирует характерный для Антиохийской школы рационализм: автор не прибегает к аллегоризации «дней» творения, но ищет логическое объяснение, различая сущностный порядок и функциональный инструмент его поддержания.

Юридическо-этический анализ, часто сопряжённый с установлением иерархии ценностей, как уже отмечалось выше, активно применяется автором. Так в Вопросе 97⁴³, где обсуждается кажущееся преимущество Моисеева Закона перед Благодатью: Закон предоставлял многочисленные и частые очистительные обряды (бани, жертвы), тогда как Благодать установила лишь единое Крещение. Не означает ли это, что Закон был более «милостив» к постоянным падениям человека? Автор QRO показывает, что очистительные установления Закона покрывали лишь незначительные проступки (πταίσματα), не наносившие ущерба обществу или жизни людей (например, ритуальная нечистота от прикосновения к мертвецу). За тяжкие же преступления (убийство, прелюбодеяние) Закон не знал прощения через жертвы, но требовал строгого возмездия по принципу «душу за душу» (ψυχήν ἀντὶ ψυχῆς). Благодать же, как утверждает автор, простирает свою спасительную силу (φιλανθρωπία) даже на тяжкие грехи, даровав покаяние (μετάνοια) как универсальное врачевство. Таким образом, автор строит иерархию: частные и внешние очищения Закона уступают всеобъемлющему и внутреннему преобразованию, предлагаемому Благодатью. Этот приём позволяет ему не противопоставлять, а соотнести два Завета, выявляя педагогическую и преходящую природу Закона и совершенство Благодати. Через различение сущности и функции автор защищает онтологическую благодать творения, а с помощью

42 *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. P. 88–90.

43 *Ibid.* P. 148–150.

юридическо-этического анализа обосновывает внутреннюю логику Божественного Домостроительства, раскрывающегося в истории спасения.

Заключение

В подходе к толкованию Пятикнижия автором QRO можно видеть его близость к интеллектуальной традиции Антиохии. Это проявляется в последовательном рационализме, стремлении к логической непротиворечивости объяснений, ориентации на историко-буквальный смысл Писания и применении методов аристотелевской логики. Автор предстаёт не как мистик-аллегорист, а как трезвый аналитик, для которого текст Священного Писания является системой, поддающейся рациональному осмыслению и гармонизации.

Экзегетические приёмы автора образуют целостный и гибкий метод. Этот метод характеризуется иерархичностью: от фундаментальных принципов («Различение при единстве», телеологичность) к конкретным методам работы с текстом (лингвистический анализ, реконструкция контекста, интертекстуальные сопоставления). Показательно, что автор успешно применяет один и тот же приём (например, различение сущности и функции — *κατ' οὐσίαν / κατὰ χρῆσιν*) для решения проблем из разных областей — от этики (Вопрос 46) до космологии (Вопрос 62). Это свидетельствует о выработанной и последовательной методике толкования текста Священного Писания.

Несмотря на явный приоритет историко-грамматического смысла, метод автора QRO не сводится к сухому буквализму. В его арсенале важное место занимает типологическое толкование (Вопросы 83, 102), которое позволяет вскрыть провиденциальный, христологический смысл ветхозаветных установлений. Однако, в отличие от александрийской традиции, типология у Пс.-Иустина не подменяет собой исторический смысл, а надстраивается над ним, раскрывая его более глубокое измерение в свете Нового Завета. Автор стремится утвердить историческую достоверность текста, одновременно выявляя его богословскую глубину.

Анализ экзегетической техники автора даёт дополнительные сведения для уточнения авторства и датировки QRO. Уверенное владение широким спектром герменевтических приёмов, их систематичность и зрелость согласуются с общим научным мнением настоящего времени о том, что автором является образованный богослов, связанный с антиохийскими кругами периода после «Энотикона» (рубеж V–VI вв.).

Архивные материалы

QRO — *Theodoretus Cyrensis*. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos CPG 6285 // Paris. Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Grec 450. [14 s., 1363 an.]. [Justinus martyr cod.]. Fol. 334v–416.

Источники

Antworten an die Orthodoxen auf einige notwendige Fragen // *Diodor von Tarsus*: Vier Pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors / nachgewiesen von A. Harnack. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901. (TU; Bd. 6. H. 4). S. 69–160.

Iustini Martyris Opera Omnia. Paris: Robert Estienne, 1551.

QRO — *Justinus Martyr*. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos // *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia* / ed. J. Otto. Bd. III/2. Ienae: H. Dufft, 1881. (Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi; vol. 5). S. 2–246.

Θεοδωρήτου Ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου Πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρὰ τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων Ἀποκρίσεις // *Феодорит Курский, блж.* Ответы на вопросы, обращённые к нему некоторыми египетскими епископами. По рукописи десятого столетия / авт. изд. и предисл. А. Пападопуло-Керамевс. Санкт-Петербург: Тип. В. Киришаума, 1895. (Записки Историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета; ч. 36). С. 1–150 (2-я пагин.).

Литература

Денисова Т. Ю. Категория сущности у Аристотеля: условия её бытийствования и познания // *Идеи и идеалы*. 2016. № 4 (30). Т. 2. С. 3–13.

Bardy G. La Littérature Patristique Des « Quaestiones Et Responsiones » Sur L'écriture Sainte (Suite) // *Revue Biblique*. 1933. Vol. 42. № 1. P. 14–30.

Gleede B. The Ps.-Justinian Corpus of Erotapokriseis and Apologetical Treatises. In Search of an Author and a Historical Setting // *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature* / ed. B. Demulder, P. van Deun. Turnhout: Brepols, 2021. Lektion 11. P. 67–98.

Papadogiannakis Y. Cosmology and it's «Problems» in Ps.-Justin's Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos // *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature* / ed. B. Demulder, P. van Deun. Turnhout: Brepols, 2021. Lektion 11. P. 25–30.

Taub L. «Problematising» the Problems: The Problemata in Relation to Other Question-and-Answer Texts // *The Aristotelian Problemata Physica: Philosophical and Scientific Investigations* / ed. R. Mayhew, H. Baltussen. Leiden: Brill, 2015. (Philosophia antiqua; vol. 139). P. 413–436.

Toth P. New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the «Answers to the Orthodox» of Pseudo-Justin // *The Journal of Theological Studies*. 2014. Vol. 65 (2). P. 550–599.

Vicu S. J. Due Antiocheni Periferici: Le Quaestiones et Responsiones Ad Orthodoxos (CPG 6285) E Severiano Di Gabala // *Augustinianum*. 2015. Vol. 55. № 2. P. 543–557.

ГЕНЕРАТИВНАЯ НАРРАТОЛОГИЯ И НАРРАТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

ЧАСТЬ 1: ГЕНЕРАТИВНЫЕ УРОВНИ
ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ
В ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ XX ВЕКА

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия, кандидат филологических наук
доцент по кафедрам филологии и библеистики Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Генеративная нарратология и нарративная герменевтика Священного Писания. Часть 1: Генеративные уровни литературного произведения в литературоведении XX века // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 36–51. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.002

Аннотация

УДК 801.73 (27-277.2)

В статье предпринимается попытка применить результаты современных нарратологических исследований к изучению библейского текста. Автор сосредоточил внимание на достижениях в сфере генеративной нарратологии. В статье обобщены и проанализированы разные подходы к структурной организации литературного произведения. Автор рассматривает двух- и трёх-уровневые модели порождения повествования. Отправной точкой служит дихотомия «фабула — сюжет». Исследуются объём и содержание этих понятий в трудах русских формалистов, также они сопоставляются с аналогичными понятиями в западноевропейской литературоведческой традиции. Отмечается, что каждый генеративный уровень повествования характеризуется своим набором герменевтических операций. Совокупность этих операций является важной составляющей фундаментального

цикла смыслообразования, который выходит за пределы текста и начинается в момент встречи сознания создателя литературного произведения и реальной действительности. Предполагается, что достижения в области генеративной нарратологии могут быть использованы в контексте исследований по нарративной герменевтике Священного Писания.

Ключевые слова: Священное Писание, герменевтика, генеративная нарратология, нарративная герменевтика, нарратив, повествование, смыслопорождение, смысл, нарративные трансформации, фабула и сюжет, история и дискурс, экзегеза.

Статья поступила в редакцию 13.1.2025; одобрена после рецензирования 3.2.2025

Generative Narratology and Narrative Hermeneutics of Holy Scripture. Part 1: Generative Levels of a Literary Work in 20th-Century Literary Criticism

Priest Dmitry Baritskiy

PhD in Theology, PhD in Philology

Associate Professor at the Departments of Philology and Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "Generative Narratology and Narrative Hermeneutics of Holy Scripture. Part 1: Generative Levels of a Literary Work in 20th-Century Literary Criticism". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 36–51 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.002

Abstract. The article attempts to apply the results of modern narratological research to the study of the biblical text. The author focuses on the achievements in the field of generative narratology, summarizing and analyzing different approaches to the structural organization of a literary work. The author examines two- and three-level models of narrative generation. The dichotomy «fabula — syuzhet» (story — plot) serves as the starting point. The scope and content of these concepts are explored in the works of Russian Formalists and compared with analogous concepts in the Western European literary tradition. It is noted that each generative level of the narrative is characterized by its own set of hermeneutic operations. The totality of these operations is an important component of the fundamental cycle of meaning formation, which goes beyond the text and begins at the moment the consciousness of the literary creator meets actual reality. It is suggested that achievements in the field of generative narratology can be used in the context of research on the narrative hermeneutics of Holy Scripture.

Keywords: Holy Scripture, hermeneutics, generative narratology, narrative hermeneutics, narrative, storytelling, meaning formation, meaning, narrative transformations, fabula and syuzhet (story and plot), story and discourse, exegesis.

The article was submitted on 1/13/2025; approved after reviewing on 2/3/2025

Генеративная нарратология и нарративная герменевтика

В XX в. библейская наука испытала на себе больше влияние светской гуманитарной мысли. Это сотрудничество порой весьма плодотворно, а потому его динамика не ослабевает, но лишь усиливается. В частности, благодаря процессам, произошедшим в рамках философской герменевтики и структурной нарратологии, а также взаимодействию этих отраслей научного знания, возникло такое направление как нарративная герменевтика¹. Нарративная герменевтика рассматривает человеческое существование как нескончаемую интерпретативную активность, в которой повествование играет решающую роль. С одной стороны, нарративные модели находятся в основе процесса смысловорчества (с их помощью мы осмысляем свой временной опыт), с другой, своим результатом этот процесс имеет создание повествовательного текста (возникает новый повествовательный шаблон). Иначе говоря, человеческий опыт формируется и выражается благодаря культурным нарративам. Они конституируют т. н. нарративную идентичность субъекта. Как говорил об этом Иосиф Бродский, «Человек есть то, что он читает».

Отправной точкой нарративной герменевтики и тем фундаментом, на котором она строит свою аргументацию, является констатация тесной связи между человеческим бытием, его пониманием и текстом, как результатом этого понимания. С одной стороны, делается акцент на том, что понимание является базовой структурой нашего сознания². Эта экзистенциальная акция, движение к предельной смысловой возможности, есть способ нашего бытия в этом мире³. С другой, как замечал ещё Ф. Шлейермахер, с искусством понимания, герменевтикой, связано всякое высказывание. Любая речь «представляет собой не просто непосредственное явление духа, но уже предполагает раздумье»⁴. Это относится не только к устной речи, но и «ко всему фиксированному с помощью письма, стало быть, ко всем текстам»⁵. Иными словами, созданию любого текста предшествует рефлексия (интерпретация),

1 Подробно об этом см.: *Барицкий Д., свящ.* Нарративная герменевтика и её значение для православной библейской науки. Ч. 2: Нарративный поворот и нарративная герменевтика // БВ. 2025. № 3 (58). С. 33–57.

2 Так, например, это положение является ключевым для герменевтики М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера.

3 См.: *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. Москва, 1991. С. 326.

4 *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. Москва, 1988. С. 236.

5 Там же.

направленная на понимание. Устная и письменная речь представляют собой всего лишь след и результат этой рефлексии. Первоочередная задача, которая стоит перед нарративной герменевтикой, — выявить те точки, которые проходит сознание автора в процессе этого раздумья, а также оценить их герменевтический потенциал. По сути, речь идёт об описании процесса порождения текста. Это процесс, происходящий в сознании индивида от замысла к реализации. В XX веке, особенно во второй половине, предлагалось больше количество моделей порождения речи в рамках лингвистики и психологии⁶.

Подобный интерес возник и среди учёных-нарратологов. Они также сделали предметом специального изучения генезис литературного произведения. Повествование рассматривается «в аспекте его производства»⁷, а именно, как результат целого ряда «нарративных трансформаций»⁸. Суть подхода в том, что «произведение разлагается на отдельные уровни, на ступени его конституирования, и трансформациям приписываются определённые нарративные приемы»⁹. По аналогии с генеративной лингвистикой — это направление науки о повествовании получило название «генеративная нарратология». А модели, которые описывают эти трансформации, называются «порождающими / генеративными моделями».

Важно отметить, что подобные модели носят методологический характер. Процесс, который они описывают не следует рассматривать как происходящий во временной последовательности. Это именно абстрактный процесс производства¹⁰, «идеальный, вневременной генезис

6 Необходимо упомянуть о вкладе в этот раздел наук о языке таких отечественных и зарубежных учёных, как Т. В. Ахутина, Л. С. Выготский, Н. И. Жинкин, И. А. Зимняя, А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия, Д. Миллер, Ч. Осгуд, Н. Хомский, И. Шлезингер и др.

7 *Никитина Е. А., Урусиков Д. С.* Дескриптивная, генеративная и когнитивная нарратология // ФИЛОЛОГОС. 2015. № 2 (25). С. 71.

8 *Шмид В.* Нарратология. Москва, 2023. С. 145.

9 Там же.

10 В этом отличие литературоведческих генеративных моделей от тех, которые предлагают историко-критические подходы, широко распространённые в западной библейской науке (критика источников, критика традиций, критика форм и критика редакций). Генеративная нарратология не претендует на то, чтобы реконструировать этапы формирования текста в связи с гипотетическими изменениями, произошедшими в культурно-историческом контексте. Цель, которую она ставит перед собой, — это скорее «мысленный эксперимент» (В. Шмид): отталкиваясь от повествования в его законченной форме, она стремится реконструировать универсальные ментальные модели, согласно которым возникает любое повествовательное произведение безотносительно к его конкретной культурно-исторической ситуации.

повествовательного произведения»¹¹. Во всех подобных моделях порождения нарратива учёных интересуют в первую очередь операции, благодаря которым осуществляется переход от одного уровня к другому. Как отмечает В. Шмид,

«задача порождающих моделей заключается в обособлении нарративных операций, которые трансформируют содержащийся в повествовательном произведении исходный материал в доступный наблюдению конечный продукт, т.е. в повествовательный текст, а также в том, чтобы создать логическую последовательность проводимых операций»¹².

Выделение генеративных уровней — это вспомогательное средство, при помощи которого можно обнаружить приёмы трансформации практического опыта в повествование в самом тексте.

Важно также отметить, что первоначально эти модели разрабатывались на материале фикциональных текстов и отображали внутритекстовую перспективу. Описывали переход с одного уровня на другой лишь внутри художественного произведения. Как пишет об этом Ц. Тодоров, «отправной точкой служат не реальные истории в их индивидуальном составе, а особый способ представления о нарративе»¹³. Однако, на фоне интереса к повествованию как к одной из основополагающих форм человеческой культуры, в настоящий момент рассматривается проблема взаимоотношений между нарративом и реальностью в целом¹⁴. Причём речь идёт не только о художественных, фикциональных текстах, но и о текстах фактуального, а также смешанного типа.

Принципиально важно упомянуть о той точке, в которой генеративная нарратология входит в тесное соприкосновение с нарративной герменевтикой. Те приёмы, благодаря которым происходит движение «от естественного порядка повествуемых событий (*ordo naturalis* риторики) к искусственной организации нарратива (*ordo artificialis*)»¹⁵, всегда

11 Шмид В. Нарратология. С. 145. С. Чатмэн так пишет об этом: «Как и современная лингвистика, теория литературы вполне может использовать рационалистический и дедуктивный подход, а не обычный эмпирический <...>, дедукция литературных понятий более проверяема и, следовательно, более убедительна, чем их индукция». См.: Chatman S. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca (N.Y.), 1986. P. 18.

12 Шмид В. Нарратология. С. 145–146.

13 Todorov T. Some Approaches to Russian Formalism // Russian Formalism: A Collection of Articles and Texts in Translation / ed. S. Bann, J. E. Bowlt. New York (N.Y.), 1973. P. 12.

14 Основные этапы этого движения можно представить в виде модели: Реальность — Автор — Текст — Читатель.

15 Scheffel M. Narrative Constitution // Handbook of Narratology. Berlin, 2009. P. 282.

носят герменевтический характер. Ведь их результатом является презентация описываемых событий под определённым углом, актуализация скрытого в них смыслового потенциала.

Обращение к наработкам нарративной герменевтики открывает новые перспективы для библейской науки. В частности, библейская герменевтика может обогатить свой понятийно-терминологический аппарат, а также методологическую базу исследования. Появляется возможность рассмотреть генезис библейского нарратива, и шире — его бытование в рамках христианской культуры, под новым углом. А именно, представить традицию интерпретации событий Священной истории как непрерывающийся процесс нарративного смыслотворчества. В свою очередь, если нарративная герменевтика описывает общие закономерности всей цепочки герменевтических операций: от взаимодействия автора с реальностью до интерпретации текста экзегетом — то генеративная нарратология фокусируется на центральном компоненте этого процесса смыслопорождения — на самом произведении, его структурных уровнях. Этот фокус даёт возможность детально рассмотреть, какие именно этапы проходит сознание автора при создании повествования, а следовательно, и ясно представить, как в ходе этого процесса совершается интерпретационная активность.

В данной статье мы обратимся к обзору основных подходов генезиса литературного текста, после чего обобщим результаты этого подхода в рамках генеративной модели и, наконец, проиллюстрируем возможность применения этой модели к библейскому повествованию.

Понятия «фабула» и «сюжет» в трудах представителей русского формализма

Можно говорить о том, что в современной науке о литературе одна из первых генеративных моделей нарративного текста была предложена в рамках русского формализма. Речь идёт о дихотомии «фабула — сюжет». Именно эта оппозиция положена в основу всех международных исследований, связанных с уровневой структурой повествования¹⁶.

16 По словам А.Е.Ефименко, в западноевропейской теории литературы латинское слово *fabula* возникло в XIV–XV вв. как эквивалент древнегреческого *mythos* Аристотеля. В русской традиции слово *фабула* первоначально использовалось для обозначения жанра басни (фабулы Эзопа), а также являлось синонимом слов рассказ и предание. В свою очередь термин *сюжет* происходит от французского слова *sujet*, которое можно перевести как «предмет, тема, подлежащее». В западноевропейской теории литературы впервые термин *сюжет* использовали классицисты, обозначая при его помощи то, что Аристотель

Импульсом к разработке понятий «фабула» и «сюжет» послужил интерес к такой категории, как литературность. А именно, литературоведы задались вопросом: благодаря каким своим особенностям произведение может считаться литературным. Закономерно в фокусе внимания оказался вопрос о соотношении содержания и формы художественного текста¹⁷. Оппозиция фабулы и сюжета проясняется именно в этом контексте. Несмотря на то, что подходы представителей формальной школы имеют большое количество точек соприкосновения, каждый из них осмыслял эту проблему по-своему: М. А. Петровский, Б. В. Томашевский, Ю. Н. Тынянов, В. Б. Шкловский, Б. М. Эйхенбаум исходят из заметно отличающихся друг от друга отправных точек, используя соответствующие термины с разными, иногда даже противоположными значениями.

Одним из первых последовательно различать фабулу и сюжет предложил В. Б. Шкловский. В своей работе, посвящённой своеобразию литературной формы романа Лоренса Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена», В. Б. Шкловский указывает на то, что хронологические цепочки событий в реальной жизни и в искусстве отличаются. При этом он подчёркивает, что постичь эстетические законы художественного повествования можно только в том случае, если различать сюжет и фабулу. И далее он предлагает дифференцировать эти категории следующим образом:

«Понятие сюжета слишком часто смешивают с описанием событий — с тем, что предлагаю условно назвать фабулой. На самом деле фабула есть лишь материал для сюжетного оформления. Таким образом, сюжет “Евгения Онегина” не роман героя с Татьяной,

называл *фабулой* (происшествия в жизни легендарных героев древности). Несмотря на то, что в русском литературоведении XIX в. использовали оба термина, причём обозначая ими разные понятия, последовательной рефлексии над их различием и соотношением не было. Этим и занялись формалисты. См.: *Ефименко А. Е.* От *sujet* к *сюжету* и далее к *syuzhet* // Шаги/Steps. 2019. Т. 5. № 2. С. 12–13.

- 17 По словам Ц. Тодорова, формалисты в отличие от символистов стали рассматривать форму в самом широком смысле. С формой стало отождествляться то, что традиционно считалось содержанием, например, художественный образ. Формалисты же утверждали, что все элементы литературного произведения формальны. И в этом смысле существует не оппозиция «форма — содержание», но дихотомия «эстетическое — неэстетическое». См.: *Todorov T.* Some Approaches to Russian Formalism. Edinburgh, 1973. P. 10. «Эйхенбаум формулирует это следующим образом: “Очевидно, что понятие формы всё больше сливалось для нас с понятием литературы в целом и с понятием литературного события”» (Ibid. P. 12).

а сюжетная обработка этой фабулы, произведённая введением перебивающих отступлений»¹⁸.

Подобное определение встречаем в другой его работе, посвящённой роману «Война и мир» Л. Н. Толстого:

«Фабула — это явление материала. Это — обычно судьба героя, то, о чём написано в Книге. Сюжет — это явление стиля. Это композиционное построение вещи»¹⁹.

Итак, мы видим, что *фабула* для В. Б. Шкловского — долитературный уровень повествовательного материала. Он аморфен и не оформлен. Это нечто второстепенное, то, что необходимо преодолеть в художественном произведении при помощи сюжетных приемов. *Сюжет* — обработка фабульного материала, сообщение ему определённой формы. Именно сюжет понимается В. Б. Шкловским как средоточие литературности.

Важно при этом отметить, что *сюжет* для В. Б. Шкловского — это понятие динамическое, а не статическое. Это не конечный продукт эстетической деятельности и обработки фабулы, а скорее сам этот процесс. Он заключается в применении приёмов «остранения» и «затруднённой формы» к жизненному материалу. Ведь согласно взглядам учёного, искусство — это способ переживать привычное по-новому. Или, как он выражается, «искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно»²⁰. По мере того, как исчезает новизна восприятия, меркнет и литературность произведения. В этом смысле, когда говорится о сюжете, речь идёт не столько о статичном образовании, сколько о процессе осюжечивания.

М. А. Петровский использует термины В. Б. Шкловского иным способом. То, что В. Б. Шкловский называл *фабулой*, он называет *сюжетом* и наоборот, то, что именовалось *сюжетом*, у М. А. Петровского именуется *фабулой*. Однако это не единственное, что отличает его подход от подхода предшественника. *Сюжет* (*фабула* В. Б. Шкловского) для М. А. Петровского — не просто долитературный материал. Это уже нечто оформленное в систему благодаря работе сознания писателя. В свою очередь *фабула* (*сюжет* В. Б. Шкловского) — это не сам процесс художественного оформления, а его результат.

Вот как пишет об этом сам М. А. Петровский:

18 Шкловский В. Б. Пародийный роман. «Тристрам Шенди» Стерна // *Он же*. О теории прозы. Москва, 1929. С. 204.

19 Шкловский В. Б. Материал и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». Москва, 1928. [Paris, 1970]. С. 220.

20 Шкловский В. Б. Искусство как приём // *Он же*. О теории прозы. Москва, 1929. С. 13.

«Я склонен применить слово “сюжет” в смысле материи художественного произведения. Сюжет есть как бы система событий, действий (или единое событие, простое или сложное в своем составе), предстоящая поэту в том или ином оформлении, которое, однако, не является ещё результатом его собственной творческой индивидуальной поэтической работы. Поэтически же обработанный сюжет я склонен именовать термином “фабула»²¹.

Б. В. Томашевский использует ту же терминологию, что и В. Б. Шкловский, однако подобно М. А. Петровскому (рассуждающему о сюжете) он считает, что фабула — это не просто долитературный, аморфный материал. Это уже нечто оформленное. По его словам, — это «совокупность событий в их взаимной внутренней связи»²². Учёный предлагает говорить о фабуле не просто как о разрозненных фактах действительности, но именно как о системе событий, вытекающих одно из другого и связанных одно с другим²³.

Для того, чтобы конкретизировать это определение, необходимо упомянуть о таком понятии как *мотив*. Для Б. В. Томашевского *мотив* — это не просто «странствующий» сюжет (как в исторической и сравнительной поэтике). *Мотив* — это самая мелкая, «неразлагаемая», часть тематического материала произведения. Например,

«“Наступил вечер”, “Раскольников убил старуху”, “Герой умер”, “Получено письмо” и т. п. В сущности — каждое предложение обладает своим мотивом <...>. Мотивы, сочетаясь между собой, образуют тематическую связь произведения»²⁴.

То есть, если быть конкретней, *фабула* — это «совокупность мотивов в их логической причинно-временной связи»²⁵. Иными словами, *фабула* — это явления действительности, представленные в творческом сознании автора под определённым углом. Для Б. В. Томашевского, по замечанию Ц. Тодорова, «это своего рода предтекст, основа художественного произведения, но каким-то образом внешняя по отношению к нему»²⁶. Пройдя через несколько стадий трансформации этот предтекст призван

21 Петровский М.А. Морфология пушкинского «Выстрела» // Проблемы поэтики. Сборник статей / ред. В. Я. Брюсова. Москва; Ленинград, 1925. С. 197.

22 Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. Москва, 2003. С. 180.

23 Там же.

24 Там же. С. 182.

25 Там же.

26 Todorov T. Some Approaches to Russian Formalism. P. 17.

стать сюжетом. При этом важно, что «фабулой может служить и действительное происшествие, не выдуманное автором»²⁷.

Сюжет — это «совокупность тех же *мотивов* в той последовательности и связи, в какой они даны в произведении»²⁸. Это литературная комбинация фабулярного материала, «художественно построенное распределение событий в произведении»²⁹. В отличие от фабулы, *сюжет* — всегда «всецело художественная конструкция»³⁰.

Таким образом, мы видим, что *фабула* для Б.В. Томашевского есть результат первичной обработки аморфного и разрозненного материала действительности. Поэтому о *фабуле* можно говорить как о совокупности каузальных мотивов, то есть значимых событий в их причинно-временной связи. Отсюда следует, что *фабула* эстетически значима. Она уже является частью художественного оформления произведения. Кроме того, *фабула* может быть как фикциональна, так и фактуальна. *Сюжет* — вторичная обработка (расположение *мотивов* в определённой последовательности), в результате которой возникает законченный эстетический объект.

Тот факт, что *фабула* — это не просто «чистая» действительность, которая затем трансформируется в *сюжет* при помощи приёмов, но также результат творческой активности автора, подчёркивает полемизировавший с формалистами Л. С. Выготский. По его словам, важна уже сама художественная разработка темы. Так, он пишет:

«Самая диспозиция, то есть выбор подлежащих оформлению фактов есть уже творческий акт, <...> писатель, отбирая только нужные для него черты событий, сильнейшим образом перерабатывает и перестраивает жизненный материал»³¹.

Иными словами, реальность опосредуется творческим сознанием³².

И всё же в рамках формалистского литературоведения *фабула* остаётся чем-то второстепенным по сравнению с *сюжетом*. Это сырой «жизненный материал», который не обладает эстетической значимостью и который «доводится до литературной кондиции» при помощи сюжетных приёмов.

27 Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. С. 183.

28 Там же.

29 Там же. С. 181.

30 Там же. С. 183.

31 Выготский Л.С. Психология искусства. Москва, 1965. С. 206.

32 Несмотря на то, что в теории Л. С. Выготский в пику мнению формалистов считает, что художественная форма распространяется и на *фабулу*, на практике он так же склонен к её редукции в пользу *сюжета*. Яркий пример — его анализ произведения И.А. Бунина «Лёгкое дыхание».

Уровни литературного произведения в западноевропейской литературоведческой традиции

Параллельно с формалистами свою модель уровней литературного произведения предлагали западноевропейские литературоведы. Английский писатель Э. Форстер использовал термины «*story*» и «*plot*». «*Story*» по словам Э. Форстера, — это «самый низкий и простой литературный организм», «это повествование о событиях, расположенных в их временной последовательности — ужин наступает после завтрака, вторник — после понедельника, разложение после смерти и так далее»³³. В свою очередь «*plot*» — это события, взятые в каузальной последовательности.

Знаменитое определение «*story*» и «*plot*», предложенное Э. Форстером, выглядит так:

«Мы определили *story* как повествование о событиях, расположенных в их временной последовательности. *Plot* — это то же повествование о событиях, в котором акцент делается на причинно-следственной связи. “Король умер, а потом умерла королева” — это *story*. “Король умер, а затем королева умерла от горя” — это *plot*»³⁴.

Таким образом, разница между *story* и *plot* для Э. Форстера — разница между хроникальностью и каузальностью. На этом основании М. Шеффил отказывается проводить прямую аналогию между нарративной оппозицией Э. Форстера и дихотомией фабула-сюжет у формалистов. По его словам, у Э. Форстера нет понятия сюжета.

«То, что Форстер называет “*plot*”, по-видимому, соответствует значению фабулы по Томашевскому (каузально связанные мотивы); а форстеровское понятие “*story*” соответствует тому, что формалисты либо считают частью фабулы, но не называют, либо, как Томашевский, отличают от фабулы и называют “хроника”»³⁵.

И всё же именно «*plot*» в англоязычной традиции отождествлялся с литературным уровнем произведения. Зачастую он ассоциировался с понятием «*muthos*» Аристотеля. Начиная с 30-х гг. XX в., его использовали как центральную категорию в работах, посвящённых композиции художественных текстов. Определение «*plot*» К. Брукса и Р. Уоррена, ставшее классическим, подчёркивает именно эту идею.

«*Plot*» — «это структура действия, как оно представлено в художественном произведении. Это, заметим, не структура действия в том

33 Цит. по: Scheffel M. Narrative Constitution. P. 285.

34 Ibid. P. 285–286.

35 Ibid. P. 286.

виде, в каком мы его находим во внешнем мире, а структура внутри рассказа. Иными словами, это то, что рассказчик сделал с действием, чтобы представить его нам»³⁶.

В сер. XX в. идеи формалистов подхватили и начали развивать в Западной Европе. Здесь учёные предложили свои оппозиции понятий. Самые известные из них — *récit–narration* (Барт 1966) и *histoire–discours* (Тодоров 1966). Наибольшую популярность получила именно последняя.

Оппозицию *histoire–discours* предложил болгарский исследователь Ц. Тодоров. Несмотря на то, что *histoire* для него — тот уровень литературного произведения, который отсылает к определённой реальности, а *discours* — то, как рассказчик рассказывает об этих событиях, это не прямые аналоги понятий *фабула* и *сюжет*, предложенные формалистами.

Ц. Тодоров подчёркивает, что как *histoire*, так и *discours* эстетически значимы. Ни один из двух компонентов не имеет преимущества перед другим с точки зрения литературности. В своей работе, посвящённой понятиям *фабулы* и *сюжета* у формалистов, он замечает, что *фабула* — «строго закодирована текстом»³⁷. Вне границ данного текста последовательность этих событий не имеет автономного существования. Ведь это конструкция появляется в сознании читателя лишь после того, как он полностью познакомится с сюжетом, который мы улавливаем в процессе чтения.

«*Фабула* не является феноменом, который логически предшествует сюжету, скорее, она следует за ним. *Фабула* — это чистая конструкция, придуманная читателем. В процессе чтения мы начинаем составлять своё личное впечатление о реальных событиях, изображённых в тексте. Этот личный образ истории окончательно закрепляется только тогда, когда мы дочитываем последнюю страницу книги <...>. На последних страницах *фабула* окончательно организуется (в том виде, как читатель её себе представляет) с помощью нарративного объяснения, которое почти полностью выходит за рамки сюжета»³⁸.

Кроме того, отношения между *histoire* и *discours* рассматриваются как отношения между означаемым и означающим. Отсюда *histoire* Ц. Тодорова, в отличие от *фабулы* Б. В. Томашевского, которая состоит лишь из тех частей, которые входят в сюжет, «эксплицитно содержит не только сам набор событий, но и всеобъемлющий континуум повестуемого мира, тот континуум, внутри которого разворачивается набор

36 Цит. по: Scheffel M. Narrative Constitution. P. 286.

37 Todorov T. Some Approaches to Russian Formalism. P. 18.

38 Ibid.

событий»³⁹. *Discours* в отличие от сюжета В. Б. Шкловского, не процесс, но результат авторской активности, направленной на оформление *histoire*. Кроме того, *discours* — это не просто последовательность событий, как она представлена в литературном произведении (как об этом писал Б. В. Томашевский). Это «литературное опосредование набора событий во всей его целостности (не только последовательность событий, но и такие особенности, как перспектива, стиль, способ и так далее)»⁴⁰.

Обобщая развитие литературоведческой мысли от формалистов к структуралистам, направленных на создание двухуровневых моделей повествования, С. Чатмэн резюмирует: история (*story/histoire*) — это то, что изображается в повествовании. Это цепь событий, а также те сущности, которые наполняют повествовательный мир (персонажи, мир вещей). Дискурс (*discours*) — то, как это изображается⁴¹.

Двухуровневые модели не описывали достаточным образом весь процесс порождения повествования. А потому в рамках структурализма учёные продолжали предлагать модели с большим количеством уровней.

Так в схеме Ж. Женетта по крайней мере терминологически присутствуют три уровня. Термин *histoire* используется им для обозначения означаемого/нарративного содержания. Это последовательность событий, о которой говорится в тексте. Понятие *discours* у него усложняется. Он выделяет здесь два уровня: *récit* и *narration*. *Récit* — означающее, знак, высказывание. Это устный или письменный дискурс, который излагает событийный ряд. Под *narration* учёный понимает «производящее повествование действие»⁴². Это сам акт рассказывания. То есть, для Ж. Женетта *narration* — это процесс высказывания, сама повествовательная деятельность, а *histoire* и *récit* — это результат повествовательной деятельности. По сути, Ж. Женетт признаёт подобно своим предшественникам лишь два уровня текста (аналоги фабулы и сюжета), т.к. *narration* относится к иному понятийному уровню⁴³.

39 Scheffel M. Narrative Constitution. P. 288.

40 Ibid. P. 287.

41 См.: Chatman S. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. P. 19.

42 Цит. по: Scheffel M. Narrative Constitution. P. 288.

43 Важно отметить, что в русской литературоведческой традиции подобное понимание уровневой организации произведения берет начало в работах М. М. Бахтина. Его определение фабулы и сюжета отличаются от тех, которые мы встречаем у представителей формальной школы. М. М. Бахтин вводит дихотомию «рассказываемое событие» и «событие рассказывания». См.: Ефименко А. Е. От *sujet* к *сюжету* и далее к *syuzhet*. С. 17: «Фабула — это то событие, которое лежит в основе сюжета <...>. Сюжет разворачивается в реальном времени исполнения и восприятия — чтения или слушания». То есть, *сюжет* — это

Параллельно с Ж. Женеттом и после него учёные продолжают предлагать модели, включающие в себя три генеративных ступени. Однако важно отметить, что теперь речь идёт о последовательных структурных уровнях самого текста⁴⁴.

Так необходимо отметить усилия М. Бал (1985), которая выделяет *histoire/récit/texte* (в английской версии: *fabula/story/text*). *Texte* является знаком *récit*, которое, в свою очередь, выступает знаком *histoire*. Подобное различие видим у Х. А. Гарсия Ланда. Он выделяет такие уровни как *acción/relato/discurso narrativo*. *Acción* понимается как последовательность повествуемых событий; *relato* — репрезентация повествуемых событий (т. е. время и модальность); *discurso* — презентация *relato*, её трансформация в знаковую систему. Кроме того, *discurso* имеет ещё одно измерение. Это не просто речевая ткань произведения, но и сам акт высказывания (о чем говорил Ж. Женетт, используя термин *narration*), а также такие прагматические аспекты как коммуникация между автором и читателем. Важно также отметить модель К. Штирле, который предлагает триаду *Geschehen/Geschichte/Text der Geschichte*. Термином *Geschehen* — он обозначает эстетически нейтральный повествовательный материал. Это события, которые подразумеваются в *Geschichte*, то есть на уровне истории. Трансформируясь при помощи художественных операций в *Geschichte*, *Geschehen* приобретают определённый смысл. *Text der Geschichte* включает в себя два аспекта. С одной стороны, это расположение событий, согласно композиционной модели, с другой стороны, это презентация истории посредством языка.

Итак, мы видим, что, начиная с русских формалистов, учёные выделяют в повествовательном тексте несколько генеративных уровней. Противопоставление фабулы и сюжета, как противопоставление «что» рассказывается и «как» рассказывается, сохраняется. Однако, от исследователя к исследователю меняется объём и содержание этих понятий, а также их терминологическое обозначение.

процесс рассказывания, а *фабула* разворачивается вместе с *сюжетом*. «Рассказываемое событие жизни и действительное событие самого рассказывания сливаются в единое событие художественного произведения» (Там же). Итак, согласно М. М. Бахтину, *фабула* — это событие, о котором рассказано в произведении. В свою очередь *сюжет* — событие самого рассказывания, в котором участвуем мы как читатели. Эти события происходят в различные по длительности времена, в разных местах, но они объединены в целостном сложном событии художественного произведения.

44 Подробный обзор трёхуровневых моделей предлагают М. Шеффель и В. Шмид. См.: Scheffel M. Narrative Constitution. P. 288–290; Шмид В. Нарратология. С. 156–157.

Таблица 1. Обобщение эволюции понятий *фабула* и *сюжет* по В. Шмиду⁴⁵:

Томашевский	фабула	сюжет	
Todorov	histoire	discours	
Genette	histoire	recit	
Rimmon-Kenan	story	text	
Bal 1977	histoire	recit	texte
Bal 1985	fabula	story	text
Garcia Landa	accion	relato	discurso
Sierle	Geschehen Geschichte	Text der Geschichte	

Как видно из таб. 1, существует тенденция мыслить нарративный текст как трёхступенчатое образование. Вне зависимости от того, какие термины используют учёные и какие смысловые акценты они ставят, определяя объём и содержание понятий, общим является признание того факта, что литературное произведение говорит о событиях, эти события расположены в определённом порядке и рассказывается о них при помощи особого языка. Зачастую все три уровня мыслятся как эстетически релевантные, т. е. каждый представляет собой результат творческой активности автора⁴⁶.

Продолжение следует

45 См.: Шмид В. Нарратология. С. 157.

46 Несмотря на то, что ряд учёных высказываются о ненужности и надуманности уровневой организации художественного текста, по точному замечанию А. Е. Ефименко, «в онтологическом аспекте базовая трёхуровневость текста несомненна: текст как связная последовательность предложений относится к поверхностному уровню произведения <...> его смысл — к глубинному уровню, а рассказываемая история — к срединному. При этом словесный уровень соотносится с уровнем истории, а уровень истории — со смысловым уровнем, как соотносятся внешняя и внутренняя формы у А. А. Потебни: «Идея и содержание <...> для нас тождественны, потому что, например, <...> события и характеры романа (т.е. элементы срединного уровня. — А.Е.) <...> мы относим не к содержанию, а к образу, представлению содержания, а под содержанием картины, романа разумеем ряд мыслей, вызываемых образами в зрителе или читателе или служивших почвой образа в самом художнике во время акта создания» (Ефименко А.Е. От *sujet* к *сюжету* и далее к *syuzhet*. С. 19–20). О том, что эти три уровня естественны для процесса создания литературного произведения, свидетельствует известное высказывание Л. Я. Гинзбург, сделанное ей вне контекста генеративной нарратологии: «Для эстетической значимости не обязателен вымысел и обязательна организация — отбор и творческое сочетание элементов, отраженных и преображенных словом» (Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. О литературном герое. Санкт-Петербург, 2016. С. 13). Уже в этом кратком предложении мы видим упоминание как минимум о трёх отличных друг от друга обязательных и эстетически значимых операциях: отбор, сочетание, подбор словесных конструкций.

Библиография

- Выготский Л. С.* Психология искусства. Москва: Искусство, 1965.
- Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. Москва: Искусство, 1991.
- Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. Москва: Прогресс, 1988.
- Гинзбург Л. Я.* О психологической прозе. О литературном герое. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016.
- Ефименко А. Е.* От *sujet* к *сюжету* и далее к *syuzhet* // Шаги / Steps. 2019. Т. 5. № 2. С. 10-35.
- Никитина Е. А., Урусинов Д. С.* Дескриптивная, генеративная и когнитивная нарратология // ФИЛОЛОГОС. 2015. № 2 (25). С. 67–72.
- Петровский М. А.* Морфология пушкинского «Выстрела» // Проблемы поэтики: Сборник статей / ред., [предисл.] В. Я. Брюсова. Москва; Ленинград: Земля и фабрика, 1925. С. 173–204.
- Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. Москва: Аспект пресс, 2003.
- Шкловский В. Б.* Искусство как приём // Шкловский В. Б. О теории прозы. Москва: Федерация, 1929. С. 7–23.
- Шкловский В. Б.* Материал и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». Москва: Федерация, 1928. Reprint: Paris: The Hague, 1970.
- Шкловский В. Б.* Пародийный роман. «Тристрам Шенди» Стерна // Шкловский В. Б. О теории прозы. Москва: Федерация, 1929. С. 177–204.
- Шмид В.* Нарратология. Москва: Языки славянской культуры, 2023.
- Chatman S.* Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1986.
- Scheffel M.* Narrative Constitution // Handbook of Narratology / ed. P. Hühn. Berlin: W. de Gruyter, 2009. (Narratologia; vol. 19). P. 282–294.
- Todorov T.* Some Approaches to Russian Formalism // Russian Formalism: A Collection of Articles and Texts in Translation / ed. S. Bann, J. E. Bowlt. New York (N. Y.): Barnes & Noble, 1973. P. 6–19.

ДВЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ БИТВЫ И ДВА ЛИКА МИРОВОГО ЗЛА В ОТКРОВЕНИИ ИОАННА БОГОСЛОВА

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Антал Гергей Небольсин
(Антон Сергеевич Небольсин)

доктор богословия
профессор кафедры библеистики Православного Свято-
Тихоновского гуманитарного университета
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
gyula@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-0037-8674>

Для цитирования: Небольсин А. Г. Две эсхатологические битвы и два лика мирового зла в Откровении Иоанна Богослова: часть вторая // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 52–63. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.003

Аннотация

УДК 27-175.2 (27-278) (27-277.2)

В статье предпринята попытка, исходя из нехилиастического понимания тысячелетнего периода, упоминаемого в главе 20 Откровения Иоанна Богослова, объяснить двукратное описание в книге эсхатологического сражения. Выдвигаемая гипотеза заключается в том, что две эсхатологические битвы соответствуют двум седмеричным циклам Апокалипсиса: циклу труб и циклу чаш, — представляя собой подведение их итогов. Первое описание финальной битвы (см. Апок. 19, 17–21) соответствует циклу чаш (см. Апок. 15–16), завершая повествование книги о «звере» и его державе, элементом которого эта семерка является. Второе описание (см. Апок. 20, 7–10) соответствует циклу труб (см. Апок. 8–11), казни которого обрушиваются на первобытное и инерционное идолопоклонство, представляющее гораздо меньшую эсхатологическую опасность, нежели организованная и претенциозная мировая система зверя. При таком понимании два описания эсхатологической битвы соотносятся с двумя ликами мирового зла и соответствуют двум аспектам его окончательного устранения при Втором Пришествии Христа.

Ключевые слова: библейское богословие, композиция Откровения Иоанна Богослова, рекапитуляция, седмеричные циклы труб и чаш, эсхатологическое сражение, хилизм, амиллениализм, зверь, антихрист, Второе Пришествие Христа, парусия.

Статья поступила в редакцию 1.5.2025; одобрена после рецензирования 15.5.2025

Two Eschatological Battles and Two Faces of the Global Evil in the Apocalypse of John

Part 2

Antal G. Nyebolszin (Anton S. Nyebolszin)

Doctor of Theology

Professor at the Biblical Department at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

6/1 Likhov Lane, 127051 Moscow, Russia

gyula@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0037-8674>

For citation: Nyebolszin, Antal G. "Two Eschatological Battles and Two Faces of the Global Evil in the Apocalypse of John. Part 2". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 52–63 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.003

Abstract. This article attempts to interpret the double depiction of the eschatological battle based on a non-chiliasm understanding of the millennium mentioned in Revelation 20. The proposed hypothesis suggests that the two eschatological descriptions correspond to the two sevenfold cycles of the Apocalypse — the trumpet cycle and the bowl cycle — as their concluding stages. The first depiction (Revelation 19, 17–21), is interpreted as the culmination of the bowl cycle (Revelation 15–16), which concludes the narrative of the beast and its power, representing an element of this story. The second depiction (Revelation 20, 7–10), is linked to the trumpet cycle (Revelation 8–11), which signifies the judgments poured out upon primordial idolatry — less threatening in an eschatological sense than the organized and pretentious world system of the beast. This approach allows viewing the two descriptions of the battle as reflecting two aspects of the ultimate eradication of evil at the Second Coming of Christ.

Keywords: literary structure of the Apocalypse of John, recapitulation, septenaries of trumpets and bowls, eschatological battle, chiliasm, amillennialism, beast, antichrist, second coming of Christ, Parousia.

The article was submitted on 5/1/2025; approved after reviewing on 5/15/2025

В конце первой части нашей статьи мы высказали предположение о наличии в Апокалипсисе связи между двукратным описанием эсхатологического сражения и двумя седмерицами казней, а именно циклами труб и чаш. Как было отмечено, для выявления того, в чём именно эта связь заключается, мы прежде всего должны ответить на вопрос о смысле одновременного присутствия в тексте книги двух чрезвычайно близких друг к другу седмеричных циклов.

Смысл этот может быть обнаружен, если обратить внимание на различие объектов казней в двух рассматриваемых случаях. В цикле труб дважды говорится о том, на кого распространяются ниспосылаемые бедствия. В сцене пятой трубы подчёркивается, что саранча оказывает своё мучительное действие только на тех людей, «*которые не имеют печати Божией на челах своих*»¹ (Апок. 9, 4), т. е. находятся вне сферы благодатного покровительства Бога. В сцене шестой трубы констатируется нераскаянность грешников, которые не умерли от поразивших их язв, и подчёркивается, что они продолжают заниматься всем тем, чем они занимались ранее и за что, очевидно, на них и были наведены казни:

«Прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих, так чтобы не поклоняться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить. И не раскаялись они в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (Апок. 9, 20–21).

Перед нами описание язычества в самой общей его форме, без какой бы то ни было нюансировки; само же это описание не имеет никаких собственно христианских черт — оно могло бы выйти из-под пера ветхозаветного автора-иудея² — и никоим образом не отражает специфику исторического момента написания Апокалипсиса. То, что представлено в этом описании, — это примитивное и, так сказать, инерционное язычество. Важно также отметить, что в сценах цикла труб совсем не подчёркнуто агрессивное отношение подвергающегося казням человечества к последователям Христа³.

1 Имеется в виду печать, о которой говорится в тексте выше, в Апок. 7, 1–8.

2 См. характеристики идолов во Втор. 4, 28; Дан. 5, 23; Пс. 113, 12–16; 134, 15–17. Упоминание в одном ряду поклонения бесам и вещественным идолам присутствует в 1 Ен. 99 (ср. также Пс. 95, 5; LXX).

3 Это не относится к повествованию о двух свидетелях в гл. 11. Но оно, формально принадлежа к циклу труб, вместе с предвещающей его главой 10 фактически открывает в книге новый повествовательный виток, включающий в себя и последующий цикл чаш.

По-другому представлен объект казней в цикле чаш. Здесь мы видим, что бедствия обрушиваются на ту мировую систему организованного зла, которая создана получившими власть от дракона-сатаны двумя зверями (Апок. 13), и на тех, кто к ней так или иначе причастен. Первая чаша изливается на имеющих начертание зверя и поклоняющихся образу его (Апок. 16, 2), пятая — на престол зверя (Апок. 16, 10). При излитии шестой чаши нечистые духи, подобные жабам, выходят из уст дракона, зверя и лжепророка (см. Апок. 16, 13–14). В сцене седьмой чаши предвозвещается суд над Вавилоном, который вслед за этим предстаёт перед нами как блудница, сидящая на звере (см. Апок. 16, 17 – 17, 3), и обозначен как великий город, царствующий над земными царями (Апок. 17, 18). Общий характер цикла чаш совершенно ясен. Описание мира греха, подвергающегося страшным воздействиям, здесь оказывается гораздо более конкретным, более, так сказать, сфокусированным, чем в цикле труб⁴. Если там этот мир был представлен в своей нерасчленённой целостности как некое бессознательное идолопоклонство, движущееся по инерции и не посягающее на какое бы то ни было влияние за своими пределами, то здесь перед нами совершенно конкретная форма мирового зла с чёткими очертаниями — оно в данном случае описано как сила активная, претенциозная, организованная, имеющая ясно обозначенных, если говорить символическим языком, лидеров и, наконец, чрезвычайно враждебно настроенная по отношению

Показательно, что в 11, 7 «с опережением» упоминается зверь, подробно представленный в главе 13. Это упоминание, очевидно, является упреждающим и может не приниматься во внимание. Ср. такую же антиципацию в случае Вавилона в Апок. 14, 8. О специфике композиционной роли истории двух свидетелей в масштабе всего Апокалипсиса см.: *Небольсин А.Г., Андросова В.А. Апокалипсис как послание. Москва, 2024. С. 72–77, (особенно диаграмму на с. 77).*

- 4 В связи с этим можно отметить, что в посвящённой Апокалипсису литературе часто обращают внимание на то, что если в цикле труб мы встречаемся с ограничением губительных воздействий на тварный мир третьей частью той или иной его составляющей (указание на это отсутствует только в сценах пятой и седьмой трубы), то в цикле чаш таких ограничений нет, ввиду чего можно говорить о том, что в нём расширен охват тех, кто поражается казнями, и, соответственно, налицо некое нарастание. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этого вопроса, отметим, что, на наш взгляд, чисто количественный аспект казней второстепенен. О соотношении седмичных циклов Апокалипсиса см. беспримечательную по тщательности анализа монографию: *Biguzzi G. I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Bologna, 1996.* Вопрос об отмеченном выше «нарастании» рассмотрен в ней на с. 168–171. Идеи, содержащиеся в этом исследовании, отражены и в изданном несколькими годами позднее комментарии Д. Бигуцци на Апокалипсис, включая специальный экскурс, посвящённый «нарастанию»: *Biguzzi G. Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2005. P. 302–304.*

к христианам⁵. Применительно к ней вполне уместно использование слова «держава»⁶. Нельзя упускать из виду, что апокалиптический «зверь из моря», как было отмечено выше, является точной арифметической суммой четырёх зверей из главы 7 Книги пророка Даниила (ср. Апок. 13, 1–2 и Дан. 7, 4–7). Поскольку в Книге Даниила четыре зверя истолковываются как образы великих языческих держав или возглавляющих их монархов (Дан. 7, 17.23), то соответствующее этому понимание должно быть распространено и на зверя Апокалипсиса. В его лице мы имеем дело с аккумулирующей всё прежнее богоборчество вершиной мирового зла в его имперском оформлении⁷. К этому нужно добавить, что мировая система зверя, при всей очевидности её военно-политической составляющей (отмечены обладание властью и престолом, вовлечение в неё царей, воинствование как средство распространения влияния)⁸, включает в себя ещё один важнейший элемент, а именно элемент религиозный. Второй зверь — не случайно именуемый при дальнейших упоминаниях лжепророком — организует всеобщее поклонение образу первого зверя, отказ от которого грозит смертью (см. Апок. 13, 14–15). Таким образом, та конкретная форма зла, на которую обрушиваются казни чаш, может быть названа мировой державой и одновременно вселенской лжецерковью зверя, действующего по внушению дьявола. Инструментами воздействия этой сатанинской системы

- 5 Непосредственно в цикле чаш об этом прямо свидетельствует только Апок. 16, 6 (сцена излития третьей чаши; см. также указание на «победивших зверя», очевидно мученически, в Апок. 15, 2, то есть во вступительной сцене к циклу чаш), но если включить в рассмотрение весь отмеченный повествовательный комплекс, органической частью которого является эта седмерица, то появляется возможность добавить сюда Апок. 12, 17; 13, 7.10.15.17; 14, 4 (если следование за Агнцем, «куда бы Он ни пошёл», понимать в смысле мученичества); 14, 12–13 (по контрасту с 14, 9–11); 17, 6; 18, 6.24; 19, 2.
- 6 Обоснованным является и употребление выражения «держава антихриста». «Зверь» Апокалипсиса в патристической традиции отождествлялся с антихристом. См., например, у Иринея Лионского: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* V, 30.1 // SC. 153. P. 370–377; (сохранился греч. оригинал этого места) и Ипполита Римского: *Hippolytus. De antichristo* XLIX // *Hippolytus Werke*. Bd. 1: Exegetische und homiletische Schriften. Leipzig, 1897. S. 31. Нужно, однако, помнить, что слово «антихрист» в самом Апокалипсисе не используется.
- 7 Сопоставление Дан. 7, 17 и 7, 23 делает очевидным, что в образах четырёх зверей сочетаются личные (царь) и коллективные (царство) черты. Это совмещение по аналогии может быть перенесено и на апокалиптического зверя. Таким образом, зверь — это и держава антихриста, и сам антихрист.
- 8 См.: Апок. 13, 2.5.7.12; 16, 10.12–14; 17, 2–4.9–18; 18, 3.7.9–10.

на человечество оказываются как принуждение, насилие и запугивание, так и обольщение⁹.

Итак, в двух седмичных циклах Апокалипсиса представлены, если можно так выразиться, два разных лика мирового зла. Естественным образом возникает вопрос об их соотношении и о роли каждого из них в общем контексте книги. Зло, представленное в цикле труб, можно воспринимать как более архаичное и сопровождающее жизнь человечества на всех её этапах, так сказать, по умолчанию. Зло, на которое обрушиваются казни в цикле чаш, более прогрессивно и современно, оно характеризует определённый этап в развитии человеческой культуры. Вне всякого сомнения, оно гораздо более активно и в связи с этим представляет гораздо большую эсхатологическую опасность, с чем и связано повышенное внимание к нему в Апокалипсисе. Описание именно его судьбы подводит повествование книги к той точке, в связи с которой можно говорить о наступлении конца этого мира¹⁰. Вместе с тем, если говорить об эпохе написания Откровения Иоанна, оба образа мирового зла могли соотноситься первыми читателями книги с современными им реалиями господствующего язычества, существующими одновременно и параллельно друг с другом. Это, с одной стороны, культы традиционных божеств античного мира, с другой — римский императорский культ. Эти две составляющие язычества в эпоху написания Апокалипсиса как предмет осмысления в библейской книге тщательно рассмотрены Д. Бигуцци¹¹. Итальянский учёный, исходя из географических указаний книги (автор находится на Патмосе (см. Апок. 1, 9), читатели — в городах римской провинции Асии (см. Апок. 1, 4. 11), первым из которых назван Ефес), соотносит эти два явления с двумя архитектурными памятниками Ефеса, взирая на которые первые читатели Апокалипсиса сталкивались лицом к лицу с указанными выше двумя ликами зла. Первым и соотносимым с примитивным идолопоклонством, подвергающимся казням в цикле труб, оказывается

9 См. Апок. 13, 14 и 19, 20, в которых использован глагол «обольщать».

10 Появление державы зверя → обрушивающиеся на эту державу казни чаш → суд над Вавилоном как следствие излития седьмой чаши → триумфальное Пришествие Христа и окончательное устранение врагов.

11 *Biguzzi G. Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation // Novum Testamentum. 1998. Vol. 40. P. 276–290*; итальянская версия этой статьи стала третьей главой под названием «Le due idolatrie di Apoc. 8–16 a Efeso» в книге Д. Бигуцци: *Biguzzi G. L'Apocalisse e i suoi enigmi. Brescia, 2004. P. 63–78.*

знаменитый храм Артемиды¹²; вторым и соотносимым с державой зверя, на которую изливается гнев Божий в цикле чаш, — храм, посвященный династии Флавиев, строившийся при императоре Домициане¹³, в конце правления которого, согласно свидетельству Ириния Лионского, Иоанн получил откровения, изложенные им в письменном виде в Апокалипсисе¹⁴. Живя в обстановке, определяемой присутствием таких зримых символов языческой религиозности, первые читатели книги могли и должны были распознать в их конфликте с Агнцем и общиной Его последователей знамения грядущего конца: с пришествием Христа расклад сил в мире установился окончательно; «*время близко*» (Апок. 1, 3; 22, 10), откровение дано о том, «*чему надлежит быть вскоре*» (Апок. 1, 1; 22, 10)¹⁵.

Рассмотрев два седмичных цикла казней, мы теперь должны вернуться к вопросу о соотношении двух описаний эсхатологической брани. С нашей точки зрения, они могут быть поняты как соотносимые с двумя рассмотренными седмицами — в том смысле, что каждое из двух описаний сражения является итогом одной из них.

Столкновение, описанное в главе 19, очевидным образом связано с циклом чаш. В качестве врагов Христа здесь в сопровождении своих воинств выступают лидеры системно-организованного тоталитарного мирового зла, подвергающегося ударам именно в этой седмице:

- 12 Одно из семи чудес света в античной традиции. См.: *Нейхардт А.А., Шишова И. А.* Семь чудес древней Ойкумены. Москва, 1990. В Новом Завете упоминается и становится предметом внимания в Деян. 19. Разумеется, храм Артемиды был лишь одним из целого ряда языческих культовых сооружений в Ефесе.
- 13 Построен ок. 89–90 гг. См.: *Biguzzi G.* Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation. P. 282. В этой же статье приведена дополнительная литература, касающаяся храма и стоявшей в нём грандиозной культовой статуи. В трактовке посвящения языческого храма как относящегося не к Домициану лично, а ко всей династии Флавиев, а также в отождествлении изображаемого статуей императора как Тита, а не Домициана, Д. Бигуцци следует за С. Фризенем. См., особенно: *Friesen S.J.* Twice Neokoros. Leiden; New-York (N. Y.); Köln, 1993. P. 29–75.
- 14 *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses V, 30.3 // SC. 153. P. 384–385. Д. Бигуцци считает, что впечатление от строительства храма могло быть одним из мотивов написания Апокалипсиса. Он в целом соглашается с восходящей к свидетельству сщмч. Ириния датировкой книги, но полагает, что её не обязательно связывать именно с концом правления Домициана (который правил в 81–96 гг.).
- 15 Знаменательно, что при описании зверя в главе 17 его семь голов отождествляются с царями, из которых *пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда придет, недолго ему быть* (Апок. 17, 10–11); таким образом, в лице шестого царя зверь уже оказывается современной для первых читателей реальностью, а следующему за ним седьмому царю отводится немного времени.

зверь, лжепророк и цари земные. В комплексе повествований Апокалипсиса, включающем в себя цикл чаш, это столкновение неоднократно предвосхищалось: здесь могут быть отмечены и истоптание точила вслед за явлением подобного Сыну Человеческому в Апок. 14, 14–20, предвосхищающее топтание Всадником-Христом точила вина ярости и гнева Бога Вседержителя в Апок. 19, 15; и собрание представителей организованного мирового зла для битвы в «онный великий день Бога Вседержителя» в сцене излития шестой чаши (Апок. 16, 12–16)¹⁶; и указание на брань (разумеется, окончившуюся поражением), которую зверь и его десять рогов-царей поведут против Агнца и сопровождающих Его званых, избранных и верных (Апок. 17, 14) в сцене суда над Вавилоном, которая вводится излитием седьмой чаши. То, что в качестве противника сил зла в эсхатологическом сражении Апок. 19, в отличие от сражения в Апок. 20, предстаёт именно Христос, вполне соответствует также упоминаниям о Нём в таких повествовательных и богословски связанных с циклом чаш местах, как Апок. 12, 10 — 11.17; 13, 8.11; 14, 1.4 — 10; 15, 3; 19, 7. Христос, лично устраняющий организованные силы мирового зла, — эта картина в общем контексте Апокалипсиса важна ещё и потому, что зверь представлен в книге не просто как бросающий вызов Христу, но и как мимикрирующий, маскирующийся под него, как пытающийся присвоить себе Его характеристики¹⁷. Перед нами *антихрист* не только в смысле противления Христу,

16 Это сражение, очевидно, и описано в Апок. 19, 17–20.

17 Об одной из голов зверя, как и об Агнце, сказано, что она *как бы заклана* (в Апок. 5, 6 и 13, 3 употреблена одна и та же формулировка «ὡς ἐσφαγμένως», разница между двумя местами только в грамматическом роде; в русском синодальном переводе, к сожалению, единообразия не отражено). Исцеление смертельной раны зверя (см. Апок. 13, 3) можно рассматривать как пародию на Воскресение, а этапы его жизни («*был, и нет его, и явится*» (Апок. 17, 8)) соотносимы с аналогичными стадиями в жизни Христа (Апок. 1, 18: «*Живый, и был мертв, и се, жив во веки веков*»; ср. также с относящейся к Богу триадической формулировкой в Апок. 1, 4); рога второго зверя названы «*подобными агнчим*» (Апок. 13, 11). Классическое рассмотрение этой темы: *Bauckham R. Nero and the Beast // Bauckham R. The Climax of Prophecy*. P. 384–452, особенно раздел «*Christological Parody*» (p. 431–441). Вопрос об отражении в Апокалипсисе легенды об «ожившем Нероне» (лат. «*Nero redivivus*»), с которым часто связывают характерный для книги полемический параллелизм в презентации Христа и зверя, несущественен с точки зрения темы нашей статьи. Относительно него см., помимо отмеченной в этой сноске работы Р. Бокэма, книгу: *Biguzzi G. L'Apocalisse e i suoi enigmi*. P. 247–271. В литературе патристического периода пародирующе-мимикрирующее отношение зверя и его державы ко Христу и Его Церкви наиболее ярко описано и осмыслено в Толковании на Апокалипсис Тихония (см. особенно толкование на гл. 13).

но и в смысле попытки Его обольстительного замещения¹⁸. Таким образом, личное устранение Всадником-Христом зверя — это ещё и наглядное срывание масок, властно осуществляемое Тем, под Чьим «прикрытием» силы зла пытались незаконно действовать.

Итак, первая эсхатологическая битва Апокалипсиса может пониматься как подводная итога седмицы чаш: та мировая система организованного зла, на которую были излиты *чаши гнева Божия* (см. Апок. 15, 1.7)¹⁹, теперь окончательно ликвидирована итоговым вмешательством торжествующего Христа.

Второе описание финальной брани, содержащееся в главе 20, связано, как представляется, с циклом труб. Бесчисленные человеческие массы, о которых здесь идёт речь²⁰, лишены какой бы то ни было организации, внутренней иерархии: перед нами просто толпа. Это позволяет соотнести данное описание с миром того примитивного язычества, которое охарактеризовано в сцене шестой трубы (см. Апок. 9, 20–21). Ни здесь, ни там нет зверя и лжепророка, нет даже просто «царей земных», но нет и Христа в качестве противника²¹ — зло этого типа представлено как довольствующееся простым фактом своего существования и не имеющее никаких державно-тоталитарных претензий. То, что в роли вождя в данном случае оказывается сам сатана, можно понимать в том смысле, что для вербовки людей, принадлежащих к миру «ветхого» инерционного язычества, ему не требуются никакие помощники и посредники — он осуществляет это сам, беря своих людей, что называется, голыми руками.

Подведём итоги. Мы предлагаем понимать два описания эсхатологической брани в Апокалипсисе как завершение двух комплексов событий, касающихся двух типов или форм подлежащего осуждению

- 18 В соответствии с двумя значениями греч. приставки *ἀντι-*. Само слово «антихрист», как было отмечено, в Апокалипсисе не используется, но идея антихриста в смысле противника Христа, одновременно маскирующегося под Него, несомненно присутствует в книге и выражена с беспримерной силой.
- 19 Излиты в качестве промыслительных действий, предполагающих, хотя бы и чисто теоретически, покаяние тех, на кого они направлены.
- 20 «Находящиеся на четырех углах земли <...> число их как песок морской» (Апок. 20, 7).
- 21 Исключением, ничего принципиально не меняющим, могут считаться два упоминания Христа в Апок. 11, 8 и 11, 15. Первое относится к рассказу о двух свидетелях, который в рамках цикла труб занимает совершенно особое положение, открывая новый повествовательный виток, приводящий к седмице чаш (см. выше, сн. 3). Второе связано с провозглашением Царства Христова после звука седьмой трубы.

мирового зла²². Зло, представленное в цикле труб (см. Апок. 8–11), устраняется во второй битве (см. Апок. 20), а представленное в цикле чаш (см. Апок. 15–16) — в первой (см. Апок. 19). Каждая из итоговых батальных сцен при этом понимании оказывается наделённой самостоятельным смыслом и органично вписанной в повествование книги в целом. Их расположению и последовательности относительно друг друга тоже может быть предложено объяснение: первая сцена является прямым выводом из непосредственно предшествующего ей повествования и прочно с ним связана, придавая ему когерентность и завершённость, подчёркивая исключительную значимость сюжета о звере в общем контексте книги; вторая сцена, возвращаясь к реалиям, о которых в ходе повествования Апокалипсиса уже давно не было речи²³, вводит описание итогового Суда над миром (см. Апок. 20, 11–15), подчёркивая его распространение на всех без исключения грешников²⁴ независимо от того, насколько сознательны и активны они были в своей преданности злу, насколько близки или далеки они были от всякого рода «центров принятия решений» и «штаб-квартир». Рассмотрение конечной судьбы зверя/зверей и дьявола именно в данной последовательности при этом оказывается включённым в отмеченное выше зеркально-симметричное выведение на сцену и удаление с неё представителей сил зла в Апокалипсисе²⁵. Такой же симметрией при предложенном понимании отмечено и соотношение сражений с соответствующими им седмичными

- 22 Эти два комплекса событий в чрезвычайно подробном плане Апокалипсиса, представленном в книге Р. Маха, обозначены как «повествования» (*англ.* «story») № 2 и 3; при этом обе сцены итоговой битвы включены там в «повествование» № 4, начинающееся с гл. 17 и в целом соответствующее «судебно-эсхатологическому вмешательству Бога» у Д. Бигуцци. См.: *Biguzzi G. Apocalisse. P. 311; Mach R. The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. Frankfurt am Main, 2015. P. 384–393, 397–401.*
- 23 Начиная, самое позднее, с формального окончания цикла труб, т. е. с конца 11-й главы.
- 24 Характерная особенность описания итогового Суда в Апокалипсисе — представление его как Суда именно над грешниками, как их осуждения при полном отсутствии указаний на то, чтобы кто-то был на этом суде оправдан. Традиционное именование «Страшный Суд» ввиду этого в гораздо большей мере соответствует тому описанию Суда, которое представлено в Апокалипсисе, нежели тому, что содержится в Евангелии от Матфея (Мф. 25, 31–46). Обретение спасения представлено в Откровении Иоанна как осуществляемое как бы помимо Суда (ср. Ин. 5, 24: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Поставшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь»). Об этой особенности Апокалипсиса см.: *Lambrecht J. Final Judgments and Ultimate Blessings: The Climactic Visions of Revelation 20,11 – 21,8 // Biblica. 2000. Vol. 81. P. 362–385.*
- 25 См.: *Небольсин А. Г. Две эсхатологические битвы и два лика мирового зла в Откровении Иоанна Богослова: часть первая // БВ. 2025. № 3 (58). С. 85–86.*

циклами казней (первый цикл ↔ второе сражение, второй цикл ↔ первое сражение)²⁶. Это вполне органично для Откровения Иоанна, в котором черты хиазма могут быть обнаружены и в других местах²⁷. При всём этом в двух описаниях эсхатологической брани представлены различные аспекты одной и той же реальности окончательного искоренения зла в сотворённом Богом мире; это искоренение связано с уникальным событием триумфального²⁸ возвращения в мир распятого и воскресшего Христа. Предшествующая этому возвращению эпоха при её нехилиастическом понимании, с одной стороны, может быть обозначена как эпоха царствования последователей Христа (Апок. 20, 4.6; см. также 1, 6; 5, 10), находящихся в благодатном единении с Ним, с другой стороны, оказывается временем, когда это царствование осуществляется в ходе драматичнейшего противостояния ветхим и новым, хаотическим и организованным, чисто инерционным и специфически-изоциранным, нахрапистым и обольстительным силам зла — противостояния, требующего следования за Агнцем, куда бы Он ни пошёл (Апок. 14, 4).

- 26 См. наглядно демонстрирующую это диаграмму в: *Небольсин А.Г., Андросова В.А.* Апокалипсис как послание. С. 90–91.
- 27 См., например, выявленный В. Андросовой порядок упоминания в тексте Апокалипсиса различных книг: *Андросова В.А.* Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова. Москва, 2013. С. 296–297. Хиастические контуры можно увидеть и в построении крупного фрагмента Откровения Иоанна, охватывающего главы 17–22 и включающего, таким образом, главы 19–20, являющиеся предметом нашего рассмотрения. Здесь очевиден параллелизм между видениями Вавилона (17, 1–19, 10) и Нового Иерусалима (21, 9–22, 9), между двумя описаниями эсхатологического сражения (19, 17–21; 20, 7–10), а описание миллениума занимает центральное положение (20, 1–6). Соответствующую схему см.: *Beale G.K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 1999. P. 983; *Mach R.* The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. P. 238. Отметим в то же время, что попытки генерализации принципа хиазма в Апокалипсисе и его распространения на все уровни организации текста, включая общий план книги, представляются нам неубедительными. Обсуждение этой проблемы выходит за рамки стоявших при написании данной статьи задач. Критику хиастических планов Апокалипсиса со всей относящейся к теме дополнительной литературой см.: *DeSilva D.A.* X Marks the Spot? A Critique of the Use of Chiasmus in Macro-Structural Analyses of Revelation // *Journal for the Study of the New Testament.* 2008. Vol. 30. P. 343–371.
- 28 Слово «триумфальный» может быть применено к явлению Христа так, как оно описано в Апок. 19, 11–21, не только в общем смысле победной торжественности, но и в смысле более специфическом: в исследовательской литературе подмечены переклички данного фрагмента с фактическими реалиями древнеримского триумфа. См.: *Thomas D.A.* Revelation 19 in Historical and Mythological Context. New York (N.Y.), 2008. (Наша рецензия на этот труд: *Небольсин А.С.* Рец. на: Thomas D. A. Revelation 19 in Historical and Mythological Context. N. Y.; Bern et al., 2008 // *Вестник ПСТГУ.* Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 95–98).

Источники

- Hippolytus*. De antichristo // *Hippolytus Werke*. Bd. 1: Exegetische und homiletische Schriften / hrsg. G. N. Bonwetsch, H. Achelis, P. Wendland, A. Bauer. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897. S. 1–47.
- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses V // *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies. Livre V. Tome II / éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Paris: Cerf, 1969. (Sources chrétiennes; vol. 153). P. 16–467.
- Tysonii Afri* Expositio Apocalypseos: accedunt eiusdem Expositionis a quodam retractatae fragmenta Taurinensia / ed. R. Gryson. Turnhout: Brepols, 2011. (Corpus Christianorum. Series Latina; vol. 107A).
- Тихоний Африканский*. Толкование на Апокалипсис / пер. с лат. Е. В. Матеровой; вступ. статья и коммент. А. Г. Небольсина. Москва: ПСТГУ, 2023.

Литература

- Андросова В. А.* Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова. Москва: ПСТГУ, 2013.
- Небольсина А. Г., Андросова В. А.* Апокалипсис как послание. Москва: Познание, 2024.
- Небольсина А. С.* Рец. на: Thomas D. A. Revelation 19 in Historical and Mythological Context. N. Y.; Bern et al., 2008 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 95–98.
- Небольсина А. Г.* Две эсхатологические битвы и два лика мирового зла в Откровении Иоанна Богослова: часть первая // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 76–90.
- Нейхардт А. А., Шишова И. А.* Семь чудес древней Ойкумены. Москва: Наука, 1990.
- Vauckham R.* The Climax of Prophecy. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Biguzzi G.* I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Bologna: Dehoniane, 1996.
- Biguzzi G.* Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation // *Novum Testamentum*. 1998. Vol. 40. P. 276–290.
- Biguzzi G.* L'Apocalisse e i suoi enigmi. Brescia: Paideia, 2004.
- Biguzzi G.* Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2005.
- DeSilva D. A.* X Marks the Spot? A Critique of the Use of Chiasmus in Macro-Structural Analyses of Revelation // *Journal for the Study of the New Testament*. 2008. Vol. 30. P. 343–371.
- Friesen S. J.* Twice Neokoros. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, 1993.
- Lambrecht J.* Final Judgments and Ultimate Blessings: The Climactic Visions of Revelation 20,11 — 21,8 // *Biblica*. 2000. Vol. 81. P. 362–385.
- Mach R.* The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- Thomas D. A.* Revelation 19 in Historical and Mythological Context. New York (N. Y.): Peter Lang, 2008.

УРСИНИЙСКИЙ РАСКОЛ

КАК ВЫЗОВ ПРЕЕМСТВУ ЕПИСКОПАТА В РИМСКОЙ ЦЕРКВИ

Священник Василий Андроников

Русская Православная Старообрядческая Церковь
аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6
d.vasilya@yandex.ru

Для цитирования: Андроников В., свящ. Урсинийский раскол как вызов преемству епископата в Римской Церкви // Богословский вестник. 2025. № 4(59). С. 64–88. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.004

Аннотация

УДК 27-732.1 (27-726.2) (27-9|01/07|)

В статье на материале локальной схизмы в Римской Церкви второй половины IV в. рассматриваются основные условия осуществления епископского преемства в эпоху поздней Античности. На примере урсинийского раскола реконструируются события, приведшие к разделению римской христианской общины, и анализируются причины избрания дьякона Дамаса на римскую кафедру. Исследование основано на анализе широкого круга источников, включая труды церковных историков Сократа, Созомена, блаженного Феодора и Филосторгия, императорские конституции из *Collectio Avellana*, свидетельства Аммиана Марцеллина, письма и эпиграммы папы Дамаса, а также постановления италийских соборов. В результате выделяются три ключевых условия преемства епископата: согласительное избрание кандидата духовенством и мирянами; рукоположение с участием соседних епископов и включение в епископскую коллегию; признание (рецепция) рукоположения со стороны епископата Вселенской Церкви и государственной власти.

Ключевые слова: Урсинийский раскол, папа Дамас, антипапа Урсин, условия преемства епископата.

Статья поступила в редакцию 11.6.2025; одобрена после рецензирования 12.7.2025

The Ursinian Schism as a Challenge to the Apostolic Succession of the Episcopate in the Roman Church

Priest Vasily Andronikov

Russian Orthodox Old Believer Church
postgraduate student, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
6 Likhov Lane, Moscow 127051, Russia
d.vasilya@yandex.ru

For citation: Andronikov, Vasily, priest. "The Ursinian Schism as a Challenge to the Apostolic Succession of the Episcopate in the Roman Church". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 64–88 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.004

Abstract. This paper, using the material of the local schism in the Roman Church during the second half of the 4th century, examines the main conditions for the implementation of episcopal succession in Late Antiquity. The events that led to the division of the Roman Christian community are reconstructed using the example of the Ursine Schism, and the reasons for the election of Deacon Damasus to the See of Rome are analyzed. The study is based on an analysis of a wide range of sources, including the works of church historians Socrates, Sozomen, the blessed Theodoret, and Philostorgius, imperial constitutions from the *Collectio Avellana*, testimonies from Ammianus Marcellinus, letters and epigrams of Pope Damasus, as well as the decrees of Italian councils. As a result, three key conditions for episcopal succession are identified: the consensual election of a candidate by the clergy and laity; ordination involving neighboring bishops and inclusion in the college of bishops; recognition (reception) of the ordination by the episcopate of the Universal Church and state authorities.

Keywords: The Ursinian Schism, Pope Damasus, Antipope Ursinus, conditions for episcopal succession.

The article was submitted on 6/11/2025; approved after reviewing on 7/12/2025

Введение

Епископ, как преемник¹ апостолов, продолжает свидетельствовать в мире о Евангелии Христовом. Законность выборов епископа — узловая точка в реализации преемства и согласия в жизни любой локальной Церкви. Святоотеческое наследие говорит о том, что в нормальных обстоятельствах² каждая локальная³ Церковь должна иметь своего предстоятеля-епископа. В случае конфликта на выборах нового епископа могут возникнуть весьма неприятные последствия: разрыв локального согласия и дробление линии апостольского преемства, что может привести к полному разрушению общинной жизни. Преодоление или недопущение таких конфликтов должно быть одной из главных задач

- 1 См., например: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 33, 8 // PG. 7. Col. 1077B–1078A. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Против ересей* IV, 33, 8 // *Он же. Творения*. Санкт-Петербург, 2008. С. 416: «Истинное познание есть учение Апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую повсюду Церковь».
- 2 О ненормальной ситуации, когда община на некоторое время может остаться без епископа (например, гонение или падение в ересь предстоятелей) см., например: *Basilii Magni. Epistula* 257, 2 // PG. 32. Col. 948: «Καὶ εἴτε ἀπεδιώχθησαν ἐπίσκοποι τῶν Ἐκκλησιῶν, τοῦτο ὑμᾶς μὴ σαλευέτω <...> Ἐὰν γὰρ καὶ εἰς σωθῆ ὡσπερ Λῶτ ἐν Σοδόμοις, μένειν ὀφείλει ἐπὶ τῆς ὀρθῆς κρίσεως». Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* [257.] К монахам, притесняемым от ариан (249) // *Василий Великий, свт.* Творения. Москва, 2009. С. 856–858: «И если изгнаны епископы Церкви, пусть это вас не тревожит <...> Ибо если и один кто спасается, как Лот в Содоме, должен держаться здравого суждения»; *Ioannes Chrysostomus. In sanctum Ignatium martyrem* 4 // PG. 50. Col. 592: «Θεός ἐστὶν ὁ πανταχοῦ τὰς Ἐκκλησίας ἄγων». Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Похвала святому священномученику Игнатию Богоносцу // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1896. С. 638: «По истреблении их (пастырей) благочестие не уменьшается и не угасает слово проповеди, но более возрастает <...>, (Сам) Бог везде управляет Церквями».
- 3 обстоятельно разъясняет различие между терминами «локальная Церковь» и «Поместная Церковь» делает Г. Е. Захаров в своей докторской диссертации: *Захаров Г. Е.* Богословская позиция и статус Римского престола в межцерковной коммуникации эпохи арианских споров: [автореф. дис... докт. теологии: 5.11.2]. Москва, 2024. С. 7: «Термин “локальная Церковь” не тождественен по смыслу таким современным понятиям как “Поместная Автокефальная Церковь”, “епархия” и “приход”. Как Поместная Церковь в наши дни, древняя локальная Церковь была фактически самостоятельной в устройении своих внутренних дел и внешних контактах. Однако её принципиальными отличиями от современной Поместной Церкви были её небольшой территориальный охват (один город и его сельское окружение) и (примерно с середины II в.) возглавление её только одним епископом, в то время как Автокефальная Поместная Церковь нашего времени всегда включает нескольких, а иногда и многих епископов. Отсюда вытекает ещё одна важная особенность локальной Церкви: несмотря на то, что епископ избирался клиром и паствой, община не могла сама произвести его рукоположение, поскольку хиротонии являются прерогативой епископов».

Христовой Церкви⁴. Другими словами, важно определить, каким образом, с помощью каких механизмов осуществляется преемство христианского епископата.

В данной статье мы хотели бы рассмотреть один из самых значимых локальных расколов IV в., который произошёл в римской христианской общине после смерти предстоятеля папы Либерия в 366 г. Выборы нового епископа Рима осложнились уличными беспорядками с человеческими жертвами. Произошёл местный раскол христиан: одна часть выбрала на Римский престол Дамаса, а другая — Урсина. Раскол в самой Римской Церкви между сторонниками Дамаса и Урсина был засвидетельствован в различных источниках: в трудах церковных историков Сократа⁵, Созомена⁶, блж. Феодорита⁷ и Филосторгия⁸, а также некоторых документов, в том числе императорских конституций, входящих в собрание *Collectio Avellana*⁹ и в свидетельствах языческого историка Аммиана Марцеллина¹⁰, наконец, во многих письмах¹¹ папы Дамаса и его эпиграммах¹², а также в постановлениях италийских

- 4 Так, блж. Августин пишет: *Aurelius Augustinus. De symbolo ad catechumenos VI, 14 // CCSL. 46. P. 197. Рус. пер.: «Церковь — кафолическая, борющаяся со всеми ересями. Она может бороться, но её побороть нельзя. Все ереси из неё вышли, как бесполезные сухие ветви, отсечённые от лозы, сама же она осталась на корне своём, на своей лозе, в своей любви: «Врата ада не одолеют её» (Мф. 16, 18)». О вредности расколов можно привести яркое свидетельство св. Иоанна Златоуста: *Ioannes Chrysostomus. In epistulam ad Ephesios. Hom. 11, 5 // PG. 62. Col. 86. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 11-я беседа на Послание к Ефесянам // Он же. Творения. Т. 11. Санкт-Петербург, 1905. С. 102–103: «Один святой муж сказал нечто такое, что могло бы показаться дерзким, если бы не им было сказано. Что же именно? Он сказал, что такого греха [греха раскола. — В. А.] не может загладить даже кровь мученическая <...>. Сказанное мною направлено против тех, которые без разбора пристают к людям, отделяющимся от Церкви (τοις σχιζουσι την Ἐκκλησίαν)».**
- 5 *Socratus Scholasticus. Historia ecclesiastica IV, 29 // PG. 67. Col. 541–544. Рус. пер.: Сократ Схоластик. Церковная история. Москва, 1996. С. 197–198.*
- 6 *Sozomenos. Historia ecclesiastica VI, 23 // PG. 67. Col. 1348–1353. Рус. пер.: Эрмий Созомен. Церковная история. Санкт-Петербург, 1851. С. 420–421.*
- 7 *Theodoretus. Historia ecclesiastica II, 17 // PG. 82. Col. 1052–1055.*
- 8 *Philostorgius. Historia ecclesiastica IV, 3 // PG. 65. Col. 518–519.*
- 9 *Epistulae de schismate Ursini // Collectio Avellana (4. – 12.) // CSEL. 35.1. P. 47–54.*
- 10 *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt XXVII, 3:11–13. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 417; Collectio Avellana (6. – 7). P. 49–50.*
- 11 *Riedinger R. Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im Codex Paris. gr 1115 // Byzantion. 1984. Vol. 54. P. 634–637; Damasus papa. Epistulae // PL. 13. Col. 347–373.*
- 12 *Epigrammata Damasiana (CPL 1635); Damasus papa. Carmina // PL. 13. Col. 375B–414A. Idem. Carmina inedita // PL. 13. Col. 415–418A.*

Соборов¹³. В этих источниках с различных ракурсов освещается история урсинийского раскола в Римской Церкви.

Общий обзор конфликта

Истоки конфликта Дамаса I с Урсином стоит искать в периоде понтификата предыдущего папы Либерия и антипапы Феликса, когда римская община оказалась разделена на две части, управляемые двумя предстоятелями¹⁴. Император Констанций II, придерживаясь арианствующих взглядов, созывает Собор в 355 г. в Медиолане, после которого отправляет в ссылку папу Либерия, не подписавшего осуждения св. Афанасия Александрийского¹⁵. При этом диакон Дамас (будущий папа), как сообщает один из источников, не пошёл за Либерием в ссылку. Согласно урсинианскому источнику, всё священство Рима обещало народу, что выберут нового епископа города только после смерти Либерия. Но позже часть клириков, нарушив своё обещание, выбрала епископом Римским архидиакона Феликса. Среди нарушивших клятву оказался диакон Дамас. Избрание нового папы, таким образом, вызвало недовольство¹⁶. Созомен говорит, что антипапа был человеком вполне православным (κατὰ τὴν πίστιν τοῖς ἐν Νικαίᾳ), кроме одного момента: до рукоположения Феликс был запятнан общением с неправославными (πρὸ χειροτονίας καὶ κοινωνίας ἑτεροδόξων ἀνδρῶν ἠνέσχετο)¹⁷.

Через пару лет император Констанций II приехал в Рим, и римские христиане просили его вернуть Либерия в обход желания части местного клира. Император не был против возвращения папы в Рим, с одним только условием: Либерий должен подписать осуждение св. Афанасия. По всей видимости, Констанций добился от Либерия осуждения Александрийского епископа под страхом смерти: он продержал папу

13 *Ambrosius Mediolanensis*. Acta concili Aquileiensis // CSEL. 82.3. P. 325–368. См. также: *Митрофанов А. Ю.* Церковные Соборы в позднеантичной Италии (с хрестоматией). Санкт-Петербург, 2019.

14 *Sozomenos*. Historia ecclesiastica IV, 15 // PG. 67. Col. 1149–1153. Рус. пер.: *Сократ Схоластик*. Церковная история. Москва, 1996. С. 254. По всей видимости, период нахождения одновременно у церковной власти Феликса и Либерия был недолгим. См.: *Theodoretus*. Historia ecclesiastica II, 17 // PG. 82. Col. 1052–1055; *Philostorgius*. Historia ecclesiastica IV, 3 // PG. 65. Col. 518–519.

15 *Collectio Avellana* 1, 1. P. 1; *Sozomenos*. Historia ecclesiastica IV, 11. Рус. пер.: *Эрмий Созомен*. Церковная история. С. 245.

16 *Collectio Avellana* 1, 2. P. 1.

17 *Sozomenos*. Historia ecclesiastica IV, 11. Рус. пер.: *Эрмий Созомен*. Церковная история. Санкт-Петербург, 1851. С. 246.

два года в заточении¹⁸. Если верить Филосторгию, папа подписал некий документ «против единосущия», как и свт. Осий Кордубский¹⁹. Также и свт. Иларий Пиктавийский приводит в своем сочинении четыре письма папы Либерия, которыми подтверждаются его неправославные действия²⁰. Как только император достиг своей цели, он сразу позволил Либерию вернуться в Рим. Таким образом, в старой столице империи стали сосуществовать два римских епископа. Как пишет Г. Литцман, отступничество (*англ.* defecation) Либерия заложило фундамент будущего раскола между Дамасом и Урсином²¹.

Через некоторое время Феликс был осуждён сенатом и народом и был изгнан из города (*лат.* Felix notatus a senatu uel populo de urbe propellitur). Однако, невзирая на приговор, Феликс попытался вернуться в вечный город. Антипапа был поддержан частью римского духовенства, которое не сохранило верности папе Либерию (заметим, что в этот круг входил диакон Дамас, будущий папа). Феликсу на непродолжительное время удалось закрепиться в базилике Юлия на другом берегу Тибра, но вскоре был вновь изгнан и народом, и знатью²². После кончины антипапы Феликса II в 365 году, папа Либерий, стремясь к восстановлению церковного единства, объявил амнистию и вернул в лоно церкви клириков, ранее поддержавших его оппонента; в числе помилованных оказался и диакон Дамасий, который всего через год после этих событий сам взойдёт на папский престол.

В воскресный день 24 сентября 366 г. умер сам папа Либерий. Диаконы Амантий и Луп остались верными помощниками умершего Либерия и не признали антипапу Феликса: вместе с единомышленниками

18 *Athanasius Alexandrinus*. Historia Arianorum ad monachos 41 // PG. 25. Col. 741. Рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* История ариан // *Он же*. Творения. Ч. 2. Сергиев Посад, 1902. С. 137. О «падении» Либерия см.: *Захаров Г.Е.* Внешняя коммуникация и богословская традиция Римской Церкви в эпоху арианских споров. Москва, 2019. С. 119–129.

19 *Philostorgius*. Historia ecclesiastica IV, 3 // PG. 65. Col. 518–519.

20 *Hilarius Pictaviensis*. Fragmenta historica IV. 1, VI. 5–6, 8–11 // *Smulders P.* Hilary of Poitiers' Preface to His Opus Historicum: Translation and Commentary. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1995. P. 25–27. Стоит заметить, что Либерий не утратил авторитета исповедника, поскольку был желанен для православной паствы Рима и не принял каких-либо документов, прямо порицавших вероопределение Никейского Собора. Однако роль арбитра в межцерковных отношениях была Либерием утеряна. См.: *Захаров Г.Е.* Внешняя коммуникация и богословская традиция Римской Церкви в эпоху арианских споров. С. 129.

21 *Lietzmann H.* A History of the Early Church. Vol. IV. London, 1961. P. 51.

22 *Collectio Avellana* 1, 3. P. 1: «quem omnis multitudo fidelium et proceres de urbe iterum cum magno dedecore proiecerunt»; см. также: *Theodoretus*. Historia ecclesiastica II, 17 // PG. 82. Col. 1052–1055; *Philostorgius*. Historia ecclesiastica IV, 3 // PG. 65. Col. 518–519.

они выбрали новым епископом Рима диакона Урсина²³. Епископ Павел Тибурский совершил епископское рукоположение Урсина.

Диакон Дамас был из числа сторонников антипапы Феликса²⁴. Его сподвижники²⁵ собрались в другой римской базилике и избрали папой диакона Дамаса, однако рукоположение было отложено до другого воскресенья. Таким образом, борьба за Римскую кафедру в 366–368 гг. выливалась в городские беспорядки, кончавшиеся человеческими жертвами²⁶.

Префект Рима Вивенций не смог успокоить две разделённые партии и через некоторое время изгнал из города Урсина с его диаконами Амантием и Лупом. В 367 г. император Валентиниан I разрешил Урсину вернуться в Рим. Это привело к новым стычкам и погромам²⁷. К тому времени префектом был назначен Претекстат²⁸, который с разрешения

23 Collectio Avellana 1, 5. P. 2: «Tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem seruauerat in exilio constituto, coeperunt in basilica luli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deposcunt».

24 Ibid.

25 Сторонники же Дамаса названы «periuri», «клятвопреступники». По всей видимости, так названы за неверность бывшему в ссылке папе Либерию. См.: Collectio Avellana 1, 5. P. 2.

26 Основной источник сведений о раннем этапе противостояния Дамаса и Урсина: Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos // Collectio Avellana 1. P. 1–4; См. также: Ruf. Historia ecclesiastica II (XI), 10. Рус. пер.: Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. Санкт-Петербург, 2005. С. 270; Socratus Scholasticus. Historia ecclesiastica IV, 29 // PG. 67. Col. 541–544. Рус. пер.: Сократ Схоластик. Церковная история. Москва, 1996. С. 197–198; Sozomenos. Historia ecclesiastica VI, 23. Рус. пер.: Эрмий Созомен. Церковная история. Санкт-Петербург, 1851. С. 420–421; Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt XXVII, 3, 11–13. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 417. О хронологии противостояния см.: Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen, 2009. S. 55–56.

27 Collectio Avellana 5. P. 48. Аммиан Марцеллин сообщает, что из-за городских баталий между сторонниками Дамаса и Урсина, и «не имея возможности ни исправить их, ни смягчить, Вивенций был вынужден удалиться за город» (Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt XXVI, 3. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 417).

28 Занимательно, что наводит порядок среди христиан язычник и префект вечного города Ветгий Агорий Претекстат, один из богатейших и знатнейших аристократов и сенаторов Рима, который «с обширным образованием философским и теологическим соединял необыкновенную и искреннюю преданность к национальному культу и традициям старины и был душою, руководителем и органом сгруппированного около него кружка, а этот кружок, кроме истинных христиан, которых было немного, составляли все язычники и язычествовавшие римляне <...> но его влияние на религиозные убеждения современников было громадно и выражалось в его практической деятельности, направленной к защите язычества» (Красин М. Творение Блаженного Августина De Civitate Dei, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань. 1873. С. 106–107). Марцеллин

императора в том же 367 г., через два месяца пребывания в должности, вновь изгнал Урсина²⁹ в Галлию³⁰. Однако партия Урсина стала проводить богослужения на могилах мучеников. Как отмечает У. Ройттер, с октября 366 г. в Риме существовала община сторонников Урсина со своей церковью³¹. Дамас же вновь пытался противостоять этим собраниям³².

Следующий префект Рима Олибрий пытался не придавать огласке новости о расколе Римской Церкви на две общины. Валентиниану I о беспорядках в Риме сообщил викарий Агинаций. Тогда Олибрию было поручено навести порядок в Риме. Активных сторонников Урсина изгнали из этого города³³. Однако беспорядки продолжились за его пределами³⁴.

В октябре 368 г. в Рим съезжаются на Собор италийские епископы, которые *de facto* признают легитимность хиротонии Дамаса, но при этом не осуждают Урсина³⁵. В 370 г. император даёт возможность Урсину и его ближайшим сторонникам возможность собираться только за 20 миль от Рима³⁶. Тогда Урсин, стремясь вернуть утраченное влияние, собирает вокруг себя преданных последователей в Милане, где, объединив усилия с омийским епископом Юлианом Валентом, начинает активно сеять раздор и вызывать серьёзное возмущение в Медиоланской Церкви³⁷.

характеризует Претекстата как человека авторитетного и справедливого (*Amm. Marcell. XXVII, 9, 8*. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 431).

29 *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt XXVII, 9, 8*. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 431; *Collectio Avellana* (6. – 7). P. 49 – 50.

30 *Collectio Avellana* 11, 2. P. 52; *Ibid.* 12, 2. P. 53.

31 *Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384)*. S. 55.

32 *Collectio Avellana* 1, 12. P. 4.

33 *Collectio Avellana* 7. P. 49 – 50; См. также: *Pietri. Roma Christiana Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Rome, 1976. P. 416–417.

34 *Collectio Avellana* (8. – 9.). P. 50–51.

35 Епископы италийские на Соборе говорят: «Мы собрались на годовщину [хиротонии], а не для того, чтобы осуждать [человека], дело которого не было заслушано». См.: *Collectio Avellana* 1, 14. P. 4: «*nos ad natale conuenimus, non ut inauditum damnemus*»; Митрофанов А. Ю. Церковные Соборы в позднеантичной Италии (с хрестоматией). Санкт-Петербург, 2019. С. 34–35.

36 *Collectio Avellana* 9, 1. P. 51: «*Ab his, quos iuuat turbulenta seiunctio, nullus intra uicesimum lapidem conuentus habeatur*». Рус. пер.: «Тем же, кому по нраву мятежный раскол, да будет запрещено устраивать собрания в пределах двадцатого мильного камня».

37 См.: *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem* 5 (Maur. 11). Рус. пер.: Амвросий Медиоланский, свт. Всемиловнейшим христианским императорам и принцепсам, преславнейшим и блаженнейшим Грациану, Валентиниану и Феодосию святой собор, собравшийся в Аквилее. [Написано в сентябре 381 г.] 2–6 // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. Москва, 2015. С. 347, 349.

Приблизительно 374/375 гг. датируются императорские письма, адресованные викарию вечного города Симплицию с приказом об изгнании Урсина³⁸. Через некоторое время Урсин, находясь в изгнании в Галлии, вновь начинает борьбу с Дамасом в Риме через своих последователей³⁹. Сторонники Урсина находят некоего крещёного еврея Исаака, который, вернувшись в иудаизм, стал обвинять Дамаса в прелюбодеянии⁴⁰. Созванный в 378 г.⁴¹ Римский Собор расследовал данное обвинение против Дамаса. Оно могло предполагать смертную казнь. В ходе расследования некоторых римских клириков подвергли наказаниям⁴². На этом Соборе было составлено послание к императорам Грациану и Валентиниану II⁴³. В деяниях Собора епископы указывают, что они съехались из разных мест Италии к «главному святилищу апостольского престола» (*лат.* «ad sublime sedis apostolicae sacrarium»). Итальянские архиереи констатировали, что папа Дамас совершенно законно возглавил Римскую Церковь и легитимно входит в коллегию епископов⁴⁴: «Да не будет он (Дамас) ниже тех, кому он хотя и равен по служению, но которых, однако, он превосходит в силу прерогативы апостольского престола» (*лат.* «non fiat inferior his quibus etsi aequalis est munere, praerogativa tamen apostolicae sedis excellit»). Императоры Валентиниан I и его сын и преемник Грациан⁴⁵ также оправдали папу Дамаса. В итоге еврей Исаак был отправлен в ссылку в Испанию,

- 38 Collectio Avellana 13, 1–3. P. 54–55: По всей видимости, речь идёт либо вновь об изгнании сторонников Урсина, либо об изгнании самого Урсина уже в третий раз, который тайно приехал в Рим. См. также: Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). S. 56.
- 39 Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem 7 (Maur. 13): «Et hoc gloriae vestrae», 2.4–8. Рус. пер.: Амвросий Медиоланский, свт. Обращение <Римского собора к императорам Грациану и Валентиниану> 2.4–8 // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. Москва, 2015. С. 357–363; Collectio Avellana 13, 1–4. P. 54–55.
- 40 Liber Pontificalis 39, 3 // Loomis L.R. The Book of the Popes. New York (N.Y.), 1916. P. 79–80.
- 41 О датировке данного Римского собора см.: Захаров Г.Е. Внешняя коммуникация и богословская традиция Римской Церкви в эпоху арианских споров. С. 163–165.
- 42 Rufinus. Historia ecclesiastica II (XI), 10; Рус. пер.: Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии. С приложением «Церковной истории» Руфина Аквилейского. Санкт-Петербург, 2005. С. 270; «Et hoc gloriae vestrae» 8 // Ambrosius. Epistulae extra collectionem 7 (Maur. 13), 8.
- 43 Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). S. 155, 160.
- 44 Захаров Г.Е. «Апостольский» и «имперский» дискурс в развитии идеи римского первенства в IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 4 (65). С. 20.
- 45 Collectio Avellana 13, 9. P. 56; «Et hoc gloriae vestrae» 9–10 // Ambrosius. Epistulae extra collectionem 7 (Maur. 13), 9–10.

а Урсин — в колонию Агриппину (Кёльн)⁴⁶. Видимо, в контексте противодействия урсинийской партии папа Дамас был заинтересован в признании своего положения со стороны св. Афанасия Александрийского⁴⁷.

Известно, что в 381 г. Урсин через своего последователя Пасхасия подстрекает верующих в Риме не повиноваться Дамасу⁴⁸. Помимо противостояния с Урсином, папа Дамас был озабочен деятельностью двух раскольничьих епископов в Риме — донатистского Клавдиана⁴⁹ и люциферианского Ефесия⁵⁰, с которыми также вёл активную борьбу⁵¹. Последователи Люцифера, римские пресвитеры Фаустин и Марцеллин в 383/384 гг. подали петицию императору Феодосию в защиту своей позиции⁵².

Таким образом, мы можем констатировать, что понтификат Дамаса проходил в условиях глубокого церковного раскола и острого противостояния партий, начавшихся ещё при Либерии; однако к моменту кончины папы Дамаса в декабре 384 г. Римская кафедра значительно укрепила свой авторитет, а сам папа вошёл в историю как активный борец с ересями и инициатор перевода Библии на латынь. Впоследствии состоялись выборы нового папы, в результате которых кафедру занял Сириций, при этом источники отмечают ещё одну безуспешную попытку Урсина заявить о своих правах и стать легитимным епископом Рима⁵³.

46 Collectio Avellana 13, 4–5. P. 55.

47 Захаров Г. Е. Послание Римского собора *Confidimus quidem* в контексте взаимоотношений Церквей Запада и Востока в 70-е гг. IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 4 (71). С. 9.

48 См.: *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem 5* (Maur. 11): «*Provisum est quidem*», 5. Рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Всемиловнейшим христианским императорам и принцесам, преславнейшим и блаженнейшим Грациану, Валентиниану и Феодосию святой собор, собравшийся в Аквилее. [Написано в сентябре 381 г.] 5 // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. С. 349; *Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384)*. S. 56.

49 *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem 7* (Maur. 13): «*Et hoc gloriae vestrae*», 7. Рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Обращение «Римского собора к императорам Грациану и Валентиниану» 7 // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. С. 361.

50 *Libellus precum 84* // SC. 504. P. 188.

51 *Chenault R. R. Beyond Pagans and Christians: Politics and Intra-Christian Conflict in the Controversy over the Altar of Victory* // *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge; New York (N.Y.), 2016. P. 54; *Canellis A. Introduction* // SC. 504. P. 11.

52 *Libellus precum 3* // SC. 504. P. 110.

53 *Collectio Avellana 4*. P. 47–48.

Почему же Дамас является папой?

Стоит отметить две основные причины легитимности избрания Дамаса — благоволение императоров и церковные Соборы.

- Благоволение императоров

Этот пункт отражает обычную реальность в жизни древней Церкви. Участие императора в делах Церкви часто играло решающую роль в различных церковных вопросах⁵⁴. Собрание текстов *Collectio Avellana* донесло до нас письма Валентиниана I и Грациана против Урсина и его последователей. Так, в этих письмах, составленных в традициях римской риторики, присутствуют следующие указания относительно Урсина и его сторонников:

- 1) В трёх письмах префекту вечного города Претекстату было повелено успокоить последователей Урсина. Восстановленное же согласие необходимо соблюдать (*maxima debet esse concordia*). В случае нарушения порядка последователям Урсина следует вынести более строгий приговор (*seurissima in eos sententia proferatur*). Одна из церквей (базилик) [отошла] от повиновения кафолической религии [и] удерживалась сторонниками Урсина (*una tantum ex ecclesiis catholicae religionis obsequio a dissentientibus ad huc dicitur retentari*), поэтому император приказал открыть другую базилику (*basilica sicinini*) для Дамаса (*Damaso eam iubebit aperiri*). Императорская власть являла заботу о единстве (*unitas studio sit colenda*) в римской общине. Префект Рима получил указание отослать сторонников Урсина в ссылку в любое удобное им место, кроме Рима и его окрестностей, чтобы прочим это изгнание казалось не ссылкой, а скорее свободным передвижением (*ut peregrinari potius, quam exulari uideantur*)⁵⁵.
- 2) Следующему префекту Рима, Олибрию, те же императоры повелевают собравшихся за стенами урсиниан, которыми возбуждается частый шум (*extramuranisque conuentibus frequens strepitus excitatur*), отправить за пределы Рима таким образом, чтобы внутри 20-мильного расстояния от него (*nulla intra uicesimum*

54 Например, Вселенские Соборы созывались исключительно императорами (*Цыпин В., прот. Вселенский Собор // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 567*). Однако роль императора не имеет абсолютной власти во всех делах Церкви. Так, в вопросе выборов нового епископа существует целый ряд канонических правил, запрещающих доверять избрание нового предстоятеля «мирским начальникам». См.: Ап. 30; I Всел. 4; VII Всел. 3; Лаодик. 13.

55 *Collectio Avellana* (5. – 8.). P. 48–50.

lapidem <...> possit esse) раскольники не могли собираться. То же поручение о выдворении урсиниан за 20-мильный камень дается викарию Агинацию. В другом письме Олибрию сообщается, что Урсин должен находиться внутри галльских провинций (Ursino, quem <...> uno interim loco morari intra Gallias iusseramus)⁵⁶. По всей видимости, это отражение предыдущего решения⁵⁷.

- 3) Наконец, сменившему предыдущего главу города префекту Ампелию императоры повелевают отправить из Рима также со товарищей Урсина поименно (Gaudentio uidelicet, Urso, Rufo, Auxanone, Auxanio, Adiecto, [Leontio] et Rufino sancimus, ut quos nequitiae similitude complectitur). И то же повеление императоры адресуют викарию Рима Максимино⁵⁸.

Стоит обозначить провозглашение императором Феодосием его эдикта «Cunctos populos»⁵⁹ в 380 г., в котором утверждается в качестве государственной религии Никейская вера. Василевс ставит в образец веру понтифика Дамаса и епископа Петра Александрийского (quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis), чем, по сути, ещё раз подтверждает не просто законность поставления епископа Римского, но и его особый статус.

- Церковные Соборы

Выше уже было сказано, что Римские Соборы 368 г. и 378 г., по сути, одобрили деятельность Дамаса, чем укрепили его избрание. При этом Римский Собор 378 г., постановления которого остались малоизвестными, не имел решающего влияния на процесс формирования римоцентрической эkkлесиологии⁶⁰, хотя и включает в себе важные сведения относительно раскола с Урсиним. Из соборного послания «Et hoc gloriae vestrae», обращенного к императорам, мы узнаём, что:

- 1) давно изгнанный Урсин тайно подстрекает некоторых епископов к неповиновению решениям Римского епископа. Поэтому Собор требует не нового императорского указа, а усиления

56 Collectio Avellana (9. – 10.). P. 50 – 52.

57 В Collectio Avellana 11. и 12. это решение пересматривается (Ibid. P. 52 – 54).

58 Collectio Avellana (11. – 12.). P. 52 – 54.

59 Codex Theodosianus 16, 1, 2 // Vaccari M.P. Gli apostati nel Codice Teodosiano // Apollinaris. 1981. Vol. 54. P. 538 – 581.

60 Захаров Г.Е. Внешняя коммуникация и богословская традиция Римской Церкви в эпоху арианских споров. С. 175.

- прежнего⁶¹. Вместе с тем Урсин, как обозначено в постановлении Собора, использует еврея Исаака в качестве ложного обвинителя против Дамаса и устраивает кровавые беспорядки⁶². Участники Собора, осуждая Исаака, оправдывают папу Дамаса⁶³;
- 2) низложенные римским церковным судом епископы Урбан Пармский и Флоренций Путеолский без какого-либо разрешения вернулись в свои Церкви⁶⁴; епископ Африканский Реститут уклонился от ответственности епископского суда⁶⁵;
 - 3) донатисты, вопреки императорским приказам, продолжают «проповедь» в Риме, рукоположив своего римского епископа Клавдиана⁶⁶ и перекрещивают «уверовавших»;
 - 4) епископ Римский Дамас должен быть освобождён от юрисдикции светских судов из-за особого положения своей кафедры, полученной им согласно прерогативам Апостольского престола (*praerogativa tamen apostolicae sedis excellit*)⁶⁷;
 - 5) в случае каких-либо вновь появившихся обвинений Дамас, следуя примеру своих предшественников, требует суда у кесаря⁶⁸.

Важно обозначить также ход и решения Аквилейского Собора 381 г., на котором взгляды отсутствующего в Аквилее папы играли не последнюю роль в преодолении арианского кризиса. Дамас направил на Собор три письма, в которых просил прощения за отсутствие на Соборе своих легатов (*a Damaso missas, quibus aliorum praesentia ab eo excusabatur, tres epistulae*)⁶⁹. Как можно судить из слов омийского епископа Палладия Ратиарского, Дамас указывал на особый статус Римской Церкви как кафедры верховного апостола Петра, воспринимая

61 *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem 7* (Maur. 13): «Et hoc gloriae vestrae», 4. Рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свят.* Обращение <Римского собора к императорам Грациану и Валентиниану> 4 // *Амвросий Медиоланский, свят.* Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. С. 359.

62 Там же. С. 361–363.

63 Там же. С. 363.

64 Там же. С. 359–361.

65 Там же. С. 361.

66 Там же.

67 Там же. С. 363–365.

68 Из примеров суда духовных лиц перед императором вспоминается свят. Сильвестр: будучи обвинённым, папа защищал свое дело перед Константином I. Также святой апостол Павел, подвергаясь насилию со стороны префекта области, потребовал суда у императора (*Ambrosius. Epistulae extra collectionem 7, 10*).

69 *Dissertatio Maximini contra Ambrosium 122* // SC. 267. P. 304.

себя как «принцепса епископата» (*лат.* «*princeps episcopatus*») ⁷⁰. В дошедших документах Собора никто, кроме Палладия, не оспаривал притязаний папы ⁷¹, чем было снова засвидетельствовано признание Дамаса со стороны западного епископата. Также Аквилейский Собор призывал императоров присмирить Урсина, деятельность которого раскалывала Римскую Церковь — «главу всего римского мира» (*tamen totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam*) ⁷².

Из вышеперечисленного мы видим, что Дамас получил следующую поддержку, позволяющую быть законным епископом на Римской кафедре: это признание италийского епископата, санкция императоров и принятие в общение восточными епископами. Источники, которые могут прямо свидетельствовать о стратегии Дамаса в отношении урсиниан, весьма скудны. Однако эпиграммы позволяют реконструировать некую программу по противодействию партии Урсина: именно Дамас является преемником апостолов, и только Дамас потрудился в деле прославления римских мучеников. Количество найденных произведений, относящихся к понтификату Дамаса, насчитывается около шестидесяти. Около тридцати эпиграмм посвящены мученикам. В то же время учёные считают, что большинство плит со стихами Дамаса безвозвратно утеряно в VI и VIII вв. во времена готского и лангобардского нашествий соответственно ⁷³. Такое большое количество эпиграмм говорит о серьёзной подготовке общественного мнения в пользу Дамаса. Помимо прочего, число сторонников Дамаса, видимо, превосходило число сторонников Урсина, о чём косвенно может свидетельствовать количество занятых базилик Рима.

О епископском служении в исследуемый период повествует интересный труд Клаудии Рапп «Святые епископы в поздней Античности» ⁷⁴. Исследовательница вводит три категории церковного автори-

70 *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* 123–124 // *SC.* 267. P. 306–307.

71 *Ibid.* P. 307: «non <...> vos intellegitis Petri sedem omnibus episcopis et aequalem esse et communem». Рус. пер.: «...разве вы не понимаете, что престол Петра для всех епископов является и равным, и общим».

72 *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem* 5 (Maur. 11): «*Provisum est quidem*», 4. Рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свят.* Всемилоостивейшим христианским императорам и принцепсам, преславнейшим и блаженнейшим Грациану, Валентиниану и Феодосию святой собор, собравшийся в Аквилее. [Написано в сентябре 381 г.] 4 // *Амвросий Медиоланский, свят.* Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. С. 347–349.

73 *Задворный В.Л.* Сочинения Римских понтификов I–IX веков. Москва, 2011. С. 120.

74 *Rapp C.* *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition.* Berkeley, 2005.

тета, которые в той или иной степени проявлялись в трудах епископов поздней Античности: духовный, аскетический и прагматический. Исследовательница показывает, что святость жизни епископа была «фокусной точкой на пересечении духовного и прагматического авторитета»⁷⁵. Например, изучая аскетические подвиги св. Василия Великого до епископской хиротонии, К. Рапп рассматривает их как важнейшую «предпосылку» для будущего авторитетного церковного служения⁷⁶. Фигура пророка Моисея, по мнению К. Рапп, является прототипом святого епископа: «три этапа в жизни Моисея — образование, созерцание и служение — обеспечили биографический образец, с которым многие епископы IV и V веков могли идентифицировать себя»⁷⁷. В своей работе исследовательница стремится показать, что подвижническая (аскеза) репутация епископа была основополагающим источником легитимации его власти на протяжении всей поздней Античности.

Многие исследователи согласны в том, что до IV в. включительно народ, составляющий христианскую общину, принимал участие в избрании епископа этой локальной общины⁷⁸. Но уже в том же IV в., с развитием соборной деятельности в Церкви, эта ситуация начала меняться. Участие мирян в выборе предстоятеля христианской общины медленно, но верно уступает участию епископов соседних провинций, клириков, а иногда и римского императора. Эту тенденцию хорошо показали исследователи П. Нортон⁷⁹ и А. П. Лебедев⁸⁰.

П. Нортон⁸¹ выделяет три общих элемента в процедуре избрания и рукоположения епископов: мнение духовенства, курия⁸² (городской совет и крупные землевладельцы региона) и плебс. Однако, данное деление не всегда соответствует конфликтным случаям выборов. Для раскола между Урсином и Дамасом, схема П. Нортона из трёх

75 Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. P. 18.

76 Ibid. P. 136.

77 Ibid. P. 133.

78 Митрофанов А. Ю. Церковные соборы в позднеантичной Италии (с хрестоматией). Санкт-Петербург, 2019. С. 6; Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времён апостольских до X века. Санкт-Петербург, 2006. С. 101; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 3. Санкт-Петербург, 1918. С. 177–178.

79 Norton P. *Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*. Oxford, 2007.

80 Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. Санкт-Петербург, 1905.

81 Norton P. *Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*. P. 43.

82 В Риме функцию городского совета (курии) выполнял Сенат.

пунктов оказывается нерелевантной. Напротив, все разделились: духовенство, сенат и народ. Однако почему же папой избран и признан диакон Дамас? Выше было отмечено, что решающую роль в разрешении конфликта между партиями Дамаса и Урсина сыграла воля римских императоров и постановления собравшихся католических епископов.

На наш взгляд, более успешно и подробно описывает процедуру избрания епископа исследовательница М. Раймонди, нежели П. Нортон. В своей работе она выводит подробный перечень, согласно которому выборы нового папы могут считаться легитимными. При этом учёная исследовательница сопоставляет выборы папы Бонифация⁸³ и папы Дамаса. В конечном счёте у М. Раймонди получился следующий порядок избрания нового епископа: 1) собрание духовенства и плебса; 2) обсуждение и выбор кандидата духовенством; 3) представление выбора народу; 4) избрание кандидата путём *acclamatio popolare* (публичного одобрения, которое подтверждает качества избранного, принявшего приглашение) и с согласия *meliores civitatis* («лучших [людей] государства»); 5) рукоположение; 6) *subscriptio* со стороны священников; 7) благословение кандидата епископами; 8) процессия нового епископа⁸⁴. Исследовательница обращает особое внимание на процедуру одобрения (*acclamationes*⁸⁵) народом избранного кандидата, которой не доставало Урсину. М. Раймонди приходит к выводу, что Урсин формально не мог претендовать на римскую епископскую кафедру потому, что народ отверг его после хиротонии, и император принял это во внимание. «Таким образом, — пишет исследовательница, — мы просто сталкиваемся с тем правом народа отказаться от кандидата в епископы, действительным даже для уже рукоположенного епископа»⁸⁶. К похожему выводу

83 Collectio Avellana 17. P. 63–65.

84 Raimondi M. Elezione «iudicio Dei» e «turpe convicium». Damaso e Ursino tra storia ecclesiastica e amministrazione romana // Aevum. 2009. Vol. 83. P. 198–199.

85 Слово *acclamatio* (во мн. ч. — *acclamationes*) использовалось в классическом латинском языке республиканского Рима как общий термин для любого проявления народных чувств, выраженных криком. См.: Thurston P. Acclamation // The Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York (N. Y.), 1907. P. 97. Также при избрании римских первосвященников применялись *acclamationes*. См.: Fanning W. H. W. Acclamation, in Papal Elections // The Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York (N. Y.), 1907. P. 99. Термин *acclamatio* в военном деле означал провозглашение нового императора. В работе римского Сената — одобрение или неодобрение. В настоящее время под аккламацией понимают одобрение или поддержку, выраженные возгласами или открытым голосованием. См.: Словарь античности / пер. с нем. Москва, 1989. С. 20, s. v. «аккламация».

86 Raimondi M. Elezione «iudicio Dei» e «turpe convicium». Damaso e Ursino tra storia ecclesiastica e amministrazione romana // Aevum. 2009. Vol. 83. P. 204.

приходят К. Венкен и А. Дюпон говоря, что *Gesta* молчит об *acclamatio* для Урсина, следовательно, Урсин не получил одобрения от лица большинства христиан Рима⁸⁷. В свою очередь об *acclamatio* для Дамаса свидетельствует свт. Амвросий Медиоланский в письме ко двору, упоминающая об избрании Дамаса словами «*sanctus Damasus Romanae ecclesiae sacerdos iudicio Dei electus*»⁸⁸. И в другом письме, датированным 381 г., свт. Амвросий характеризует Урсина, как кандидата, не получившего всенародного одобрения:

«Мы знаем, что для вашего милосердия стыд свят. Посему пусть не произносит вещей, недостойных вашего слуха, пусть не выкрикивает вещей чуждых долгу и имени священника, пусть не говорит вам вещей бесстыжих. Пусть ваше милосердие соизволит вспомнить, каким свидетельством собственные граждане его охарактеризовали, притом, что следовало бы иметь свидетельство и от внешних. Стыдно ведь сказать, бесстыдство — помыслить, насколько позорная его слава язвила его бранью»⁸⁹.

Таким образом, здесь избрание Урсина характеризуется словами *turpi convicio*, на основании чего К. Венкен и А. Дюпон пишут:

«Авторитет епископа Милана вместе с авторитетом императорской грамоты служит подтверждением законного избрания Дамаса и незаконности Урсина»⁹⁰.

Э. Каспар считал, что партия урсиниан просто была малочисленная, а сторонников Дамаса было большинство⁹¹, поэтому в итоге был признан легитимным папой Дамас. К похожему критерию легитимности (большинство) при выборах нового понтифика приходит Данн. Он исследует похожий конфликт между Еввалием и Бонифацием в Риме, который

87 Venken K., Dupont A. The Conflict Between Damasus and Ursinus. Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome // Catholic Historical Review. 2019. Vol. 105 (2). P. 22.

88 Ambrosius Mediolanensis. Epistulae 72, 10. Рус. пер.: Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. Москва, 2015. С. 179: «святой Дамас, епископ Римской церкви, избранный судом Божиим».

89 Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem 5, 5: «Scimus clementiae vestrae sanctum pudorem; ne auditu vestro indigna ingerat, non aliena ab officio et nomine sacerdotis interstrepit, non inverecunda vobis loquatur: quem cum habere oportuerit testimonium etiam ab his qui foris sunt (I Tim. III, 7), quali testimonio et cives proprii persecuti sunt, clementia vestra meminisse dignetur. Pudet enim dicere, inverecundum est recensere quam turpis fama ejus convicio sauciverit». Рус. пер.: Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. Москва, 2015. С. 349.

90 Venken K., Dupont A. The Conflict Between Damasus and Ursinus. Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome. P. 23.

91 Caspar E. Geschichte des Papsttums. Bd. I. Tübingen, 1930. S. 196.

произошел в 418/419 г., через примерно 50 лет после Дамаса и Урси-на. Основываясь на переписке между императором Гонорием и городским префектом Симмахом, Д. Данн перечисляет следующие элементы в качестве критериев, по которым Евлалий первоначально считался новым и легитимным епископом Рима: «компетентное число рукоположенных», «подходящее время и место для рукоположения» и «факт того, что Евлалий был избран первым». И наоборот, опять же, основываясь на *Collectio Avellana* 17, Д. Данн также приводит аргументы против избрания Евлалия: «его поддержка была минимальной», и он был рукоположен епископом, который «был престарелым и больным». Аргументом в пользу Бонифация является то, что он «имел поддержку семидесяти пресвитеров Рима». Евлалий, со своей стороны, был «рукоположен епископом Остии, как того требовал обычай». Рассматривая фазы этого конфликта, Д. Данн пишет:

«Их действия [партия Бонифация. — В.А.] в конфликте изначально были мягкими: избрание лидера, его рукоположение в епископы, захват базилики»⁹².

Что касается «споров, которые мы в конечном итоге видим о том, что сделало кого-то законным епископом», Д. Данн приходит к следующему выводу:

«В Риме это было связано с числом пресвитерских и диаколических выборщиков, которых мог собрать каждый кандидат с тем, кто был избран первым, и с числом рукополагающих епископов (и присутствием епископа Остии в качестве главного прелата)»⁹³.

В конечном счёте заключительную точку в легитимности одного из кандидатов ставит император Гонорий⁹⁴. Исследователь Р. Лицци Теста, оценивая аргументы, использованные в *Collectio Avellana* 1.5, выделяет несколько критериев, которые применимы в пользу Урси-на. На действительность преемственности, по её мнению, влияют хронологический приоритет рукоположения и хиротония в правильном месте; дискредитирующими являются случаи применения насилия или применения противоправных мер в процессе наследования, намекая на сторонников Дамаса⁹⁵. Изучая другие трудности при выборах

92 *Dunn G.D. Imperial Intervention in the Disputed Roman Episcopal Election of 418/419 // Journal of Religious History. March 2015. Vol. 39. Iss. 1. P. 4.*

93 *Ibid. P. 10.*

94 *Ibid.*

95 *Lizzi Testa R. Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani. Bari, 2004. P. 144.*

нового папы, а именно: почему несколько позже Григорий Двоеслов стал папой римским в 590 г., Д. Мурхед выделяет следующие факторы: членство в диаконской коллегии, назначение преемником предыдущего папы и дипломатический опыт. Другими факторами были семейное происхождение кандидата или вмешательство государственных органов⁹⁶. Г. Литцман считает, что победа Дамаса была обусловлена наличием богатых бенефициаров (или бенефициарок — богатых римских матрон), т. е. состоятельных христиан, которые могли своими связями и материальными возможностями помочь Дамасу утвердиться на епископской кафедре. Также Дамас «имел лучшие социальные контакты», чем Урсин⁹⁷.

В литературе присутствует устойчивое мнение, что место рукоположения являлось главным фактором легитимности вновь избранного епископа Рима⁹⁸. С. Дифенбах считает, что в IV в. в Риме существовали три храма, в которых могла осуществляться хиротония и интронизация Римского епископа: Латеранская базилика, базилика Либерия и базилика Юлия. Для Дамаса и Урсина было важно занять одну из них в центре города, чтобы легитимировать своё избрание. Названные храмы обладали большими размерами по сравнению с прочими и располагались в густонаселённом районе Рима⁹⁹. И действительно, в Авеллановом собрании указывается, что интронизация Урсина была прервана сторонниками Дамаса в базилике Юлия (*basilica Iulii*)¹⁰⁰. Партия Дамаса заняла Латеранскую базилику (*basilica Lateranensis*). К. Венкен и А. Дюпон полагают, что главные столкновения римских партий, повлекшие человеческие жертвы, состоялись за базилику Либерия (*basilica Liberii*)¹⁰¹,

96 Moorhead J. On Becoming Pope in Late Antiquity // *Journal of Religious History*. 2006. Vol. 30. P. 279–293.

97 Lietzmann H. *A History of the Early Church*. Vol. IV. London, 1961. P. 51–52: «Damasus who disposed of greater material resources, and who had better social contacts».

98 Pietri C. *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Rome, 1976. P. 681–682; Diefenbach S. *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* Berlin; New York (N. Y.), 2007. S. 250; Venken K., Dupont A. *The Conflict Between Damasus and Ursinus. Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome*. P. 15.

99 Diefenbach S. *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* S. 233–234.

100 *Collectio Avellana* 1, 5. P. 2: «Ursinum Paulus Tiburtinus episcopus benedicit. Quod ubi Damasus, qui semper episcopatum ambierat, comperit, omnes quadrigarios et imperitam multitudinem pretio concitat et armatus fustibus ad basilicam Iuli perrumpit et magna fidelium caede per triduum debacchatus est».

101 *Collectio Avellana* 1, 7. P. 3.

поскольку этот храм оставался единственным незанятым. Следовательно, кто из кандидатов первый занял базилику Либерия, тот и мог претендовать на Римскую кафедру¹⁰².

В источниках возникает ещё и некая Сицининская базилика (*basilica Sicinini*). Л. Теста, а также К. Винкен и А. Дюпон, основываясь на данных о погибших в результате стычек двух римских партий, считают, что Сицининская базилика и базилика Либерия — это одно и то же место¹⁰³. Действительно, как отмечают учёные, два названия, относящиеся к одной базилике, согласуются со свидетельством источников. Церковные историки Иероним, Руфин и Сократ упоминают это название как место поставления Урсина¹⁰⁴. Также Аммиан и Иероним говорят, что случившиеся стычки в этом месте повлекли человеческие жертвы в ходе противостояния двух партий¹⁰⁵.

Можно констатировать, что на выборы нового предстоятеля Римской Церкви оказывали влияние многочисленные условия. Ключевые из них, на наш взгляд: всенародная поддержка, поддержка местного клира, признание епископов-предстоятелей других Церквей, одобрение императоров. Другие условия, выполненные Дамасом, но, на наш взгляд, менее значимые, таковы: членство в диаконской коллегии, соблюдение хронологического порядка избрания, правильное место рукоположения.

Заключение

Безусловно, обширный арианский кризис, терзавший в то время Церковь Христову, оказал довольно жёсткое влияние и на внутреннюю жизнь общины Рима. Противостояние Урсина и Дамаса с самого начала воспринималось как противопоставление двух позиций: одной — поддерживающей и не протестующей против проарианского императора

- 102 *Venken K., Dupont A.* The Conflict Between Damasus and Ursinus. Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome. P. 17.
- 103 *Lizzi Testa R.* Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani. P. 153; *Venken K., Dupont A.* The Conflict Between Damasus and Ursinus. Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome. P. 18.
- 104 *Rufinus.* *Historia ecclesiastica* II (XI), 10. Рус. пер.: Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии. Санкт-Петербург, 2005. С. 270; *Socrates Scholasticus.* *Historia ecclesiastica* IV, 29, 1–6. Рус. пер.: Сократ Схоластик. Церковная история. Москва, 1996. С. 197–198.
- 105 *Hieronymus.* *Chronica.* An. 369. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Хроника 369 // Он же. Творения. Кн. 8. Чт. 5. Киев, 1879. С. 405; *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt* XXVII, 3, 12–13. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 417.

(партия Феликса), и другой — стремящейся к православному исповеданию (партия Либерия). Урсин в какой-то мере продолжал церковную политику Феликса, что выразилось не только в толерантности, но и в сближении с омийским течением, о чём свидетельствует свт. Амвросий¹⁰⁶. Дамас и Урсин, унаследовав данное расслоение внутри римской общины, довершили печальный плод раскола.

Особую роль в процедуре избрания нового предстоятеля играл простой христианский народ, авторитетные миряне (члены Сената) и местное духовенство. Без поддержки народа и клира вряд ли было бы возможно претендовать на епископскую кафедру не только в Древнем Риме, но и в любом не столь известном городе. Однако местные клирики и христианская община разделились во мнениях, и решающую роль в легитимизации выборов епископа Рима сыграла воля императоров. Как в случае с назначением Феликса вместо неугодного Либерия, так и в назначении Дамаса вместо ранее поставленного Урсина участвовала воля государя. Переоценить власть василевса вряд ли представляется возможным. Практически все громкие конфликты зависели от решения императоров, тем более в такой авторитетной общине, как римская. Естественно, критерии, в соответствии с которыми василевс принимал решения, были весьма разнообразны, они зависели от личности самого правителя: одни критерии — православного императора, другие — еретического.

Однако, на наш взгляд, гарантом православного и верного решения Церкви выступал Собор епископов, собиравшихся по образцу апостолов (см. Деян. 15, 2–21), поскольку Священное Писание является фундаментом Христовой Церкви и даёт пример на все времена. Это важнейший фактор не только стабильности и преемственности веры, но и признания вновь избранного епископа. Хотя постановления епископских Соборов могли быть нелегитимны из-за каких-либо канонических или догматических нарушений, всё же именно собрание предстоятелей Церквей было явлено в Священном Писании как пример разрешения спорных, конфликтных ситуаций (а не воля мирского начальника, как об этом свидетельствует ряд канонических правил).

Как известно, преемственность Церкви заключена в преемственности епископата. Стоит выделить основных три условия преемства епископата в локальной общине (при соблюдении местных традиций, дополняющих нижеперечисленные пункты):

106 *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem* 5, 3. Рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. Т. IV. Ч. 2. Москва, 2015. С. 347.

1. выборы, выражающиеся в согласии клира и народа относительно кандидата;
2. рукоположение, в котором проявляется согласие соседних епископов на совершении хиротонии кандидата. После хиротонии вхождение нового епископа в епископскую коллегию;
3. рецепция акта рукоположения епископами Вселенской Церкви и государственной властью.

При отсутствии хотя бы одного из вышеперечисленных условий признания нарушается нормальный порядок преемства епископата и возникает риск нового раскола внутри христианской общины, как это происходило между Урсином и Дамасом.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. *Historia Arianorum ad monachos* // PG. T. 25. Col. 691–796.
- Ambrose of Milan*. *Political Letters and Speeches* / transl. with an introd. and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz; with the assist. of C. Hill. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. (Translated Texts for Historians; vol. 43).
- Ambrosius*. *Epistulae et acta*. Pars 3: *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileiensis* / recensuit M. Zelzer. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum; vol. 82, pars 3).
- Aurelius Augustinus*. *De symbolo ad cathecumenos* / ed. R. Vander Plaetse // *Aurelii Augustini Opera*. Pars XIII, 2. Turnhout: Brepols, 1969. (Corpus Christianorum. Series Latina; vol. 46). P. 181–199.
- Basilii Magnus*. *Epistula 257: Ad monachos oppressos* // PG. T. 32. Col. 945–948.
- Damasus I*. *Epigrammata Damasiana* / recensuit et adnotavit A. Ferrua. Roma: Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1942. (Sussidi allo studio delle antichità cristiane; t. II).
- Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*. Pars 1: *Prolegomena, epistulae I–CIV* / ed. O. Guenther. Vindobonae: F. Tempsky, 1895. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum; vol. 35, pars 1).
- Faustin et Marcellin*. *Supplique aux empereurs (Libellus precum et Lex Augusta)* / éd. par Aline Canellis. Paris: Éditions du Cerf, 2006. (Sources chrétiennes; n° 504).
- Hilarius Pictaviensis*. *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* // PL. 10. Col. 479–546.
- Ioannes Chrysostomus*. *In sanctum Ignatium martyrem* // PG. T. 50. Col. 587–596.
- Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses. Liber Quartus* // PG. 7. Col. 1077B–1078A.
- Optatus Milevitanus*. *Libri VII* / ed. C. Ziwsa. Praha: Tempsky, 1893. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; t. 26).
- Philostorgius*. *Historia ecclesiastica* // PG. T. 65. Col. 518–519.
- Socratus Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* // PG. T. 67. Col. 30–842.

- Theodoretus Cyrrensis. Historia ecclesiastica* // PG. T. 82. Col. 1052–1055.
- Vetustissimae epistulae Romanorum Pontificum = Die ältesten Papstbriefe: [латин. и нем. тексты: в 3 т.] / hrsg. H.-J. Sieben. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2014–2015. (Fontes Christiani; Bd. 58/1–3).
- Амвросий Медиоланский, свят.* Собрание творений: [в 5 т.]. Т. IV. Ч. 2. Москва: Изд. Олега Абышко, 2015.
- Аммиан Марцеллин.* Римская история / пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни; общ. ред. проф. Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. (Античная библиотека. Источники).
- Афанасий Великий, свят.* История ариан // *Афанасий Великий, свят.* Творения: [в 3 ч.]. Ч. 2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 105–176.
- Василий Великий, свят.* К монахам, притесняемым от ариан // *Василий Великий, свят.* Творения: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Сибирская Благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). С. 856–858.
- Иероним Стридонский, блж.* Хроника / пер. с лат. // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Кн. 8. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. (Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных; ч. 5). С. 311–462.
- Иоанн Златоуст, свят.* Похвала святому священномученику Игнатию Богоносцу // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 2. Санкт-Петербург: С.-Петербург. духов. акад., 1896. С. 632–642.
- Иоанн Златоуст, свят.* Беседа XI на Послание к Ефесянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 11. Кн. 1. Санкт-Петербург: С.-Петербург. духов. акад., 1905. С. 95–106.
- Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей // *Ириней Лионский, сщмч.* Творения. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 21–537.
- Созомен.* Церковная история Эрмия Созомена Саламанского / пер. с греч. при С.-Петербургской духовной академии. Санкт-Петербург: В тип. Фишера, 1851. (Церковные историки; кн. 2).

Литература

- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. / под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1907–1918.
- Задворный В. Л.* Сочинения Римских понтификов эпохи поздней Античности и раннего Средневековья (I–IX вв.). Москва: Изд. Францисканцев, 2011.
- Захаров Г. Е.* Внешняя коммуникация и богословская традиция Римской Церкви в эпоху арианских споров. Москва: Изд. ПСТГУ, 2019.
- Захаров Г. Е.* «Апостольский» и «имперский» дискурс в развитии идеи римского первенства в IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 4 (65). С. 9–26.

- Захаров Г. Е. Послание Римского собора *Confidimus quidem* в контексте взаимоотношений Церквей Запада и Востока в 70-е гг. IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 4 (71). С. 7–20.
- Захаров Г. Е. Богословская позиция и статус Римского престола в межцерковной коммуникации эпохи арианских споров: автореф. дис... доктора теологии: 5.11.1, 5.11.2. Москва, 2024.
- Красин М. Творение Блаженного Августина *De Civitate Dei*, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством: Опыт историко-критического исследования / [Соч.] М. Красина. Казань: Универ. тип., 1875.
- Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. 3-е изд., знач. испр. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2006. (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
- Митрофанов А. Ю. Церковные Соборы в позднеантичной Италии (с хрестоматией). Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2019. (Серия «История Церкви»).
- Словарь античности: пер. с нем. / ред. В. И. Кузищин и др. Москва: Прогресс, 1989.
- Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. (Византийская библиотека. Исследования).
- Шаталов О. В., Шаталов Р. О., Фокин А. Р. Дамас I // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 671–676.
- Цытин В., прот. Вселенский собор // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 566–571.
- Vaccari M. P. Gli apostati nel Codice Teodosiano // *Apollinaris*. 1981. Vol. 54. P. 538–581.
- Caspar E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft: [in 2 Bds.]. Bd. I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930.
- Chadwick H., Chadwick O. Oxford History of the Christian Church. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Chenault R. R. Beyond Pagans and Christians: Politics and Intra-Christian Conflict in the Controversy over the Altar of Victory // *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century* / ed. M. R. Salzman, M. Sághy, R. Lizzi Testa. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2016. P. 46–63.
- Diefenbach S. Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. Berlin: De Gruyter, 2008. (Millennium-Studien / Millennium Studies; Bd. 11).
- Dunn G. Imperial Intervention in the Disputed Roman Episcopal Election of 418/419 // *Journal of Religious History*. 2015. Vol. 39. P. 1–13.
- Lietzmann H. A History of the Early Church. Vol. 4: The Era of the Church Fathers. London, Lutterworth Press, 1961.
- Lizzi Testa R. Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani. Bari: Edipuglia, 2004.
- Loomis L. R. The Book of the Popes (*Liber pontificalis*). I. To the Pontificate of Gregory I. New York (N. Y.): Columbia University Press, 1916.

- Moorhead J.* On Becoming Pope in Late Antiquity // *Journal of Religious History*. 2006. Vol. 30. P. 279–293.
- Norton P.* Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2007. (Oxford Classical Monographs).
- Pietri C.* Concordia apostolorum et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale) // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. 1961. T. 73. P. 275–322.
- Pietri C.* Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). Rome: École française de Rome, 1976.
- Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley (Ca.): University of California Press, 2005. (Transformation of the Classical Heritage; vol. 37).
- Raimondi M.* Elezione «iudicio Dei» e «turpe convicium». Damaso e Ursino tra storia ecclesiastica e amministrazione romana // *Aevum*. 2009. Vol. 83. P. 169–208.
- Riedinger R.* Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im *Codex Paris. gr 1115* // *Byzantion*. 1984. Vol. 54. P. 634–637.
- Reutter U.* Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Smulders P.* Hilary of Poitiers' Preface to His *Opus Historicum*: Translation and Commentary. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1995.
- Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée / éd. R. Gryson. Paris: Éditions du Cerf, 1980. (Sources chrétiennes; n° 267).
- The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church: [in 15 t.] / ed. C. G. Herbermann [et al.]. New York (N. Y.): Robert Appleton Company, 1907–1912.
- Venken K., Dupont A.* The Conflict between Damasus and Ursinus. Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome // *Catholic Historical Review*. 2019. Vol. 105 (2). P. 219–250.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

БОЖЕСТВЕННЫЕ ЭНЕРГИИ И ДИНАМИКА ОБОЖЕНИЯ

В УЧЕНИИ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Вадим Евгеньевич Елиманов

старший преподаватель кафедры богословия Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
elimanov202@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Для цитирования: Елиманов В. Е. Божественные энергии и динамика обожения в учении свт. Василия Великого // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 89–120. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.005

Аннотация

УДК 27-1 (27-9|01/07|284) (2-587.7)

В статье исследуется учение свт. Василия Великого о Божественных энергиях и основанная на нём динамическая модель обожения. Установлено, что свт. Василий объясняет обожение через различение непричастуемой Божественной сущности и причастуемых Божественных энергий. Божественная сущность выступает «иным» (греч. «ἄλλο») по отношению к Божественным энергиям точно так же, как и сами энергии имеют «отличие» (греч. «διαφορά») друг от друга, являясь и по отношению друг к другу «иным и иным» (греч. «τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο»). Исходя из этих предпосылок, он указывает, что термин «Дух» имеет два значения, и указывает: 1) либо на непричастуемую «Ипостась» Святого Духа, когда речь идёт о бытии «Духа» «с» (греч. «σύν») Отцом и Сыном; 2) либо на причастуемую «благодать» Ипостаси Святого Духа, в том случае, если говорится о пребывании «Духа» «в» (греч. «ἐν») человеке (или ангелах). Деятельное раскрытие благодати в человеке описывается им в категориях «возможности» (греч. «δύναμις») и «действительности»

(греч. «ἐνέργεια»), что позволяет понять обожение одновременно как дар, онтологически присущий каждому человеку, и как процесс личного отклика на Божественный призыв. В связи с этим отмечается факт использования свт. Василием аристотелевского учения о двух модусах бытия сущего, «сущем в возможности» (греч. «τὸ ὄν δυναμει») и «сущем в действительности» (греч. «τὸ ὄν ενεργεία») с целью описания динамики обожения. Кроме этого, святитель исходит из принципа, согласно которому «Дух» является одновременно и «способностью», и «объектом» богопознания. Таким образом, в статье выявляется внутренняя связь между учением свт. Василия о Боге и его антропологией, определяющая динамику «становления» человека «Богом» (греч. «τὸ θεὸν γενέσθαι»).

Ключевые слова: свт. Василий Великий, свт. Григорий Палама, Аристотель, паламитские споры, паламизм, богопознание, боговидение, обожение, мистический опыт.

Статья поступила в редакцию 19.11.2025; одобрена после рецензирования 3.12.2025

The Divine Energies and the Dynamics of Deification in the Doctrine of St. Basil the Great

Vadim E. Elimanov

senior lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia
elimanov202@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

For citation: Elimanov, Vadim E. “The Divine Energies and the Dynamics of Deification in the Doctrine of St. Basil the Great”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 89–120 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.005

Abstract. This article examines St. Basil the Great’s doctrine of the Divine energies and the dynamic model of deification grounded in it. It is demonstrated that St. Basil explains deification through the distinction between the non-participable Divine essence and the participable Divine energies. The Divine essence is «other» (ἄλλο) in relation to the Divine energies, just as the energies themselves «difference» (διαφορά) from one another, being, in relation to each other, «the other and the other» (τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο). In this connection, he indicates that the term «Spirit» has two meanings and refers either (1) to the non-participable Hypostasis of the Holy Spirit when speaking of the Spirit’s existence «with» (σύν) the Father and the Son, or (2) to the participable grace of the Holy Spirit’s Hypostasis when referring to the Spirit’s indwelling «in» (ἐν) human beings (or angels). St. Basil describes the active manifestation of grace in

the human person in terms of potentiality (δύναμις) and actuality (ἐνέργεια), which makes it possible to perceive deification both as a gift ontologically inherent to every human being and as a process of personal response to the Divine call. It is further noted that St. Basil employs Aristotle's teaching on the two modes of being — «being in potentiality» (τὸ ὄν δυνάμει) and «being in actuality» (τὸ ὄν ἐνέργεια) — in order to articulate the dynamics of deification. Moreover, he proceeds from the principle that the «Spirit» is simultaneously both the «faculty» and the «object» of the knowledge of God. Thus, the article reveals the intrinsic connection between St. Basil's doctrine of God and his anthropology, a connection that determines the profound internal dynamics of the human person's «becoming god» (τὸ θεὸν γενέσθαι).

Keywords: St. Basil the Great, St. Gregory Palamas, Aristotle, Palamite controversy, Palamism, knowledge of God, vision of God, deification, mystical experience.

The article was submitted on 11/19/2025; approved after reviewing on 12/3/2025

Введение

Учение свт. Василия Великого о Божественных энергиях и его динамическая концепция обожения занимают ключевое место в развитии восточно-христианской богословской традиции. При этом исследовательская традиция XX–XXI вв. проявляет устойчивый интерес преимущественно к триадологическим и экклесиологическим аспектам наследия кесарийского архиепископа, тогда как систематическое рассмотрение его учения о различии сущности и энергий в Боге и его связи с динамикой обожения остаётся в значительной степени фрагментарным. Однако именно тексты свт. Василия Великого использовали в полемическом ключе как сторонники, так и критики паламитизма в XIV в., стремясь обосновать свои позиции ссылками на авторитет каппадокийского богослова. В паламитско-антипаламитских дискуссиях сочинения свт. Василия цитировались для доказательства возможности или невозможности реального участия тварных разумных существ в нетварной Божественной энергии¹. Во многом этот вопрос сводился к тому, как понимать различие сущности и энергии в Боге: оно «реально» существует в Самом Боге или существует «только мысленно» в уме человека? Таким образом, при интенсивном обращении

1 См. цитирование и интерпретацию текстов свт. Василия Великого: 1) у паламитов, например: *Philotheus Coccinus*. *Antirrheticis duodecim contra Gregoram* // *Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικά ἔργα, Μέρος Α' / ed. D.V.Kaimakes. Thessalonica, 1983. (Thessalonian Byzantine Writers; 3.) Σ. 19–515; David Dishypatus*. *Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum* // *Δαβίδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν / ἔκ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1976. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται; 10.) Σ. 39–107; Josephus Calothetus*. *Orationes antirrheticæ contra Acindynum et Barlaam* // *Ἰωσήφ Καλοθέτου συγγράμματα / ed. D.G.Tsames. Thessalonica, 1980. (Θεσσαλονικεὶς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς; 1.) Σ. 81–341; Callistus Angelicudes*. *Refutatio Thomae Aquinae* // *Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου / ed. S.G. Papadopoulos. Athens, 1970. Σ. 27–299; Gennadius Scholarius*. *Tractatus contra fautores Acindyni ad Joannem Basilicum de verbis Theodori Grapti interrogantem* // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios. Vol.3 / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Paris, 1930. P. 204–228; Callistus I Patriarcha*. *Homiliae adversus Gregoram* // *Οἱ κατὰ Γρηγορᾶ Ὁμιλίαι τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α' / ἔκδ. Κ. Δ. Σ. Παῖδας. Αθήνα, 2013. (Βυζαντινὴ Φιλοσοφία καὶ Θεολογία; 1.) Σ. 89–299; 2) у антипаламитов, например: *Ioannes Cyparissiotis*. *Contra Tomum Palamiticum* // *Ἰωάννου τοῦ Κυπρισσιώτου κατὰ τῶν τοῦ Παλαμικοῦ Τόμου διακρίσεων καὶ ἐνώσεων ἐν τῷ Θεῷ / ed. K. Liakouras. Athens, 1991. Σ. 137–480; Prochorus Cydones*. *De lumine Thaborico* // *Theologica varia inedita saeculi XIV / ed. J. Polemis. Turnhout, 2012. (CCSG; 23.) P. 327–379; Manuel Calecas*. *De principiis catholicae fidei* // *PG.152. Col. 429–661; Isaac Argyrus*. *De trinitate* // *Un escrito trinitario de Isaac Argyrus en la contienda palamitica del siglo XIV / ed. M. Candal // Orientalia Christiana Periodica. 1956. № 22. P. 108–136.**

к одному и тому же корпусу текстов, интерпретации часто оказывались диаметрально противоположными.

В современной науке рассматриваемая тема получили лишь частичное освещение. В ряде исследований тема рассматривается бегло и обзорно, например, в монографиях О. Пападопулу-Цанана² и П. Христу³, а также в статье А.-К. Ариона⁴. Наиболее целостный подход к проблеме различения сущности и энергий представлен в статье Г. Марцелоса⁵. Т. Степень и К. Коханчик-Бониньска также внесли некоторые ценные замечания в этой теме⁶. В недавнем исследовании П. Блауэрса, посвящённом обожению в учении каппадокийцев⁷, учение свт. Василия фактически не рассматривается. В отдельных статьях были затронуты различные аспекты его взглядов по этому вопросу: христологический⁸, еклесиологический⁹ и эсхатологический¹⁰.

Наиболее полно и основательно учение свт. Василия об обожении изложено в монографии Н. Расселла¹¹, который, впрочем, полагает, что

«у Василия мы, таким образом, видим ограниченное использование концепции обожения» (in Basil we thus find a limited use of the concept of deification)¹².

- 2 *Papadopoulou-Tsanana O.* Η ἀνορθωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Thessalonica, 1970. Σ. 122–127.
- 3 *Christou P.* Ὁ Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία, Συγγράμματα, Θεολογικὴ σκέψις. Thessalonica, 1978. (Analecta Vlatadon; 27). Σ. 303–313.
- 4 *Arion A.-C.* The Perfection or Mystical Union at the Cappadocian Saints Basil the Great and Gregory the Theologian // *Icoana Credintei*. 2025. № 11 (21). P. 10–13.
- 5 *Martzelos G.* The Significance of the Distinction between Essence and Energies of God according to St. Basil the Great // *Divine Essence and Divine Energies* / ed. K. Athanasopoulos, C. Schneider. Cambridge, 2013. P. 149–157.
- 6 *Stępień T., Kocharczyk-Bonińska K.* Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century. Berlin, 2018. (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions; 18). P. 195–202.
- 7 *Blowers P.M.* Athanasius of Alexandria and the Cappadocian Fathers // *The Oxford Handbook of Deification* / ed. P. L. Gavriluk, A. O. P. Hofer, M. Levering. Oxford, 2024. P. 108–122.
- 8 *Bobrinskoy B.* The Indwelling of the Spirit in Christ: «Pneumatic Christology» in the Cappadocian Fathers // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1984. № 28.1. P. 49–65.
- 9 *Fotinea S.* Saint Basil of Caesarea: The Κοινωνία of the Church and Κοινωνία in the Holy Spirit // *Phronema*. 2017. Vol. 32 (2). P. 77–96.
- 10 *Baghos M.* St. Basil's Eschatological Vision: Aspects of the Recapitulation of History and the «Eighth Day» // *Phronema*. 2010. № 25. P. 93–96.
- 11 *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2004. P. 206–213.
- 12 *Ibid.* P. 207.

Также учение свт. Василия о благодати и единении человека с Богом раскрывается в монографии М. Г. Мёрфи¹³. Возможно, что именно скудность и ограниченность терминологии обожения (θέωσις) у свт. Василия привела к тому, что его наследие в этой области не привлекает внимания учёных¹⁴. Так или иначе в перечисленных исследованиях тема различия сущности и энергии рассматривается фрагментарно, при этом концепция динамического обожения не анализируется (исключение здесь составляет монография Д. Брэдшоу, в которой он очень кратко касается этой темы¹⁵). Цель настоящего исследования — выявить основные положения учения свт. Василия Великого о различии сущности и энергий в Боге, а также раскрыть динамический аспект доктрины обожения.

1. Сущность и энергии в Боге

Свт. Василий Великий вносит существенный вклад в концептуализацию идеи обожения: он проводит чёткое различие между несообщаемой (непознаваемой, непричастуемой) Божественной сущностью и сообщаемыми (познаваемыми, причастуемыми) Божественными энергиями.

Так, в знаменитом фрагменте из послания «К Амфилохию, на его вопрос: знает ли он, чему поклоняется, или не знает» (Epist. 234, 1) святитель пишет, что «знание Бога» — это знание не Его «сущности», а Его «разнообразных энергий» (αἱ ἐνέργειαι ποικίλαι):

«Ибо мы говорим, что познаём и величие Божие, и силу, и премудрость, и благодать, и Промысл, которым Он печётся о нас, и справедливость Его суда, но не самую сущность. Так что вопрос [их] — уловка. Ибо тот, кто утверждает, что не знает сущности, не признал тем самым, что не знает Бога, поскольку понятие о Боге складывается у нас из многого, что мы перечислили. “Однако, — говорят они, — Бог прост, и всё, что ты ни перечислишь из познаваемого [в Нём], относится к [Его] сущности”. [...] Но энергии [Бога] разнообразны, а сущность проста.

13 Murphy M.G. St. Basil and Monasticism. Washington (D.C.), 1930. (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity; XXV). P. 79–86.

14 Н. Расселл отмечает: «Василий очень редко использует гл. θεοποίηω. В своих подлинных произведениях он использует его три раза в уничижительно-метафорическом смысле (Reg. jus. tract. 20. 2, PG 31. 972C; Reg. brev. tract. 63, PG 31. 1124D; Ep. 188. 1) и только дважды (в Adversus Eunomium III) в отношении судьбы христианина (PG 29. 665C). Он также несколько раз называет людей θεοί, при этом подчас не ссылаясь на авторитет Священного Писания». См.: Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. P. 208.

15 Bradshaw D. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge, 2004. P. 172–175.

Мы же говорим, что познаём Бога нашего по энергиям, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо энергии (ἐνέργεια) Его снисходят к нам, а сущность (οὐσία) Его пребывает непостижимой»¹⁶.

В письме «К Евстафию, Севастийскому врачу, о Святой Троице» (Epist. 189, 8) утверждается, что Божественная сущность (природа) непостижима, а потому неизменна. Она получает наименования по своим познаваемым энергиям, сама при этом оставаясь непознаваемой:

«Но я не понимаю, каким образом те, кто всё это доказывают, наименование Божества относят к природе, словно бы не слышали от Писания, что природа не бывает постижимой¹⁷. [...] Божественная же природа сама по себе остаётся необозначаемой всеми по отношению к [Ней] примышляемыми именами, как [то показывает] и наше рассуждение. Ибо, [называя Её] Благодетелем и Судией, Благоим и Праведным и всем другим подобным, мы узнали о различии [Её] энергий (ἐνεργειῶν διαφορὰς). Но саму природу Действующего мы тем более не можем познать через (διὰ) постижение Её энергий»¹⁸.

Хотя святитель часто говорит об «энергии Духа», он тем не менее подчёркивает, что энергия едина у всех Лиц Святой Троицы:

«Если же мы мыслим единую энергию (μίαν ἐνέργειαν) Отца, и Сына, и Святого Духа, которая [между Ними] ни в чём не отличается и никак не разнится, то вследствие тождества энергии необходимо

16 *Basiliius Caesariensis. Epistula 234, 1 // Saint Basile. Lettres. Vol. 3 / éd. Y. Courtonne. Paris, 1966. P. 42:4–16.27–31:* «Καὶ γὰρ τὴν μεγαλειότητα τοῦ Θεοῦ εἰδέναι λέγομεν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν πρόνοιαν ἣ ἐπιμελεῖται ἡμῶν καὶ τὸ δίκαιον αὐτοῦ τῆς κρίσεως, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν. Ὡστε ἐπηρεαστικὴ ἡ ἐρώτησις. Οὐ γὰρ ὁ τὴν οὐσίαν μὴ φάσκων εἰδέναι ὠμολόγησε τὸν Θεὸν μὴ ἐπίστασθαι, ἐκ πολλῶν ὧν ἀπειριθμησάμεθα συναγομένης ἡμῖν τῆς περὶ Θεοῦ ἐννοίας. Ἀλλ' ἀπλοῦς, φησὶν, ὁ Θεός, καὶ πᾶν ὅπερ ἂν αὐτοῦ ἀπαριθμῆσθαι γνωστὸν τῆς οὐσίας ἐστί. [...] Ἀλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος». В этом пассаже под «энергиями» понимается именно бытие Бога «ad extra», а не произведённый результат (то есть не ἐνέργημα, в смысле «realized object»).

17 «...ὅτι χειροτονητὴ φύσις οὐ γίνεται» – букв. «...что на неё нельзя показать рукой».

18 *Basiliius Caesariensis. Epistula 189, 8 // Saint Basile. Lettres. Vol. 2 / éd. Y. Courtonne. Paris, 1961. P. 140:1–4.8–13:* «Ἀλλ' οὐκ οἶδα ὅπως ἐπὶ τὴν τῆς φύσεως ἔνδειξιν τὴν προσηγορίαν τῆς θεότητος φέρουσιν οἱ πάντα κατασκευάζοντες, ὡσπερ οὐκ ἀκηκοότες παρὰ τῆς Γραφῆς ὅτι χειροτονητὴ φύσις οὐ γίνεται. [...] Ἡ δὲ θεία φύσις ἐν πᾶσι τοῖς ἐπινοούμενοις ὀνόμασι, καθὸ ἐστὶ, μένει ἀσημαντος, ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος. Εὐεργέτην γὰρ καὶ κριτὴν, ἀγαθὸν τε καὶ δίκαιον καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα μαθόντες ἐνεργειῶν διαφορὰς ἐδιδάχθημεν· τοῦ δὲ ἐνεργοῦντος τὴν φύσιν οὐδὲν μᾶλλον διὰ τῶν ἐνεργειῶν κατανοήσεως ἐπιγῶναι δυνάμεθα».

умозаключать и о единстве сущности. Отец, и Сын, и Святой Дух одинаково освящают, животворят, просвещают, утешают и совершают всё подобное. И пусть никто, услышав в Евангелии слова Спасителя к Отцу об учениках (см. Ин. 17, 11.17), не присваивает исключительно одному только Духу власть освящать»¹⁹.

Божественные энергии «неисчислимы» по количеству:

«А каковы энергии? Неизреченны по величию, неисчислимы по множеству. Ибо как мы можем помыслить находящееся за пределами веков? Каковы были энергии Духа прежде создания умопостигаемых тварей? Сколь многочисленны благоденствия (χαρίτες) Его к твари?»²⁰

Единство энергии не противоречит её множественности. Множественность «единой энергии» / «благодати» объясняется её «многообразностью» (τὸ πολύτροπον χάριτος), буквально «много-тропосностью», и «много-видностью» (τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν). Фактически отождествляя понятия «энергия» и «благодать», применяемые по отношению к Богу, свт. Василий Великий пишет в трактате «О Святом Духе» (De Spiritu Sancto 8, 17):

«Но вследствие многообразности в нас благодати (τὸ πολύτροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος), которую Он по причине богатства Своей благодати в соответствии со Своей многообразной мудростью подаёт просящим, Писание обозначает Его множеством различных наименований: то называя пастырем, то царём, затем врачом, и Его же — женихом, и путём, и дверью, и источником, и хлебом, и секирой, и камнем. Ибо всё это не выражает Его сущности, но, как я сказал, многовидность энергии (τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν), которую Он по милости к Своему созданию дарует просящим согласно нужде каждого»²¹.

- 19 *Basilius Caesariensis*. Epistula 189, 6–7 // *Saint Basile*. Lettres. Vol. 2. P. 139:22–6: «Ἐὰν δὲ μίαν νοήσωμεν τὴν ἐνεργεῖαν Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Ἁγίου, ἐν μηδενὶ διαφέρουσάν τι ἢ παραλλάσσουσαν, ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἠνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι. Ἀγιάζει καὶ ζωοποιεῖ καὶ φωτίζει καὶ παρακαλεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ὁμοίως ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Καὶ μηδεὶς κατ' ἐξαιρέτον ἀπονεμέτω τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος τὴν ἀγιαστικὴν ἐξουσίαν, ἀκούσας τοῦ Σωτῆρος ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ περὶ τῶν μαθητῶν πρὸς τὸν Πατέρα λέγοντος».
- 20 *Basilius Caesariensis*. De spiritu sancto 19, 49 // SC. 17 bis. P. 418:1–5: «Αἱ δὲ ἐνεργεῖαι τίνες; Ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαριθμητοὶ δὲ διὰ τὸ πλῆθος. Πῶς μὲν γὰρ νοήσωμεν τὰ τῶν αἰώνων ἐπέκεινα; τίνες ἦσαν αὐτοῦ πρὸ τῆς νοητῆς κτίσεως αἱ ἐνεργεῖαι; πόσαι δ' ἀπ' αὐτοῦ περὶ τὴν κτίσιν χάριτες;»
- 21 *Basilius Caesariensis*. De spiritu sancto 8, 17 // SC. 17 bis. P. 304:23–32: «Καὶ πάλιν μέντοι διὰ τὸ πολύτροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος, ἦν διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν πολυποικίλον αὐτοῦ σοφίαν τοῖς δεομένοις παρέχεται, μυρίαὶ αὐτὸν ἐτέρας προσηγορίας ἀποσημαίνει· ποτὲ μὲν ποιμένα λέγουσα, ποτὲ δὲ βασιλέα, καὶ πάλιν

Как подчёркивает святитель, в Боге энергии не тождественны Его сущности, то есть отличаются от неё. Вследствие этого различаются и Божественные имена, ведь каждое Божественное имя (означающее) имеет своё «означаемое» (σημαινόμενον), то есть соотносится с какой-то определённой Божественной энергией. Свт. Василий отмечает:

«Если же [Евномий] вовсе не созерцает ничего в мысли (κατ' ἐπίνοιαν), чтобы не показалось, будто он называет Бога именованиями человеческими, то тогда он будет вынужден одинаково признавать сущностью всё, что высказывается применительно Богу. Но как же не смешно утверждать, что творчество — это сущность? Или снова — что промышление есть сущность? Или так же предведение? И одним словом, [не смешно ли] всякую энергию приравнять к сущности? А если все [перечисленные имена] имеют одно означаемое (ἐν σημαινόμενον), то неизбежно, что и все эти имена должны быть тождественны друг другу. [...] Итак, как не назвать это явным безумием — утверждать, что каждому из имён не соответствует собственное означаемое (σημαινόμενον), но что всё тождественное друг другу — в отношении энергии — может различаться по именам?»²²

В письме «К Евстафию, Севастийскому врачу, о Святой Троице» (Epist. 189, 8) Божественная «сущность» (οὐσία) называется «иным» (ἄλλο) по отношению к «значению имён», применяемых к ней (τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων ἢ σημασία), то есть по отношению к её «энергии» (ἐνέργεια) и «достоинству» (ἀξία):

«Следовательно, иное — сущность, для которой ещё не найдено никакого определения, способного её раскрыть; и иное — значение

ἰατρόν, καὶ τὸν αὐτὸν νυμφίον, καὶ ὁδόν, καὶ θύραν, καὶ πηγὴν, καὶ ἄρτον, καὶ ἀξίνην, καὶ πέτραν. Ταῦτα γὰρ οὐ τὴν φύσιν παρίστησιν, ἀλλὰ, ὅπερ ἔφη, τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπὸν, ἦν ἐκ τῆς περὶ τὸ ἴδιον πλάσμα εὐσπλαγχνίας κατὰ τὸ τῆς χρείας ἰδίωμα τοῖς δεομένοις παρέχεται».

- 22 *Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium I, 8 // PG. 29. Col. 528B, 529A:* «Εἰ μὲν γὰρ οὐδὲν ὅλως κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖ, ἵνα μὴ δόξη ἀνθρωπίναις τὸν Θεὸν σεμνύνειν προσηγορίας, πάντα ὁμοίως οὐσίαν ὁμολογήσει τὰ ἐπιλεγόμενα τῷ Θεῷ. Πῶς οὖν οὐ καταγέλαστον, τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν; ἢ τὸ προνοητικὸν πάλιν οὐσίαν; ἢ τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως; καὶ ἀπαξιαπλῶς, πᾶσαν ἐνέργειαν, οὐσίαν τίθεσθαι; Καὶ εἰ πάντα ταῦτα πρὸς ἐν σημαινόμενον τείνει, ἀνάγκη πᾶσα ταυτὸν ἀλλήλοις δύνασθαι τὰ ὀνόματα: [...] Πῶς οὖν οὐχὶ μανία σαφῆς, μὴ ἴδιον σημαινόμενον ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων ὑποβεβλήσθαι λέγειν, ἀλλὰ, παρὰ τὴν ἐνέργειαν πάντα ταυτὸν δύνασθαι ἀλλήλοις διορίζεσθαι τὰ ὀνόματα;»

имён, относимых к ней, ибо имена даются по причине определённой энергии или достоинства»²³.

Таким образом, из двух выше процитированных мест из письма «К Евстафию, Севастийскому врачу, о Святой Троице» (Epist. 189, 8) становится понятно, почему сущность не может быть постижима «через» (διὰ) энергии: именно потому, что сущность и энергии — это нечто «иное и иное» в Боге, одно — непознаваемое, другое — познаваемое.

Различные тропосы единой Божественной энергии также отличаются друг от друга. Свт. Василий доказывает, что такие имена, как «невидимый», «нетленный», «неизменяемый», «Создатель», «Судья» не могут быть отнесены к Божественной сущности, иначе она состояла бы из многих различных частей, ведь то, что в Боге именуется этими именами, является по отношению друг к другу «иным и иным» (τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο):

«А если мы принимаем эти наименования (т.е. «невидимый», «нетленный» и т.п.), то что нам надлежит делать? Неужели мы приписываем всё это сущности и отнесём всё к ней? Стало быть, этим мы докажем, что Он является не только сложным, но и составленным из разнородных частей, поскольку каждым из этих имён обозначается иное и иное (τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο)»²⁴.

Свт. Василий прямо пишет, что это «означаемое» (σημαίνόμενον) в Боге, т.е. то «иное и иное» в Нём, которое отличается одно от другого и которое получает различные именованья, — это Божественные «энергии»:

«Господь Наш Иисус Христос, в словах, сказанных о Самом Себе, раскрывая человеколюбие Божества и дар благодати, подаваемый людям по домостроительству, обозначал их (т.е. человеколюбие Божества и дар благодати) при помощи свойств, созерцаемых окрест Него (περὶ αὐτὸν), называя Себя и дверью, и путём, и хлебом, и виноградной лозой, и пастырем, и светом — будучи при этом не каким-то многоимённым существом, ведь не все эти имена выражают одно и то же. Ибо иное означаемое²⁵ (ἄλλο τὸ σημαίνόμενον) [в Боге] именуется “светом”, иное — “лозой”, и иное — “путём”, и иное — “пастырем”. Но, будучи одним в качестве подлежащего, одной простой

23 *Basiliius Caesariensis. Epistula 189, 8 // Saint Basile. Lettres. Vol. 2. P. 140:17–20:* «Οὐκοῦν ἄλλο μὲν τι ἐστὶν ἡ οὐσία ἢς οὐπω λόγος μηνυτῆς ἐξευρέθη, ἑτέρα δὲ τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων ἢ σημασία ἐξ ἐνεργείας τινὸς ἢ ἀξίας ὀνομαζομένων».

24 *Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium II, 29 // PG. 29. Col. 640C:* «ἢ δεχόμενοι τὰ ὀνόματα ταῦτα, τί καὶ ποιήσομεν; πότερον εἰς τὴν οὐσίαν ἅπαντα φέροντες καταθήσομεν; Οὐκοῦν οὐχὶ μόνον σύνθετον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνομοιομερῶν αὐτὸν συγκείμενον ἀποδείξομεν, διὰ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑφ' ἑκάστου τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνεσθαι».

25 Здесь «означаемое» — это то, что получает именование, то есть энергия Бога.

и несоставной сущностью, Он называет Себя по-разному, приспособляя к Себе именованья, отличающиеся друг от друга в мысли. Ибо по различию энергий (τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν) и по [Своему] отношению к облагодетельствованным, Он прилагает к Себе различные имена (διάφορα τὰ ὀνόματα). Светом же мира Он называет Себя, обозначая этим именем как неприступность славы в Божестве, так и то, что сиянием познания просвещает очищенное око души; виноградной же лозой — поскольку питает плодоношением добрых дел тех, кто по вере утверждён в Нём (и т.д.)»²⁶.

2. Святой Дух: Ипостась (ὑπόστασις) и благодать (χάρις)

Различие в Боге сущности и энергии раскрывается в несколько иной терминологии в трактате «О Святом Духе»²⁷. Здесь свт. Василий отмечает, что сам по себе термин «Дух» имеет два значения. Во-первых, «Духом» (τὸ Πνεῦμα) может именоваться Третья «Ипостась» (ὑπόστασις) Святой Троицы, обладающая Божественной природой. А во-вторых, что не менее важно, этот же термин указывает на «благодать» (χάρις) Святого Духа как Ипостаси Святой Троицы, то есть на Божественную энергию, которой причастен человек. Святитель поясняет, что когда говорится о Святом

26 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium I, 7 // PG. 29. Col. 524C–525A: «Ο Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τοῖς περὶ ἑαυτοῦ λόγοις, τὴν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδελῶν, ἰδιώμασι τισι τοῖς περὶ αὐτὸν θεωρουμένοις ἀπεσήμεναι ταύτην, θύραν ἑαυτὸν λέγων, καὶ ὄδον, καὶ ἄρτον, καὶ ἄμπελον, καὶ ποιμένα, καὶ φῶς, οὐ πολυώνυμος τις ὢν· οὐ γὰρ πάντα τὰ ὀνόματα εἰς ταυτὸν ἀλλήλοισ φέρει. Ἄλλο γὰρ τὸ σημαίνομενον φῶτος, καὶ ἄλλο ἀμπέλου, καὶ ἄλλο ὄδοῦ, καὶ ἄλλο ποιμένος. Ἄλλ' ἐν ᾧ κατὰ τὸ ὑποκείμενον, καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλή καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε ἄλλως ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεταμορφοζόμενος. Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν, καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται. Φῶς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τὸ τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων, καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς γνώσεως τοὺς κεκαθαρούμενους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων· ἄμπελον δὲ, ὡς τοὺς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν πίστιν ἐθρῖζώμενους ἐπ' ἔργων ἀγαθῶν καρποφορίας ἐκτρέφων».*

27 *Kim Ok-чу. Святой Дух как податель общения: на основе пневматологии Василия Великого = 성령, 교제를 가져오는 분: 대 바질의 성령론을 중심으로 // Корейское систематическое богословие [Хангук чоджик синхак нончхон]. 2013. № 36. С. 81–110. (На кор. яз.). В данной статье Ким Ок-чу (англ. Kim Ok-juo) также указывает на семантическую амбивалентность термина «Дух». Вместе с тем исследователь стремится доказать, что «Дух» в богословии свт. Василия может быть понят и как Любовь между Отцом и Сыном, и как отношение Бога к творению. Однако такая проавгустиновская интерпретация едва ли соответствует мысли святителя.*

Духе, что Он пребывает «в» (ἐν) святых, то имеется в виду Божественная благодать Святого Духа; а когда указывается на то, что Святой Дух пребывает «с» (σύν) Отцом и Сыном, тогда имеется в виду Ипостась Святого Духа:

«Потому, когда мы мыслим собственное достоинство Духа, тогда созерцаем Его “с” Отцом и Сыном. Когда же размышляем о благодати, действующей в её причастниках, тогда говорим, что Дух “в” нас»²⁸.

«Ибо выражение “в” более относится к нам, а выражение “с” возвещает общение Духа с Богом. Поэтому мы употребляем оба выражения: одним указываем на достоинство Духа, а другим возвещаем благодать, присущую нам»²⁹.

По-видимому, именно свт. Василий Великий стал первым в истории патристики, кто провёл чёткое различие между благодатью Святого Духа и Ипостасью Святого Духа (притом, что обе реальности называются «Духом»). Сам свт. Василий пишет об этом, как о совершенно известном догматическом положении. Тем не менее это терминологическое уточнение имеет большое значение для понимания текстов как самого святителя, так и всех православных святых отцов, живших до и после него.

Стоит отметить, что на первую из приведённых выше цитат обращают особое внимание последующие авторы, такие как свт. Григорий Палама³⁰, свт. Каллист I Константинопольский³¹, Геннадий Схolariй³², и именно в связи с темой бытия Бога *ad extra* и *ad intra*. Не менее важно

- 28 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto* 26, 63 // SC. 17 bis. P. 474:20–23: «Ὅστε ὅταν μὲν τὴν οἰκειάν ἀξίαν τοῦ Πνεύματος ἐννοῶμεν, μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ αὐτὸ θεωροῦμεν. Ὅταν δὲ τὴν εἰς τοὺς μετόχους ἐνεργοῦμένην χάριν ἐνθυμηθῶμεν, ἐν ἡμῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα λέγομεν». (См. контекст: Ibid. P. 472–474).
- 29 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto* 27, 68 // SC. 17 bis. P. 488:5–9: «Ἡ μὲν γὰρ ἐν τὰ πρὸς ἡμᾶς παρίστησι μᾶλλον· ἡ δὲ σὺν τὴν πρὸς Θεὸν κοινωνίαν τοῦ Πνεύματος ἐξαγγέλλει. Διόπερ ἀμφοτέραις κεχρήμεθα ταῖς φωναῖς· τῇ μὲν τὸ ἀξίωμα τοῦ Πνεύματος παριστῶντες· τῇ δὲ τὴν χάριν τὴν παρ’ ἡμῖν διαγγέλλοντες».
- 30 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 5, 17, 68 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 3. Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 337–338; *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 3, 1, 33 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ, Ἀντεπιγραφαί, Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρθολαῖμ καὶ Ἀκίνδυνον, Ὑπὲρ ἡσυχασζόντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ. 627.
- 31 *Callistus I Patriarcha. Homiliae adversus Gregoram* (Homilia 3) 15 // *Οἱ κατὰ Γρηγοῶ Ὁμιλίαι τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α΄*. Σ. 174–175.
- 32 *Gennadius Scholarius. Tractatus de Processu spiritus sancti* II, 2 // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios*. Vol. 2 / éd. M. Jugie, L. Petit, and X. A. Siderides. Paris, 1929. P. 289–290.

и то, что благодать Святого Духа, пребывающую «в» (ἐν) пророках (как и во всех ей причастных), святитель прямо называет «Богом» (ὁ Θεός)³³.

3. Метафизика причастности Духу

Далее, проводя это различие между благодатью Святого Духа и Ипостасью Святого Духа, свт. Василий пишет:

«[Святой Дух] неприступен по природе и постигаем по благодати. Хотя всё наполняет Своей силой, однако же причащается одними достойными и не в одной мере является причащаемым, но в соответствии с верой разделяет энергии. Он прост по сущности, многообразен в силах, весь присутствует в каждом и весь повсюду»³⁴.

На основании этих положений свт. Василий делает вывод:

«[Святой Дух] бесстрастно разделяет Себя и целиком причащается. Он подобен лучу солнца, благодать (χάρις) которого озаряет и землю, и море и смешана с воздухом, однако при этом вкушается каждым таким образом, будто она только одним им и вкушается. Так и Дух пребывает в каждом из принимающих Его как ему одному присущий и всем всегда изливает всецелую благодать (χάρις), которой наслаждаются причаствующие по мере своей природной возможности, а не по мере возможного для Духа»³⁵.

Святитель поясняет, что человек, причаствующий Святому Духу, становится «духовным» (πνευματικός) в том смысле, что приобретает в себе то, что имеет Сам Дух по природе, а именно Его «благодать». Таким образом, человек становится обладателем Бога, Божественной благодати, которая делается как бы его новым качеством, свойством. Подобно тому как очищенное от грязи стекло, если озарит его солнечный луч, само становится сияющим, наполненным светом и способным испускать его из себя, так и «духоносная душа» становится причастна свету благодати, способной освящать им других:

33 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 16, 37 // SC. 17 bis. P. 374:11.*

34 *Ibid. 9, 22. P. 324:29 – 326:34: «Ἀπόσιτον τῇ φύσει χωρητὸν δι' ἀγαθότητα πάντα μὲν πληροῦν τῇ δυνάμει, μόνοις δὲ ὄν μεθεκτὸν τοῖς ἀξίοις, οὐχ ἐνὶ μέτρῳ μετεχόμενον, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαιοῦν τὴν ἐνέργειαν. Ἄπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεισιν· ὅλον ἐκάστῳ παρὸν καὶ ὅλον ἀπανταχοῦ ὄν».*

35 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 9, 22 // SC. 17 bis. P. 324:34 – 326:40: «Ἀπαθῶς μεριζόμενον, καὶ ὀλοσχερῶς μετεχόμενον· κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος, ἧς ἡ χάρις τῷ ἀπολαύοντι ὡς μόνῳ παρούσα, καὶ γῆν ἐπιλάμπει καὶ θάλασσαν, καὶ τῷ ἀέρι ἐγκέκρται. Οὕτω δὴ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκάστῳ τῶν δεκτικῶν, ὡς μόνῳ παρὸν, διαρκῆ τοῖς πᾶσι τὴν χάριν ὀλόκληρον ἐπαφήσιν· οὐ ἀπολαύει τὰ μετέχοντα, ὅσον αὐτὰ πέφυκεν, οὐχ ὅσον ἐκεῖνο δύναται».*

«Дух, озаряя очищенных от всякой нечистоты, через общение с Сойбой делает их духовными (πνευματικούς). И как блестящие и прозрачные тела, когда попадает на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так и духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселье, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел достижимого — становление Богом (θεὸν γενέσθαι)»³⁶;

«Ибо как предметы, находящиеся рядом с сияющими украшениями, окрашиваются и сами от изливающего повсюду луча, так и тот, кто ясно свой взор устремил на Духа, преобразуется Его славой некоторым образом к ещё большему просветлению, когда сердце его озаряется неким светом — истиной, происходящей от Духа. Это и означает “преобразаться от славы Духа в собственную славу”, не как-то незначительно и неопределённо, но настолько, насколько это возможно для того, кто просвещается Духом»³⁷.

Тем не менее, по словам святителя, не следует понимать «становление Богом» как процесс «внешнего» озарения человека Божественной благодатью. Ведь благодать нисколько не подобна материальному телу, чтобы сначала присутствовать вне человека, а затем вселиться в него. Она присутствует в каждом человеке. Поэтому все люди уже по факту своего бытия имеют в себе благодать, однако актуализируется это благодатное присутствие только в Церкви и через очищение души от её личных грехов:

36 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 9, 23 // SC. 17 bis. P. 328:14–25:* «Τοῦτο τοῖς ἀπὸ πάσης κηλίδος κεκαθαρμένοις ἐλλάμπον, τῇ πρὸς ἑαυτὸ κοινῶνι πνευματικούς ἀποδείκνυσι. Καὶ ὡσπερ τὰ λαμπρὰ καὶ διαφανῆ τῶν σωμάτων, ἀκτῖνος αὐτοῖς ἐμπεσοῦσης, αὐτὰ τε γίνεται περιλαμπῆ, καὶ ἑτέραν αὐγὴν ἀφ’ αὐτῶν ἀποστίλβει οὕτως αἱ πνευματοφόροι ψυχαὶ ἐλλαμφθεῖσαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, αὐταὶ τε ἀποτελοῦνται πνευματικαὶ καὶ εἰς ἑτέρους τὴν χάριν ἐξαποστέλλουσιν. Ἐντεῦθεν, μελλόντων πρόγνωσις, μυστηρίων σύνεσις, κεκρυμμένων κατάληψις, χαρισμάτων διανομαί, τὸ οὐράνιον πολίτευμα, ἢ μετὰ ἀγγέλων χορεία, ἢ ἀτελεΐτητος εὐφροσύνη, ἢ ἐν Θεῷ διαμονή, ἢ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι».

37 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 21, 52 // SC. 17 bis. P. 436:63–71:* «Ὡς γὰρ τὰ τοῖς ἀνθηροῖς χρώμασι παρακείμενα, ἐκ τῆς περιορροῦσης αὐγῆς καὶ αὐτὰ καταχρῶνται οὕτως ὁ ἐναργῶς ἐνατενίσας τῷ Πνεύματι, ἐκ τῆς ἐκείνου δόξης μεταμορφῶται πῶς πρὸς τὸ φανότερον, οἷόν τι φωτὶ, τῇ ἐκ τοῦ Πνεύματος ἀληθείᾳ τὴν καρδίαν καταλαμπόμενος. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ “μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν οἰκείαν δόξαν”, οὐ μικρολόγως, οὐδὲ ἀμυδρῶς, ἀλλ’ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ’ ὅσον ἐστὶν εἰκὸς τὸν ἀπὸ τοῦ Πνεύματος φωτιζόμενον».

«Вселение Духа в душу — это не приближение, которое происходит в пространстве (ибо как могло бы бестелесное приближаться телесным образом?), но устранение страстей, которые впоследствии вошли в душу от её любовной привязанности к телу и отдалили её от сродства с Богом. Поэтому кто очистился от бесчестия, которое произвёл в себе грехом, тот возвратился к естественной красоте и через очищение как бы возвратил первозданный вид (τὴν ἀρχαίαν μορφὴν) царскому образу — ибо лишь таким образом можно приблизиться к Утешителю»³⁸.

Божественная благодать Святого Духа присуща каждому человеку в качестве «умопостигаемого света» (φῶς νοητόν). Этот свет просвещает и наставляет человека на всякую истину. Именно он — причина интуитивного угадывания истины и внутренних прозрений:

«Дух есть первоисточник освящения, Он — умопостигаемый свет, который посредством себя самого доставляет всякой разумной силе обнаружение истины наподобие некоего озарения»³⁹.

4. Динамика божения: потенциальное и актуальное Божественное присутствие

Понятие «умопостигаемого света», просвещающего всех людей, тесно соотносится с творческим «вдуновением»/«ἐμφύσημα» (см. Быт. 2, 7), которое является изначальной причастностью каждого человека Богу, Божественной благодати. По причине собственных грехов каждый человек теряет эту благодать (точнее, не даёт ей действовать в себе) — на что указывает причастность всех без исключения людей «умопостигаемому свету», — а в таинстве Крещения эта благодать обновляется в человеке и вновь начинает действовать⁴⁰. Свт. Василий пишет:

38 *Basilius Caesariensis. De spiritu sancto 9, 23 // SC. 17 bis. P. 326:41 – 328:9:* «Οικειώσις δὲ Πνεύματος πρὸς ψυχὴν οὐχ ὁ διὰ τόπου προσεγγισμὸς — πῶς γὰρ ἂν πλησιάσαι τῷ ἄσωμάτῳ σωματικῶς; — ἀλλ' ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν, ἅπερ ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας ὑστερον ἐπιγινόμενα τῇ ψυχῇ, τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οικειότητος ἠλλοτριώσε. Καθαρθέντα δὴ οὖν ἀπὸ τοῦ αἰσχους ὁ ἀνεμάξατο διὰ τῆς κακίας, καὶ πρὸς τὸ ἐκ φύσεως κάλλος ἐπανελθόντα, καὶ οἷον εἰκόνι βασιλικῇ τὴν ἀρχαίαν μορφὴν διὰ καθαρότητος ἀποδόντα, οὕτως ἐστὶ μόνως προσεγγίσει τῷ Παρακλητῷ».

39 *Basilius Caesariensis. De spiritu sancto 9, 22 // SC. 17 bis. P. 324:26–29:* «Ἀγιασμοῦ γένεσις, φῶς νοητόν, πάσῃ δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὕρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν δι' ἑαυτοῦ παρεχόμενον».

40 Ср.: *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos 17, 12 // Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Opera quae supersunt omnia. Vol. 2. Monaci, 1860. P. 266:* «Τούτου τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν κοινωνίαν ἐχαρίσατο τοῖς ἀποστόλοις. γέγραπται γάρ· καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησε, καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον. ἐάν τινων

«Ибо Он вдунул в лицо его» [отсылка к Быт. 2, 7], то есть вложил в человека некоторую частицу собственной благодати, чтобы он подобным познавал подобное»⁴¹.

«Частица благодати» (μοῖρα τῆς χάριτος) — это, собственно, и есть сама благодать, как следует из другого текста свт. Василия (по точному замечанию отцов Константинопольского Собора 1351 г.⁴²):

«Ибо Господь, обновляя человека — и ту благодать, которую он утратил от Божьего вдуновения, вновь возвращая, — вдохнув в лицо учеников, что говорит? “Примите Духа Святого” [Ин. 20, 22]»⁴³.

В пятой книге трактата «Против Евномия» (традиционно приписываемой свт. Василию Великому, но, по мнению исследователей, принадлежащей Дидиму Слепцу или Аполлинарию Лаодикийскому) стих Ин. 20, 22 также используется для доказательства тех же положений:

«Ибо Дух, совместно творящий с живым Словом, есть живая сила и Божественная природа, неизреченно по природе происходящая из неизреченных уст, неизреченно же и посланная при [первом] вдуновении в человека и телесным образом, как научил Господь, вновь Им же восстановленная через [второе] вдуновение [ср. Ин. 20, 22]. Ибо должно, чтобы настоящее обновление и сочетание [с Духом] соответствовало изначальной подлинности. Итак, Он запечатлел [апостолов], вдунув [в них Духа], не будучи иным по сравнению с Вдунувшим изначально, но Тем же Самым, через Которого Бог сообщил вдуновение: тогда — вместе с душой, ныне же — в душу»⁴⁴.

ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἐάν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. δεύτερον ἐμφύσημα τοῦτο, ἐπεὶ διὰ τὸ πρῶτον ἠμαυρώθη διὰ τὰς ἐκουσίους ἀμαρτίας. Рус. пер.: «Этого Святого Духа общение даровал Спаситель апостолам, ибо написано: “Ска-зав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся” (Ин. 20, 22–23). Это вдохновение второе, поскольку первое было затемнено по причине произвольных грехов».

- 41 *Basilii Caesariensis. Homiliae super Psalmos 48 // PG. 29. Col. 449C*: «Ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον· τουτέστι, μοῖραν τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐναπέθετο τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκῃ τὸ ὅμοιον».
- 42 *Concilium Constantinopolitanum (a. 1351) 42 // The Great Councils of the Orthodox Churches. From Constantinople 861 to Constantinople 1872. Turnhout, 2016. (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta; 4/1). P. 210*.
- 43 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 16, 39 // SC. 17bis. P. 386:21–24*: «Ἀνακαινίζων γὰρ τὸν ἀνθρώπον ὁ Κύριος, καὶ ἦν ἀπώλεσε χάριν ἐκ τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ Θεοῦ, ταύτην πάλιν ἀποδίδου, ἐμφυσήσας εἰς τὸ πρόσωπον τῶν μαθητῶν, τί φησι; “Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον”».
- 44 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium (lib. 5) 5 // PG. 29. Col. 728D–729A*: «Πνεῦμα γὰρ τῷ ζῶντι Λόγῳ συντεταγμένον εἰς τὸ δημιουργεῖν, ζῶσα δύναμις, καὶ θεία φύσις, ἀρόρητος ἐξ ἀρόρητου στόματος πεφηκυῖα, ἀρόρητως καὶ κατὰ τὴν ἐμφύσησιν εἰς τὸν

В этой же книге изначальная причастность человека «благодати»/«образу Божьему» описывается как причастность Самому Христу:

«Божий же образ (ср. Евр. 1, 3) не таков, как человеческий. Но Он — живущий и, будучи истинным Образом, образотворен. И всех причастующих Ему делается Божиим образом. Образ же Божий — это Христос, Который есть, как сказано, *Образ Бога невидимаго* (Кол. 1, 15); образ же Сына — Дух, и причастники Духа являются со-образными [Ему] сынами (υἱοὶ σύμμορφοι)»⁴⁵.

Комментируя этот фрагмент, Давид Дисипат, один из самых известных паламитов, отмечает:

«Итак, они⁴⁶ называют боготворящую энергию формой (εἶδος) и говорят, что те, кто её принимают в себя, становятся сообразными (συμμόρφους) образу Бога Слова, то есть Святому Духу»⁴⁷. И далее продолжает: «Видишь, что приобщающиеся боготворящей энергии становятся сообразными Святому Духу? Или же ты понимаешь “сообразными” (συμμόρφους) как “соприродными” (συμφυεῖς), будто они достигли сущностного соединения с Духом? Но такое суждение полно нечестия. Ибо обоживаемые приобщаются благодати и Божественной славы, а не сущности, и таким образом приобретают⁴⁸ Божественный образ (μόρφωσιν)»⁴⁹.

ἄνθρωπον ἀπεσταλμένην, καὶ κατὰ τὸν σωματικῶς ὑπὸ τοῦ Κυρίου διδαχθέντα τύπον, αὐθις ὑπ' αὐτοῦ δι' ἐμφυσησεως ἀποκαθισταμένην συντρέχειν γὰρ δεῖ τῇ κατ' ἀρχὴν καινότητι τὴν νῦν ἀνακαινώσιν καὶ τὴν συνδρομήν. Ἐξετύπωσεν οὖν ἐμφυσησας, οὐχ ἕτερος ὢν παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐμφυσησαντα, ἀλλ' αὐτὸς, δι' οὗ Θεοῦ δέδωκε τὴν ἐμφύσησιν, τότε μὲν μετὰ ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχὴν». Свт. Григорий Палама рассматривает этот фрагмент как догматически значимый и выражающий православное учение: *Gregorius Palamas. De diuina et deifica participatione 12 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2. Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Μαντσούκας, Β. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 148.*

- 45 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium (lib. 5) 5 // PG. 29. Col. 724C:* «Θεῖος δὲ χαρακτήρ οὐχ οἷος ὁ ἀνθρώπινος, ἀλλὰ ζῶν· καὶ ὄντως ὢν εἰκῶν εἰκονοποιός, ἧς πάντα τὰ μετασχόντα εἰκόνες καθίστανται Θεοῦ. Εἰκῶν μὲν Θεοῦ Χριστὸς, ὅς ἐστι, φησὶν, εἰκῶν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου· εἰκῶν δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καὶ οἱ τούτου μεταλαμβάνοντες υἱοὶ σύμμορφοι».
- 46 Т.е. прп. Максим Исповедник и свт. Василий Великий.
- 47 *David Dishypatus. Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum // Δαβὶδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν / ἔκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1976. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 10). Σ. 72:21–23:* «Καὶ εἶδος οὖν τὴν θεοποιὸν ἐνεργεῖαν ὀνομάζουσι καὶ τοὺς ταύτην ὑποδεχομένους συμμόρφους φασὶ τῆς εἰκόνας τοῦ θεοῦ λόγου, τουτέστι τοῦ ἁγίου πνεύματος».
- 48 Букв. «и таким образом запечатлевают [в себе] божественное запечатление».
- 49 *David Dishypatus. Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum. Σ. 72:27–73:5:* «Ὅρας συμμόρφους τῷ ἁγίῳ πνεύματι τοὺς τῆς θεοποιοῦ ἐνεργείας μεταλαμβάνοντας ἢ

Заимствуя аристотелевское учение о двух модусах бытия сущего: «сущем в возможности» (τὸ ὄν δυνάμει) и «сущем в действительности» (τὸ ὄν ἐνεργείᾳ)⁵⁰, свт. Василий с его помощью описывает динамику обожения. Изначально каждый человек причастен благодати Духа в виде «силы»/«возможности» (δύναμις). По мере очищения души от страстей эта Божественная сила раскрывается в человеке в «энергию»/«действительность» (ἐνεργεία). Достигшие «совершенства» (ἀκρότης) через актуализацию в себе Божественной силы могут называться «Духом», т. к. этот термин/определение становится по отношению к ним «определением формы» (ὁ τοῦ εἶδους λόγος) их бытия. Соответственно, сам «Дух» является их «формой» (εἶδος), пребывая в них, также, как, например, какая-либо тварная «форма» (универсалия) организует неоформленную «материю», пребывая в ней:

«Говорят, что форма (εἶδος) находится в материи⁵¹, и способность (δύναμις) — в воспринимающем, и состояние (ἔξις) — в том, что согласно с ним расположено⁵², и многое другое подобного рода. Следовательно, поскольку Святой Дух является тем, что усовершенствует (τελειωτικόν) разумные существа, приводя их к совершенству, то Он является определением [их] формы (τὸν τοῦ εἶδους λόγον⁵³). [...] И как способность (δύναμις) видеть пребывает в здоровом глазе,

συμμόρφους αὐτὸς ἀντὶ τοῦ συμφνεῖς νοεῖς, καὶ ὡσπερ εἰς συνουσίωσιν ἐλθόντας τῷ πνεύματι; Ἀλλὰ τοῦτο δυσσεβείας μεστόν. Χάριτος γὰρ καὶ δόξης θείας, οὐκ οὐσίας μεταλαμβάνουσιν οἱ θεούμενοι, καὶ οὕτω τὴν θεῖαν μορφοῦνται μόρφωσιν».

50 См.: *Graeser A. Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles.* München, 1983. (Geschichte der Philosophie; II). S. 234.

51 «τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλη» — выражение Аристотеля, кратко характеризующее его гилеморфизм. См.: *Aristoteles. Physica // Aristotelis physica* / ed. W. D. Ross. Oxford, 1950. (Oxford Classical Texts). 210a21; *Aristoteles. De partibus animalium // Aristote. Les parties des animaux* / ed. P. Louis. Paris, 1956. 643a24. Может быть переведено как «воплощённый лик» или «форма, сопряжённая с материей».

52 Речь идёт о том, что то или иное «состояние» (ἔξις) находится «в» (ἐν) имеющем его.

53 Аристотелевский термин «определение формы» (ἔρη. «ὁ τοῦ εἶδους λόγος») по своей сути сближается с понятием «определение сущности» (ἔρη. «λόγος τῆς οὐσίας»). Согласно Аристотелю, «εἶδος» — это структурный принцип (= οὐσία, = τὸ τί ἦν εἶναι), организующий материю (может описываться как «бытие в чём-то» (ἔρη. «τὸ ἐν εἶναι»), а «ὁ τοῦ εἶδους λόγος» — это тот же принцип, но выраженный в словесно-понятийном виде. Таким образом «форма» (εἶδος) существует в вещи, а её «определение» (λόγος) — в уме познающего. Об употреблении «ὁ τοῦ εἶδους λόγος» у Аристотеля см., например: *Aristoteles. Topica // Aristotelis topica et sophistic elenchi.* Oxford, 1958. 143b21; *Idem. Metaphysica // Aristotle's Metaphysics.* Vol. 2. Oxford, 1924. 1035a1–12. Обсуждение контекста употребления см.: *Seminara S.G. Virus materiale o vaccino formale? Alcuni rilievi sullo statuto del «composto» a partire da Metafisica Z3 1029^a5–7¹ // Forme materiate: L'ilomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed*

так и энергия Духа (ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος) — в очистившейся душе. [...] И как искусство пребывает в том, кто его воспринял, так и благодать Духа в том, кто принял её в себя⁵⁴: всегда сопresentствует, но не всегда и непрерывно действует (ἐνεργοῦσα)⁵⁵.

Благодать Святого Духа сопребывает со всеми людьми, но удаляется от них, то есть не действует в них, по причине уклонения их воли от Бога:

«И ещё, как в телах существуют здоровье, или теплота, или вообще какие-либо легко сменяющие друг друга состояния, так и в душе Дух нередко присутствует, но не остаётся с теми, которые по причине нестойкости воли легко отталкивают благодать, которую получили. Таков был Саул, [такими были] семьдесят старцев сынов Израилевых, кроме Елдада и Моддада — ибо на них одних пребывал Дух, — и вообще таков всякий, кто подобен им своим произволением»⁵⁶.

Эта же мысль о причастности каждого человека благодати более ясно выражена в толковании на Книгу пророка Исаии, которое, хотя и не принадлежит свт. Василию, однако вполне точно передаёт его мысль. В качестве «силы»/«потенции» (δύναμις) Дух присутствует во всех, но раскрывается из «силы»/«потенции» в «энергию»/«действительность» (ἐνέργεια) только в тех, кто очищает себя от страстей:

«Как пророчествовали чистые и просвещённые души? Став как бы зеркалами Божественной энергии (τῆς θείας ἐνεργείας), они показали [в себе её] образ ясным, чётким и не затемнённым ничем из страстей плоти. Ибо Святой Дух присутствует во всех,

etica. Roma, 2025. (Doxai: Testi e studi di filosofia antica; 2). P. 241–259; Meister S. Aristotle on the Purity of Forms in Metaphysics Z.10–11 // Ergo. 2020. Vol. 7. № 1. P. 1–33.

54 Выше уже было сказано, что «частица благодати» (ἡμεῖς τῆς χάριτος) пребывает в каждом человеке. См.: *Basilii Caesariensis. Homiliae super Psalmos 48* // PG. 29. Col. 449C; Наст. пуб. С. 104.

55 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 16, 61* // SC. 17bis. P. 466:5–9, 468:13–14.16–19: «Λέγεται μὲν οὖν τὸ εἶδος ἐν τῇ ὅλῃ εἶναι, καὶ ἡ δύναμις ἐν τῷ δεκτικῷ, καὶ ἡ ἕξις ἐν τῷ κατ' αὐτὴν διακειμένῳ, καὶ πολλὰ τοιαῦτα. Οὐκοῦν, καθὸ μὲν τελειωτικὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῶν λογικῶν, ἀπαρτίζον αὐτῶν τὴν ἀκρότητα, τὸν τοῦ εἶδους λόγον ἐπέχει. [...] Καὶ ὡς ἡ δύναμις τοῦ ὁράν ἐν τῷ ὑγιαίνοντι ὀφθαλμῷ, οὕτως ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ κεκαθαμένῃ ψυχῇ. [...] Καὶ ὡς ἡ τέχνη ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτήν, οὕτως ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ ὑποδεξαμένῳ, αἰεὶ μὲν συμπαροῦσα, οὐχὶ δὲ καὶ ἐνεργοῦσα διηνεκῶς».

56 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 26, 61* // SC. 17 bis. P. 468:24–31: «Ἐτι ὡς ἐν σώμασιν ὑγίεια, ἢ θερμότης, ἢ ὅλως αἰ εὐκίνητοι διαθέσεις: οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ πολλάκις ὑπάρχει τὸ Πνεῦμα, τοῖς διὰ τὸ τῆς γνώμης ἀνίδρυτον, εὐκόλως, ἦν ἐδέξαντο χάριν ἀπωθουμένοις, μὴ παραμένον· οἷος ἦν ὁ Σαούλ, καὶ οἱ ἐβδομήκοντα πρεσβύτεροι τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, πλὴν τοῦ Ἐλδὰδ καὶ Μωδὰδ — τούτοις γὰρ μόνοις ἐκ πάντων φαίνεται παραμεῖναν τὸ Πνεῦμα — καὶ ὅλως εἴ τις τούτοις τὴν προαίρεσιν παραπλήσιος».

но в тех, кто очищается от страстей, Он обнаруживает Свою собственную силу (δύναμιν); а в тех, у кого владычественное (то есть ум) помрачено пятнами греха, — уже нет. [...] Ибо так же, как образы лиц становятся видимыми не во всякой материи, а лишь в тех её видах, которые обладают некоторой гладкостью и прозрачностью, так и энергия (ἐνέργεια) Духа бывает не во всех душах, но в тех, которые не имеют ничего кривого или изогнутого»⁵⁷.

Хотя благодать просвещает всех людей, однако её «обновление» (τὸ ἀνακαίνιζεν) и действие во спасение осуществляется только посредством Крещения «Духом»: именно Дух ниспосылает «животворящую силу» (ζωοποιοῦς δύναμις),

«обновляя (ἀνακαίνιζον) наши души из греховной мертвенности в первоначальную жизнь»⁵⁸.

Принимая Христа как своего Спасителя и коренным образом изменяя свою жизнь в соответствии с евангельским учением, человек умирает для прошлой греховной жизни и воскрешается благодатью Духа для жизни в Боге⁵⁹.

Божественная благодать Святого Духа, и Святой Дух как Ипостась, не являются творениями, то есть, по сути, нетварны. В противном случае невозможно было бы спасение, поскольку спасение — это непосредственное соединение с Богом, а не с тварным посредником⁶⁰.

5. Дух как «объект» и как «способность» богопознания

Богопознание как опытное соединение с Богом возможно только благодаря действию в человеке Святого Духа как Божественной благодати.

57 *Basilii Caesariensis. Enarratio in prophetam Isaiam [Dub.] Prologus, 3 // San Basilio. Commento al profeta Isaia / ed. P. Trevisan. Vol. 1. Turin, 1939. P. 9–11: «Πῶς προεφήτευσον αἱ καθαραὶ καὶ διαυγεῖς ψυχαί: Οἷοι εἰ κάτοπτρα γινόμενα τῆς θείας ἐνεργείας, τὴν ἔμφασιν τρανῆν καὶ ἀσύγχυτον καὶ οὐδὲν ἐπιθολομένην ἐκ τῶν παθῶν τῆς σαρκὸς ἐπεδείκνυντο. Πᾶσι μὲν γὰρ πάρεστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλὰ τοῖς μὲν καθαρεύουσι τῶν παθῶν τὴν ἰδίαν ἐμφαίνει δύναμιν· τοῖς δὲ τὸ ἡγεμονικὸν συγκεχυμένον ἔχουσι ἀπὸ τῶν τῆς ἀμαρτίας σπύλων, οὐκέτι. Δεῖ δὲ πρὸς τῇ καθαρότητι καὶ τὸ ὅμαλον τῆς εὐσταθοῦς καταστάσεως ἐπιδείκνυσθαι: οὐ γὰρ ὁ ἀνωμάλως ἔχων περὶ σωφροσύνην, καθαρὸς· ἀλλ' ὁ τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ὑποτάξας τῷ Πνεύματι. [...] Ὡστερ γὰρ αἱ τῶν προσώπων ἐμφάσεις οὐκ ἐν πάσαις ταῖς ὕλαις γίνονται, ἀλλὰ ἐν ταῖς λειότητά τινα καὶ διαφάνειαν κεκτημένας, οὕτως οὐκ ἐν πάσαις ταῖς ψυχαῖς ἢ τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια, ἀλλ' ἐν ταῖς μὴδὲν σκολιὸν ἐχούσαις, μὴδὲ στραγγαλιώδες».*

58 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 15, 35 // SC. 17 bis. P. 368:51–53.*

59 См.: *Ibid.* 15. P. 364–372.

60 *Ibid.* 9, 24. P. 332–334.

Вне Божественной благодати поклонение Богу и соединение с Ним невозможно:

«Ибо, если ты вне Духа, то никоим образом не можешь поклоняться [Богу]»⁶¹.

Божественную благодать свт. Василий называет единственным «местом» (τόπος) поклонения истинному Богу:

«Хотя странно сказать, однако же тем не менее истинно, что Дух нередко называется как бы местом (ὡς χώρα) освящаемых. [...] О Духе же сказано: “Се место у Мене, и станеша на камени” (Исх. 33, 21). Ибо что иное называется здесь местом (τὸν τόπον), как не созерцание в Духе (ἐν Πνεύματι θεωρίαν), в котором находясь Моисей мог сознательно видеть явившегося ему Бога? Вот то место, которое свойственно истинному богопоклонению (Οὗτός ἐστιν ὁ τόπος ὁ τῆς ἀληθινῆς λατρείας ἰδίου). [...] Посему Дух (τὸ Πνεῦμα) — воистину место (τόπος) святых. И святой есть собственное место (τόπος) Духа, представляет себя в жилище Духа с Богом и именуется храмом Его»⁶².

Святой Дух подаёт некую «созерцательную силу образа» (ἡ ἐποπτικὴ τῆς εἰκόνοσ δύναμις), посредством которой совершается боговидение. Поскольку, как очевидно, «созерцательная сила» как способность боговидения божественна, то само созерцание Духа происходит как бы «внутри» Него Самого⁶³:

«Поскольку мы посредством просветительной силы (διὰ δυνάμεωσ φωτιστικῆσ) созерцаем красоту Образа Бога невидимого и ею мы возводимся к сверхпрекрасному созерцанию Первообраза, то неотделимо присутствует при этом созерцании и Дух знания, который подаёт в Себе Самом созерцательную силу образа (τὴν ἐποπτικὴν τῆσ εἰκόνοσ δύναμιν) любосозерцателям истины, не извне совершая явление, но вводя [нас] в познание в Самом Себе»⁶⁴.

61 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto* 26, 64 // SC. 17 bis. P. 476:13–14.

62 *Ibid.* 26, 62. P. 470–472.

63 Очень схожим образом учит о боговидении свт. Григорий Палама, об этом см.: *Елиманов В.Е.* Свт. Григорий Палама о Божественном самосозерцании: Бог видит Сам Себя «через» человека // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 120. С. 9–29.

64 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto* 28, 47 // SC. 17 bis. P. 412:1–7. «Ἐπειδὴ δὲ διὰ δυνάμεωσ φωτιστικῆσ τῷ κάλλει τῆσ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνοσ ἐνατενίζομεν, καὶ δι’ αὐτῆσ ἀναγόμεθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχετύπου θέαμα, αὐτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστωσ τὸ τῆσ γνώσεωσ Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆσ εἰκόνοσ δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖσ τῆσ ἀληθείασ φιλοθεάμοισιν, οὐκ ἔξωθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ’ ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸс τὴν ἐπίγνωσιν».

Не только человек, но и ангелы — «Престолы и Господствия, Начала и Власти» — познают Бога и видят лицо Отца Небесного только благодаря присутствию в них Божественной благодати:

«Престолы же и Господствия, Начала и Власти, как могли бы проводить блаженную жизнь, если бы не *выну видели лице Отца небеснаго* (Мф. 18, 10)? А видеть невозможно без Духа. [...] Посему если хвалят Бога все Ангелы Его и хвалят Его все Силы Его, то посредством содействия (συνεργείας) Духа»⁶⁵.

6. Причастность Духу: христологический аспект

Вместе с тем свт. Василий указывает, что обожение человека не было бы возможным без воплощения Сына Божия. Именно человеческая природа Христа стала той посредствующей средой, через которую Божественная сила / благодать *влилась* во всё человечество. Описывая богословское значение Рождества Христова, святитель пишет:

«Ибо божественная сила просияла сквозь человеческое тело, как свет сквозь стеклянные покровы (δι' ὑελίνων ὑμένων), озаряя тех, кто имеет очищенными очи сердца»⁶⁶.

Этот образ очень точно схватывает одно из ключевых положений доктрины обожения: как свет, освещая стекло и насквозь пронизывая его, проходит через него и изливает себя далее вовне, так и человеческая природа во Христе, будучи сама просвещена Божественным светом, изливает через себя этот свет на каждого человека (в силу единства человеческой природы).

Человеческая природа, воспринятая в Ипостась Бога, обоживается, то есть принимает в себя Божественные свойства, при этом оставаясь собой. Подобно тому как раскалённый металл, оставаясь по природе и по свойствам металлом, усваивает свойства огня, а именно способность жечь и светиться, так и человеческая природа Христа приобретает божественные свойства без изменения своей природы и своих природных свойств:

«Итак, как же через одного, как говорят, свет⁶⁷ перешёл ко всем? Каким образом Божество [пребывает] во плоти? Так, как и огонь

65 *Basilii Caesariensis. De spiritu sancto 26, 38 // SC. 17 bis. P. 382:78–81, 384:91–93.*

66 *Basilii Caesariensis. In sanctam Christi Generationem 6 // PG. 31. Col. 1473D: «Εφραίνετο γὰρ, ὡσπερ φῶς δι' ὑελίνων ὑμένων, διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἡ θεία δύναμις, διαυγάζουσα τοῖς ἔχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας κεκαθαρμένους».*

67 *С греч. «τὸ λαμπτήριον» букв. означает «светильник». Но здесь это слово употреблено явно в метафорическом смысле, в значении «свет», «откровение», «благодать».*

в железе: не перемня место, но сообщая [свои свойства]. В самом деле, огонь не переходит туда, где находится железо, оставаясь на своём прежнем месте, но уделяет ему свою собственную силу (τῆς οἰκείας δυνάμεως), так что и сам не умаляется от этого раздаяния, и всё причастное себе наполняет целиком»⁶⁸.

Общение свойств двух природ в Божественной Ипостаси Христа асимметрично: человеческая природа становится причастной Божественным свойствам («Божеству»), и, напротив, Божественная природа не принимает свойств человеческой природы, оставаясь бесстрастной. Святитель пишет:

«Итак, как же говорят, что Бог Слово не воспринял телесной немощи? Мы отвечаем: подобно тому, как и огонь не воспринимает свойств железа. Железо — чёрно и холодно, однако, будучи раскалено, оно принимает вид (μορφήν) огня. Оно само становится сияющим, не делая огонь черным, и, само воспламеняясь, не охлаждает пламени. Так и человеческая плоть Господа: она сама приобщилась Божеству, а Божеству не сообщила своей собственной немощи»⁶⁹; «Страстная [природа] исправляется, но Божественная — остаётся бесстрастной»⁷⁰.

Христос воспринял в свою Ипостась общую человеческую природу. Это значит, что Он таинственным образом в Самом Себе и через Самого Себя соединил «всё человечество» с Богом:

«Бог [явился] во плоти, действуя уже не только временами, как в пророках, но сделав человеческую природу сросшейся и объединённой с Собой, и через посредство сродственной нам Своей плоти возвел к Себе всё человечество»⁷¹.

- 68 *Basilii Caesariensis*. In sanctam Christi Generationem 2 // PG. 31. Col. 1460C: «Πῶς οὖν δι' ἑνός, φησίν, εἰς πάντας ἦλθε τὸ λαμπτήριον; Τίνα τρόπον ἐν σαρκὶ ἡ θεότης; Ὡς τὸ πῦρ ἐν σιδήρῳ· οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς. Οὐ γὰρ ἐκτρέχει τὸ πῦρ πρὸς τὸν σίδηρον, μένον δὲ κατὰ χώραν, μεταδίδωσιν αὐτῷ τῆς οἰκείας δυνάμεως, ὅπερ οὔτε ἐλαττοῦται τῇ μεταδόσει, καὶ ὅλον πληροῖ ἑαυτοῦ τὸ μετέχον».
- 69 *Basilii Caesariensis*. In sanctam Christi Generationem 2 // PG. 31. Col. 1461A: «Πῶς οὖν, φησὶ, τῆς σωματικῆς ἀσθενείας ὁ Θεὸς Λόγος οὐκ ἀνεπλήσθη; Φαμέν, ὡς οὐδὲ τὸ πῦρ τῶν τοῦ σιδήρου ἰδιωμάτων μεταλαμβάνει. Μέλας ὁ σίδηρος καὶ ψυχρὸς ἀλλ' ὅμως πυρακτωθεὶς τὴν τοῦ πυρὸς μορφήν ὑποδύεται, αὐτὸς λαμπρυνόμενος, οὐχὶ μελαίνων τὸ πῦρ, καὶ αὐτὸς ἐκφλογούμενος, οὐ καταψύχων τὴν φλόγα. Οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη τοῦ Κυρίου σὰρξ, αὐτὴ μετέσχε τῆς θεότητος, οὐ τῇ θεότητι μετέδωκε τῆς οἰκείας ἀσθενείας».
- 70 *Basilii Caesariensis*. In sanctam Christi Generationem 6 // PG. 31. Col. 1473: «Τὸ ἐμπαθὲς διορθοῦται, οὐκ αὐτὴ τοῦ πάθους ἐμπίπταται».
- 71 *Basilii Caesariensis*. In sanctam Christi Generationem 2 // PG. 31. Col. 1460BC: «Θεὸς ἐν σαρκί· οὐκ ἐκ διαλειμμάτων ἐνεργῶν ὡς ἐν τοῖς προφήταις, ἀλλὰ συμφυῆ ἑαυτῷ τὴν

Действительно, Своим Воплощением и Воскресением Христос умерщвляет смерть во всей человеческой природе, в силу чего каждый человек воскреснет⁷². Также и обожение (благодать) становится «потенциально»/«в возможности» (δυνάμει) доступно всем людям, но «актуально»/«в действительности» (ἐνεργεία) только тем, кто этого сам захотел, и обратившись к Богу, очистил себя от скверны греха⁷³.

Обожение человеческой природы в Ипостаси Христа выступает в качестве парадигмы обожения разумных творений. Как человеческая природа Христа (а через неё — единая природа всех людей⁷⁴), так и природа ангелов становится обожённой в том смысле, что приобретает Божественные свойства:

«Ибо Начала, и Власти, и всё подобное творение, обладая святыней (τὸν ἁγιασμὸν) благодаря вниманию и усердию, не могут с достаточным основанием быть названы святыми по природе. Ибо, стремясь к благу, они причащаются и определённой меры святости (τῆς ἁγιωσύνης), соответственно мере любви к Богу. И как железо, лежащее в огне, не перестаёт быть железом, но, раскалившись от теснейшего соединения с огнём и восприняв в себя всю природу огня, становится огнём и по цвету, и по действию, — так и святые силы, благодаря соединению с тем, что свято по природе, имеют в себе святыню, которая насквозь проникла во всю их собственную ипостась и стала ей соприродной. Отличие же их от Святого Духа таково: для Него святость (ἁγιωσύνη) — это природа, а для них освящаться — значит быть причастным»⁷⁵.

ἀνθρωπότητα καὶ ἠνωμένην κατακτησάμενος, καὶ διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῶν σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγων πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα».

72 *Basilius Caesariensis*. In sanctam Christi Generationem 2 // PG. 31. Col. 1461BC.

73 *Basilius Caesariensis*. De spiritu sancto 16, 61 // SC. 17 bis. P. 466:5–9, 468:13–14.16–19.

74 По мысли свт. Григория Паламы, приведённые слова свт. Василий относит не только к ангелам, но и к человеку. См.: *Gregorius Palamas*. Apologia 17–18 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. 2: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Μатσοῦκας, Β. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 109–110.

75 *Basilius Caesariensis*. Contra Eunomium III, 2 // PG. 29b. Col. 660: «Ἀρχαὶ μὲν γὰρ, καὶ ἐξουσίαι, καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη κτίσις, ἐκ προσοχῆς καὶ ἐπιμελείας τὸν ἁγιασμὸν ἔχουσαι, οὐκ ἂν εἰκότως φύσει ἅγιοι εἶναι λέγοιντο. Ἐπορευόμεναι γὰρ τοῦ καλοῦ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπης, καὶ τοῦ μέτρου τῆς ἁγιωσύνης μεταλαμβάνουσι. Καὶ ὡπερ ὁ σίδηρος, ἐν μέσῳ τῷ πυρὶ κείμενος, τὸ μὲν σίδηρος εἶναι οὐκ ἀποβέβηκε, τῇ δὲ σφοδρότάτῃ πρὸς τὸ πῦρ ὀμιλία ἐκπυρακτωθεῖς, καὶ πᾶσαν εἰς ἑαυτὸν τὴν τοῦ πυρὸς φύσιν ὑποδεξάμενος, καὶ χρώματι καὶ ἐνεργείᾳ πρὸς τὸ πῦρ μεταβέβηκεν· οὕτω καὶ αἱ ἅγιοι δυνάμεις ἐκ τῆς πρὸς τὸ φύσει ἅγιον κοινωνίας δι' ὅλης τῆς ἑαυτῶν ὑποστάσεως κεχωρηκότα ἤδη καὶ συμπεφυσιωμένον

7. Причастность Духу в трактате «О Духе» (*dubia*)

Те же самые положения, описанные выше на основании подлинных сочинений свт. Василия Великого, встречаются и в трактате «О Духе», который примыкает к пятой книге «Против Евномия». Авторство этого трактата вызывает сомнения: одни учёные атрибутируют его свт. Василию⁷⁶, другие — автору четвёртой и пятой книг «Против Евномия», то есть Дидиму Слепцу⁷⁷ или же прп. Макрине⁷⁸.

В трактате Святой Дух выступает как Тот, Кто

«соделывал [людей] святыми и подаёт Божественную жизнь просящим у Него Бога»⁷⁹.

«Способ» (τρόπος) присутствия Духа в мире описывается так:

«И да представит себе всё наполненным Духом, отовсюду во всё пребывающим, как бы втекающим, и изливающимся, и отовсюду проникающим, и изнутри [всего] воссиявающим»⁸⁰.

Причастность человека «святине», Святому Духу подобна тому, как облако становится причастным лучам солнца:

«Ибо как лучи солнца, озарив облако, делают его сияющим, сообщая ему золотообразный вид, так и Дух Святой, вселившись в тело человека, дал ему жизнь, даровал бессмертие, дал святиню и воздвиг долу лежащего. Таким образом, тело, подвинутое к вечному движению Святым Духом, стало святым и живым»⁸¹.

τὸν ἁγιασμὸν ἔχουσι. Διαφορὰ δὲ αὐταῖς πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτῆ, ὅτι τῷ μὲν φύσις ἢ ἁγιωσύνη, ταῖς δὲ ἐκ μετουσίας ὑπάρχει τὸ ἀγιάζεσθαι».

76 Henry P. *Études plotiniennes*. Vol. 1: Les états du texte de Plotin. Paris, 1938. P. 185–196.

77 Garnier J. *Prolegomena // Sancti Patris Nostri Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi*, Opera omnia quae exstant. T. 1. Parisiis, 1721. P. LXXIV, LXXV, CCXL–CCXLI.

78 Gribomont J. *Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / ed. P. J. Fedwick*. Toronto, 1981. P. 39–40.

79 См.: *Basilii Caesariensis. De spiritu [Sp.] // PG. 29. Col. 769A*: «Ὡς δὲ καὶ διὰ τῶν θείων Γραφῶν μεμαθήκαμεν παρ' αὐτοῦ, αὐτὸ ἐστὶν ὁ τοὺς ἁγίους ἐποίησε, καὶ τὴν θείαν ζωὴν παρέχει τοῖς αἰτούσι παρ' αὐτοῦ τὸν Θεόν».

80 *Basilii Caesariensis. De spiritu [Sp.] // PG. 29. Col. 769B*: «Καὶ νοεῖτω τὰ πάντα πληρούμενα, καὶ πάντοθεν εἰς αὐτὰ ἐστῶς τὸ Πνεῦμα, οἷον εἰσρέον καὶ εἰσχυθὲν, καὶ πάντοθεν εἰσὶόν, καὶ εἰσλάμπον».

81 *Basilii Caesariensis. De spiritu [Sp.] // PG. 29. Col. 769B*: «Καθάπερ γὰρ ἡλίου βολαὶ φωτίσασθαι νέφος καὶ λάμπειν ποιούσι, χρυσοειδῆ ὄψιν ποιούσαι· οὕτω καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ἐπελθὼν εἰς ἀνθρώπου σῶμα, ἔδωκε μὲν ζωὴν, ἔδωκε δὲ ἀθανασία, ἔδωκεν ἁγιασμὸν, ἤγειρε δὲ κείμενον. Τὸ δὲ κινήθην κίνησιν αἰδίων ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου ζῶον ἅγιον ἐγένετο».

Этот фрагмент цитирует прп. Каллист Ангеликуд, атрибутируя его свт. Василию, и при этом замечает:

«благодать, делающая человека благодатствованным, становится в нём вечно движущейся духовной силой и энергией. И никогда не бывает так, чтобы благодать не действовала в нём»⁸².

В силу причастности святых людей Духу, который является Богом, и сами они могут называться «богами»:

«И каждый из святых есть бог по этой причине (в силу причастности Духу). Ибо сказано им Богом: “Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все” (Пс. 81, 6) [...]. Необходимо же, чтобы Причина, по которой [они] — боги, была Божественным Духом и была от Бога. Ибо как необходимо, чтобы причина, по которой горючие вещества являются горючими, и сама была горючей, так необходимо, чтобы причина, по которой [святые] — святые, и сама была святой. Точно так же необходимо, чтобы и причина, по которой [святые] — боги, сама была Богом»⁸³.

Вместе с тем в трактате «О Духе» также оговаривается, что святые причаствуют не Самому Духу по Его природе, но соединяются с Его Божественной «жизнью». Как огонь передаёт своё тепло различным предметам, так и Дух сообщает Свою «Божественную и небесную жизнь» святым. Но при этом «жизнь» Духа, исходя от Него во святых, «не отделяется» от Него:

«И жизнь, которую изводит Дух в ипостась другого, не отделяется от Него (οὐ χωρίζεται αὐτοῦ), но подобно тому, как у огня есть и присущее ему тепло, и то, которое он сообщает воде или иному чему-либо подобному, — так и Он [Дух] и в Самом Себе имеет жизнь, и причаствующие Его живут богоподобно, обладая жизнью Божественной и небесной»⁸⁴.

82 *Callistus Angelicudes. Refutatio Thomae Aquinae 481 // Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου / ἐπιμέλεια Σ. Γ. Παπαδοπούλου. Αθήναι, 1970. Σ. 226:13–15: «Ἡ τοίνυν κεχαρισμένον ποιῶσα χάρις τὸν ἄνθρωπον ἀεκίνητος ἐν αὐτῷ δύναμις καὶ ἐνέργεια γίνεται πνευματικῆ. Οὐδέποτε δὲ ἐστίν, ὅταν ἡ χάρις οὐκ ἐνεργῇ ἐν αὐτῷ».*

83 *Basilii Caesariensis. De spiritu [Sp.] // PG. 29. Col. 772AB: «Καὶ θεὸς ἐστὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος τῶν ἁγίων. Εἶρηται γὰρ πρὸς αὐτοὺς παρὰ τοῦ Θεοῦ· Ἐγὼ εἶπα, Θεοὶ εἶστε, καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες [...]. Ἀνάγκη δὲ τὸ θεοῖς αἴτιον τοῦ θεοῦ εἶναι θεῖον Πνεῦμα καὶ ἐκ Θεοῦ εἶναι. Ὡς γὰρ τοῖς καυστικοῖς αἴτιον τοῦ καυστικοῦς εἶναι, ἀνάγκη καυστικὸν εἶναι, καὶ τὸ ἁγίοις αἴτιον τοῦ ἁγίου εἶναι ἀνάγκη ἅγιον εἶναι· οὕτω καὶ τὸ θεοῖς αἴτιον τοῦ θεοῦ εἶναι ἀνάγκη Θεὸν εἶναι».*

84 *Basilii Caesariensis. De spiritu [Sp.] // PG. 29. Col. 772C: «Καὶ ἦν προῖεται δὲ ζῶην εἰς ἄλλου ὑπόστασιν τὸ Πνεῦμα, οὐ χωρίζεται αὐτοῦ, ἀλλ' ὥσπερ πυρὸς τὸ μὲν ἐστίν ἡ συνοῦσα θερμότης, τὸ δὲ, ἦν παρέχει τῷ ὕδατι, ἡ ἐτέρω τινὶ τῶν τοιοῦτων, οὕτω καὶ*

Свт. Григорий использует этот фрагмент для доказательства того, что боготворящая благодать (т. е. обоживающая) не является тварной, ведь она «неотделима» от Духа⁸⁵.

Выводы

Свт. Василий Великий рассматривает учение об обожении в тесной связи с концепцией различия в Боге сущности и энергий. Божественная сущность, пребывающая в Трёх Ипостасях, обладает «единой энергией» (μία ἐνέργεια) / «благодатью». Эта единая энергия проявляется себя по отношению к миру во множестве «разнообразных энергий» (αἱ ἐνέργεια ποικίλαι). Множественность единой энергии объясняется тем, что она имеет различные «тропосы» (τρόποι), в связи с этим свт. Василий говорит о «много-тропосной благодати» (τὸ πολύτροπον χάριτος) или «много-видной энергии» (τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν).

Все тропосы энергии имеют между собой «различие» (διαφορά), по отношению друг к другу они являются «иным и иным» (τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο). То же самое касается сущности и энергий в Боге: сущность — это «иное» (ἄλλο) по отношению к энергиям. Именно поэтому, познавая энергии Бога, человек не познаёт Его сущности. Причастность благодати / энергии — это причастность Богу.

В рамках такого подхода впервые в истории христианской патристики уточняется семантика термина «Дух»: этот термин указывает, с одной стороны, на «Ипостась» (ὑπόστασις) Святого Духа и, с другой стороны, на «благодать» (χάρις) Святого Духа / «умопостигаемый свет» (φῶς νοητόν). Ипостась Святого Духа непричастна для человека, в то время как благодать — причастна ему. Именно единство человека с «Духом» как «благодатью» свт. Василий называет «становлением богом», то есть «обожением». Свт. Василий прямо отрицает тварность Духа, существующего «в» (ἐν) нас (то есть «благодати» Духа), называет Его — «Богом» (ὁ Θεός).

Источником «благодати» для разумного творения (ангелов и человека) является Воплощённый Сын Божий. Благодать Духа сообщается человеку «от» Божественной природы Духа «через» человеческую природу Христа подобно тому, как свет, исходя «от» солнца, проходит «через» стекло и изливается вовне. Причастность благодати, то есть обожение, — это приобретение человеком Божественных свойств / энергий /

αὐτὸ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὴν ζωὴν καὶ οἱ μετέχοντες αὐτοῦ ζῶσι θεοποιητῶς, ζωὴν θείαν καὶ οὐράνιον κεκτημένοι.

85 Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 3, 1, 38 // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Συγγράμματα. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ. 650–651.

благодати. В связи с этим свт. Василий уподобляет человека материи, а благодать — «форме» (εἶδος), которая присуща этой материи, или человеческую природу — раскалённому металлу, а благодать, которой он становится причастным, — огню, в нём пребывающему. Обожение человеческой природы в Ипостаси Сына Божия сообщилось всему человечеству в силу единства человеческой природы. Вместе с тем свт. Василий описывает динамику обожения человека в аристотелевских категориях «δύναμις» (сила/возможность) и «ἐνέργεια» (энергия/действительность). Каждый человек изначально причастен благодати в качестве Божественной силы, т.е. причастен ей «в возможности» (δυνάμει). Эта потенциальная причастность Богу раскрывается в нём в «действительность» (ἐνέργεια) в том случае, если он сам деятельно желает соединиться с Ним, отрекаясь от греховных пристрастий. Изначальное присутствие «благодати» в человеке подобно «умопостигаемому свету», который не может воссиять в человеке по причине покрова страстей, которым он как бы покрыт. Начальная точка, в которой актуализируется благодать обожения, — это Крещение Духом. Затем делом всей жизни человека становится дальнейшее раскрытие присутствующей в человеке благодати. Кроме того, благодать в человеке, как полагает святитель, является тем «средством», «способностью», которой познаётся Бог (то есть сама же благодать).

По мысли свт. Василия, творение не существует независимо Творца (т.к. оно не самобытно), но только в силу причастности Ему. Также и человек причастен благодати Духа. Но человек призывается Богом к личному общению, а это значит, что только откликнувшись на Божественный призыв, звучащий внутри него, он сможет «в действительности» (ἐνεργείᾳ) спастись и «стать богом» (θεὸν γενέσθαι). Описанные положения учения свт. Василия Великого во многом предвосхищают учение свт. Григория Паламы о различии сущности и энергии⁸⁶ и о богопознании⁸⁷.

Источники

Aristoteles. De partibus animalium // Aristote. Les parties des animaux / texte établi et traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1956. (Collection des universités de France. Série grecque; vol. 145). 639a1–697b30.

86 *Елиманов В.Е.* Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // *Метафраст.* 2021. № 1 (5). С. 123–181.

87 *Елиманов В.Е.* Свт. Григорий Палама о Божественном самосозерцании: Бог видит Сам Себя «через» человека. С. 9–29.

- Aristoteles*. *Metaphysica* // *Aristotle's Metaphysics*: [in 2 vols.]. Vol. 2 / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924 (1970 [of 1953 corr. edn.]). 1028a10–1093b29.
- Aristoteles*. *Physica* // *Aristotelis physica* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950 (1966 (1st edn. corr.)). 184a10–267b26.
- Aristoteles*. *Topica* // *Aristotelis topica et sophistici elenchi* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958 (1970 (1st edn. corr.)). 100a18–164b19.
- Basilius Caesariensis*. *Adversus Eunomium* // PG. T. 29. Col. 497–768.
- Basilius Caesariensis*. *De spiritu* [Sp.] // PG. T. 29. Col. 768–774.
- Basilius Caesariensis*. *De spiritu sancto* // *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit / intro., texte crit., trad. et notes par B. Pruche. 2-e éd. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (Sources chrétiennes; n° 17 bis). P. 250–530.
- Basilius Caesariensis*. *Enarratio in prophetam Isaiaem* [Dub.] // *San Basilio*. Commento al profeta Isaia: [in 2 vols.] / ed. P. Trevisan. Vol. 1. Turin: Società Editrice Internazionale, 1939. P. 3–397.
- Basilius Caesariensis*. *Epistulae* // *Saint Basile*. Lettres: [in 3 vols.] / ed. Y. Courtonne. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1961. P. 1–218.
- Basilius Caesariensis*. *Epistulae* // *Saint Basile*. Lettres: [in 3 vols.] / ed. Y. Courtonne. Vol. 3. Paris: Les Belles Lettres, 1966. P. 1–229.
- Basilius Caesariensis*. *Homiliae super Psalmos* // PG. T. 29. Col. 209–494.
- Basilius Caesariensis*. *In sanctam Christi Generationem* // PG. T. 31. Col. 1457–1476.
- Callistus Angelicudes*. *Refutatio Thomae Aquinae* // *Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου* / ἔκδ. Σ. Γ. Παπαδόπουλος. Ἀθήνα: Γρηγορης, 1970. (Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, τ. 1). Σ. 27–299.
- Callistus I Patriarcha*. *Homiliae adversus Gregoram* // *Οἱ κατὰ Γρηγοῦ Ὁμιλίαι τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α'* / ἔκδ. Κ. Δ. Σ. Παϊδάς. Ἀθήνα Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Γρηγόρη, 2013. (Βυζαντινὴ Φιλοσοφία καὶ Θεολογία, τ. 1). Σ. 89–299.
- Concilium Constantinopolitanum* (a. 1351) // *The Great Councils of the Orthodox Churches*. From Constantinople 861 to Constantinople 1872 / ed. A. Melloni, D. Dainese. Turnhout: Brepols, 2016. (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta; vol. 4/1). P. 179–218.
- Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* // *Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Opera quae supersunt omnia* / ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Monaci: Lentner, 1860. Vol. 2. (Hildesheim: Olms, 1967). P. 2–342.
- David Dishypatus*. *Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum* // *Δαβίδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν* / ἔκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, 1973 [1976]. Σ. 39–107. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται, τ. 10). Σ. 39–107.
- Gennadius Scholarius*. *Tractatus de Processu spiritus sancti* // *Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*. Vol. 2: *Traité dogmatiques* / publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. Paris: Maison de la bonne presse, 1929. P. 269–457.
- Gennadius Scholarius*. *Tractatus contra fautores Acindyni ad Joannem Basilicum de verbis Theodori Grapti interrogantem* // *Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*.

- Vol. 3: Œuvres polémiques, questions théologiques, écrits apologétiques / publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. Paris: Maison de la bonne presse, 1930. (Collection des écrits théologiques de Georges Scholarios). P. 204–228.
- Gregorius Palamas. Apologia // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 96–136.*
- Gregorius Palamas. De diuina et deifica participatione // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 137–163.*
- Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 3: Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Π. Χρήστου; ἐπιμ. Ἀ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργᾶκης. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1970. Σ. 39–506.*
- Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1: Λόγοι ἀποδεικτικοὶ, Ἀντεπιγραφαί, Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρθολαῖμ καὶ Ἀκίνδυνον, Ὑπερ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1962. Σ. 359–694.*
- Isaac Argirus. De trinitate // Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamitica del siglo XIV / ed. M. Candal // Orientalia Christiana Periodica. 1956. № 22. P. 108–136.*
- Ioannes Syriacites. Contra Tomum Palamiticum // Ἰωάννου τοῦ Κυπρισσιώτου κατὰ τῶν τοῦ Παλαμικοῦ Τόμου διακρίσεων καὶ ἐνώσεων ἐν τῷ Θεῷ: τὸ κείμενον νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενον / ἔκδ. Κ. Η. Λιάκουρας. Ἀθήναι: [χ. ε.], 1991. (Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ). Σ. 137–480.*
- Josephus Calothetus. Orationes antirrheticae contra Acindynum et Barlaam // Ἰωσήφ Καλοθέτου συγγράμματα / ἔκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1980. (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς, τ. 1). Σ. 81–341.*
- Manuel Calecas. De principiis catholicae fidei // PG. T. 152. Col. 429–661.*
- Philotheus Coccinus. Antirrhetici duodecim contra Gregoram // Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικὰ ἔργα: Μέρος Α' / ἔκδ. Δ. Β. Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1983. (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς, τ. 3). Σ. 19–515.*
- Prochorus Cydones. De lumine Thaborico // Theologica varia inedita saeculi XIV / ed. J. Polemis. Turnhout: Brepols, 2012. (Corpus Christianorum. Series Graeca; vol. 23). P. 327–379.*

Литература

- Елиманов В. Е.* Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // Метафраст. 2021. № 1 (5). С. 123–181.
- Елиманов В. Е.* Свт. Григорий Палама о Божественном самосозерцании: Бог видит Сам Себя «через» человека // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 120. С. 9–29.
- Arion A.-C.* The Perfection or Mystical Union at the Cappadocian Saints Basil the Great and Gregory the Theologian // Icoana Credintei. 2025. № 11(21). P. 5–20.

- Baghos M.* St Basil's Eschatological Vision: Aspects of the Recapitulation of History and the «Eighth Day» // *Phronema*. 2010. № 25. P. 85–103.
- Blowers P. M.* Athanasius of Alexandria and the Cappadocian Fathers // *The Oxford Handbook of Deification* / ed. P. L. Gavriluk, A. O. P. Hofer, M. Levering. Oxford: Oxford University Press, 2024. P. 108–122.
- Bobrinskoy B.* The Indwelling of the Spirit in Christ: «Pneumatic Christology» in the Cappadocian Fathers // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 1984. № 28.1. P. 49–65.
- Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Fotineas S.* Saint Basil of Caesarea: The *Κοινωνία* of the Church and *Κοινωνία* in the Holy Spirit // *Phronema*. 2017. Vol. 32 (2). P. 77–96.
- Garnier J.* Prolegomena // *Sancti Patris Nostri Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, Opera omnia quae exstant: [in 3 t.] / opera et studio J. Garnier. T. 1. Parisiis: Typis & sumptibus Joannis Baptistae Coignard, 1721. P. III–CCCXCVII.*
- Graeser A.* Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles. München: Beck, 1983. (Geschichte der Philosophie; Bd. II).
- Gribomont J.* Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium / ed. P. J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts; t. 57). P. 21–48.
- Henry P.* Études plotiniennes. Vol. 1: Les états du texte de Plotin. Paris; Bruxelles: Desclée de Brouwer; L'Édition Universelle, 1938. (Museum Lessianum. Section philosophique; vol. 20).
- Martzelos G.* The Significance of the Distinction between Essence and Energies of God according to St. Basil the Great // *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in World* / ed. C. Schneider, K. Athanasopoulos. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. P. 149–157.
- Meister S.* Aristotle on the Purity of Forms in Metaphysics Z.10–11 // *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. 2020. Vol. 7, no. 1. P. 1–33.
- Murphy M. G.* St. Basil and Monasticism. Washington (D. C.): Catholic University of America, 1930. (The Catholic University of America Patristic Studies; vol. 25).
- Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004. (Oxford Early Christian Studies).
- Seminara S. G.* Virus materiale o vaccino formale? Alcuni rilievi sullo statuto del «composto» a partire da Metafisica Z3 1029^a5-7¹ // *Forme materiate: L'ilomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica* / cur. G. Feola, M. M. Sassi, D. Zucca. Roma: Tab edizioni, 2025. (Doxai: Testi e studi di filosofia antica; t. 2). P. 241–259.
- Stępień T., Kocharczyk-Bonińska K.* Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century. Berlin: Peter Lang, 2018. (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions; vol. 18).
- 성령, 교제를 가져오는 분: 대 바실의 성령론을 중심으로 [Holy Spirit, the Giver of Fellowship: Focusing on Basil the Great's Pneumatology] / Kim Ok-joo // 한국조직신학논총 [Korean Journal of Systematic Theology]. 2013. No. 36. P. 81–110. (In Korean).

Παπαδοπούλου-Τσανάνα Ό. Η ανθρωπολογία του Μεγάλου Βασιλείου. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1970. (Ανάλεκτα Βλατάδων, τ. 7).

Χρήστου Π. Κ. Ο Μέγας Βασίλειος: Βίος και πολιτεία, Συγγράμματα, Θεολογική σκέψις. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1978. (Ανάλεκτα Βλατάδων, τ. 27).

АКАДЕМИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ЦЕРКОВНАЯ НАУКА

СИСТЕМЫ БОГОСЛОВСКИХ СТЕПЕНЕЙ

ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ И КОНФЕССИЙ
РОССИИ

Сергей Юрьевич Егоров

доктор права, доктор наук о богословии, профессор
президент Университета Спилорниса
117292, г. Москва, проспект 60-летия Октября, д. 29, к. 2,
помещ. 3/2
sergeyyuegorov@gmail.com

Для цитирования: *Егоров С. Ю.* Системы богословских степеней традиционных религий и конфессий России // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 121–144. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.006

Аннотация

УДК 378.2

В рамках настоящего исследования на основе системного подхода анализируются нормативные акты, внутренние установления православных, исламских и протестантских религиозных организаций, а также документы и материалы диссертаций, позволяющие сформировать целостные представления о том, как устроены системы богословских степеней, развиваемые различными религиозными объединениями. Методологической основой исследования служит системный подход, позволяющий рассмотреть феномен богословских степеней и в качестве целостной системы правил и практик научной аттестации, и в перспективе развития соответствующих конфессиональных сегментов. Изучение обширной источниковой базы позволяет показать принципиальное сходство богословских степеней с учеными степенями, присуждаемыми в ведущих организациях, получивших право самостоятельно проводить государственную научную аттестацию.

Ключевые слова: богословские степени, богословские звания, научная аттестация, богословская аттестация, ученые степени, диссертационный совет, диссертация, кандидат богословия, доктор богословия, доктор служения, доктор исламских наук.

Статья поступила в редакцию 6.6.2025; одобрена после рецензирования 20.6.2025

Theological Degree Systems of Traditional Religions and Confessions in Russia

Sergey Yu. Egorov

Doctor of Laws, Doctor Habilitatus in Theology, Professor
President of the University of Spilornis
29/2 Prospekt 60-letiya Oktyabrya, Moscow 117292, Russia
sergeyyuegorov@gmail.com

For citation: Egorov, Sergey Yu. “Theological Degree Systems of Traditional Religions and Confessions in Russia”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 121–144 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.006

Abstract. Within the framework of this research, based on a systemic approach, normative acts, internal regulations of Orthodox, Islamic and Protestant religious organizations, as well as documents and materials from dissertations are analysed to form comprehensive understandings about how systems of theological degrees developed by various religious associations are structured. The methodological basis for the research is provided by the systemic approach which allows us to consider the phenomenon of theological degrees both as an integral system of rules and practices in scientific attestation and in terms of developing corresponding confessional segments. Studying extensive source material enables demonstrating essential similarities between theological degrees and academic degrees awarded by leading organizations that have received the right to independently conduct state scientific certification.

Keywords: Theological Degrees, Theological Ranks, Scientific Attestation, Theological Attestation, Academic Degrees, Dissertation Council, Dissertation, Candidate of Theology, Doctor of Theology, Doctor of Ministry, Doctor of Islamic Sciences.

The article was submitted on 6/6/2025; approved after reviewing on 6/20/2025

Введение

В 2023 году в Государственной Думе Российской Федерации был рассмотрен законопроект о признании богословских степеней наравне с другими учёными степенями¹, что активизировало академические и конфессиональные дискуссии о данном феномене². В ходе экспертных обсуждений было установлено отсутствие единого понимания того, какие степени присуждаются традиционными религиями и конфессиями России, к каким уровням они относятся, как соотносятся между собой и с государственными учёными степенями, а также какие права предоставляют обладателям в рамках религиозных объединений³. Весь этот комплекс вопросов до сих пор не рассматривался в научной литературе, а его отдельные аспекты лишь частично затрагивались в публикациях по смежным темам⁴. Основные усилия были сфокусированы на изучении истории богословских степеней эпохи самодержавия и, в меньшей степени, советского периода⁵. При этом научное исследование современного состояния правил и практик присуждения богословских степеней представляется важным как в перспективе расширения образовательной теории, так и в контексте практического развития теологического, религиозного и духовно-нравственного образования в рамках российской системы образования.

Теоретический контекст для проведения исследования формируется тремя смежными дискуссиями: о теологии как образовательной и научной специальности, о специфике конфессионального образования

- 1 Законопроект № 323220-8 «О внесении изменений в статьи 92 и 108 Федерального закона “Об образовании в Российской Федерации”» // Система обеспечения законодательной деятельности. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/323220-8>
- 2 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм // *Minbar. Islamic Studies*. 2024. № 17 (4). С. 929–950.
- 3 В СПбГУ продолжила свою работу конференция «Традиционные ценности и образы будущего» // СПбГУ. URL: <https://theology.spbu.ru/novosti-i-sobytiya/vse-novosti-i-sobytiya/13-teologiya-v-universitete/149-vtoroj-den-konferentsii-traditsionnye-tsennosti-i-obrazy-budushchego.html>
- 4 *Егоров С.Ю.* Правовое обеспечение целостности российской системы научной аттестации // *Право и политика*. 2022. № 12. С. 56–69.
- 5 *Мелешко О.П., Александрова И.Н.* Порядок действий производства в ученые степени в Уставах православных и римско-католической духовных академий // *Актуальные проблемы экономики, социологии и права*. 2020. № 3. С. 64–67; *Сухова Н.Ю.* Проблемы научной аттестации в православных духовных академиях (по материалам 1905–1906 годов) // *Вестник Новосибирского государственного университета*. Серия: История, филология. 2010. Т. 9. № 1. С. 128–133.

и о развитии систем научной аттестации⁶. В рамках первой группы обсуждений рассматриваются вопросы институционализации теологии, её включения в перечень направлений профессиональной подготовки и в номенклатуру научных специальностей, соотношение теологического и научного знания, а также другие темы. Среди подобных публикаций можно выделить работы А. А. Ларионова⁷, А. Е. Митько⁸, Д. В. Шмониной⁹ и иных специалистов. Тематика развития конфессионального образования охватывает теорию и практику соответствующей деятельности, её особенности в российских и зарубежных реалиях, проблемы правового обеспечения и другие аспекты. Этим занимаются такие авторы, как И. В. Понкин¹⁰, А. Ю. Егоров¹¹, П. Шоу¹² и их коллеги. Проблемы и перспективы совершенствования российской системы научной аттестации, создания новых форм и методов оценки диссертаций, подготовки правовой базы присуждения учёных степеней и аналогичные вопросы изучают Е. А. Логинова¹³, Е. Н. Дорошенко¹⁴, С. В. Новиков¹⁵ и их собеседники по научным дискуссиям.

Источниковая база настоящего исследования будет включать несколько групп материалов. В первую очередь к ней относятся федеральные нормативные правовые акты, регулирующие образовательную,

- 6 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.
- 7 *Ларионов А.А.* Теология в России как академическая дисциплина: исторический контекст // *Теология и образование.* 2018. № 1. С. 356–365.
- 8 *Митько А.Е.* Теология и религиоведение: миссиологические истоки и перспективы диалога // *Теология и образование.* 2018. № 1. С. 124–128.
- 9 *Шмонин Д.В.* Теология и университет. Москва, 2022.
- 10 *Понкин И.В.* Теологический факультет государственного университета. Европейский опыт правового регулирования. Москва, 2006.
- 11 *Егоров С.Ю., Егоров А.Ю.* Инструменты оценки программ богословского образования. Москва, 2020.
- 12 *Shaw P. et al.* Challenging Tradition: Innovation in Advanced Theological Education. Carlisle, 2018.
- 13 *Петров М.П., Логинова Е.А., Пахомов С.И.* Развитие системы государственной научной аттестации в России в контуре права самостоятельного присуждения ученых степеней: инструменты, результаты и дальнейшие шаги // *Управление наукой и наукометрия.* 2024. Т.19. № 1. С. 10–65.
- 14 *Дорошенко Е.Н.* О возможности представления диссертации на соискание ученой степени кандидата наук в форме доклада, подготовленного на основе опубликованных работ // *Актуальные проблемы российского права.* 2023. Т. 18. № 5 (150). С. 173–180.
- 15 *Новиков С.В., Плахин А.Е.* Направления адаптации системы научной аттестации в соответствии с потребностями национальной экономики // *Экономика и управление: проблемы, решения.* 2023. Т. 2. № 4 (136). С. 94–100.

научную и религиозную деятельность на всей территории Российской Федерации. В их числе профильные федеральные законы, подзаконные акты, федеральные стандарты и иные официальные документы. В качестве второй группы будут рассмотрены внутренние установления религиозных объединений, осуществляющих и координирующих деятельность в сфере богословской научной аттестации. В соответствии с действующим российским законодательством подобные структуры регистрируются в форме централизованных религиозных организаций (ЦРО). В третью группу предполагается включение материалов, создаваемых в связи с непосредственной деятельностью конфессиональных диссертационных советов: их официальных сайтов, отчётов о деятельности и других документов. Методологической основой исследования послужит системный подход, позволяющий рассмотреть феномен богословских степеней и в качестве целостной системы правил и практик научной аттестации, и в перспективе развития соответствующих конфессиональных сегментов. Стоит отметить, что в современной России основная деятельность в сфере богословской научной аттестации ведётся православными, исламскими и протестантскими религиозными объединениями.

1. Уровни богословских степеней в конфессиональных системах научной аттестации

В Российской Федерации действует двухуровневая система государственной научной аттестации, предполагающая присуждение двух видов учёных степеней — кандидата наук и доктора наук, введённых постановлением Совета народных комиссаров СССР № 79 от 13 января 1934 г.¹⁶ Первая степень даёт ограниченный набор академических и профессиональных прав, которые предоставляются в полном объёме только после присуждения второй более высокой степени, например: доктора наук могут свободно занимать должности профессоров и выступать в качестве научных руководителей соискателей учёных степеней, в то время как для кандидатов наук подобные возможности либо полностью недоступны, либо требуют получения дополнительных разрешений¹⁷. В мировой практике более распространённой

16 Диссертации о диссертациях // Коммерсантъ. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6919962>

17 Стоит отметить, что в современной российской практике кандидаты наук всё чаще занимают должности профессоров и осуществляют научное руководство кандидатскими диссертациями. В зависимости от требований локальных нормативных актов конкретного университета это может происходить в порядке исключения или же в качестве регулярной

является одноуровневая система, где после присуждения учёной степени её обладателю обеспечиваются все существующие права¹⁸. В подобных системах довольно часто учёные степени подразделяются на профессиональные и академические, в зависимости от карьерных планов соискателей¹⁹. Кроме того, нередко в университетах существуют так называемые высшие докторские степени, которые, по сути, находятся на уровне доктора наук²⁰.

Двухуровневая система применяется в православных и протестантских религиозных объединениях. Православные богословские степени присуждаются по аналогии с государственными, где у ряда степеней пропущено слово «наука» и вместо него сразу указывается отрасль науки. На первом уровне предусмотрена единая степень кандидата богословия²¹. На втором уровне, помимо доктора богословия, православные диссертационные советы присуждают целый ряд других докторских степеней²². В протестантских системах научной аттестации предусмотрено деление первого уровня на профессиональные и академические богословские степени, а ко второму отнесены высшие богословские степени²³. Существует два подхода к наименованию протестантских степеней: с использованием слова «наука» или же с использованием слова «доктор» во всех случаях²⁴. В православных образовательных и научных организациях, по аналогии с государственными университетами, полнота академических и профессиональных прав предоставляется на втором уровне. В протестантских организациях большинство прав и возможностей обеспечивается уже на первом

практики. См.: Какие льготы дает степень кандидата наук? // Т-Ж. URL: <https://journal.tinkoff.ru/kandidat-nauk/>

- 18 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950; *Понкин И.В.* Теологический факультет государственного университета. Европейский опыт правового регулирования. С. 101–116.
- 19 *Бедный Б.И. и др.* Профессиональная аспирантура: международный опыт и российский контекст // Высшее образование в России. 2021. Т. 30. № 10. С. 9–21.
- 20 *Мариносян Т.Э.* Об унификации названий академических степеней и званий в квалификационных системах в высшей школе и науке в условиях глобализации // Отечественная и зарубежная педагогика. 2014. № 4 (19). С. 82–92.
- 21 Положение о кандидатских диссертационных советах в Русской Православной Церкви // ОЦАД. URL: <http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf>
- 22 Положение об Объединенном докторском диссертационном совете // Минская духовная академия. URL: <https://minda.by/nauka/doktorskiy-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/>
- 23 Академические стандарты TEAE // TEAE. URL: https://tea-e.org/academic_standards/
- 24 *Егоров С.Ю.* Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени) // Юридические исследования. 2023. № 4. С. 11–23.

уровне. Подобная ситуация стала следствием активного многолетнего международного образовательного и научного сотрудничества протестантских семинарий, институтов, академий и университетов²⁵.

Одноуровневая система распространена в исламских религиозных объединениях, перенявших ее из практики дружественных арабских стран, научные и педагогические работники которых на протяжении многих лет принимали участие в становлении и развитии российского исламского образования²⁶. Основной богословской степенью, присуждаемой конфессиональными диссертационными советами, является доктор исламских наук, который по своей сути и статусу аналогичен государственной учёной степени кандидата наук²⁷. В рамках исламских религиозных объединений обладателям подобных степеней предоставляется полный объём академических и профессиональных прав²⁸. Подобный подход позволяет на высоком уровне поддерживать международную академическую мобильность преподавателей и обучающихся исламских образовательных организаций. Этому же способствует необходимость выполнения диссертации и сопутствующих документов на арабском языке с переводом на русский язык²⁹. Стоит отметить, что практика создания диссертационных советов, присуждающих только кандидатские степени, существует и в государственной системе научной аттестации. К примеру, в Новосибирском государственном университете, получившем право самостоятельно присуждать государственные учёные степени, собственные диссертационные советы создаются исключительно с целью присуждения степени кандидата наук³⁰.

- 25 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.
- 26 *Карibuллин А.А.* Исламское образование в России // Богословское наследие мусульман России: Сборник научных докладов IV Международного форума, Болгар, 16–21 мая 2022 года. Т. II. Болгар, 2022. С. 126–149.
- 27 Комиссия по защите диссертаций // Совет по исламскому образованию. URL: <http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/>
- 28 Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук // Болгарская Исламская Академия. URL: <https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertacij-na-ssssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf>
- 29 Положение о присуждении богословских ученых степеней // Дагестанский исламский университет. URL: <http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней-сайт.pdf>
- 30 Стоит отметить, что для государственной системы научной аттестации создание диссертационных советов, присуждающих только кандидатские степени, является крайне редким случаем, в отличие от церковной практики, где это более распространено. См.:

Отдельного внимания заслуживают почётные и внеуниверситетские богословские степени. В мировой практике почётные степени обозначаются словами *honoris causa* и присваиваются на основе заслуг соискателя в той или иной профессиональной сфере³¹. Их получение не связано с подготовкой и защитой диссертации или с выполнением иной научно-образовательной деятельности³². У подобных степеней нет чёткой классификации, уровней или иных параметров, позволяющих сопоставить их с государственными учёными степенями³³. При этом при государственной оценке квалификационных характеристик президента, ректора и директора образовательной организации почётные степени приравниваются к учёным степеням в тех случаях, когда речь идет об организациях, работающих в сфере теологического или религиозного образования, искусства, физической культуры и спорта³⁴. Внеуниверситетские степени присуждаются ЦРО соискателям, которые соответствуют основным требованиям, предъявляемым для получения богословской степени первого или второго уровня. В мировой практике они известны, например, под именем *lambeth degree*, которые присуждает Архиепископ Кентерберийский в Англиканской Церкви. Права, предоставляемые обладателям внеуниверситетских степеней, полностью аналогичны правам обладателей университетских богословских степеней³⁵.

Анализ внутренних установлений православных, исламских и протестантских религиозных объединений показывает, что существующие

Положение о совете по защите диссертации на соискание ученой степени кандидата наук // Новосибирский государственный университет. URL: https://www.nsu.ru/upload/iblock/9fe/polozhenije_sovet.pdf

- 31 Мариносян Т.Э. Об унификации названий академических степеней и званий в квалификационных системах в высшей школе и науке в условиях глобализации. С. 82–92; Понкин И. В. Теологический факультет государственного университета. Европейский опыт правового регулирования. С. 166–168.
- 32 Постановление Президиума Российской академии наук от 11.12.2007 N 217 «Об утверждении Положения о присуждении ученой степени доктора *honoris causa* иностранным ученым» // Гарант. URL: <https://base.garant.ru/71488812/>
- 33 Егоров С.Ю. Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени). С. 11–23.
- 34 Приказ Министерства здравоохранения и социального развития РФ от 11.01.2011 N 1н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел «Квалификационные характеристики должностей руководителей и специалистов высшего профессионального и дополнительного профессионального образования» // Гарант. URL: <https://base.garant.ru/55170898/>
- 35 Archbishop's Awards and Examinations // Archbishop of Canterbury. URL: <https://www.archbishopofcanterbury.org/about/archbishops-awards-and-examinations>

в их рамках системы богословской научной аттестации являются в целом сопоставимыми с государственной системой. На первом уровне действуют конфессиональные диссертационные советы всех традиционных религий и конфессий России³⁶. При этом исламские и протестантские богословские степени первого уровня предоставляют их обладателям полный объём академических и профессиональных прав³⁷. На втором уровне присуждение богословских степеней осуществляют только православные и протестантские организации. Стоит отметить, что во всех религиозных объединениях количество защит кандидатских диссертаций многократно превышает аналогичное число докторских защит, что аналогично практике государственной системы научной аттестации³⁸. Богословские степени всех уровней присуждаются в конфессиональных диссертационных советах, созданных на базе образовательных и научных организаций. Значительно реже в качестве такой базы выступают непосредственно ЦРО, желающие придать степеням общецерковное значение. Ещё менее распространенной практикой является присвоение почётных степеней, не предоставляющих дополнительные права³⁹, однако учитывающихся при государственной оценке квалификационных характеристик руководителей образовательных организаций⁴⁰.

2. Наименования российских богословских степеней

Термины «богословские степени» и «богословские звания» были впервые введены в российское законодательство в 2012 г. в Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации»⁴¹. В подзаконных

- 36 *Егоров С.Ю.* Работа диссертационных советов новой системы научной аттестации // Университетское управление: практика и анализ. 2022. № 26 (1). С. 82–91.
- 37 *Егоров С.Ю.* Правовое обеспечение целостности российской системы научной аттестации. С. 56–69.
- 38 *Новости: Диссертационный совет // Московская духовная академия.* URL: <https://mpda.ru/news-heading/dissertacionnyj-sovet/>
- 39 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.
- 40 Приказ Министерства здравоохранения и социального развития РФ от 11.01.2011 N 1н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел “Квалификационные характеристики должностей руководителей и специалистов высшего профессионального и дополнительного профессионального образования”» // Гарант. URL: <https://base.garant.ru/55170898/>
- 41 Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» // Гарант. URL: <https://base.garant.ru/70291362/>

актах, в частности в Положении о лицензировании образовательной деятельности 2013 г. было указано, что богословские степени могут быть присуждены и (или) признаны по правилам, утвержденным ЦРО соответствующей конфессиональной принадлежности⁴². В связи с этим основная деятельность в сфере богословской научной аттестации осуществлялась в двух направлениях: присуждение российских и признание зарубежных богословских степеней⁴³. Отдельная работа проводилась в части церковного признания светских степеней. Так, в 2017 г. Священный Синод Русской Православной Церкви (РПЦ) утвердил порядок признания государственных степеней по отрасли «Теология» эквивалентными конфессиональным степеням по «Богословию»⁴⁴. Подобная процедура проводится по инициативе обладателя степени, желающего подтвердить свою квалификацию для работы в образовательных и научных организациях РПЦ. Утвержденный порядок предполагает формирование и оценку аттестационного дела заявителя, включающего все материалы защиты диссертации и полученные дипломы⁴⁵.

Богословские степени, аналогичные государственной учёной степени доктора наук, присуждаются только в православных и протестантских системах научной аттестации. Внутренние установления РПЦ предполагают существование нескольких докторских степеней, наиболее распространенной из которых является доктор богословия⁴⁶. Помимо неё, на том же уровне присуждаются степени доктора церковной истории, доктора церковного права и доктора церковного искусства⁴⁷. Православная научная аттестация докторского уровня производится

42 Постановление Правительства Российской Федерации от 28.10.2013 N 966 «О лицензировании образовательной деятельности» // Гарант. URL: <https://www.garant.ru/products/ipro/prime/doc/70388492/>

43 *Егоров С. Ю.* Евангельское богословское образование в контексте российского законодательства и конфессиональных норм // Политика и Общество. 2018. № 10. С. 78–88.

44 Синод одобрил порядок признания светских научных степеней по теологии // Учебный комитет РПЦ. URL: <https://uchkom.info/novosti/sinod-odobril-poryadok-priznaniya-svetskikh-nauchnykh-stepeney-po-teologii-10610/>

45 Порядок признания Русской Православной Церковью эквивалентности дипломов кандидата или доктора теологии, выданных в порядке, установленном системой государственной аттестации научных и научно-педагогических кадров РФ, дипломам кандидата богословия или доктора богословия соответственно // Русская Православная Церковь. URL: www.patriarchia.ru/db/text/4972139.html

46 Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви // ОЦАД. URL: https://doctorantura.ru/pdf/dissovvet/regulations_main.pdf

47 Положение об Объединенном докторском диссертационном совете // Минская духовная академия. URL: <https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/>

в Общецерковном докторском диссертационном совете РПЦ и в Объединённом докторском диссертационном совете Московской духовной академии, Сретенской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии и Минской духовной академии⁴⁸. В протестантских религиозных объединениях на высшем уровне предусмотрено два варианта наименования степеней: доктор наук о богословии и доктор хабилитат по богословию. В международном пространстве это закреплено в стандартах Теологической Евангельской Ассоциации Евразии (ТЕАЕ)⁴⁹. Обе степени при международном использовании обозначаются словами *Doctor Habilitatus in Theology (Dr.Habil.)*. В государственной системе научной аттестации аналогичный перевод учёной степени используется, например, в дипломах МГУ имени М. В. Ломоносова⁵⁰.

Богословские степени на уровне кандидата наук присуждаются во всех религиозных объединениях. В РПЦ предусмотрена исключительно степень кандидата богословия, которая на современном этапе присуждается по аналогии с государственными степенями, а в прежние годы выдавалась по итогам выполнения выпускных квалификационных работ по образовательным программам⁵¹. В мусульманских религиозных объединениях основной степенью, присуждаемой по результатам защиты диссертации, является доктор исламских наук⁵². При этом мусульманские ЦРО проводят признание дипломов с другими наименованиями степеней, полученных в дружественных арабских странах. Среди них встречаются такие варианты, как доктор шариатских наук, доктор исламских и арабских исследований, доктор исламоведения и арабского языка, доктор наук по мусульманскому праву.

48 Объединенный докторский диссертационный совет Московской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии, Минской духовной академии и Сретенской духовной академии // Московская духовная академия. URL: <https://mpda.ru/news-heading/doctorsky-sovet/>

49 Академические стандарты ТЕАЕ // ТЕАЕ. URL: https://tea-e.org/academic_standards/

50 Положение о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова // МГУ. URL: <https://msu.ru/science/dissert/pol-uchstep.pdf>

51 Стоит отметить, что в дореволюционный и советский период в РПЦ существовала трехступенчатая система богословских степеней, включавшая степени кандидата богословия, магистра богословия и доктора богословия, в которой церковный магистр был аналогичен светскому кандидату. См.: Мелешко О.П., Александрова И.Н. Порядок действий производства в ученые степени в Уставах православных и римско-католической духовных академий. С. 64–67; Сухова Н.Ю. «Положение о производстве в ученые степени» в российской духовной школе // Высшее образование в России. 2010. № 4. С. 135–142.

52 Комиссия по защите диссертаций // Совет по исламскому образованию. URL: <http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/>

Все они рассматриваются как степени кандидатского уровня⁵³. Протестантские системы научной аттестации на первом уровне предполагают присуждение двух академических богословских степеней: кандидат наук о богословии и доктор богословия. Обе степени в англоязычной версии обозначаются как Doctor of Theology (ThD)⁵⁴. Согласно российским и международным протестантским стандартам, эти степени являются эквивалентными⁵⁵.

Помимо академических, на первом уровне присуждаются и признаются также профессиональные богословские степени⁵⁶. Подобная практика распространена преимущественно в протестантских религиозных объединениях, где обладателям таких степеней предоставляют академические и профессиональные права по аналогии с обладателями государственных кандидатских степеней⁵⁷. Самыми распространенными среди них являются степени: доктор служения (Doctor of Ministry, DMin), доктор миссиологии (Doctor of Missiology, DMiss), доктор практической теологии (Doctor of Practical Theology, DPT) и доктор церковного управления (Doctor of Church Administration, DCA)⁵⁸. Кроме них, существуют степени доктора государственно-конфессиональных отношений (Doctor of State-Confessional Relations, ConfD), доктора исторической теологии (Doctor of Historical Theology, DHT), доктора канонического права (Doctor of Canon Law, DCL), доктора образования (Doctor of Education, EdD) в сфере теологического и религиозного образования, доктора психологии (Doctor of Psychology, PsyD) в сфере душепопечения, кандидата практического богословия⁵⁹. Стоит отметить, что профессиональные докторские степени и программы профессиональной аспирантуры широко развиваются также в российском и международном светском академическом пространстве⁶⁰.

53 Совет по присуждению богословской степени доктора исламских наук // Болгарская исламская академия. URL: <https://bolgar.academy/sovietdisser/>

54 Академические стандарты TEAE // TEAE. URL: https://tea-e.org/academic_standards/

55 Егоров С.Ю. Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени). С. 11–23.

56 Егоров С.Ю. Работа диссертационных советов новой системы научной аттестации. С.82–91.

57 Егоров С.Ю. Евангельское богословское образование в контексте российского законодательства и конфессиональных норм. С. 78–88.

58 Академические стандарты TEAE // TEAE. URL: https://tea-e.org/academic_standards/

59 Кандидат практического богословия // Заокский университет. URL: https://zda.zau.ru/abitur/kandidat_pr_bogoslovia/; Докторские программы // Российский новый университет. URL: <https://rosnou.ru/dpo/doctors/>

60 Бедный Б.И. и др. Профессиональная аспирантура: международный опыт и российский контекст. С. 9–21.

Существующее многообразие наименований богословских степеней в первом приближении может показаться сложным для восприятия, однако их классификация не является невозможной.

- Во-первых, все они соотносятся с Международной стандартной классификацией образования, утвержденной ЮНЕСКО в 2011 г. (МСКО 2011)⁶¹. Все присуждаемые и признаваемые степени находятся на уровне МСКО 8 «докторантура или её эквивалент», который включает профессиональные и академические степени, а также вторые продвинутые исследовательские квалификации (высшие степени)⁶².
- Во-вторых, все традиционные религии и конфессии России в своих внутренних установлениях стремятся регламентировать согласованность собственных богословских степеней с государственными учёными степенями⁶³.
- В-третьих, алгоритм соотнесения различных названий отработан в ходе университетской реформы, начавшейся в 2016 г. и предполагающей предоставление ведущим образовательным и научным организациям права самостоятельно присуждать государственные учёные степени⁶⁴. Часть наименований таких степеней отличается от классических, например: в ВШЭ присуждаются степени кандидата и доктора наук об образовании, кандидата и доктора наук о государственном и муниципальном управлении, а также другие учёные степени⁶⁵.

61 Международная стандартная классификация образования МСКО 2011 // ЮНЕСКО. URL: <https://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/iscde-2011-ru.pdf>

62 *Егоров С.Ю.* Евангельское богословское образование в контексте российского законодательства и конфессиональных норм. С. 78–88.

63 Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук // Болгарская Исламская Академия. URL: <https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertacij-na-ssssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf>

64 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.

65 См., например: Диссертации на соискание ученой степени кандидата наук в области искусства и дизайна // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/401670413>; Диссертация на соискание ученой степени кандидата наук о государственном и муниципальном управлении // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/737665664>; Диссертации на соискание ученой степени доктора компьютерных наук // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/933095100>; Диссертации на соискание ученой степени кандидата наук об образовании // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/299492795>; Диссертации

3. Номенклатура специальностей для присуждения богословских степеней

В соответствии с федеральным Положением о присуждении учёных степеней в предусмотренных аттестационных процедурах применяется Номенклатура научных специальностей Минобрнауки России, которая содержит последовательную классификацию областей науки, научных специальностей и отраслей науки⁶⁶. Указанная номенклатура также используется при создании постоянно действующих и разовых диссертационных советов, которые получают право присуждать учёные степени по одной или нескольким научным специальностям⁶⁷. Университеты и научные институты, получившие право самостоятельно присуждать государственные учёные степени, используют данный документ по-разному⁶⁸. Одни, к примеру РУДН, прямо указывают в своих локальных нормативных актах на необходимость работы с федеральной номенклатурой в неизменном виде⁶⁹. Другие же либо работают совсем без неё, либо, как это делает ВШЭ, разрабатывают на её основе собственные области исследований и паспорта области науки⁷⁰. В кон-

на соискание ученой степени кандидата наук по прикладной математике // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/943043806>

66 Номенклатура научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени // Гарант. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/400450248/>

67 Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 10.11.2017 N 1093 «Об утверждении Положения о совете по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» // Гарант. URL: <https://base.garant.ru/71825906/>

68 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.

69 Локальные нормативные документы // РУДН. URL: <https://www.rudn.ru/science/dissovvet/lokalnye-normativnye-dokumenty>

70 Каждый диссертационный совет НИУ ВШЭ разрабатывает свой паспорт области науки, который утверждается Учёным советом, а затем публикуется на странице соответствующего диссертационного совета на официальном сайте НИУ ВШЭ. При защите диссертаций применяются паспорта областей науки НИУ ВШЭ, а при внесении сведений о защитках в государственные реестры дополнительно устанавливается соответствие присужденных учёных степеней государственной Номенклатуре научных специальностей. Так, к примеру, устанавливается соответствие степени кандидата наук об образовании НИУ ВШЭ и общегосударственной степени кандидата педагогических наук. См., например: Паспорт области науки «Образование» // НИУ ВШЭ. URL: https://www.hse.ru/data/2022/07/18/1625727715/Паспорт_образование.pdf; Паспорт области науки «Инженерные науки и прикладная математика» // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/share/335373657>; Паспорт области науки «Компьютерные науки» // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/share/321442205>; Паспорт области науки «Науки о культуре, искусстве и дизайне» // НИУ

фессиональных системах научной аттестации описанная ситуация развивается в целом похожим образом за исключением того, что основной отраслью для всех них является «Богословие», из-за чего присуждаемые ими степени называются богословскими степенями.

В православных системах богословской научной аттестации федеральная номенклатура не используется, а собственная классификация не была разработана. Вплоть до настоящего времени всем соискателям присуждаются степени кандидата богословия и доктора богословия без деления на научные специальности⁷¹. Исторически сложившаяся практика упрощает комплектование составов диссертационных советов, поскольку для них не вводятся численные квоты по отдельным научным специальностям⁷². Это же расширяет академические права обладателей православных богословских степеней⁷³. Несмотря на отсутствие подобных документов в РПЦ, в её зарубежных частях они существуют и применяются на практике. Так, в Минской духовной академии Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата диссертации классифицируются по специальностям Б 02 04 «Патрология», Б 03 06 «История Русской Православной Церкви», Б 05 10 «Философия религии» и по другим богословским направлениям⁷⁴. В самой РПЦ указание на тематическую принадлежность диссертации соискателя отражается непосредственно в наименовании присуждаемой докторской степени. Помимо общего «Богословия», докторские степени присуждаются по «Церковной истории», «Церковному праву» и «Церковному искусству»⁷⁵.

В исламских системах богословской научной аттестации не существует единой номенклатуры научных специальностей. В рамках отрасли

ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/data/2024/04/26/2132932313/Паспорт%20области%20науки.%20Науки%20о%20культуре,%20искусстве%20и%20дизайне.pdf>; Паспорт области науки «Международные отношения и зарубежные региональные исследования» // НИУ

ВШЭ. URL: https://www.hse.ru/data/2022/09/29/1741603721/Паспорт%20области%20науки_24.06.2022%20УТВЕРЖДЕН.pdf; Положение о присуждении ученых степеней НИУ

ВШЭ // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/docs/218589582.html>; Положение о диссертационном совете НИУ ВШЭ // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/docs/214078581.html>

71 Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви // ОЦАД. URL: https://doctorantura.ru/pdf/dissovvet/regulations_main.pdf

72 *Егоров С.Ю.* Работа диссертационных советов новой системы научной аттестации. С.82–91.

73 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.

74 Кандидатские диссертации // Минская духовная академия. URL: <https://elib.minda.by/communities/b0e2bb45-1bb9-4709-9a95-4fb83daecdf>

75 Общецерковный перечень рецензируемых изданий // СПбДА. URL: <https://spbda.ru/science/obedinennyj-doktorskij-dissertatsionnyj-sovet>

науки «Исламские науки» ЦРО и духовные образовательные организации (ДОО) разрабатывают и утверждают собственные номенклатуры научно-богословских специальностей⁷⁶. В Болгарской исламской академии в подобном качестве введены такие богословские специальности, как «Исламское право», «Исламское вероучение», «Коранические науки» и «Хадисоведение»⁷⁷. Более широкий список представлен Муфтиятом Республики Дагестан, включившим в свою номенклатуру следующие наименования: «Коран и коранические науки», «Хадисы и науки о хадисах», «Исламское право», «Основы исламского права», «Исламское вероубеждение», «Тасаввуф», «История ислама», «Жизнеописание Пророка Мухаммада», «Исламская этика (ахляк)» и «Призыв в Исламе (да`ват)»⁷⁸. Несмотря на подобное разнообразие, во всех случаях присуждается единая богословская степень доктора исламских наук⁷⁹. Степени, полученные в дружественных арабских странах, признаются без переименования и без соотнесения с утвержденными номенклатурами богословских научных специальностей. При формировании составов исламских конфессиональных диссертационных советов учитывается не специальность в дипломе, а недавние научные публикации по богословской специальности⁸⁰.

В протестантских системах богословской научной аттестации распространены три основных подхода. Первый — присуждение богословских степеней без использования номенклатуры⁸¹. В таких случаях указание на конкретную специальность содержится либо непосредственно в наименовании богословской степени, либо в графе «Область исследований» при оформлении диплома на иностранном языке⁸². Вто-

76 *Карибуллин А.А.* Исламское образование в России. С. 126–149.

77 Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук // Болгарская Исламская Академия. URL: <https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertacij-na-ssssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf>

78 Положение о присуждении богословских ученых степеней // Дагестанский исламский университет. URL: <http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней-сайт.pdf>

79 Комиссия по защите диссертаций // Совет по исламскому образованию. URL: <http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/>

80 Совет по присуждению богословской степени доктора исламских наук // Болгарская исламская академия. URL: <https://bolgar.academy/sovietdisser/>

81 *Егоров С.Ю.* Правовое обеспечение целостности российской системы научной аттестации. С. 56–69.

82 *Егоров С.Ю.* Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени). С. 11–23.

рой подход — использование номенклатур международных ассоциаций протестантских образовательных организаций. В академических стандартах ТЕАЕ, являющейся крупнейшим объединением русскоязычных ДОО⁸³, Номенклатура специальностей включает четыре области богословия и шестнадцать богословских направлений. Основными областями являются ТЕАЕ-0221/01 Библейские исследования, ТЕАЕ-0221/02 Историческое богословие, ТЕАЕ-0221/03 Систематическое богословие, ТЕАЕ-0221/04 Практическое богословие⁸⁴. Третий подход — ориентация на Номенклатуру научных специальностей в сфере протестантской теологии и христианского служения, которая содержит группу научных специальностей ПТ-1 Богословие и входящие в её состав научные специальности: ПТ-11 Теоретическое богословие, ПТ-12 Историческое богословие и ПТ-13 Практическое богословие. Созданные в её рамках паспорта научных специальностей были использованы в качестве основы для оформления исследовательского направления «протестантизм» в государственной номенклатуре 2021 г.⁸⁵

Всесторонний анализ источниковой базы исследования показывает отсутствие единства в развитии номенклатур богословских степеней как в целом в традиционных религиях и конфессиях России, так и внутри каждой из них⁸⁶. Тем не менее подобная ситуация не является непреодолимым препятствием для сближения государственных и конфессиональных систем научной аттестации. Исторический опыт развития редакций государственной Номенклатуры научных специальностей содержит несколько этапов радикальных изменений структуры и содержания этого документа⁸⁷. К примеру, Номенклатура 2021 г. по многим разделам существенно отличается от предшествующего регламента⁸⁸. Кроме того, в ведущих образовательных и научных организациях, самостоятельно присуждающих государственные учёные степени, различаются не только

83 Теологическая Евангельская Ассоциация Евразии // ТЕАЕ. URL: <https://tea-e.org/about-us/>

84 Академические стандарты ТЕАЕ // ТЕАЕ. URL: https://tea-e.org/academic_standards/

85 В России протестантизм внесли в перечень направлений по специальности «теология» // Светоч. URL: <https://svetoch.online/v-rossii-protestantizm-vnesli-v-perechen-napravlenij-po-speczialnosti-teologiya/>

86 *Егоров С.Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. С. 929–950.

87 Номенклатура научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени // Гарант. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/400450248/>

88 Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 25.02.2009 N 59 «Об утверждении Номенклатуры специальностей научных работников» // Гарант. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/95207/>

официальные наименования научных специальностей, но и сами степени⁸⁹. Введение новых поколений нормативных и правовых актов вводит обновление текущей документации, однако ранее выданные дипломы и свидетельства по-прежнему содержат старые шифры и наименования⁹⁰. В этой перспективе наличие конфессиональных особенностей обозначения тех или иных исследовательских направлений представляется не отклонением от общепринятой практики, а её частным случаем.

Заключение

Проведенное исследование позволило определить, описать и сравнить между собой системы богословских степеней, развиваемые традиционными религиями и конфессиями России. По большинству параметров степени, присуждаемые конфессиональными диссертационными советами, аналогичны государственным учёным степеням. Основные отличия заключаются в подходах к определению научных специальностей, по которым проводятся диссертационные исследования, а также в наименовании самих степеней. В православных, исламских и протестантских религиозных объединениях широко используются слова «кандидат» и «доктор», опционально дополняемые словом «наука» и обозначениями научных специальностей. В РПЦ на первом уровне существует только «кандидат богословия», а на втором — несколько вариантов докторской степени. В исламских системах научной аттестации предусмотрен один уровень с богословской степенью доктора исламских наук, аналогичной государственной учёной степени кандидата наук. В протестантских религиозных объединениях на первом уровне присутствует целый ряд профессиональных докторских степеней, а также академическая степень кандидата наук о богословии и равнозначная ей степень доктора богословия. На втором уровне протестантских богословских степеней расположены доктор наук о богословии и доктор хабилитат по богословию.

Несмотря на то, что богословские степени присуждаются с целью развития конфессиональных образовательных и научных организаций, академическая мобильность преподавателей ставит вопрос о взаимном признании и соотношении разных степеней. На практике в случае

89 Диссертации, представленные на защиту и подготовленные в НИУ ВШЭ // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/>; Диссертационные советы // НИУ ВШЭ. URL: <https://www.hse.ru/org/hse/science/136787/>

90 *Егоров С.Ю.* Правовое обеспечение целостности российской системы научной аттестации. С. 56–69.

необходимости трудоустройства представителя иной религиозной принадлежности ему предоставляются те же академические и профессиональные права, которые предусмотрены в рамках системы богословской научной аттестации, где была присуждена богословская степень. В некоторых ЦРО требуется обязательное дополнительное рассмотрение аттестационного дела обладателя степени независимо от того, была ли она присуждена государственным или конфессиональным диссертационным советом. Присужденные в России и признанные зарубежные богословские степени в соответствии со внутренними установлениями обозначенных религиозных объединений предоставляют их обладателям равные права. В православных организациях права и возможности распределяются по аналогии с государственными правилами, где полный объём доступен докторам наук, а кандидатам наук в ряде случаев необходимо получение дополнительных разрешений. В исламских и протестантских организациях все академические и профессиональные права становятся доступными после защиты диссертации и получения первой богословской степени.

Основная проблема сближения государственных и конфессиональных систем научной аттестации заключается в отсутствии единой базы, включающей сведения о присужденных и признанных богословских степенях. За недавние три десятилетия подобную деятельность осуществляло несколько десятков организаций, некоторые из которых уже прекратили существование. Правила и практики присуждения богословских степеней менялись, формы выдаваемых дипломов претерпевали корректировки, архивные записи велись с разной степенью детализации, поэтому на сегодняшний день составление подобной базы требует существенных усилий со стороны ЦРО, представленных в Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. Тем не менее подобная работа позволит решить целый ряд стратегически важных задач. Во-первых, это обеспечит обладателей богословских степеней возможностью подтверждения достоверности их дипломов, а также шансом на их восстановление в случае необходимости. Во-вторых, собранные материалы позволят проводить качественные и количественные исследования богословских отраслей науки. В-третьих, за счёт этого появится возможность соотнесения записей о богословских степенях и о других учёных степенях на уровне единого федерального реестра.

Источники

- Академические стандарты ТЕАЕ // ТЕАЕ. [Электронный ресурс]. URL: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 27.6.2025).
- В России протестантизм внесли в перечень направлений по специальности «теология» // Светоч. [Электронный ресурс]. URL: <https://svetoch.online/v-rossii-protestantizm-vnesli-v-perechen-napravlenij-po-speczialnosti-teologiya/> (дата обращения: 27.6.2025).
- В СПбГУ продолжила свою работу конференция «Традиционные ценности и образы будущего» // СПбГУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://theology.spbu.ru/novosti-i-sobytiya/vse-novosti-i-sobytiya/13-teologiya-v-universitete/149-vtoroj-den-konferentsii-traditsionnye-tsennosti-i-obrazy-budushchego.html> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертации на соискание ученой степени доктора компьютерных наук // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/933095100> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертации на соискание ученой степени кандидата наук в области искусства и дизайна // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/401670413> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертации на соискание ученой степени кандидата наук об образовании // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/299492795> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертации на соискание ученой степени кандидата наук по прикладной математике // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/943043806> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертации о диссертациях // Коммерсантъ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6919962> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертации, представленные на защиту и подготовленные в НИУ ВШЭ // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертационные советы // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/org/hse/science/136787/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Диссертация на соискание ученой степени кандидата наук о государственном и муниципальном управлении // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/sci/diss/737665664> (дата обращения: 27.6.2025).
- Докторские программы // Российский новый университет. [Электронный ресурс]. URL: <https://rosnou.ru/dpo/doctors/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Законопроект № 323220-8 «О внесении изменений в статьи 92 и 108 Федерального закона “Об образовании в Российской Федерации”» // Система обеспечения законодательной деятельности. [Электронный ресурс]. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/323220-8> (дата обращения: 27.6.2025).
- Какие льготы дает степень кандидата наук? // Т-Ж. URL: <https://journal.tinkoff.ru/kandidat-nauk/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Кандидат практического богословия // Заокский университет. [Электронный ресурс]. URL: https://zda.zau.ru/abitur/kandidat_pr_bogoslovia (дата обращения: 27.6.2025).

- Кандидатские диссертации // Минская духовная академия. [Электронный ресурс]. URL: <https://elib.minda.by/communities/b0e2bb45-1bb9-4709-9a95-4fb83daecdff> (дата обращения: 27.6.2025).
- Комиссия по защите диссертаций // Совет по исламскому образованию. [Электронный ресурс]. URL: <http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Локальные нормативные документы // РУДН. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rudn.ru/science/dissovet/lokalnye-normativnye-dokumenty> (дата обращения: 27.06.2025).
- Международная стандартная классификация образования МСКО 2011 // ЮНЕСКО. [Электронный ресурс]. URL: <https://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/isced-2011-ru.pdf> (дата обращения: 27.6.2025).
- Новости: Диссертационный совет // Московская духовная академия. [Электронный ресурс]. URL: <https://mpda.ru/news-heading/dissertacionnyj-sovet/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Номенклатура научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/400450248/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Общecerковный перечень рецензируемых изданий // СПбДА. [Электронный ресурс]. URL: <https://spbda.ru/science/obedinennyj-doktorskij-dissertatsionnyj-sovet> (дата обращения: 27.6.2025).
- Объединенный докторский диссертационный совет Московской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии, Минской духовной академии и Сретенской духовной академии // Московская духовная академия. [Электронный ресурс]. URL: <https://mpda.ru/news-heading/doctorsky-sovet/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Паспорт области науки «Инженерные науки и прикладная математика» // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/share/335373657> (дата обращения: 27.6.2025).
- Паспорт области науки «Компьютерные науки» // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/share/321442205> (дата обращения: 27.6.2025).
- Паспорт области науки «Международные отношения и зарубежные региональные исследования» // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: https://www.hse.ru/data/2022/09/29/1741603721/Паспорт%20области%20науки_24.06.2022%20УТВЕРЖДЕН.pdf (дата обращения: 27.06.2025).
- Паспорт области науки «Науки о культуре, искусстве и дизайне» // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/data/2024/04/26/2132932313/Паспорт%20области%20науки.%20Науки%20о%20культуре,%20искусстве%20и%20дизайне.pdf> (дата обращения: 27.6.2025).
- Паспорт области науки «Образование» // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: https://www.hse.ru/data/2022/07/18/1625727715/Паспорт_образование.pdf (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение о диссертационном совете НИУ ВШЭ // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/docs/214078581.html> (дата обращения: 27.6.2025).

- Положение о кандидатских диссертационных советах в Русской Православной Церкви // Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf> (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение о присуждении богословских ученых степеней // Дагестанский исламский университет. [Электронный ресурс]. URL: <http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней-сайт.pdf> (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова // МГУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://msu.ru/science/dissert/pol-uchstep.pdf> (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение о присуждении ученых степеней НИУ ВШЭ // НИУ ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/docs/218589582.html> (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение о совете по защите диссертации на соискание ученой степени кандидата наук // Новосибирский государственный университет. [Электронный ресурс]. URL: https://www.nsu.ru/upload/iblock/9fe/polozhenije_sovet.pdf (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук // Болгарская Исламская Академия. [Электронный ресурс]. URL: <https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertacij-na-ssssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf> (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви // Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. [Электронный ресурс]. URL: https://doctorantura.ru/pdf/dissovet/regulations_main.pdf (дата обращения: 27.6.2025).
- Положение об Объединенном докторском диссертационном совете // Минская духовная академия. [Электронный ресурс]. URL: <https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Порядок признания Русской Православной Церковью эквивалентности дипломов кандидата или доктора теологии, выданных в порядке, установленном системой государственной аттестации научных и научно-педагогических кадров РФ, дипломам кандидата богословия или доктора богословия соответственно // Русская Православная Церковь. [Электронный ресурс]. URL: www.patriarchia.ru/db/text/4972139.html (дата обращения: 27.6.2025).
- Постановление Правительства Российской Федерации от 28.10.2013 N 966 «О лицензировании образовательной деятельности» // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70388492/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Постановление Президиума Российской академии наук от 11.12.2007 N 217 «Об утверждении Положения о присуждении ученой степени доктора honoris causa иностранным ученым» // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/71488812/> (дата обращения: 27.6.2025).
- Приказ Министерства здравоохранения и социального развития РФ от 11.01.2011 N 1н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел "Квалификационные характеристики должностей

руководителей и специалистов высшего профессионального и дополнительного профессионального образования"» // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/55170898/> (дата обращения: 27.6.2025).

Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 10.11.2017 N 1093 «Об утверждении Положения о совете по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/71825906/> (дата обращения: 27.6.2025).

Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 25.02.2009 N 59 «Об утверждении Номенклатуры специальностей научных работников» // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/95207/> (дата обращения: 27.6.2025).

Синод одобрил порядок признания светских научных степеней по теологии // Учебный комитет РПЦ. [Электронный ресурс]. URL: <https://uchkom.info/novosti/sinod-odobril-poryadok-priznaniya-svetskikh-nauchnykh-stepeney-po-teologii-10610/> (дата обращения: 27.6.2025).

Совет по присуждению богословской степени доктора исламских наук // Болгарская исламская академия. [Электронный ресурс]. URL: <https://bolgar.academy/sovietdisser/> (дата обращения: 27.6.2025).

Теологическая Евангельская Ассоциация Евразии // TEAE. [Электронный ресурс]. URL: <https://tea-e.org/about-us/> (дата обращения: 27.6.2025).

Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» // Гарант. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/70291362/> (дата обращения: 27.6.2025).

Archbishop's Awards and Examinations // Archbishop of Canterbury. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.archbishopofcanterbury.org/about/archbishops-awards-and-examinations> (дата обращения: 27.6.2025).

Литература

Бедный Б. И., Бекова С. К., Рыбаков Н. В., Терентьев Е. А., Ходеева Н. А. Профессиональная аспирантура: международный опыт и российский контекст // Высшее образование в России. 2021. Т. 30. № 10. С. 9–21.

Дорошенко Е. Н. О возможности представления диссертации на соискание ученой степени кандидата наук в форме доклада, подготовленного на основе опубликованных работ // Актуальные проблемы российского права. 2023. Т. 18. № 5 (150). С. 173–180.

Егоров С. Ю. Евангельское богословское образование в контексте российского законодательства и конфессиональных норм // Политика и Общество. 2018. № 10. С. 78–88.

Егоров С. Ю. Работа диссертационных советов новой системы научной аттестации // Университетское управление: практика и анализ. 2022. № 26 (1). С. 82–91.

Егоров С. Ю. Правовое обеспечение целостности российской системы научной аттестации // Право и политика. 2022. № 12. С. 56–69.

- Егоров С. Ю.* Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени) // *Юридические исследования*. 2023. № 4. С. 11–23.
- Егоров С. Ю.* Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм // *Minbar. Islamic Studies*. 2024. № 17 (4). С. 929–950.
- Егоров С. Ю., Егоров А. Ю.* Инструменты оценки программ богословского образования. Москва: Национальный институт управления, 2020.
- Карибуллин А. А.* Исламское образование в России // *Богословское наследие мусульман России: сборник научных докладов IV Международного форума*, Болгар, 16–21 мая 2022 года. Т. II. Болгар: Болгарская исламская академия, 2022. С. 126–149.
- Ларионов А. А.* Теология в России как академическая дисциплина: исторический контекст // *Теология и образование*. 2018. № 1. С. 356–365.
- Мариносян Т. Э.* Об унификации названий академических степеней и званий в квалификационных системах в высшей школе и науке в условиях глобализации // *Отечественная и зарубежная педагогика*. 2014. № 4 (19). С. 82–92.
- Мелешко О. П., Александрова И. Н.* Порядок действий производства в ученые степени в Уставах православных и римско-католической духовных академий // *Актуальные проблемы экономики, социологии и права*. 2020. № 3. С. 64–67.
- Митько А. Е.* Теология и религиоведение: миссиологические истоки и перспективы диалога // *Теология и образование*. 2018. № 1. С. 124–128.
- Новиков С. В., Плахин А. Е.* Направления адаптации системы научной аттестации в соответствии с потребностями национальной экономики // *Экономика и управление: проблемы, решения*. 2023. Т. 2. № 4 (136). С. 94–100.
- Петров М. П., Логинова Е. А., Пахомов С. И.* Развитие системы государственной научной аттестации в России в контуре права самостоятельного присуждения ученых степеней: инструменты, результаты и дальнейшие шаги // *Управление наукой и наукометрия*. 2024. Т. 19. № 1. С. 10–65.
- Понкин И. В.* Теологический факультет государственного университета. Европейский опыт правового регулирования. Москва: ПСТГУ, 2006.
- Сухова Н. Ю.* Проблемы научной аттестации в православных духовных академиях (по материалам 1905–1906 годов) // *Вестник Новосибирского государственного университета*. Серия: История, филология. 2010. Т. 9. № 1. С. 128–133.
- Сухова Н. Ю.* «Положение о производстве в ученые степени» в российской духовной школе / Н. Ю. Сухова // *Высшее образование в России*. 2010. № 4. С. 135–142.
- Шмонин Д. В.* Теология и университет. Москва: Московский архитектурный институт, 2022.
- Shaw P., Dharamraj H., Black S., Caldwell L. W.* *Challenging Tradition: Innovation in Advanced Theological Education*. Carlisle: Langham Global Library, 2018.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

СРАВНЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ДИСКУРСА В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ МИССИОНЕРСКИХ
КОМПЕТЕНЦИЙ

Татьяна Александровна Полетаева

кандидат философских наук, кандидат филологических наук
доцент кафедры новых технологий Института дистанционного
образования Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской православной духовной семинарии
308019, Белгород, Белгородский пр., д.75
polet_ta@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-7311-5218>

Для цитирования: *Полетаева Т. А.* Сравнение исламского дискурса в России и за рубежом в контексте формирования миссионерских компетенций // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 145–166. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.007

Аннотация

УДК 28

Цель статьи — описание общих особенностей исламского дискурса и его особенностей в рамках традиционного ислама и радикального ислама (исламизма), в контексте чего особое внимание уделено религиозным концептам как индикаторам указанных дискурсов. Используются прикладные лингвистические методы, в том числе количественный. В качестве основных источников применяются данные из национальных языковых корпусов British National Corpus (BNC), Contemporary American English (CoCA), Национального корпуса русского языка (НКРЯ) с образцами текстов с 1980 по 2023 г. При описании распространения традиционного ислама в России отмечается, что в русскоязычном пространстве его дискурс имеет в целом гуманистическую направленность и является наименее политизированным по причине исторически сложившейся в России многовековой

адаптированности ислама к сосуществованию с православием. Лингвистическим доказательством умеренного фона дискурса традиционного ислама в русскоязычном пространстве в последние сорок лет является невысокая частотность мусульманских религиозных терминов в НКРЯ (особенно при сопоставлении с частотностью религиозных терминов православных). За рубежом преимущественно развивается дискурс исламизма, описываемый западными исследователями в негативных тонах. Миграция мусульман в западноевропейские страны и США, утратившие христианские ценности, генерирует у этой части мира страх перед мусульманами. Лингвистическим доказательством этой ситуации на примере английского языка является специфический характер значений частотности мусульманских религиозных терминов в BNC и CoCA. Для православного миссионера ситуация раздробленности религиозного дискурса ислама на традиционное и радикальное направления диктует разные подходы к разработке миссионерского дискурса в современных условиях.

Ключевые слова: исламский дискурс, традиционный ислам, дискурс исламизма, радикальный ислам, мазхаб, концепт, религиозный термин.

Статья поступила в редакцию 27.4.2025; одобрена после рецензирования 26.6.2025

Comparison of Islamic Discourse in Russia and Abroad in the Context of Formation of Missionary Competences

Tatyana A. Poletaeva

PhD in Philosophy, PhD in Philology

Associate Professor at the Department of New Technologies, Institute of Distance Education, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

23b Novokuznetskaya st., Moscow 115184, Russia

Associate Professor at the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Belgorod Orthodox Theological Seminary

75 Belgorodsky Ave., Belgorod 308019, Russia

polet_ta@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7311-5218>

For citation: Poletaeva, Tatyana A. "Comparison of Islamic Discourse in Russia and Abroad in the Context of Formation of Missionary Competences". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 145–166 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.007

Abstract. The aim of the article is description of the features of Islamic discourse in general as well as within its two directions — traditional Islam and the discourse of radical Islam

(Islamism), in the context of which special attention is given to religious concepts as indicators that point to the discourses mentioned above. Applied linguistic methods are used including quantitative one. The sources are data from the national corpora of languages: British National Corpus (BNC), Contemporary American English (CoCA), National Corpus of the Russian Language (NCRL) with text samples from 1980 to 2023. In the context of describing of the spread of traditional Islam in contemporary Russia the humanistic orientation of the discourse of traditional Islam in Russian-language space is noted, as well as the least degree of its politicization that can be explained by the adaptation of Islam in Russia to centuries-old coexistence with Orthodoxy. The low frequency of Muslim religious terms in the NCRL (especially in comparison with the frequency of Orthodox religious terms) can serve as a linguistic proof of the moderate background of the discourse of traditional Islam in the Russian-language space over the past 40 years. Abroad, predominantly the discourse of Islamism develops, which is described by Western researchers in negative tones. The migration of Muslims to Western European countries and the United States, which have lost Christian values, generates fear of Muslims in this part of the world. Linguistic proof of this situation on the example of the English language is the specific character of the frequency of Muslim religious terms in BNC and CoCA. For an Orthodox missionary, the situation of fragmentation of the religious discourse of Islam into traditional and radical directions dictates different approaches to the development of missionary discourse in contemporary conditions.

Keywords: Islamic discourse, traditional Islam, discourse of Islamism, radical Islam, madhhab, concept, religious term.

The article was submitted on 4/27/2025; approved after reviewing on 6/26/2025

Введение

Изучение особенностей религиозных дискурсов является одним из важных условий формирования компетенций православного миссионера. Рассмотрение риторики традиционного и радикального ислама через призму характеристики их религиозных дискурсов с применением прикладных лингвистических методов, в том числе, количественного метода по исследованию частотности исламских религиозных терминов в национальных корпусах языков расширяет и уточняет результаты исследований религиозно-теологической проблематики. В контексте обобщения и систематизации отечественных и зарубежных англоязычных исследований исламского дискурса традиционного и нетрадиционного (радикального) ислама научный интерес представляют приводимые в статье результаты исследований частотности исламских религиозных терминов в национальных корпусах языков: British National Corpus (BNC), включающем образцы английских текстов, изданных с 1980 по 1993 г., Contemporary American English (CoCA) с текстами на американском английском 1990–2022 гг., а также в Национальном корпусе русского языка (НКРЯ) с фильтрацией текстов с 1980 г. по 2023 г. Состояние специфических исламских концептов как индикаторов исламского дискурса в английском и русском языках в современную эпоху (последние сорок лет) является лингвистическим доказательством характеристик двух главных направлений исламского дискурса — традиционного и радикального ислама, описываемых исследователями.

Характеристика исламского дискурса традиционного ислама в России и за рубежом в контексте лингвистических исследований

Исламский дискурс основывается прежде всего на нормативной текстовой традиции ислама, закреплённой в Коране и Сунне. Однако единообразие ислама, единообразного исламского дискурса, несмотря на идею, общую для всех мусульман, о едином Боге (Аллахе) не существует.

Религиозному дискурсу в мусульманской традиции издревле присуще стремление к спорам, диспутам и критике, т.е. стремление, основанное на соперничестве. Другая главная черта религиозного дискурса в исламе — тенденция к политизации, поэтому не только исламоведы занимаются исследованиями исламского дискурса, но и политологи. Так считают и отечественные исследователи (М. Ф. Муртазин, А. С. Исаков и др.), и зарубежные. Например, Г. Крэмер из Немецкого института

исламоведения Берлинского университета Фрайе пишет, что говорить об исламском дискурсе — значит говорить о политике: исламский дискурс является неотъемлемой частью борьбы мусульман за моральные ценности, социальные нормы и политические институты как на местном, так и на глобальном уровне. Нынешняя ситуация распространения ислама в мире, по мнению Г. Крэмера, свидетельствует о том, что современный исламский дискурс не просто локальный или региональный, но транслокальный и транснациональный¹.

Однако не все направления в исламе политизированы. Традиционный ислам, представленный исторически суннитами и шиитами, отличается наименьшей политизацией.

Центральным в дискурсе традиционного ислама является концепт *шариат* (исламское право), что отражается на различных уровнях, включая лингвистический, то есть исламская мысль в экономических, политических и социальных вопросах — это «моральный дискурс, использующий язык *фикха*» (исламского права), «моральная экономика», закреплённая в Коране². К традиционным исламским концептам можно отнести такие ключевые религионимы, как *ислам*, *мусульманин*, *Аллах*, *Мухаммед*, *Коран*, *Сунна*, а также связанные с пятью главными истинами мусульманского вероучения (так называемыми «столпами ислама»): *ташшахуд* / *шахада* (исповедание веры), *закят* (обязательный налог), *намаз* (пятикратная молитва), *хадж* (паломничество в Мекку), *рамадан* (название месяца, во время которого проходит обязательный пост)³. Традиционным исламским концептом, называемым исламскими богословами иногда даже шестым столпом ислама, является *джихад* (араб. «усилие»). *Джихад* подразумевает, согласно *шариату*, прежде всего, религиозную войну по распространению ислама⁴ (*малый джихад*), а также в широком смысле — усердие или усилие, понимаемое как духовное самоусовершенствование «на пути познания Аллаха»⁵ (*великий джихад*), представление о котором стало складываться в исламе, начиная с XI–X вв. Наконец, к исламским концептам можно отнести *суфизм* / *суфий* (мистический ислам / исламский мистик), философию ислама, *умму* (исламская община), исламское духовенство (например: *имам*,

1 Krämer G. Islamic Discourse Contested: Middle Eastern and European Perspectives // EUME. 2018. URL: https://eume-berlin.de/fileadmin/pdf/EUME/texte_grundlagen/discourse.pdf

2 Ibid.

3 Максимов Ю., Смоляр К. Ислам, Буддизм, Иудаизм. Москва, 2005. С. 59–64.

4 Подробнее см., например: *Рождественский М.* Неожиданный шариат. Москва, 2011.

5 Еремеев Д. Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. Москва, 1990. С. 85.

мулла) и множество других концептов, репрезентируемых в специфической мусульманской терминологии в национальных языках.

Особенности традиционного религиозного дискурса суннитов обусловлены риторикой основных правовых школ суннизма — так называемых мазхабов (ханафитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского). Причиной возникновения *мазхабов* (араб. «путь следования»), которые в истории ислама возникли в VII–IX вв., по мнению самих мусульманских авторов, было то, что в процессе завоевания новых стран, мусульмане арабского халифата, покорив народы «более развитые, чем они сами, в социальном и культурном отношении»⁶, обнаружили у них разработанные византийскую, римскую и иранскую юридические системы, и адаптировали предписания Корана к новым условиям, развивая собственную юриспруденцию на арабском языке, в которую они внесли немало понятий «из латинской юридической терминологии»⁷. В целом мазхабы отличаются друг от друга принципами толкования Корана и Сунны, а также текстов, в которых нет прямых указаний ни на Коран, ни на Сунну.

В России традиционный ислам распространен в форме ханафитского и шафиитского *мазхабов*, дискурс которых в описании отечественных исследователей характеризуется гуманистической направленностью, в первую очередь потому, что суннитский ислам на территории России исторически адаптирован к сосуществованию с православием⁸. Ханафитский мазхаб сложился в VII–VIII вв. в суннизме. На территорию России представители этого *мазхаба* стали проникать с X в.: в регион Поволжья шли караваны из Средней Азии, с которыми приходили купцы-мусульмане, принадлежавшие к этому *мазхабу*. В Российской Федерации в настоящее время последователи *ханафитского мазхаба* проживают не только в Поволжье, но также в ряде регионов Кавказа: в Ингушетии, Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, в Крыму, на Урале, в Сибири⁹.

6 Исмаилов А.Ш. Мазхабы в исламе // Исламоведение. 2009. № 2. С. 23–30.

7 Там же.

8 Гусева Ю.Н., Сенюткина О.Н. Традиционный ислам — реальность или искусственный конструкт? К изданию коллективной монографии «Ислам, имеющий «мирную и добрую сущность»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма // Новый исторический вестник. 2022. № 73 (3). С. 96.

9 Петренко Н.И., Надеждин А.В. Распространение ханафитской правовой школы // Проблемы в российском законодательстве. 2015. № 5. С. 50–51.

Шафиитский мазхаб в России распространён только на Кавказе: в Ингушетии, Чечне и Дагестане. Сюда последователи этого *мазхаба* начали проникать из Сирии, когда происходили арабские завоевания на Кавказе¹⁰, т. е. в первой половине VII в.

Характеристики дискурсов *ханафитского* и *шафиитского мазхабов* свидетельствуют о стремлении этих правовых школ ислама к традиционализму, о малой степени политизированности.

Так, *ханафитский мазхаб* отличается самым минимальным сочетанием религиозной мысли с политической, умеренностью, которая проявляется в том, что какие-либо нововведения в интерпретации традиций принимаются лишь в случае одобрения большинством¹¹. Некоторые исследователи даже называют ханафитский мазхаб либеральным и наиболее гибким, поскольку он позволил «приспосабливать шариат к меняющимся условиям жизни общества»¹² и поэтому широко распространился. Помимо России ханафитские правовые школы в настоящее время имеют доминирующее влияние на постсоветском пространстве (в Туркмении, Узбекистане, Таджикистане), в Афганистане, Турции, Пакистане, на Ближнем Востоке — Сирии, Ливане, Иордании, Египте, Ираке и Палестине, на Балканах в Боснии и Герцеговине и Албании, а также в южноазиатском Бангладеше¹³.

Шафиитский мазхаб (область его распространения, помимо вышеуказанных российских регионов, охватывает Индонезию, Малайзию, Бруней, Йемен, Мальдивские и Коморские острова, Эритрею, Сомали, Джибути) также характеризуется умеренным дискурсом, сочетающим в себе, с одной стороны, полную свободу в частной жизни с условием, что в ней нет противоречий светскому закону, с другой стороны — стремление к «исламизации общих норм поведения»¹⁴. Этот *мазхаб* допускает плюрализм в политических концепциях.

В конце 90-х гг. XX в. именно «традиционное духовенство Дагестана, Чечни, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии»¹⁵, т. е. представители *шафиитского* и *ханафитского мазхабов* на территории

10 Акаев В.Х., Мамадиева М.Х. Исламское возрождение на Северном Кавказе: дезинтеграционные и интеграционные процессы // Научная мысль Кавказа. 2015. № 1. С. 100.

11 Исаков А.С. Агональный дискурс в исламе: шииты против суннитов // Дискурс-Пи. 2015. № 1 (18). С. 38.

12 Исмаилов А.Ш. Мазхабы в исламе // Исламоведение. 2009. № 2. С. 25.

13 Исаков А.С. Агональный дискурс в исламе: шииты против суннитов. С. 38.

14 Там же. С. 38–39.

15 Акаев В.Х., Мамадиева М.Х. Исламское возрождение на Северном Кавказе: дезинтеграционные и интеграционные процессы. С. 102.

России, активно противодействовали проникшим в годы перестройки на Кавказ радикальным исламистам и пытались стабилизировать здесь религиозную напряженность, находясь в содружестве с государственной властью Российской Федерации.

На территории России также есть представители мистического ислама — *суфизма*, оформившегося доктринально еще в IX в. Дагестан, Чечня и Ингушетия являются традиционным регионом распространения суфизма на Северном Кавказе с XI в., когда это духовное движение появилось впервые в Дербенте. В Поволжье суфизм стал распространяться с X в.¹⁶ *Суфизм* неоднороден, делится на так называемые *тарикаты*, названные по именам основателей этих направлений. Религионимы, относящиеся к дискурсу *суфизма*, обозначают адептов этого течения, элементы мистической практики и специфические философские категории. К ним относятся, например: *суфий*, *дервиш*, *нур* (сокровенный свет), *молитва*, *безбрачие*, *воздержание*, *тарикат* (путь к Богу), *танзих* (под этим термином мусульманские авторы понимают «очищение» Бога от свойств сотворённого мира), *макам* («стоянка») и соответствующий ей *хал* (мистическое состояние), *муджахада* («усердие»), *зикр* (в значении «богопомянуть» или «памятование о Боге»)¹⁷ и др. Собственно *зикр* можно назвать главным концептом *суфизма*, который подразумевает вышеперечисленные и другие, не названные здесь религионимы-репрезентанты, связанные с этой мистической практикой, которая в философском осмыслении является техникой «тотальной концентрации на Боге»¹⁸. Благодаря веротерпимости философского *суфизма*, принципом которого является идея, что «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога»¹⁹, в дискурсе *суфизма* можно ожидать отсутствие всякого рода политизации. По словам некоторых исследователей, представители *суфизма* действительно не стремятся выйти на доминирующие позиции в исламе и не афишируют свою принадлежность к *суфизму*²⁰. В современной России *суфизм* распространён

16 Акаев В.Х., Солтамурадов М.Д., Акаев А.В. Особенности суфизма на Северном Кавказе: духовно-культурное влияние на мусульман региона // Вестник ГПНТУ. Гуманитарные и социально-экономические науки. 2023. Т. 19. № 3 (33). С. 34, 36, 37.

17 Насыров И.Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация? // Философский журнал. 2009. № 2 (3). С. 51–52, 57.

18 Там же. С. 62.

19 Там же. С. 63.

20 «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрк-мусульман европейской части России и Крыма: коллективная монография / ред. Р. И. Беккина. Москва, 2021. (Studia religiosa).

в Чечне, Дагестане и Ингушетии²¹, в Волго-Уральском регионе: Татарстане, Башкирии, а также в Крыму. За пределами Российской Федерации суфизм существует в Средней (Центральной) Азии, будучи основан там на следовании авторитетам «матуридитской догматической школы ханафитского мазхаба»²².

Что касается ещё двух традиционных *мазхабов* — *маликитского* и *ханбалитского*, то их влияние выходит за пределы России: первый доминирует в Тунисе, Алжире, Марокко, странах Западной Африки, Судане и Верхнем Египте²³, а также в одном из эмиратов ОАЭ — Абу-Даби, второй — в Саудовской Аравии, Катаре, в некоторых эмиратах ОАЭ, в Бахрейне. Дискурс *маликитского мазхаба* характеризуется стремлением к традиционализму и полным отрицанием демократического выбора вкупе с всемерным ограничением «политического рационализма при имплементации любых политических изменений»²⁴. *Ханбалитский мазхаб* является самым ортодоксальным и традиционалистским из всех суннитских мазхабов. Для него характерны космополитические тенденции, основанные на осознании экономической мощи ОАЭ и особой ритуальной роли представителей этого *мазхаба* по охранению городов Мекки и Медины Саудовским государством²⁵. Принципы *ханбалитов* являются наиболее консервативными в исламе, и их восприняли *ваххабиты* Саудовской Аравии, где *ваххабизм* является государственной религией²⁶ (*ваххабизм* не относится к традиционному исламу, поэтому здесь он только упоминается, а более подробно рассматривается далее, при рассмотрении дискурса *радикального ислама* — *исламизма*). *Сунниты* находятся в постоянной политической конфронтации с *шиитами* и *алавитами*.

Несмотря на численное преобладание *суннитов* над *шиитами* (85 процентов и 15 процентов мусульман всего мира соответственно) в настоящее время, как отмечает А. С. Исаков, *шииты* как инициаторы политических концепций, связанных с проектами политической модернизации, поддерживают в актуальном напряжении свой религиозный

21 Конфессиональный состав мусульман в России // Ислам в России. URL: <https://medinaschool.org/library/obshestvo/istoriya-islama/islam-v-rossii>

22 Муртазин М.Ф. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве // Россия и новые государства Евразии. 2019. № 4 (45). С. 161.

23 Исмаилов А.Ш. Мазхабы в исламе. С. 25.

24 Исаков А.С. Агональный дискурс в исламе: шииты против суннитов. С. 39.

25 Там же.

26 Исмаилов А.Ш. Мазхабы в исламе. С. 29.

дискурс²⁷. *Шииты*, проживающие в Иране, Сирии, Ираке, Ливане, Йемене, в своем религиозном дискурсе отличаются от всех *суннитов* догматической идеей о власти в исламском обществе на разном уровне: эта власть, по мнению *шиитов*, должна принадлежать только прямым наследникам пророка Мухаммеда. Однако в связи с тем, что линия этих прямых наследников исторически прекратилась, *шиитами* разработан принцип покровительства учителя, согласно которому высшая власть в стране до проявления потомков Пророка должна принадлежать исламскому духовенству²⁸. Многовековой внутриисламский конфликт между *шиитами* и *суннитами* усугубляется, по мнению А. С. Исакова, политическими обстоятельствами: *алавиты* и *зейдиты*, принадлежащие к шиитской ветви, обладают высшей властью: *алавиты* — в Сирии, *зейдиты* — в Йемене. И те, и другие противостоят *суннитам*. Суннитский мир, дискурс которого обеспечивается арабским языком, в свою очередь, противостоит *шиитам*, которые в настоящее время придерживаются линии отказа от национальной идентичности, что усиливает межконфессиональное противостояние в исламе²⁹.

Возвращаясь к особенностям дискурса традиционного ислама на территории России, приведем результаты наших исследований Национального корпуса русского языка (НКРЯ), которые показали, что в период с 1990 по 2023 г. исламские религиозные термины традиционного ислама не имели концептуальной значимости в русском религиозном дискурсе. Нами была исследована частотность ряда типичных православных и исламских русскоязычных религиозных терминов в образцах текстов в НКРЯ, а именно прозаических текстов из основного корпуса, газетного корпуса (центральных СМИ) и устного корпуса, включающего «расшифровки записей публичной и частной устной речи, а также транскрипты фильмов»³⁰. Индикаторами русского религиозного дискурса, который более тысячи лет определяется влиянием православия, в 1990–2023 гг. являлись христианские концепты: прежде всего, *Бог*, *правда*, *любовь*, с частотностью 1850, 1047, 913 на 1 млн. слов, и другие православные

27 Исаков А. С. Агональный дискурс в исламе: шииты против суннитов. С. 37.

28 Там же. С. 40.

29 Там же. С. 37.

30 Полетаева Т. А. Лингвокогнитивное моделирование ретроспективной динамики религиозного дискурса (на материале английского и русского языков): [дис... канд. филол. наук: 5.9.8]. Белгород, 2024. С. 45.

концепты, а вовсе не исламские³¹. Частотность же самых высокочастотных выделенных нами в русском дискурсе исламских религиозных терминов, таких как *ислам*, *Аллах*, *мусульманин*, *Коран*, *джихад* в образцах НКРЯ за этот же период, была равна 44, 25, 24, 21, 11 на 1 млн. слов соответственно, а у остальных религиозных терминов, в том числе связанных со столпами ислама, частотность находилась в значениях менее 10 на 1 млн слов, например: *шариат* — 6, *Рамадан* — 4, *хадж* — 3, *суфий* — 1, а некоторые традиционные мусульманские религиозные термины (например, *закят*) присутствовали в виде следов³². Таким образом, частотность исследованных типичных исламских религиозных терминов в современном русском религиозном дискурсе оказалась гораздо ниже 100 на 1 млн. слов, т.е. ниже экспериментально определённого нами порогового значения частотности, при которой религиозное понятие приобретает статус религиозного концепта в национальном языке³³ и, соответственно, указывает на духовно-нравственные ценности народа. Возможно, это свидетельствует о том, что в русском религиозном дискурсе функционирование русскоязычных исламских концептов фактически ограничено мусульманскими общинами, говорящими на русском языке. Но в целом такое состояние русскоязычных христианских и исламских религиозных терминов является лингвистическим доказательством того, что традиционным и доминирующим для русскоязычного населения России является именно христианство в конфессиональной форме православия³⁴, которое мирно сосуществует с традиционным исламом.

Характеристика исламского дискурса радикального ислама в России и за рубежом в контексте лингвистических исследований

Помимо традиционных дискурсов в *суннизме* и *шиизме*, существует дискурс *исламизма*, т.е. совокупность дискурсов в исламе, которые возникают на международной арене под влиянием политических процессов. *Исламизм* в целом — это «политическая активность под эгидой религии»³⁵.

Концепт *исламизм* реализуется в репрезентантах-категориях: *фундаментализм*, *политический ислам*, *салафизм*, *джихадизм*, *ваххабизм*,

31 Подробнее см.: *Полетаева Т.А.* Лингвокогнитивное моделирование ретроспективной динамики религиозного дискурса (на материале английского и русского языков). С. 14.

32 Там же. С. 92.

33 Там же. С. 14.

34 Там же. С. 92–93.

35 *Малашенко А.В.* Исламизм на все времена // Свободная мысль. 2004. № 12. С. 16.

*исламофашизм, исламский интегрзм, традиционный ислам, евроислам, женский исламизм*³⁶.

Фундаментализм в исламе отличается стремлением к полной реализации религиозных «столпов» ислама³⁷. На территории России в кон. XX в. — нач. XXI вв. несколько десятилетий создавало большие проблемы возникшее внутри *суннизма* фундаменталистское движение *салафизм* (реформаторство, обновленчество), дискурс которого развивался преимущественно на арабском языке³⁸. Главные идеи *салафизма* — строгое следование единобожию, соблюдение Сунны и буквальное понимание Корана, а также призывы очистить ислам от искажений, которые появились, по мнению *салафитов*, по вине неправедных правителей³⁹. Академик И. Ю. Крачковский отмечал в своих исследованиях в 1960-е гг., что обычно представители *салафизма* богословски критикуют различные секты и течения в исламе: *мутазилитов, ашаритов, матуридитов*⁴⁰.

В России *салафизм* распространился более всего на Южном, Северном Кавказе, менее — в Поволжье, Центральной Азии. Начиная с 80-х гг. XX в. он появился также в Средней Азии (Таджикистане и Узбекистане) в виде идеологически близкого к этому движению направления *муджаддийа*⁴¹. В то время салафитский дискурс оказался привлекателен для мусульманской молодежи благодаря «социально мотивированной базе»⁴², позволявшей эффективно проявлять свои религиозные чувства. Другой чертой салафитского дискурса был высокий образовательный уровень. На практике это означало, что многие молодые мусульмане, получавшие образование в странах Аравийского полуострова, Малайзии, Индонезии и Пакистана, были последователями *салафизма* и способствовали его распространению на постсоветском пространстве, создав также активные интернет-условия для его проповеди⁴³.

В дискурсе соперничества *салафитов* с традиционными *суннитами* исламоведы выделяют такие главные богословские темы, как, например, требование *салафитами* строгого и буквального следования в вопросах вероучения, догматики и практик раннего ислама (в отличие

36 Исаков А. С. Дискурс исламизма // Дискурс-Пи. 2017. № 3–4 (28–29). С. 276.

37 Фундаментализм: сб. ст. / отв. ред. З. И. Левин. Москва, 2003. С. 19.

38 Муртазин М. Ф. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве. С. 157, 159.

39 Мирский Г. И. Ислам: история и современность // Новая и новейшая история. 2010. № 1. С. 16.

40 Крачковский И. Ю. Дагестан и Йемен // Собр. соч. М.; Л., 1960. Т. 6. С. 577–581.

41 Муртазин М. Ф. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве. С. 159.

42 Там же. С. 162.

43 Там же.

от салафитов традиционалисты придерживаются учения ханафитского и шафитского мазхабов, возникших гораздо позднее)⁴⁴. Кроме того, салафиты отвергают почти все обряды, утверждая, что их не было во времена пророка Мухаммеда. На основе соперничества суннитов и салафитов в их религиозном дискурсе часты взаимные обвинения сторон в *ширк* (многобожии) и в *такфир* (неверии)⁴⁵.

Такие споры в 90-х гг. перерастали «в социальное соперничество и силовое противостояние»⁴⁶, что проявлялось в борьбе за мечети. Именно в это противостояние салафитов и суннитов и вмешалась государственная власть в Дагестане, перейдя в наступление на салафизм. Так, в это время появился политический салафизм, дискурс которого был направлен не только против традиционных форм исповедания, но и против государства, проявлением чего стали вооруженные политические конфликты на Северном Кавказе, а также за пределами России — в Таджикистане, Узбекистане, Киргизии. В контексте этого политического салафизма возник джихадистский салафизм, или джихадизм, для которого характерны вооруженные нападения, терроризм, экстремизм⁴⁷.

С. Рагозина исследовала дискурс радикального исламизма на Северном Кавказе в первом десятилетии XXI в. на основании анализа частотности исламских религиозных терминов в интернет-дискурсе северокавказских СМИ и сделала вывод, что наиболее актуальными концептами ислама на Северном Кавказе в это время были джихад, шариат, источники, неверие, действие, мученичество, призыв, шейх⁴⁸, причем джихад и шариат были тогда ключевыми для религиозной риторики. Поэтому недаром радикальное направление стало называться также «джихадизм», сущностью которого является вооружённый террор и попытки насильственно реализовать законы шариата⁴⁹.

Показательным является следующее наблюдение С. Рагозиной: такие, казалось бы, значимые религиозные концепты традиционного ислама, относящиеся к подкатегории «столпы», как шахада, закят,

44 Муртазин М.Ф. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве. С. 163–164.

45 Там же. С. 164.

46 Там же. С. 165.

47 Там же.

48 Рагозина С. Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства северо-восточного Кавказа). Москва, 2013. С. 81.

49 Исаков А.С. Дискурс исламизма. С. 278.

намаз, хадж, Рамадан, имели малую упоминаемость в дискурсе северокавказского политического ислама⁵⁰.

Благодаря жёстким государственным законам, деятельность радикальных исламистских организаций на Кавказе после 2010 г. уменьшилась, и террористическая активность джихадистского салафитского движения переместилась в Афганистан, Ирак, Сирию, Йемен, Ливию, Пакистан⁵¹. В настоящее время, несмотря на изживание в массовом масштабе этого движения в России и постсоветских республиках (Узбекистане, Таджикистане, Туркменистане, Казахстане, Киргизии, Азербайджане), все же сторонники *салафизма* сохраняются, однако внешне они не проявляют себя как *салафиты*, их религиозные взгляды распознаются только через религиозный дискурс, связанный с вопросами вероучения, религиозной практики и морально-нравственными религиозными ценностями. Именно через средства коммуникации *салафизм* продолжает активно распространяться в интернет-пространстве⁵².

Как уже было показано выше, наши исследования Национального корпуса русского языка (НКРЯ) свидетельствуют о том, что в период с 1990 г. по 2023 г. ни один исламский религионим не имел концептуальной значимости в русском религиозном дискурсе, в том числе концепты *джихад* и *шариат*, обозначенные С. Рагозиной как ключевые для религиозной риторики северокавказских СМИ в первом десятилетии XXI в. Эти два религионима, которые, как уже отмечалось выше, указывают также на дискурс традиционного ислама, имели очень малые значения частотности в русском религиозном дискурсе: 11 и 6 на 1 млн. слов соответственно, а религионим *кафиры* (неверные) — частотность 0,05 на 1 млн. слов, т. е. присутствовал в виде следов. Наиболее высокоупотребимым, согласно НКРЯ, в названный период был религионим *шейх* (означающий в *исламе* влиятельного богослова, а в *суфизме* ещё и духовного руководителя суфийской общины) с частотностью 54 на 1 млн. слов⁵³. Однако повышенная (но далеко не концептуальная) частотность этого религионима может свидетельствовать, с одной стороны, об активной деятельности учёных мусульманских богословов в русском информационном поле в последние 30 лет. С другой стороны, повышенная

50 Рагозина С. Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства северо-восточного Кавказа). С. 83.

51 Муртазин М.Ф. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве. С. 165.

52 Там же.

53 Полетаева Т.А. Лингвокогнитивное моделирование ретроспективной динамики религиозного дискурса (на материале английского и русского языков). С. 88, 92.

частотность религионима *шейх* в русском религиозном дискурсе может указывать на возросший авторитет *шейхов* как лидеров, возглавляющих суфийские братства (*тарикаты*), которые, вместе с представителями *шафийтского* и *ханафитского мазхабов*, как раз и противостояли радикальному исламу на Северном Кавказе, так как *суфизм*, исторически имея большое влияние на северокавказские народы, отличается тем, что ратует за нравственно-гуманистические ценности и «не приемлет зло, кровопролитие и насилие»⁵⁴.

Возвращаясь к характеристике *салафизма* как направления *исламизма*, или *радикального ислама*, нужно отметить, что его частным проявлением является *ваххабизм*, в котором была осуществлена попытка трансформировать *салафизм* «из идейно-богословского направления мусульманской мысли в религиозно-политическое движение»⁵⁵. Основоположник этого движения Мухаммад ибн Ад аль-Ваххаб попытался ещё в XVIII в. создать арабское государство на Аравийском полуострове, которое было бы независимо от Османской империи. В настоящее время термин *ваххабизм* используют в качестве синонима *радикального ислама*⁵⁶.

За рубежом одним из наиболее радикальных субъектов дискурса *исламизма* выступает «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ — организация, запрещённая в РФ)⁵⁷. Группировка, возникшая на территории Сирии и Ирака, послужила центром консолидации различных движений, которые, по мнению А. С. Исакова, через реваншистские настроения стремятся реализовать «универсальный институциональный» способ адаптации кризисных мусульманских обществ к современным реалиям. Ключевыми целями ИГИЛ остаются реставрация *халифата* и объединение исламского мира. Характерной чертой деятельности данной организации в XXI в. стал феномен «*женского исламизма*» — специфической формы социальной и идеологической активности женщин в радикальной среде⁵⁸.

Помимо дискурсов радикального ислама в виде *фундаментализма* (*салафизма*), *джихадизма* и *ваххабизма*, которые были навязаны

54 Акаев В.Х., Солтамурадов М.Д., Акаев А.В. Особенности суфизма на Северном Кавказе: духовно-культурное влияние на мусульман региона. С. 38.

55 Муртазин М.Ф. Салафитский дискурс на постсоветском пространстве. С. 157.

56 Исаков А.С. Дискурс исламизма. С. 278.

57 Исаков А.С. Агональный дискурс в исламе: шииты против суннитов. С. 41.

58 Балтанова Г.Р. Женский исламизм — феномен XXI века // Вестник экономики, права и социологии. 2016. № 1. С. 224.

традиционным мусульманам Российской Федерации извне и создавали линии напряжённости на Северном Кавказе в кон. XX в. — нач. XXI в., среди направлений радикального ислама за пределами России нужно назвать *политический ислам*, характеризуемый многими исследователями как умеренное направление в *исламе*, в котором проблемы общественно-политического развития решаются с ориентацией на религию⁵⁹. Политологи также применяют понятие *исламский интегрим*, понимаемый как *политический ислам* в терминах реальной политики⁶⁰.

В целом и концепт *исланизм*, и другие концепты *радикального ислама* функционируют преимущественно в Западной Европе и США.

В условиях миграции огромного количества мусульман в европейские страны среди политологов стала развиваться идея *евроислама*, заключающаяся в том, что европейский ислам особый: он основан «на плюрализме и идеях демократии»⁶¹. Германский политолог Б. Тиби, сириец по происхождению, например, даже настаивал на том, что «в демократической Европе не может быть места для ислама, основанного на шариате»⁶². *Евроислам* стал противопоставляться западными политологами радикальному учению ислама. Однако, как считает А. С. Исаков, концепция *евроислама* была создана европейскими учёными искусственно в качестве самоуспокоения и распространена только в академических институтах, на реальное состояние мусульманских сообществ она никакого влияния не оказывает⁶³. Причиной же, препятствующей реализовать эту идею в европейском обществе, является высокий уровень его секуляризации и глобализации. Кроме того, в современной Европе развивается и дискурс ислама, связанный с мистической практикой ислама — *суфизмом*, который воспринимается западными интеллектуалами положительно: это философский *суфизм*, говорящий о веротерпимости, ставший в восприятии таких интеллектуалов неким «надконфессиональным духовным учением»⁶⁴.

59 Исаков А. С. Дискурс исламизма. С. 277.

60 Ланда Р. Г. Политический ислам: предварительные итоги. Москва, 2005. С. 30.

61 Исаков А. С. Дискурс исламизма. С. 279.

62 Tibi B. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. London, 2007. P. 14.

63 Исаков А. С. Дискурс исламизма. С. 279.

64 Насыров И. Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива ортодоксии или имитация. С. 63.

Преимущественно же на Западе в настоящее время исламский дискурс как дискурс прежде всего радикального ислама описывается в негативных терминах⁶⁵.

С тех пор как мусульмане начали интенсивно мигрировать в Западную Европу после Второй Мировой войны, уже в 2010 г., согласно статистическим данным, ислам стал второй по численности религией в Британии после христианства, охватив 4,6 процента населения⁶⁶, в 2021 г. — 5,1 процента населения (около 3,5 млн.)⁶⁷. Для сравнения: в США в 2017 г. насчитывалось 3,5 млн. мусульман (1,1 процентов от общего населения)⁶⁸. По статистическим данным, в 2013 г. среди британских мусульман самой многочисленной группой в Великобритании были мигранты из Пакистана, в настоящее время здесь проживает уже второе поколение мусульман. Ещё со времен заселения Великобритании мусульманами после Второй Мировой войны в стране была создана система образования, в настоящее время насчитывающая более тридцати учебных заведений, существующих автономно от британского образования и выпускающих новых британских исламских учёных⁶⁹.

Случаи исламофобии, физического и вербального насилия в отношении мусульман значительно участились на фоне террористической активности ИГИЛ (запрещена в РФ) в странах Западной Европы⁷⁰. Примечательно, что для характеристики радикальных исламистских режимов и движений в западной политологии стал активно использоваться термин «*исламофашизм*» (впервые предложенный М. Рутвенем и развитый в работах таких исследователей, как М. Родисон и Ф. Фукуяма)⁷¹. Так, Ф. Фукуяма рассматривает *исламофашизм* как продукт столкновения западной и мусульманской цивилизаций, при котором радикальная

65 Исаков А. С. Дискурс исламизма. С. 279–280.

66 Saliha A., McKinlay A., McVittie C. British Muslims' Discourses of National Identity // ResearchGate. 2016. March. URL: www.researchgate.net

67 Islamophobia and the Government // Muslim Census. 2021. 11 Jan. URL: muslimcensus.co.uk

68 Mohamed B. New Estimates Show U.S. Muslim Population Continues to Grow // Pew Research Center. 2018. Jan 3. URL: www.pewresearch.org

69 Ahmed K., Elton-Chalcraft S. (De)constructing a Dar-ul-Uloom Aalim's Identity in Contemporary Britain: Overcoming Barriers of Access // Religions. 2023. Vol. 14. Iss. 1. Art. 11. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/1/11>

70 Cervi L. Exclusionary Populism and Islamophobia: A Comparative Analysis of Italy and Spain // Religions. 2020. Vol. 11. Iss. 10. Art. 516. URL: <https://doi.org/10.3390/rel11100516>

71 Исаков А. С. Дискурс исламизма. С. 278.

часть последней вступает в открытое противоборство с институтами современности⁷².

Исламисты утверждают, пишет Г. Крэмер, что *ислам* представляет собой чёткий, последовательный и всеобъемлющий набор норм и правил и ценностей, что превращает его (уточним: превращает его именно на Западе, почти утратившем христианские ценности вследствие процессов секуляризации. — П. Т.) в уникальную систему, конкурирующую с другими религиозными, культурными и политическими системами. Серьёзной проблемой европейского общества, по мнению Г. Крэмера, является исламская идея установления исламского порядка на любой территории за счёт внедрения *шариата* как «всеобъемлющего морального и правового кодекса»⁷³ во всей полноте. Западные исследователи высказывали опасение, что такой порядок в конечном итоге будет доминировать в обществе. Б. Тиби еще в 2007 г. писал, что исламизация Европы «представляет собой угрозу европейской идентичности и открытому обществу»⁷⁴.

Характерно, что сами европейцы, в частности британцы, относятся к исламским религиозным ценностям и культуре как к отсталым и устаревшим и видят в мусульманах угрозу своим традиционным религиозным взглядам⁷⁵. Однако современные британские мусульмане полагают, что не существует единого мнения о том, «что подразумевается под британскими ценностями»⁷⁶. Между тем в последнее десятилетие проблема «ценностей», по словам Г. Крэмера, приобрела особую актуальность и для Западной Европы, которая в процессе своего расширения на Восток стала более систематически размышлять о своей идентичности и о своих ценностях, и для США, которые ещё после 11 сентября 2001 г. объявили о своей решимости «возглавить глобальный крестовый поход за свободу и демократию» против ислама⁷⁷.

72 Фукуяма Ф. Америка на распутье: демократия, власть и неоконсервативное наследие / пер. с англ. А. Георгиева. Москва, 2008. С. 107.

73 Krämer G. Islamic Discourse Contested: Middle Eastern and European Perspectives // EUME. 2018. URL: eume-berlin.de

74 Tibi B. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. P. 14.

75 Khan Z. Muslim Presence in Europe: The British Dimension — Identity, Integration and Community Activism // Current Sociology. 2000. Vol. 48. Iss. 4. P. 29–43.

76 Farrell F., Lander V. We're not British Values Teachers, are We?: Muslim Teachers' Subjectivity and the Governmentality of Unease // Educational Review. 2019. Vol. 71. Iss. 4. P. 466–482. URL: www.tandfonline.com

77 Krämer G. Islamic Discourse Contested: Middle Eastern and European Perspectives.

В настоящее время можно говорить о том, что в западноевропейском обществе и обществе США доминирует страх перед мусульманами, что, в частности, подтверждают результаты наших исследований частотности и контекстов религионима *muslim (moslem)* наряду с другими исламскими англоязычными религионимами как традиционного, так и радикального ислама (например: *Allah, Ramadan, Koran (Qu'ran), jihad, sheikh, hajj, Muhhamad* и др.) в британском национальном корпусе BNC и корпусе американского английского CoCA. Этот религионим был выделен как специфический концепт в современном британо-американском религиозном дискурсе (его частотность в указанных национальных корпусах английского языка за период с 1980 по 2022 г. составляла 398,2 на 1 млн. слов). Высокочастотным, но не имеющим статуса концепта в указанных корпусах оказался и религионим, связанный с названием самой религии *Islam* (частотность 67,4 на 1 млн. слов). По частотности концепт *muslim (moslem)* в образцах корпусов британского и американского английского языков резко выделяется на фоне других мусульманских англоязычных понятий (помимо религионима *Islam*), имевших частотность от 0,1 до 8,8 на 1 млн. слов, причем понятия *шариат* и *джихад* в корпусах английского языка показали также очень низкую частотность (сопоставимую с частотностью этих же религионимов в НКРЯ): *sharia* — 2,8, *jihad* — 6,2 на 1 млн. слов⁷⁸. Концепт *muslim (moslem)* был определён нами лингвокультурным и лингворелигиозным маркером страха и тревоги в современной британо-американской религиозной концептосфере, что подтверждается текстами из указанных корпусов английского языка, содержащими данный концепт: они свидетельствуют о социальной напряжённости, которую мусульмане создают в наше время в секуляризованных британо-американском⁷⁹ и западно-европейском обществах в целом.

Заключение

Множественность дискурсов в исламе свидетельствует о трудностях в создании единого исламского пространства для самих мусульман. Для православного миссионера такая ситуация раздробленности религиозного дискурса ислама в целом на традиционное и радикальное направления диктует разные подходы к разработке миссионерского дискурса в современных условиях.

78 Полетаева Т.А. Лингвокогнитивное моделирование ретроспективной динамики религиозного дискурса (на материале английского и русского языков). С. 73.

79 Там же. С. 74–75.

В случае традиционного ислама в современном мире возможен межрелигиозный диалог в формате конференций и встреч, для обсуждения вопросов, где эти две монотеистические религии — христианство и ислам — имеют точки соприкосновения, от которых может отталкиваться миссионерский дискурс (например, в исторических именах и событиях, с ними связанных, которые изложены в Библии и имеют аналогии в Коране, не всегда, правда, однозначные с библейскими примерами). Общими для развития диалога между православными христианами и представителями традиционного ислама являются вопросы защиты традиционных нравственных и семейных ценностей перед лицом секуляризованного мира, что становится особенно актуально в контексте переживания современными западноевропейским и североамериканским обществами апогея секуляризации, которого они достигли в XXI в. Очевидно, что в многоконфессиональной России подобный диалог может наиболее успешно осуществляться между православными миссионерами и представителями ханафитского и шафиитского мазхабов, принадлежащих суннизму. В случае мистического направления ислама — суфизма — интересными для развития межрелигиозного диалога и соответствующего миссионерского дискурса представляются сравнительно-сопоставительные исследования по практикам и философии суфизма и практикам святых отцов-мистиков и мистическому восточно-христианскому богословию. Обращаясь к современным реалиям, необходимо отметить значимый факт: в ходе специальной военной операции (2022–2026 гг.), в которой Россия противостоит секуляризованному Западу и США, российские государственные интересы на поле боя плечом к плечу с православными воинами защищают мусульмане — представители школ традиционного ислама.

Что касается радикального ислама, то для православного миссионера он скорее является объектом экспертизы, а не межрелигиозного диалога и возможного миссионерского дискурса, так как здесь мы имеем дело не только с сектантским мышлением, но и с религиозным экстремизмом и терроризмом.

Источники

Anjum S., McKinlay A., McVittie C. British Muslims' Discourses of National Identity [Электронный ресурс] // ResearchGate. 2016. March. URL: www.researchgate.net (дата обращения: 20.7.2022).

Besheer M. New Estimates Show U.S. Muslim Population Continues to Grow [Электронный ресурс] / Pew Research Center. 2018. 3 Jan. URL: www.pewresearch.org (дата обращения: 22.1.2023).

- British National Corpus [Электронный ресурс]. URL: www.natcorp.ox.ac.uk (дата обращения: 16.1.2022).
- Corpus of Contemporary American English (CoCA) [Электронный ресурс] / M. Davies. URL: www.english-corpora.org (дата обращения: 16.1.2022).
- Islamophobia and the Government [Электронный ресурс] / Muslim Census. 2021. 11 Jan. URL: muslimcensus.co.uk (дата обращения: 22.1.2023).
- Конфессиональный состав мусульман в России [Электронный ресурс] // Ислам в России: [сайт] / Медина. URL: medinaschool.org (дата обращения: 22.9.2024).
- Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: ruscorpora.ru (дата обращения: 17.6.2023).

Литература

- Акаев В. Х., Мамадиева М. Х.* Исламское возрождение на Северном Кавказе: дезинтеграционные и интеграционные аспекты // Научная мысль Кавказа. 2015. № 1. С. 100–104.
- Акаев В. Х., Солтамурадов М. Д., Акаев А. В.* Особенности суфизма на Северном Кавказе: духовно-культурное влияние на мусульман региона // Вестник ГНГУ. Гуманитарные и социально-экономические науки. 2023. Т. XIX. № 3 (33). С. 34–39.
- Балтанова Г. Р.* Женский ислаимизм — феномен XXI века // Вестник экономики, права и социологии. 2016. № 1. С. 224–229.
- Беккин Р. И.* Ислам, имеющий мирную и добрую сущность. Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок–мусульман европейской части России и Крыма: монография. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021.
- Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н.* Традиционный ислам — реальность или искусственный конструкт? К изданию коллективной монографии «Ислам, имеющий “мирную и добрую сущность”»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрок–мусульман европейской части России и Крыма» // Новый исторический вестник. 2022. № 3 (73). С. 89–102.
- Еремеев Д. Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. Москва: Политиздат, 1990.
- Исаков А. С.* Агональный дискурс в исламе: шииты против суннитов // Дискурс–Пи. 2015. № 1 (18). С. 37–42.
- Исаков А. С.* Дискурс ислаимизма // Дискурс–Пи. 2017. № 3–4 (28–29). С. 276–282.
- Исмаилов А. Ш.* Мазхабы в исламе // Исламоведение. 2009. № 2. С. 23–30.
- Крачковский И. Ю.* Дагестан и Йемен // Крачковский И. Ю. Собрание сочинений: [в 6 т.]. Т. 6. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1960. С. 556–563.
- Ланда Р. Г.* Политический ислам: предварительные итоги. Москва: ИБВ, 2005.
- Левин З. И.* Фундаментализм. Москва: Институт востоковедения РАН, 2003.
- Максимов Ю., Смоляр К.* Ислам, буддизм, иудаизм. Москва: Православное миссионерское общество, 2005.
- Малашенко А. В.* Исламизм на все времена // Свободная мысль. 2004. № 12. С. 16–28.
- Мирский Г. И.* Ислам: история и современность // Новая и новейшая история. 2010. № 1. С. 3–20.

- Муртазин М. Ф.* Салафитский дискурс на постсоветском пространстве // Россия и новые государства Евразии. 2019. № 4 (45). С. 157–169.
- Насыров И. Р.* Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация // Философский журнал. 2009. № 2 (4). С. 49–63.
- Петренко Н. И., Надеждин А. В.* Распространение ханафитской правовой школы // Пробелы в российском законодательстве. 2015. № 5. С. 50–51.
- Поletaева Т. А.* Лингвокогнитивное моделирование ретроспективной динамики религиозного дискурса (на материале английского и русского языков): дис... канд. филол. наук: 5.9.8. Белгород, 2024.
- Рагозина С.* Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства северо-восточного Кавказа). Москва: Институт востоковедения РАН, 2013.
- Рождественский М.* Неожиданный шариат. Москва: Миссионерский центр им. иерея Даниила Сысоева, 2011.
- Фукуяма Ф.* Америка на распутье: демократия, власть и неоконсервативное наследие / пер. с англ. А. Георгиева. Москва: АСТ; Хранитель, 2008.
- Ahmed K., Elton-Chalcraft S.* (De)Constructing a Dar-ul-Uloom Aalim's Identity in Contemporary Britain: Overcoming Barriers of Access [Электронный ресурс] // Religions. 2023. Vol. 14. № 1. Art. 11. URL: <https://doi.org/10.3390/rel14010011> (дата обращения: 22.1.2023).
- Cervi L.* Exclusionary Populism and Islamophobia: A Comparative Analysis of Italy and Spain [Электронный ресурс] // Religions. 2020. Vol. 11. № 10. Art. 516. URL: <https://doi.org/10.3390/rel11100516> (дата обращения: 22.1.2023).
- Farrell F., Lander V.* We're not British Values Teachers are we?: Muslim Teachers' Subjectivity and the Governmentality of Unease [Электронный ресурс] // Educational Review. 2019. Vol. 71. Iss. 4. P. 466–482. URL: <https://doi.org/10.1080/00131911.2018.1438369> (дата обращения: 22.1.2023).
- Khan Z.* Muslim Presence in Europe: The British Dimension — Identity, Integration and Community Activism // Current Sociology. 2000. Vol. 48. № 4. P. 29–42.
- Krämer G.* Islamic Discourse Contested: Middle Eastern and European Perspectives [Электронный ресурс] / Europe in the Middle East — The Middle East in Europe (EUME). 2018. URL: https://www.eume-berlin.de/fileadmin/pdf/EUME/texte_grundlagen/discourse.pdf (дата обращения: 20.7.2024).
- Tibi B.* Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam Versus Global Jihad. London: Routledge, 2007.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

ВЛИЯНИЕ ДОБРОВОЛЬЧЕСТВА НА ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОДЁЖИ

Епископ Истринский Серафим
(Владимир Леонидович Амельченков)

доктор теологии, доцент
профессор кафедры библейско-богословских дисциплин
Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв.
равноапостольных Кирилла и Мефодия,
председатель Синодального отдела по делам молодёжи
Русской Православной Церкви
109044, Россия, г. Москва, ул. Крутицкая, д. 11
seraphim@list.ru

Для цитирования: *Серафим (Амельченков В. Л.), еп.* Влияние добровольчества на формирование духовно-нравственных ценностей молодёжи // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 167–181. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.008

Аннотация

УДК 27-464 (316.612)

В статье на основе богословских, педагогических и социокультурных подходов анализируются механизмы личностного развития, происходящего в процессе бескорыстного служения ближнему. Показано, что добровольчество способствует внутренней интеграции ценностных ориентиров личности, формированию ответственности, милосердия и готовности к самопожертвованию. Раскрываются механизмы личностной трансформации, происходящей в процессе служения: развитие добродетелей, обретение внутренней зрелости и формирование ответственности за судьбу ближних и Отечества.

Показана взаимосвязь духовных и гражданских аспектов добровольчества, его роль в укреплении социальной солидарности и преемственности культурных традиций. Сделан вывод о том, что добровольчество представляет собой важный ресурс воспитания нравственной культуры и формирования ответственной гражданской позиции личности. Отмечается роль православного добровольчества как «тихой миссии» — формы свидетельства о вере в современном мире, где слово и дело обретают единство.

Ключевые слова: добровольчество, молодёжь, духовно-нравственные ценности, служение ближнему, личностное развитие, аксиологическая социализация, социальная солидарность, традиционные ценности, христианская антропология.

Статья поступила в редакцию 12.11.2025; одобрена после рецензирования 24.11.2025

The Impact of Volunteering on the Formation of Spiritual and Moral Values in Youth

Bishop Seraphim of Istra (Vladimir L. Amelchenkov)

Doctor of Theology, Associate Professor

Professor at the Department of Biblical and Theological Studies, Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies

Chairman of the Synodal Department for Youth Affairs of the Russian Orthodox Church

11 Krutitskaya st., Moscow 109044, Russian Federation

seraphim@list.ru

For citation: Amelchenkov, Vladimir L., Seraphim, bishop of Istra. “The Impact of Volunteering on the Formation of Spiritual and Moral Values in Youth”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 167–181 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.008

Abstract. Based on theological, pedagogical, and socio-cultural approaches, the article analyzes the mechanisms of personal development occurring in the process of selfless service to one's neighbor. It is demonstrated that volunteering contributes to the internal integration of a person's value orientations, the formation of responsibility, mercy, and readiness for self-sacrifice. The author reveals the mechanisms of personal transformation during service: the development of virtues, the attainment of inner maturity, and

the formation of responsibility for the fate of others and the Motherland. The study shows the interconnection between the spiritual and civic aspects of volunteering, highlighting its role in strengthening social solidarity and the continuity of cultural traditions. It is concluded that volunteering represents a vital resource for cultivating moral culture and shaping a responsible civic identity. The role of Orthodox volunteering is noted as a «silent mission»—a form of witnessing the faith in the modern world, where word and deed achieve unity.

Keywords: volunteering, youth, spiritual and moral values, service to one's neighbor, personal development, axiological socialization, social solidarity, traditional values, Christian anthropology.

The article was submitted on 11/12/2025; approved after reviewing on 11/24/2025

Введение

Феномен добровольческого служения в наше время получает всё большее распространение в общественной жизни, в том числе в молодёжной среде¹. Однако количественное расширение этого явления сопровождается методологическим дефицитом в его содержательном осмыслении². Ценностная структура личности молодого человека формируется под влиянием различных факторов. Вопрос о том, каким образом на неё влияет добровольчество, требует комплексного научного и богословского рассмотрения.

Цель данной статьи — рассмотреть добровольчество не только как инструмент включения молодёжи в социум, но и как механизм аксиологического развития, связанный с усвоением и закреплением духовно-нравственных установок. Также внимание будет уделено духовному пониманию добровольческого служения в контексте православной антропологии, этики и корреляции духовных взглядов с государственными представлениями о традиционных ценностях.

1. Добровольчество как феномен служения: богословские основания и аксиологический контекст

С научной точки зрения добровольчество (или волонтерство) — это бескорыстный труд на благо других людей или общества, без прямой материальной выгоды. В этом определении, однако, отсутствует ценностный компонент, определяющий внутреннюю мотивацию и экзистенциальную нагруженность действия. В православной традиции добровольчество осмысляется как служение, укоренённое в этике жертвенной любви — ἀγάπη и в антропологической доктрине о человеке как носителе образа и подобия Божия.

Актуальность такого осмысления подтверждается в современных педагогических исследованиях, где подчёркивается, что «ценность добровольчества имеет более фундаментальные основания, заключающиеся в осмысленной готовности субъекта к осуществлению добровольного безвозмездного акта помощи во имя высоких гуманистических

1 См.: Доклад о развитии добровольчества (волонтерства) в Российской Федерации в 2022 году: аналитический доклад / Минэкономразвития России. Москва, 2023.

2 Смирнова О.Г., Гуляева М.С. Становление волонтерской деятельности и её мотивы в современной России // Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования: сборник трудов XXI Международной конференции (Екатеринбург, 19–21 марта 2019 г.). Екатеринбург, 2019. С. 1546–1556.

идеалов, уважительного отношения к истории и культуре народов, высоком уровне моральной, социальной и правовой ответственности, знании и соблюдении традиций и культурных ценностей»³.

Такое понимание трансформирует само понимание природы волонтерского труда. Добровольчество здесь перестаёт быть только социальной функцией и становится частью духовного пути личности по направлению к Богу. Характерным отличием христианского добровольчества, по сравнению со светским волонтерством, выступает приоритет внутреннего нравственного делания — подвига любви, милосердия, терпения, смирения. Эти качества не преподаются в виде набора правил, а формируются исключительно через опыт действия и подвига любви к конкретному человеку.

Богословская парадигма такого служения коренится в евангельском понимании ближнего как носителя образа Божия:

«...так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 40).

Таким образом, добровольчество в контексте христианской антропологии — это не альтруизм, а акт служения Богу за пределами богослужебного пространства.

Представленное понимание добровольчества согласуется с позицией, выраженной русским религиозным философом, богословом, культурологом и педагогом протопресвитером Василием Васильевичем Зеньковским, который утверждал, что «личность человека не развивается “из самой себя”, что в её высших и творческих силах она связана с миром ценностей — сверхиндивидуальных, сверхэмпирических»⁴. Это показывает духовную обусловленность добровольческого служения как внутреннего взаимодействия личности с трансцендентным.

Добровольчество, как социальный институт, гармонично соединяет семнадцать традиционных ценностей российского общества (закреплённых в 2022 г. в государственной политике указом № 809⁵ Президента РФ В. В. Путина) с глубинными основами русской духовной культуры. Рассмотрим это на конкретных примерах. В основе добровольчества

3 Мазина О.Н., Степанова Д.В. Аксиологические детерминанты добровольческой деятельности // Экономика и социум. 2018. № 4 (47). С. 973–977.

4 Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Москва, 1996. С. 7.

5 Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809 // Собрание законодательства Российской Федерации. 2022. № 46. Ч. III. Ст. 7977.

лежит бескорыстное служение — принцип, утверждающий приоритет духовного над материальным (6⁶) не через абстрактный альтруизм, а через жертвенную заботу о ближнем — это веками формировало нравственный идеал нашего народа. Такие ценности, как справедливость (3) и взаимопомощь (4), в контексте волонтерства обретают глубину, отражая идею общественного блага как соборного единства в делах милосердия.

Следующая ценность — служение Отечеству (5) — осмысливается в православной традиции как жертвенная любовь, вытекающая из пятой заповеди декалога. Если Бог повелевает почитать отца и мать (см. Исх. 20, 12), то совершенно очевидно, что этим предписывается также чтить и Отчизну — духовное, культурное, историческое и географическое пространство, в котором находятся наши корни. Примером такого служения Отечеству является образ святых благоверных князей, собирателей земли Русской, которыми восхищается митрополит Киевский Иларион в своем знаменитом «Слове о законе и Благодати»⁷. Важно, что добровольчеством утверждается и преемственность поколений (11), напоминая о связи веры и дел (см. Иак. 2, 26), передавая не только навыки, но и культуру самоотдачи, в которой молодёжь учится видеть в человеке не объект помощи, а образ Божий. При этом созидательный труд (12) волонтеров превращается в практическое выражение веры в человека — без морализаторства, но с трезвым осознанием достоинства каждого.

Таким образом, волонтерство в современной России — это не только социальный институт, но и христианское служение, в котором ценности государства естественно согласуются с нравственным законом, запечатлённым в сердцах (см. Рим. 2, 15). Добровольчество является мостом между государственными приоритетами и вечными идеалами, на которых веками строилось российское общество.

Данная позиция подтверждается педагогическими исследованиями. Так, Л. Ф. Козодаева отмечает, что «добровольческая деятельность, основываясь на благотворительности, выполняет функцию сохранения и передачи духовных традиций, она выступает механизмом компенсации дефицитов социальной справедливости, является средством утверждения в обществе идей и ценностей добра и милосердия,

6 Это порядковые номера духовных ценностей из 809-го указа Президента.

7 *Иларион, митр. Киевский. Слово о Законе и Благодати* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века / под ред. Д. С. Лихачева и др. Санкт-Петербург, 1997. С. 26–61.

составляющих аксиологическую основу нравственного воспитания личности»⁸.

2. Ценностные ориентиры молодёжи в условиях секуляризации и глобализации

Современное российское общество, как и большинство обществ постиндустриального типа, характеризуется чрезвычайным уровнем секуляризации, фрагментацией идентичности и эрозией традиционных форм социализации. Молодёжь, оказавшаяся в эпицентре этих трансформаций, сталкивается с дефицитом смыслов и моделей поведения, со слабой институционализацией нравственных норм, а также с инфляцией понятия «ценность» как такового.

Это приводит к системному кризису, который в исследованиях описывается как дезориентация молодёжи:

«Итогом сложившейся ситуации стала дезориентация современной молодёжи: у значительной части подрастающего поколения искажены либо вовсе отсутствуют основные представления о тех ценностях, которые составляют ядро нравственности личности. Это является, в том числе, результатом процесса глобализации, затрагивающего нашу страну»⁹.

В этой ситуации традиционные духовно-нравственные ценности обретают значение компенсаторной категории, способной структурировать повседневную жизнь, задать направление нравственного выбора и создать внутреннюю конгруэнтность личности. Однако проблема заключается в том, что трансляция этих ценностей только лишь через декларативные программы и тексты невозможна. Необходима живая среда, в которой ценности становятся опытом, а не остаются абстракциями.

Отметим также, что формирование мировоззренческих приоритетов у молодёжи не происходит в пустоте. Как показывает анализ социальных дискуссий, в молодёжной среде остро ощущается потребность в восстановлении и укреплении духовных смыслов, способных противопоставить себя хаосу морального релятивизма и утилитаризма. Таким

8 Козодаева Л. Ф. Добровольческая деятельность как основа воспитания нравственных качеств студенческой молодёжи // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. № 11 (91). С. 121.

9 Володина Д. Г. Крен ценностных ориентаций российской молодёжи в условиях глобализации // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2018. Т. 9. № 1. URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/02SCSK118.pdf>

образом, духовные ценности, сформированные, в первую очередь, в христианской традиции, становятся критерием различения добра и зла, нравственного и безнравственного. Трансляция духовно-нравственных ценностей требует не только теоретического осмысления, но и погружения в культуру поступка, на что и направлена добровольческая деятельность. Добровольчество становится такой практикой, поскольку включает в себя труд и конкретные дела в пользу другого человека. Оно вводит молодого человека в поле непосредственного переживания категории «ближний», возвращает к опыту сопричастности, соучастия, любви и заботы о другом. В условиях, когда часть молодёжи испытывает ощущение «экзистенциальной изоляции» — отсутствия смысла жизни, связи с прошлым и ориентира в будущем, добровольчество становится структурообразующим фактором идентичности.

Как видим, добровольчество в молодёжной среде выполняет функцию моста между личной жизненной ситуацией и высшими основаниями нравственного выбора. Это согласуется с христианским пониманием человека как существа, способного к метаноии (μετάνοια) — внутреннему изменению себя, в нашем случае через встречу с реальностью боли, любви, страдания и жертвенности.

3. Механизмы влияния добровольчества на духовно-нравственное становление молодёжи

Современное добровольчество представляет собой педагогический феномен, состоящий в том, что воспитание проходит не через усвоение теоретических знаний, а через экзистенциальное проживание и принятие ценностных установок. В отличие от конвенциональных форм воспитания, волонтерство создаёт условия для непосредственного соприкосновения с реальностью человеческой боли и нужды, что становится катализатором личностного преобразования.

Современные педагогические исследования подтверждают эту прямую зависимость:

«Человек, вовлечённый в волонтерскую деятельность, имеет дело с людьми, которые надеются на получение необходимой помощи, что, безусловно, сказывается на формировании у него таких качеств, как милосердие, гуманность, уважение другого, признание самоценности каждого»¹⁰.

10 *Майкова В.П., Данилова О.А.* Волонтерство как фактор духовно-нравственного развития личности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 2. С. 101–109.

Практика показывает, что в ситуациях служения ближнему ярко проявляется разрыв между теоретическим знанием о добре и его практическим воплощением. Многочисленные свидетельства волонтеров, работающих в хосписах и социальных учреждениях, подтверждают: встреча с чужой болью и страданием трансформирует сознание молодого человека. Его прежние представления о жизни и смерти, о смысле человеческого существования перестают быть абстрактными категориями, обретая переживание конкретного опыта.

Цифровая культура молодёжи характеризуется гиперкоммуникацией без личного общения (соцсети, мессенджеры) и экзистенциальным одиночеством¹¹. В такой среде возникает парадокс: молодёжь окружена коммуникацией, но лишена сопричастности. Социальные сети и мессенджеры, при их внешней связанности, часто становятся пространством поверхностных, лишённых глубины контактов. В этом отношении волонтерские сообщества предлагают иную модель человеческих отношений, а именно основанную на совместном труде, взаимной поддержке и живом общении. Таким образом, добровольчество восстанавливает человеческие связи через совместный труд и милосердие.

С богословской точки зрения добровольческое служение представляет собой современную аскезу, адаптированную к условиям светского мира. Терпение, смирение, внимание к нуждам другого — эти добродетели взращиваются не в искусственно созданных условиях, а в ситуациях человеческой нужды. Это также является иллюстрацией богословского принципа синергии — сотрудничества человеческой воли и Божественной благодати. Человек, сознательно выбирающий путь служения, открывает себя действию благодати, которая преобразует не только внешние обстоятельства, но и его собственное сердце. В результате добровольчество становится не только социальной практикой, но также школой духовного возрастания, в которой христианские ценности обретают плоть в конкретных делах милосердия.

4. Добровольчество как верификационная практика ценностей и механизм личностной трансформации

Добровольчество способно эмпирически подтверждать усвоенные или декларируемые ценности. В условиях молодёжной социокультурной среды, характеризующейся недоверием к институциональным

11 Соловьёва Л.Н. Одиночество в «обществе всеобщей коммуникации»: парадокс цифровой современности // Общество: философия, история, культура. 2023. № 7. С. 77–82.

авторитетам и деконструкцией смыслов, молодёжь апеллирует не к отвлечённым идеологемам, а к опыту — личному, непрерывному и проверяемому.

В свете этого подчеркнём роль исторической памяти как ценностного фундамента для нравственной самоидентификации добровольца. Человек, включающийся в практику помощи и служения, не только участвует в общественном действии, но и становится носителем преемственности служения ближнему. Через такое действие молодёжь приобщается к культурной традиции подвига, жертвенности и любви, закреплённой в духовной памяти народа. Добровольчество здесь выполняет миссию «оживления» культурных кодов, возвращая в жизнь забытые идеалы.

Добровольчество, по сути, предоставляет субъекту выход за пределы рефлексивной морали, и молодой человек вступает в зону конкретного действия, где ценности не проговариваются, а проверяются и утверждаются. Так, участие в уходе за больными, сопровождение людей с ограниченными возможностями, взаимодействие с уязвимыми категориями граждан образуют общественную среду, в которой молодые добровольцы формируются как духовно зрелые личности.

Христианская этика утверждает, что добродетель — это не отвлечённое качество, а действие, «воплощённое» в конкретных обстоятельствах. В этом контексте добровольчество не только формирует, но и позволяет реализовать добродетели. И вот сострадание перестаёт быть эмоцией и становится поступком; смирение проявляется в способности подчинить собственный комфорт нуждам другого; терпение находит выражение в готовности преодолевать усталость, раздражение, бюрократические препоны ради сохранения верности делу.

Также в добровольчестве субъект не только реализует нравственные установки, но и получает обратную связь, влияющую на внутреннее развитие. Такая встреча часто становится катализатором переосмысления собственных приоритетов и формирования зрелого мировоззрения, не сводящегося к потребительским, карьерным или гедонистическим установкам.

Анализ свидетельств тех, кто участвует в добровольческих программах, демонстрирует, что подобные «трансформации» происходят в ситуации длительного, системного и ответственного участия. Иначе говоря, ценностные сдвиги возникают не как следствие одноразовой акции или эмоционального подъёма, а формируются в процессе регулярного служения, сопряжённого с внутренними усилиями и включённостью.

Здесь уместно провести параллель с аскетическим деланием: как добродетель не формируется без упражнения, так и ценность не укореняется без постоянного применения в жизненных обстоятельствах.

Таким образом, добровольчество в молодёжной среде представляет собой не только социальную активность, но и педагогическую систему, основанную на сопряжении действия, рефлексии и духовной практики. В этой структуре ценности не воспринимаются как внешние правила, но переживаются как внутреннее содержание действия. Такой подход делает добровольчество инструментом духовного развития. И важно, что добровольчество не просто духовно преобразует личность, но и служит проверкой подлинности усвоенных ею нравственных установок.

Отдельного внимания заслуживает вопрос о том, какова роль добровольческого праксиса (практического действия) в процессе формирования нравственной идентичности. В христианской традиции идентичность — это не только внешние характеристики человека, но и результат духовного пути, связанного с опытом выбора, ответственности и служения.

Добровольчество помогает субъекту идентифицировать себя не через статус, а через действие. Молодой человек, включённый в долгосрочный добровольческий проект, начинает осознавать себя не как потребителя благ или носителя социальных маркеров, а как участника общественного дела, имеющего моральную ценность. Здесь формируется нравственная идентичность — внутренний образ себя как человека, способного к милосердию, любви и служению ближнему.

Это подтверждается следующими выводами педагогов:

«Волонтерство является важным звеном воспитательного процесса. В ходе его деятельности подростки получают новые знания и навыки, обогащаются жизненным опытом. Следовательно, чем раньше подрастающее поколение будет включено в волонтерскую деятельность, тем активнее и нравственнее оно будет, а значит, и главная воспитательная цель будет достигнута»¹².

Специального анализа требует отношение между добровольчеством и религиозной мотивацией. Многочисленные наблюдения и эмпирические исследования показывают, что включение добровольца в церковное сообщество усиливает механизм личностного духовного роста

12 Синчинова А.К., Папуша Е.Н. Волонтерская деятельность как механизм формирования жизненных ценностей у школьников // Образование и воспитание дошкольников, школьников, молодёжи: теория и практика. 2022. № 2. С. 176.

и принятия традиционных ценностей. Здесь возникает не альтруистическая практика, а литургическое продолжение христианской жизни вне храмового пространства. Добровольчество в таком случае становится не только делом милосердия, но и частью духовной дисциплины — способом хождения перед Богом (см. Быт. 5, 24).

5. Добровольчество как образовательная и институциональная задача: условия влияния на формирование ценностей и перспективы развития

Государство видит в волонтерстве социальную технологию, а Церковь — путь исполнения Божиих заповедей. Но на практике эти подходы не противоречат, а дополняют друг друга и создают пространство для взаимного обогащения. Добровольчество реализует принцип «свидетельства делами» (ср. Ин. 5, 36). С церковной точки зрения, когда евангельские истины выражаются не только в словах проповеди, но и в конкретных делах милосердия, они обретают убедительность. Такой подход продолжает евхаристическую логику христианской традиции, согласно которой служение ближнему становится естественным продолжением литургической жизни общины. Педагогическая наука также признаёт, что передача ценностей невозможна исключительно посредством информирования — она требует вовлечения в жизненный опыт, иницирующий личностную позицию и нравственный выбор молодого человека.

Именно поэтому волонтерство выступает уникальным механизмом воспитания, который, как отмечает в своей диссертации Ю. В. Паршина, «влияет на нравственное становление подростков, обеспечивает реализацию потребности в социально активном поведении и оказании помощи другому человеку; способствует познавательному и эмоциональному развитию, совершенствует такие стороны личности, как отзывчивость, сочувствие и сопереживание. Волонтерство формирует готовность подростков к самостоятельному принятию решений, развивает восприимчивость к проблемам другого человека и общества в целом»¹³.

Пример церковного проекта социального волонтерства — молодёжное добровольческое движение «Даниловцы». Оно демонстрирует органичное сочетание духовной христианской основы с практической

13 Паршина Ю. В. Нравственное становление старшего подростка в волонтерской деятельности: дис... канд. пед. наук: 13.00.01. Воронеж, 2011.

помощью детям в больницах, при котором сохраняется плодотворное взаимодействие с государством через грантовые программы.

С учётом изложенного представляется целесообразным рассмотреть организацию труда волонтеров через призму формирования их ценностей. Во-первых, добровольческий труд необходимым образом сопряжён с социальной необходимостью. Декларативные или формализованные мероприятия, ориентированные на внешнюю отчётность, нивелируют смысл происходящего и подрывают доверие к идее служения, а молодёжь традиционно чувствительна к признакам формализма и имитации.

Во-вторых, требуется наличие наставничества не в административно-контрольной форме, а как образ духовного и жизненного сопровождения. Речь идёт о людях, способных не только организовать процесс, но и быть личностным примером, источником мотивации, носителями живой веры и опыта. Без такой фигуры добровольчество легко превращается в череду активностей, лишённых внутреннего смысла. Практика церковной жизни показывает, что добровольческие сообщества формируются вокруг харизматичных пастырей или мирян, обладающих способностью к духовному лидерству и попечению.

Третье необходимое условие — включение добровольчества в культурно-образовательную ткань молодёжной среды. Речь идёт о том, чтобы добровольчество перестало восприниматься как «внеклассная» активность или эпизодическая акция, а стало органической частью образовательного, миссионерского и культурного пространства. В этом контексте важно взаимодействие церковных, академических и общественных институтов, способных совместно выстраивать воспитательные модели, основанные на деятельной ценностной педагогике.

В-четвёртых, необходимо признание и поддержка добровольчества на всех уровнях общества. Это означает уважительное отношение к труду добровольцев, признание их вклада, наличие условий для устойчивости волонтерских инициатив. Церковь, общество и государство должны совместно поддерживать духовное, методическое и информационное сопровождение добровольческих программ.

В-пятых, добровольчество влияет не только на личную, но и на общественную духовность. Как свидетельствует христианская антропология, личное духовное развитие невозможно без участия в судьбе ближнего, а потому у духовности общинное измерение. Современные вызовы требуют активизации этой общинной природы духовности через практики, укрепляющие солидарность, милосердие и жертвенность. В этом

смысле добровольчество не только этическая практика, но и путь социокультурной консолидации, укрепляющей нравственный каркас общества.

Этот взгляд на организацию добровольческого служения соотносится с христианским пониманием воспитания как пути к спасению. По мысли протопр. Василия Зеньковского, «как лучи вечности пронизывают нашу жизнь и осмысливают её, так и воспитание должно связать требования жизни с законами вечности. Воспитание должно готовить к жизни во времени, но и к жизни в вечности — к жизни земной и к жизни вечной»¹⁴. Добровольчество, будучи деятельной формой нравственного становления, как раз и соединяет временное с вечным, конкретное действие с духовным смыслом, свидетельствуя о единстве педагогической, миссионерской и эсхатологической перспектив.

Заключение: добровольчество как практика «тихой миссии» и духовного свидетельства

Подводя итог, отметим, что добровольчество в молодёжной среде является не только социально полезным трудом, но и комплексным явлением, объединяющим в себе духовную практику, образовательную задачу и миссионерское свидетельство. Оно соединяет богословие с жизнью, слово с делом, ценности с поступком.

В условиях фрагментированного культурного пространства, кризиса идентичности и обострённого запроса на смысл, добровольчество становится каналом трансляции традиционных ценностей, не навязанных, не индуцированных, не маркетинговых, а подлинных христианских ценностей. Эти ценности помогают молодому человеку стать личностью, включённой в заботу о ближнем, сопричастной общему делу, способной к милосердию, жертве и любви.

Отдельного внимания заслуживает «тихая» миссионерская функция добровольчества: она создаёт среду общения, в которой Евангелие Христово звучит не лозунгом, а жизнью; не пропагандой, а присутствием; не вербальной декларацией, а тихим и постоянным служением. Добровольчество становится формой «литургии после литургии» — продолжением духовной жизни в мире, за пределами храма, но в том же духе и с тем же основанием.

Источники

- Иларион, митр. Киевский.* Слово о Законе и Благодати / пер. А. М. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси: [в 20 т.] / под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 1: XI–XII века. Санкт-Петербург: Наука, 1997. С. 26–61.
- Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809 // Собрание законодательства Российской Федерации. 2022. № 46. Ч. III. Ст. 7977.
- Доклад о развитии добровольчества (волонтерства) в Российской Федерации в 2022 году: аналитический доклад / Минэкономразвития России. Москва: [Б. и.], 2023. [Текст: электронный] // Министерство экономического развития Российской Федерации: [сайт]. URL: <https://www.economy.gov.ru/material/file/dc54bb62900b2d48ed5c7ca5709efa02/doklad-o-razviti-dobrovolchestva-za-2022-god.pdf> (дата обращения: 3.2.2026).

Литература

- Володина Д. Г.* Крен ценностных ориентаций российской молодёжи в условиях глобализации. [Текст: электронный] // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2018. Т. 9. № 1. С. 1–9. URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/02SCSK118.pdf> (дата обращения: 3.2.2026).
- Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / предисл. П. В. Алексеева. Москва: Школа-Пресс, 1996. (Круг чтения: школьная программа). Впервые опубликовано: Париж: YMCA-Press, 1934.
- Козодаева Л. Ф.* Добровольческая деятельность как основа воспитания нравственных качеств студенческой молодежи // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. № 11 (91). С. 121–126.
- Мазина О. Н., Степанова Д. В.* Аксиологические детерминанты добровольческой деятельности // Экономика и социум. 2018. № 4 (47). С. 973–976.
- Майкова В. П., Данилова О. А.* Волонтерство как фактор духовно-нравственного развития личности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 2. С. 100–107.
- Паршина Ю. В.* Нравственное становление старшего подростка в волонтерской деятельности: диссертация на соискание учёной степени кандидата педагогических наук: 13.00.01. [Место защиты: Воронеж. гос. ун-т]. Воронеж, 2011.
- Синчинова А. К., Папуша Е. Н.* Волонтерская деятельность как механизм формирования жизненных ценностей у школьников // Образование и воспитание дошкольников, школьников, молодежи: теория и практика. 2022. № 2. С. 170–176.
- Смирнова О. Г., Гуляева М. С.* Становление волонтерской деятельности и её мотивы в современной России // Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования: сборник трудов XXI Международной конференции (Екатеринбург, 19–21 марта 2019 г.). Екатеринбург: УрФУ, 2019. С. 1546–1556.
- Соловьёва Л. Н.* Одиночество в «обществе всеобщей коммуникации»: парадокс цифровой современности // Общество: философия, история, культура. 2023. № 7. С. 77–82.

ПАТРОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

«СЛЕЗА ПОКАЯНИЯ» ИЗ ПОЭМЫ В. А. ЖУКОВСКОГО «ПЕРИ И АНГЕЛ»

В ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ СЯТИТЕЛЯ 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. «Слеза покаяния» из поэмы В. А. Жуковского «Пери и ангел» в духовном наследии святителя Феофана Затворника // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 182–192. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.009

Аннотация

УДК 27-29 (271.2)

Сборник свт. Феофана Затворника «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» содержит 80 писем свт. Феофана к своему духовному чаду — Екатерине Александровне Арнольди, которая советуется с духовником по вопросам внутренней жизни. В письме № 66 содержится отсылка к поэме В. А. Жуковского «Пери и ангел». В духовном наследии святителя это одно из редких упоминаний произведений светской литературы. В статье поставлена задача выявить литературные источники в составе келейной библиотеки свт. Феофана, а также пояснить особенности интерпретации святителем литературного образа в указанном письме. Для реализации поставленной задачи был проведён источниковедческий анализ сочинений с применением методов сравнительного анализа, систематизации и критической интерпретации источников. Сохранились две описи келейной библиотеки святителя, сделанные после его кончины. Основываясь на свидетельстве Н. А. Колосова о наличии в библиотеке 1400 наименований книг, можно сказать, что литературный отдел составляет менее трёх процентов от общего состава библиотеки. Сила покаяния в поэме В. А. Жуковского становится символом искренности и чистоты, пред которыми отвергается рай. Подобная слеза покаяния омывает страсти и грехи,

наставляет на путь исправления и христианской жизни. Литературный образ, заимствованный свт. Феофаном у В. А. Жуковского, является достаточно редким в наследии святителя.

Ключевые слова: Феофан, Затворник Вышенский, В. А. Жуковский, «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», эпистолярный.

Статья поступила в редакцию 14.8.2025; одобрена после рецензирования 31.8.2025

«The Tear of Repentance» in V. A. Zhukovsky's Poem «Peri and the Angel» in the Spiritual Heritage of St. Theophan the Recluse

Varvara V. Kashirina

Doctor of Philology

Russian Academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov

21 Myasnitskaya st., 101000 Moscow, Russia

kog@glazunov-academy.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. “‘The Tear of Repentance’ in V. A. Zhukovsky’s Poem ‘Peri and the Angel’ in the Spiritual Heritage of St. Theophan the Recluse”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 182–192 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.009

Abstract. St. Theophan’s collection «The Spiritual Life: And How to Be Attuned to It» contains 80 letters from St. Theophan to his spiritual child. This is a young girl, Ekaterina Alexandrovna Arnoldi. Letter No. 66 contains a reference to V. A. Zhukovsky’s poem «Peri and the Angel». In the spiritual legacy of the saint, this is one of the rare references to secular literature. The article aims to identify the literary sources in St. Theophan’s private library and explain the saint’s interpretation of the literary image in his work. To achieve this goal, a source-based analysis of the writings was conducted using comparative analysis, systematization, and critical interpretation of the sources. Two inventories of the saint’s private library, made after his death, have been preserved. Based on N. A. Kolosov’s testimony about the presence of 1400 books in the library, the literary section accounts for less than 3% of the total library content. The power of repentance in V. A. Zhukovsky’s poem becomes a symbol of the sincerity and purity of repentance, before which paradise opens. Such a tear of repentance washes away passions and sins, guiding one towards the path of correction and Christian life. The literary image borrowed by St. Theophan from V. A. Zhukovsky is quite rare in the saint’s legacy.

Keywords: Theophan, the Recluse of Vyshensk, V. A. Zhukovsky, «The Spiritual Life: And How to Be Attuned to It», Epistolary.

The article was submitted on 8/14/2025; approved after reviewing on 8/31/2025

Введение

Сборник свт. Феофана (Говорова) «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» содержит 80 писем к его духовному чаду, молодой девушке, которая советуется с духовником по вопросам внутренней жизни. Опубликованный много раз, сборник только в последнее время привлёк внимание специалистов. В результате А. Е. Лукьянова атрибутировала адресат писем¹, а М. И. Щербакова провела работу по изучению творческой истории произведения². В письме № 66 содержится отсылка к повести В. А. Жуковского «Пери и Ангел». В духовном наследии святителя это одно из редких упоминаний произведений светской литературы, что определяет актуальность данного исследования. Известно, что свт. Феофан всю жизнь собирал книги, необходимые ему для работы. Любитель книжности, он советовал своим духовным чадам:

«Читать для знания — одно дело, а читать для назидания — другое. При первом много читается, а при втором не надо много читать, а как только из читаемого что-либо попадёт на сердце, останавливайтесь и думайте, стараясь и разъяснить, а более углубить в сердце сию мысль. Это то же, что превратить сие в предмет богомыслия. Так питать будете душу и растить, а не насыпать её, как мешок»³.

Литературные произведения в составе личной библиотеки свт. Феофана

В составе личной библиотеки свт. Феофана преобладали книги по богословию, в то же время в ней присутствовали книги по медицине, естествознанию, картографии и всемирной литературе.

Свою первую библиотеку святитель оставил в Олонецкой духовной семинарии, в которой был ректором в период с 15 сентября 1855 г. по 21 мая 1856 г. К сожалению, о составе и судьбе этого книжного собрания пока практически ничего не известно.

Следующая книжная коллекция, которую святитель собирал до самой своей кончины, находилась на Выше. Пока святитель пребывал в затворе, состав библиотеки, постоянно пополняемый, был мало кому

- 1 Лукьянова А.Е. Екатерина Арнольди – прототип главной героини книги «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» // Феофановские чтения. Вып. VIII. Рязань, 2015. С. 116–121.
- 2 Щербакова М.И. К творческой истории книги святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28. № 2. С. 111–116.
- 3 Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. I. Москва, 1994. С. 220. (Письмо № 187).

известен. Только после кончины Затворника впервые смогли увидеть и описать его библиотеку.

К этому времени относятся воспоминания неизвестного автора «В келье затворника»⁴. Вслед за автором читатели впервые смогли познакомиться с внутренним устройством кельи, а также с библиотекой, которая располагалась в отдельной комнате:

«А какое громадное собрание книг! Всюду книги, книги, целые груды книг... Вот история России Соловьева, всемирная история Шлоссе-ра, сочинения Гегеля, Фихте, Якоби... Но подавляющее большинство книг духовного содержания: почти все духовные журналы, творения великих отцов и учителей Церкви: св. Григория Богослова, св. Василия Великого, св. Иоанна Златоустого, Исаака Сирианянина, св. Нила Сорского, св. Тихона Задонского, св. Димитрия Ростовского и многих, многих других великих наставников и подвижников... Четьи-Минеи и прологи на греческом языке, Четьи-Минеи св. Димитрия Ростовского... Много книг богословского и церковно-исторического содержания на французском, немецком и английском языках, например, Богословская энциклопедия на французском языке в 150 томах»⁵.

Библиотекарь Московской духовной семинарии Николай Александрович Колосов составил подробное описание библиотеки, опубликованное первоначально в журнале «Душеполезное чтение»⁶, а затем вышедшее отдельным изданием⁷. Общее число книг доходило до 1400 названий в 3400 томах, не считая журналов и брошюр⁸. По мнению Н. А. Колосова, отличительной особенностью библиотеки была её «энциклопедичность двоякого рода»:

- 1) в смысле разносторонности: в подборе сочинений и изданий по всем отраслям человеческого знания;
- 2) в смысле предпочтительного присутствия в ней изданий общего, энциклопедического характера: энциклопедий, совокупных комментариев (на Священное Писание), систем, общих курсов и проч.⁹

4 В келье затворника // ДЧ. 1894. Ч. I. Апр. С. 687–702.

5 Там же. С. 699.

6 Колосов Н. А. Библиотека преосвященного Феофана Затворника // ДЧ. 1895. Ч. I. Апр. С. 553–566.

7 Колосов Н. Библиотека преосвященного Феофана Затворника. Москва: Унив. тип., 1895.

8 Подробнее см.: Каширина В. В. Библиотека Феофана Затворника // Библиотековедение. 2016. Т. 1. № 2. С. 183–187.

9 Колосов Н. Библиотека преосвященного Феофана Затворника. Москва, 1895. С. 2.

При систематизации изданий Н. А. Колосов выделил 20 рубрик и представил следующее описание библиотеки святителя:

- 1) издание Миня¹⁰;
- 2) Священное Писание;
- 3) христианская апологетика и история религий;
- 4) догматическое, нравственное и сравнительное богословие;
- 5) библейская и евангельская история;
- 6) патрология;
- 7) общая церковная история;
- 8) истории западных христианских исповеданий;
- 9) отдел русской церковной истории;
- 10) проповедничество;
- 11) отдел богослужебный (литургический);
- 12) философский отдел;
- 13) всеобщая история;
- 14) русская история;
- 15) литературный отдел;
- 16) медицина;
- 17) естествознание;
- 18) языкознание;
- 19) картография;
- 20) периодические издания (журналы).

Каждый раздел был обзорно описан. В частности, в «Литературном отделе» значились: около сорока названий, в том числе сочинения В. Шекспира, А. С. Пушкина, «Фауст» И. Гёте, «Горе от ума» А. Грибоедова и др.

Важным источником по истории библиотеки святителя является «Опись библиотеки еп. Феофана Затворника», обнаруженная в архиве Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне¹¹. Она была составлена 24 февраля — 3 марта 1894 г. и включала только третью часть всех книг. К сожалению, как и опись Н. А. Колосова, она сделана бегло, очень часто указано только краткое название книги, иногда — автор. Среди описанных книг имеется несколько из области литературы: «Сборник военных

10 Patrologiae cursus completus / accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1866. Series Graeca (PG). 161 t.; Series Latina (PL). 221 t.

11 Опись библиотеки еп. Феофана Затворника, составленная 24 февраля — 3 марта 1894 года // АРСМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 40. Ед. 4291. Л. 1–10.

рассказов», «Русские сказки», 1 кн.¹², «Таинственная капля» Ф. Глинки, 2 кн.¹³, сочинения А. Пушкина в 6 т. и «Фауст» И. Гёте¹⁴.

Учитывая, что многие книги при жизни святителя выходили в нескольких изданиях, определить, какое именно издание было в его библиотеке, при сопоставлении двух её описаний представляется довольно сложной задачей. Однако нами были выявлены русские издания, которые входили в состав книжного собрания Затворника. Это книги, увидевшие свет только единожды при жизни святителя, или книги, описанные более обстоятельно, что и позволило их атрибутировать при помощи электронного «Сводного каталога книги XIX века», который включает издания всех крупнейших библиотек России. Результаты исследования были представлены в отдельной статье¹⁵.

Библиотека святителя, вопреки желанию настоятеля Вышенской пустыни архимандрита Аркадия (Честонова), не попала в Московскую духовную академию, а была куплена у наследников Александром, Михаилом, Сергеем и Константином Лосевыми и пожертвована церкви Николая Чудотворца в Толмачах¹⁶. Для этой книжной коллекции, имевшей большое значение, в приходе была основана Приходская библиотека им. Луки и Матвея Васильевичей Лосевых, для которой было построено двухэтажное здание. Его освящение 26 января 1903 г. совершили епископ Дмитровский, викарий Московской епархии Трифон (Туркестанов), ректор Московской духовной семинарии архимандрит Анастасий (Грибановский) в сослужении столичного епархиального наблюдателя за церковно-приходскими школами архимандрита Серафима, протоиерея К. И. Богоявленского, благочинного протоиерея Н. А. Копьева и настоятеля храма Николая Чудотворца в Толмачах о. Михаила Фивейского¹⁷.

После революции, в 1918–1920-х гг., библиотека поступила в состав фондов Румянцевского музея с библиотекой¹⁸ (ныне Российская государственная библиотека) и была расформирована по разным отделам.

12 АРСМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 40. Ед. 4291. Л. 1 об.

13 Там же. Л. 4.

14 Там же. Л. 6.

15 *Каширина В. В.* К истории библиотеки святителя Феофана // Святитель Феофан и книги / авт.-сост. В. В. Каширина [и др.]. 1 эл. диск. Успенский Вышенский монастырь, 2014. С. 30–41.

16 Приходское попечительство при церкви святителя Николая в Толмачах // ДЧ. 1898. Ч. I. Февр. С. 356–362.

17 Речь при освящении здания для школы и библиотеки-читальни при Николаевской, в Толмачах, церкви // ДЧ. 1903. Ч. I. Март. С. 400–409.

18 Отчет Государственного Румянцевского музея за 1916–1922 годы. Москва, [1923]. С. 97–98.

Таким образом, для реконструкции литературной коллекции книг в келейной библиотеке святителя были выявлены два довольно кратких рукописных описания. Основываясь на свидетельстве Н. А. Колосова о наличии в библиотеке 1400 наименований книг, литературный отдел составляет менее трёх процентов от общего состава библиотеки.

Сборник святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться»

Другим источником для реконструкции литературных сочинений в келейной библиотеке свт. Феофана является цитация в письмах и духовных сочинения, а также воспоминания современников.

В духовном наследии свт. Феофана важное место занимает сборник «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться». Само название располагает читателя к разговору о духовных предметах, о вопросах веры и духовного совершенствования. Книга составлена в форме писем свт. Феофана духовному чаду, молодой девушке, которая советуется с духовником о внутренней жизни. В книгу вошли 80 писем, раскрывающих последовательно вопросы духовного совершенствования.

Долгое время имя адресата оставалось неизвестным. Но благодаря многолетним исследованиям эксперта Научно-редакционного совета по изданию Полного собрания творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, А. Е. Лукьяновой¹⁹ стало известно имя и биография адресата — Екатерины Александровны Арнольди.

Она родилась в 1851 г. в семье начальника первой Драгунской дивизии Новороссийского Драгунского полка капитана Александра Александровича Арнольди и Елизаветы Алексеевны, в девичестве Броневской. Уже в первых письмах свт. Феофан сообщает о сущности духовной переписки:

«Обещаете быть откровенною. Добре! Откровенность — первое дело в переписке, иначе нечего было ее и затевать. И пишите всегда сплеча — все, что есть на душе, и особенно пополюе излагайте вопросы, которые зашевелются в голове и станут настойчиво требовать решения. Тогда и решения будут приниматься, как земля жаждущая принимает воду»²⁰.

19 Подробнее см.: Лукьянова А.Е. Екатерина Арнольди — прототип главной героини книги «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться». С. 116–121.

20 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться: Собр. писем. Москва, 2009. С. 5.

Творческая история книги подробно рассмотрена в статье М. И. Щербаковой, заведующей Научно-исследовательским центром «Русская литература и христианская традиция» ИМЛИ РАН²¹. Как отмечает М. И. Щербакова, мысль о создании отдельной книги «родилась летом 1877 г., когда свт. Феофан ежемесячно высылал в редакцию журнала “Душеполезное чтение” подготовленные к публикации главы своего труда “Толкование Второго послания св. апостола Павла к Коринфянам”»²².

В письме к своему многолетнему корреспонденту Н. В. Елагину от 25 ноября 1877 г. свт. Феофан подробно рассказывает о своём творческом замысле:

«Издание должно быть безымянно. Так мы столковались с красавицею. Из действительно писанных писем тут малая частица. Большая же часть вновь составлена»²³.

Таким образом, вырисовывается творческий метод святителя, для которого был важен как литературный, так и духовный аспекты. Как отмечает М. И. Щербакова,

«свт. Феофан не только придал письмам литературную форму, но, что важнее, композиционно выстроил, создав структуру книги, ведущую читателя к ответу на вопрос, вынесенный в её заглавие: что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?»²⁴

Пример использования литературного символа находится в письме № 66 из рассматриваемого нами сборника. В нём свт. Феофан говорит о «слезе покаяния», этот образ отсылает к повести В. А. Жуковского «Пери и Ангел» (1821 г.).

Пери в персидской мифологии — добрая фея в образе прекрасной крылатой женщины, охраняющая людей от злых духов. Повесть В. А. Жуковского «Пери и Ангел» является переводом вставной поэмы «Рай и пери» из «восточной повести» Томаса Мура «Лалла Рук». Как и многие переводные сочинения поэта, это вольное переложение, с новыми акцентами, с более глубоким содержанием.

Письмо № 66 обращено к девушке, которая собирается в пешее паломничество в Троице-Сергиеву Лавру и готовится к исповеди в обители.

21 Щербакова М. И. К творческой истории книги святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28. № 2. С. 111–116.

22 Там же. С. 112.

23 Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. VII. Москва, 1994. С. 107. (Письмо № 1118).

24 Щербакова М. И. К творческой истории книги святителя Феофана. С. 112.

Напутствуя духовное чадо, святитель пишет о необходимости глубокой и искренней исповеди:

«Ничего не скрывайте, чего не одобряет совесть, малое то или большое. Но не упустите главного — слезку сокрушения. Одна слезка — и будете как выкупавшись или в бане помывшись»²⁵.

Для объяснения о том, какая эта должна быть слеза, святитель обращается к повести В. А. Жуковского, переведённой с англ. поэмы Т. Мура:

Одажды *Пери* молодая
 У врат потерянного рая
 Стояла в грустной тишине;
 Ей слышалось: в той стороне,
 За неприступными вратами,
 Журчали звонкими струями
 Живые райские ключи.
 И неба райского лучи
 Лились в полуотверзты двери
 На крылья одинокой *Пери*;
 И тихо плакала она
 О том, что рая лишена²⁶.

Свт. Феофан пересказывает для Екатерины Александровны Арнольди основное содержание поэмы, делая при этом небольшие пояснения:

«Полетел *Пери* на землю. Видит: война. Умирает доблестный воин и в слезах предсмертных молит Бога об отечестве. Эту слезу подхватил *Пери* и несёт.

Принес, но двери не отворились. Ангел говорит ему:

– Хорош дар, но не силен отворить для тебя двери рая.

Это выражает, что все добродетели гражданские хороши, но одни не ведут в рай.

Летит *Пери* опять на землю. Видит мор. Умирает красавец. Его невеста ухаживает за ним с самоотвержением, но заражается и сама. И только что успела закрыть ему глаза, как и сама пала ему на грудь мёртвою. Были слёзы и тут. *Пери* подхватил одну и несёт, но двери рая и за эту не отворились. Ангел говорит ему:

– Хорош дар, но один не силен отворить для тебя Неба.

Это значит, что семейные добродетели одни тоже не приводят в рай.

Ищи! Есть надежда.

25 *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться: Письма. Москва, 2012. С. 251.

26 *Жуковский В.А.* *Пери* и Ангел Л. 1–12 // Сын Отечества. 1821. Ч. 69. № 20. С. 243. (Приводится в современной орфографии).

Пери опять на землю. Нашел кого-то кающегося. Взял его слезу и несёт. И прежде чем приблизится к раю, все двери его были уже открыты для него. Так вот какую слезку извольте принести Господу. Радость бывает на Небе, когда кто плачет и сокрушается, чувствуя себя грешным. И се — благонадежнейший нам путь: *покайтесь и веруйте во Евангелие* [Мк. 1, 15]. Благослови вас, Господи!»²⁷

Как писал В. А. Жуковский:

«О слёзы покаянья! вами
Душа дружится с небесами,
<...>»²⁸.

Удивительные, надмирные строки поэмы возводят читателя к небесным селениям, научая, что путь спасения, хотя и нелегок, но возможен при помощи покаяния и смирения.

Заключение

Образ пери прочно вошёл в русскую классическую литературу, особенно в эпоху романтизма. Например, М. Ю. Лермонтов в восточной повести «Измаил Бей» (1832 г.) при описании впечатления, которое произвела на пришельца первая встреча с Зарой, сравнивает героиню с *пери*:

Как пери, перед ним она
Склонясь, стояла; — и луна,
Из-за горы выходя в злате,
Её застала в той печати...²⁹

Вдохновлённый образом пери, созданным В. А. Жуковским, знаменитый Карл Брюллов (1799–1852 гг.) написал полотно «Пери и Ангел» (1843 г.).

Каждый трактовал этот возвышенный образ по-своему. В этом смысле трактовка, предложенная свт. Феофаном, наиболее полно и ярко передаёт духовный смысл произведения, показывая, что только «слеза покаяния» приближает нас к небесным селениям... Литературный образ, заимствованный святителем у В. А. Жуковского, является достаточно редким в наследии Затворника. Этот романтический образ, обращённый к молодой девушке, становится символом искренности и чистоты покаяния, пред которым отвергается рай. Подобная слеза покаяния омывает страсти и грехи, наставляет на путь исправления и христианской жизни.

27 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. С. 251–252.

28 Жуковский В. А. Пери и Ангел. Л. 606–607 // Сын Отечества. 1821. Ч. 69. № 20. С. 264.

29 Лермонтов М. Ю. Измаил-Бей 1, 24 // ПСС. 1954. Т. 2. С. 148.

Архивные материалы

Опись библиотеки еп. Феофана Затворника, составленная 24 февраля — 3 марта 1894 года // Архив Русского на Святом Афоне Пантелеимонова монастыря (АРСПМ). Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 40. Ед. хр. 4291. Л. 1–10.

Источники

- В келье затворника // Душеполезное чтение. 1894. Ч. I. Апр. С. 687–702.
- Отчет Государственного Румянцевского музея за 1916–1922 годы. Москва: Гос. изд., 1923.
- Приходское попечительство при церкви святителя Николая в Толмачах // Душеполезное чтение. 1898. Ч. I. Февр. С. 356–362.
- Речь при освящении здания для школы и библиотеки-читальни при Николаевской, в Толмачах, церкви // Душеполезное чтение. 1903. Ч. I. Март. С. 400–409.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: в 8 вып. Москва: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря; Паломник, 1994.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться: Собр. писем. Москва: Правило веры, 2009.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться: Письма. Москва: Отчий дом, 2012.

Литература

- Жуковский В. А.* Пери и Ангел // Сын Отечества. 1821. Ч. 69. № 20. С. 243–265.
- Каширина В. В.* Библиотека Феофана Затворника // Библиотекосведение. 2016. Т. 1. № 2. С. 183–187.
- Каширина В. В.* К истории библиотеки святителя Феофана // Святитель Феофан и книги / авт.-сост. В. В. Каширина [и др.]. 1 эл. диск. Успенский Вышенский монастырь, 2014. С. 30–41.
- Колосов Н. А.* Библиотека преосвященного Феофана Затворника // Душеполезное чтение. 1895. Ч. I. Апр. С. 553–566.
- Колосов Н.* Библиотека преосвященного Феофана Затворника. Москва: Университетская тип., 1895.
- Лермонтов М. Ю.* Измаил-Бей (Восточная повесть) // *Лермонтов М. Ю.* Сочинения: [в 6 т.]. Т. 2: Стихотворения, 1832–1841. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1954. С. 134–196. [Электронная репродукция]. URL: feb-web.ru (дата обращения: 4.2.2026).
- Лукьянова А. Е.* Екатерина Арнольди — прототип главной героини книги «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» // Феофановские чтения. Вып. VIII. Рязань: Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина, 2015. С. 116–121.
- Щербакова М. И.* К творческой истории книги святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28. № 2. С. 111–116.

АСКЕТИКА

АЛЬТЕРНАТИВА ПСИХОСОМАТИЧЕСКОМУ МЕТОДУ

В УЧЕНИИ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Священник Павел Сержантов

кандидат философских наук, магистр богословия
руководитель пастырского профиля в магистратуре, доцент
кафедры богословия Сретенской духовной академии
107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3
serzhantov.p@sdamp.ru

Для цитирования: *Сержантов П., свящ.* Альтернатива психосоматическому методу в учении святителя Феофана Затворника // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 193–207. DOI: 10.31802/GV.2025.59.4.010

Аннотация

УДК 27-29 (271.2)

Статья посвящена анализу отношения святителя Феофана Затворника к так называемому психосоматическому методу, применявшемуся в практике Иисусовой молитвы в исихастской традиции. Отправным пунктом исследования является широко известное критическое отношение святителя к внешним приёмам молитвенного делания, связанным с регламентацией телесных действий и дыхания. Цель статьи — показать, что позиция святителя не ограничивается отрицанием психосоматического метода, но включает положительное указание на альтернативный путь умного делания. На основе анализа переписки святителя Феофана с преподобным Германом (Гомзиным), а также его аскетических наставлений реконструируется предлагаемый им метод возгревания духовных чувств, понимаемый как внутренний способ собирания внимания и устройства сердца в молитве. Особое внимание уделяется пониманию святителем категории «сердца» как центра духовной жизни человека, что позволяет объяснить приоритет внутреннего делания перед внешними приёмами. Показано, что критика психосоматического метода у святителя связана не с отрицанием телесного фактора в молитве, а с стремлением избежать подмены духовного опыта психофизиологическими состояниями. В результате исследования уточняется характер весьма взвешенного подхода святителя Феофана к практике Иисусовой молитвы и выявляются перспективы дальнейшего изучения связи внутреннего молитвенного делания с таинственной жизнью Церкви.

Ключевые слова: аскетика, исихазм, молитва Иисусова, психосоматический метод, покаянные чувства, таинства Церкви, свт. Феофан Затворник, прп. Герман (Гомзин).

Статья поступила в редакцию 21.7.2025; одобрена после рецензирования 21.8.2025

An Alternative to the Psychosomatic Method in the Teaching of St. Theophan the Recluse

Priest Pavel Serzhantov

PhD in Philosophy, Master of Theology

head of the Pastoral Studies Profile at the Sretenskaya Theological Academy Master's Program

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

19/3 Bolshaya Lubyanka st., Moscow 107031, Russia

serzhantov.p@sdamp.ru

For citation: Serzhantov, Pavel, priest. "An Alternative to the Psychosomatic Method in the Teaching of St. Theophan the Recluse". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 193–207 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.010

Abstract. This article examines St. Theophan the Recluse's attitude toward the so-called psychosomatic method employed in the practice of the Jesus Prayer within the Hesychast tradition. The study proceeds from the well-known fact of the saint's critical stance toward external techniques of prayer involving the regulation of bodily posture and breathing. The purpose of the article is to demonstrate that St. Theophan's position was not limited to criticism of the psychosomatic method but also included a positive indication of an alternative approach to noetic prayer. Particular attention is given to St. Theophan's understanding of the «heart» as the center of human spiritual life, which explains his prioritization of inner spiritual work over external techniques. It is shown that his critique of the psychosomatic method does not imply a rejection of the bodily dimension of prayer, but rather reflects an effort to avoid the substitution of spiritual experience with psychophysiological states. The study clarifies the balanced character of St. Theophan's approach to the practice of the Jesus Prayer and outlines further perspectives for examining the relationship between inner prayer and the sacramental life of the Church.

Keywords: asceticism, Hesychasm, Jesus Prayer, psychosomatic method, penitential feelings, Sacraments of the Church, St. Theophan the Recluse, St. German (Gomzin).

The article was submitted on 7/21/2025; approved after reviewing on 8/21/2025

Введение

В исследованиях по исихастской традиции психосоматическим методом называется ряд «внешних практик», которые помогают отдельным подвижникам в достижении умно-сердечной молитвы. К такого рода практикам относится контроль за дыханием во время молитвы, совершение молитвы сидя на небольшой скамейке, создание в келье затемнения и прочие внешние факторы, способствующие лучшему сосредоточению молящегося. Отдельные разновидности психосоматического метода стали предметом оживленного обсуждения во время паламитских споров (XIV в.), они резко критиковались оппонентами свт. Григория Паламы.

Психосоматический метод появился в исихастской традиции достаточно поздно, когда практика Иисусовой молитвы уже сформировалась. Таким образом, этот метод нельзя считать чем-то существенным для исихазма¹. После своего появления в среде подвижников психосоматический метод не стал общераспространённым. Его немногословные описания остались в полном корпусе исихастских текстов, и время от времени к ним возникал интерес у знакомящихся с умным деланием. В XIX в. свт. Феофан Затворник, работавший над переводом и изданием исихастского «Добротолюбия», не стал публиковать те строчки, в которых отцы «Добротолюбия» говорили о психосоматическом методе. Обычно этим фактом, по сути, и ограничивается обсуждение позиции святителя. На наш взгляд, этого недостаточно, необходимо поставить вопрос: имелись ли у свт. Феофана какие-то альтернативные предложения, «компенсирующие негативизм» по отношению к психосоматическому методу?

Свт. Феофан не отрицал, что психосоматический метод мог кому-то помогать на пути к умно-сердечной молитве, но считал этот метод достаточно рискованным, особенно если его применяют, просто прочитав описание метода в книге и пытаясь в прочитанном усвоить необходимые и достаточные для успешной реализации указания без компетентного наблюдения со стороны духовного руководителя. Со своей стороны свт. Феофан предлагал искателям альтернативу

1 Для протопресвитера Иоанна Мейендорфа было недопустимо сводить исихазм «к сочинениям прп. Никифора Исихаста и других авторов конца XIII в., сторонников психосоматического метода». См.: *Мейендорф И., протопресв.* Пасхальная тайна: статьи по богословию. Москва, 2013. С. 473.

такому рискованному методу; рассмотрим её на материале переписки Затворника с прп. Германом Зосимовским (Гомзиным, 1844–1923 гг.).

Переписка двух святых о психосоматическом методе

Иеромонах Герман обратился к свт. Феофану в декабре 1886 г. К этому моменту он имел десятилетний опыт духовной жизни под руководством старца Александра Гефсиманского (1810–1878 гг.): духовный отец побуждал его к молитвенному подвигу. О. Герман после смерти старца почувствовал, что ослабел в подвиге, поэтому искал у свт. Феофана руководства, чтобы, «избегнув пристрастия к миру, прилепиться всею душою к Богу»². Святитель дал ему краткий ответ. Посоветовал исполнять на деле то, чему научился от старца, а также порекомендовал несколько своих книг по теме и заметил, что Иисусова молитва приносит плод в конце духовного преуспевания, а не в начале.

Вероятно, после полученного ответа прп. Герман написал ещё одно письмо, в котором изложил свой опыт применения психосоматического метода³. Об этом мы можем судить по более детальному ответу, который свт. Феофан отправил в феврале 1887 г. На этот раз Затворник составил «программное письмо»: он всмотрелся в духовный строй о. Германа и предложил своему собеседнику действовать, исходя из такого рассуждения:

«Молитва — дело внутреннее. Всё, что при этом делается внешне, к существу дела не принадлежит <...>. Всё, что бывает будто хорошего от этой внешности, кажется только хорошим, а не есть. Поэтому на это никакого внимания обращать не должно»⁴.

Зафиксируем, что психосоматический метод здесь назван внешним деланием. По поводу данного метода святитель немного позже высказывался с большей критичностью, говоря о молитвенном делании следующее:

«Лучше стоять, чем сидеть, о дыхании, положении головы и прочем лучше не думать совсем <...>. А всё внимание обратить на внутренний строй»⁵.

2 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Боровичи, 1908. С. 2.

3 К сожалению, прп. Герман его не опубликовал.

4 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 2.

5 Там же. С. 4. [Орфография и грамматика оригинала с изм.]

Таким образом, для свт. Феофана психосоматический метод представляется простым подспорьем, которое не относится к существу умного делания, предпочтительнее им не пользоваться. Обратим внимание на приоритеты: лучше стоять, а не сидеть⁶, не пригибать голову к груди, не сдерживать дыхание. Нельзя считать приятные ощущения (малую теплоту) после применения этого метода благодатными дарами умно-сердечной молитвы, т. к. это чревато прелестью⁷.

Свт. Феофан в своих рассуждениях об умном делании не ограничивался критикой психосоматического метода, он указывал альтернативный метод, который относится к самому существу умного делания и не сопряжен с высокими рисками прелести. Советуя иеромонаху Герману обращать внимание не на внешние приемы, а на внутренний строй, Затворник настаивал:

«Страх Божий <...> надо сделать неотходным <...>. Он <...> не даст распускаться ни членам, ни мыслям, созидавая бодренное сердце»⁸.

Итак, психосоматический метод внешним образом регламентирует положение тела подвижника и способствует концентрации его внимания, в то время как страх Божий внутренним образом приводит в порядок и части тела, и потоки помыслов, и созидает трезвенное сердце. Чуть ниже процитированных слов свт. Феофан напоминает подвижнику о принципе синергии: успех духовной жизни зависит от благодати Божией, человек своими трудами бессилён достичь совершенства в молитве, даже если будет использовать приемы психосоматического метода.

Если святитель настаивает на внутреннем делании, на возгревании страха Божия, то спрашивается: как с подобной точки зрения можно сделать неотходным страх Божий? Это было бы ключевым моментом в духовной жизни — непрерывный страх Божий постоянно созидаёт благоприятное сердечное устройство, и в сердце может вселиться

6 В другом письме свт. Феофан еще резче высказывается, он считает, что сидеть во время Иисусовой молитвы есть «дурной обычай». См.: Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 35.

7 Критическое отношение к «искусственным», «художественным» методам молитвы ясно выражено свт. Феофаном в письме к афонскому монаху Денасию, которому он писал: «Что у Вас было до искусственной молитвы — было настоящее дело». См.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894. Т. 6. Кн. 1. Москва, 2023. С. 156, 158.

8 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 4.

непрестанная молитва Иисусова. В письме к иеромонаху Герману от 17 июня 1888 г. святитель советует делать ежедневные духовные упражнения, связанные с возгреванием аскетических чувств:

«Как проснетесь, пройдите мысленно все божественные истины, по символу веры <...>. Пересмотр этот породит чувство к Богу и ответственные сему чувству воззвания к Богу. Вот и молитва. Потом во весь день старайтесь быть в таком чувстве»⁹.

По опыту свт. Феофана действеннее других оказывается память смертная и память о Страшном Суде. В традиции память смертная считается чрезвычайно важной для развития покаянных чувств, в том числе и страха Божия. Итак, для исихастской аскетики свт. Феофана характерно совершать молитвенное делание именно с помощью чувств к Богу, духовных чувств.

Вероятно, эта особенность связана с представлением свт. Феофана о сердце. Еще Т. Шпидлик в своей работе 1965 г. отмечал, что для епископа Феофана сердце — это, во-первых, центр всей человеческой природы (духовной, душевной и телесной); во-вторых, средоточие человеческих чувств, эмоций¹⁰. Нам представляется, что у святителя нет двусмысленности в использовании термина «сердце». Здесь другое: для святителя путь в сердце как центр всей человеческой природы может пролегать через сердечные чувства. Известно, что с помощью психосоматического метода некоторые аскеты искали место сердечное, чтобы туда направить внимание и из сердца стараться воссылать Богу Иисусову молитву¹¹. Некоторые пытались вычислить место сердечное, исходя из расположения внутренних органов человеческого организма и их проекции на грудную клетку. Для свт. Феофана вопрос об определении места сердечного ставится иначе, он подчёркнуто связывает место сердечное с чувствами:

«Где отзывается и чувствуется печаль, радость, гнев и проч., там сердце. Там и вниманием стойте <...>, чувствует не мясо, а душа, для чувства которой мясное сердце служит только орудием, как мозг служит орудием для ума»¹².

9 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 11–12.

10 См.: *Spidlik T. La doctrine spirituelle de Theophane le Reclus. Roma, 1965. P. 28*: «une grande échelle de sentiments divers». Рус. пер.: «[Сердце созидает] великую лестницу различных чувств», которые наш маловыразительный язык не может передать во всех нюансах.

11 Свт. Феофан высказывается против того, чтобы в качестве особого метода на молитве *предстоять сердцу*, святитель убеждает *в сердце предстоять Богу*.

12 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 5. Архимандрит Георгий (Тертышников)

В этом смысле святитель убеждал иметь сердечное внимание и воссылать Богу молитвы с чувством просительным, с чувством благодарности, с чувством славословным и с чувством доверия Богу¹³. Разумеется, к молитве Иисусовой имеют отношение, в первую очередь, чувства просительные: покаянные, напоенные страхом Божиим, печалью по Богу, памятью смертной.

Верное замечание о чувствах сделала Е. Н. Никулина:

«Поскольку в сердце отражаются все силы существа человеческого, то и чувства в нем должны быть трех видов — духовные, душевные и телесные. Духовные чувства — это <...> страх Божий, благоговение, преданность в волю Божию, упование на Бога и другие»¹⁴.

Таким образом, путь аскетических чувств к Богу мы можем понимать как метод духовных чувств, в отличие от повседневных чувств душевных и от телесно ориентированных аффектов, которые влияют на духовную жизнь сердца¹⁵. В этом состоит отличие метода возгревания духовных чувств от психосоматического, т. е. душевно-телесного метода.

Внешняя и внутренняя сторона умного делания: телесное и духовное

Свт. Феофан не игнорировал материальную сторону человеческой природы в умном делании, но и не абсолютизировал её¹⁶. Сознывая, что внешнее связано с внутренним, он рекомендовал совершать Иисусову молитву с поклонами (тело помогает душе смиренно молиться), но противился, когда телесная акцентуация начинала доминировать.

указывал, что для свт. Феофана именно сердце «неотступно чувствует состояние души и тела». См.: *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Москва, 1999. С. 234.

- 13 Первые три формы относятся к классическому для православной аскетики делению всех видов молитв на прошения, благодарения, славословия. Четвертая форма молитвы упоминается святителем как молитвенный итог, к которому приходит подвижник; он уже не просит Бога о той или иной нужде, а доверительно предает себя со своими нуждами в волю Божию.
- 14 *Никулина Е.Н.* Понятие личности в антропологии святителя Феофана Затворника // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2007. Вып. 2 (5). С. 171.
- 15 Особенностью антропологии святителя было наложение друг на друга основных тройственных делений *дух — душа — тело* и *ум — чувства (сердце) — воля*. Поэтому к жизни сердца относятся чувства духовные (высшие), душевные и телесные (низшие).
- 16 По справедливому замечанию Т. Шпидлика, исихасты учитывали «опасность обожествления чувственных впечатлений и умственных идей». См.: *Шпидлик Т.* Молитва согласна преданию Восточной Церкви. Москва; Санкт-Петербург, 2011. С. 412.

Например, иером. Герман рассказал святителю об одном старце, который молился до пота и считал такой способ полезным. Затворник ответил, что пользу доставляет не утомление и потение, а то, что этот человек умом и сердцем возносится к Богу. Святитель рассуждал так:

«Не все одного склада, а у всякого свой. Еще: если он думает, что следует всех обязать так молиться, то считает образ своего молитвенно-существования существенно необходимым, а он не может быть таковым, яко внешний и телесный»¹⁷.

В этом рассуждении предлагается не одно решение проблемы, а два. Думается, это потому, что «одни и те же выражения могут иметь разный смысл и свидетельствовать как о ложном, так и об истинном мистическом опыте»¹⁸. Святитель не делал однозначных выводов об опыте старца, о котором рассказал иеромонах Герман.

Ещё один телесный фактор состоит в том, что ради собирания внимания иногда молящемуся приходится переходить от умной молитвы к молитве устной, на это также указывал иеромонаху Герману святитель Феофан:

«Молись иногда словами звучными, а иногда беззвучными, неслышными. Заботиться надо только о том, чтоб и звучная и беззвучная молитва исходила из сердца»¹⁹.

Молитва вслух является телесным подспорьем для умного делания. Возникает вопрос: есть ли телесные подспорья, которые нельзя рекомендовать? Да, свт. Феофан решительно возражал против следующих новоизобретенных разновидностей психосоматического метода: 1) внимание сосредотачивается на кончике языка или на губах; 2) внимание сосредотачивается на хребте против груди; 3) внимание сосредотачивается при ударе пальца о ладонь; 4) производится собирание ума под ладонью, лежащей на столе; 5) молитва сопровождается громким криком; 6) исполнение регламентаций, какие именно движения речевого аппарата подходят, чтобы произносить слоги краткой молитвы; 7) запрет касаться языком зубов при молитве и позволение

17 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 54–55. Святитель одобрял телесное участие в трудах молящейся души, при условии, что «под поклонами должна идти молитва от сердца». См.: Там же. С. 22.

18 Хондзинский П., прот. Комментарий святителя Феофана Затворника на письма графа М.М.Сперанского к Ф.Цейеру // Филаретовский альманах. 2016. Вып. 12. С. 115.

19 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 23.

дышать исключительно носом²⁰. Подобные психосоматические рекомендации святитель называет неуместными причудами. Попутно заметим, что даже для сторонников психосоматического метода не все его реализации были приемлемыми²¹.

На каком-то этапе свт. Феофан обращал внимание на опасность чрезмерного акцента на количестве молитв, как это представлено в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу», где странник достигал внутреннего делания через многократное повторение Иисусовой молитвы. Святитель подчёркивал, что количество молитв полезно лишь как средство против лености, но главное — качество:

«Количество хорошо выдерживать, чтоб не разлентиться, но главное, чтоб при сем мысли и чувства были святые. Плод молитвы главный не теплота и сладость, а страх Божий и сокрушение. Их постоянно надо возгревать»²².

Таким образом, внешние приёмы (в том числе большое число повторений) сами по себе не приносят плодов без внутреннего делания — вовлечения ума и сердца, мыслей и чувств. Здесь святитель формулирует принцип, предохраняющий от «духовного сластолюбия» и экзальтации: истинный плод молитвы — не телесная теплота или сладость, а покаянные чувства, сокрушение сердца и страх Божий²³.

При этом отношение свт. Феофана к самой книге было взвешенным и в целом положительным: он лично участвовал в редактировании третьего казанского издания 1884 г., внёс исправления и дополнения, сделал

- 20 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 9, 10. Последние две разновидности психосоматического метода, упоминаемого свт. Феофаном, отсутствуют в публикации писем, подготовленной Свято-Пантелеимоновым монастырем на Афоне. См.: *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. V. Москва, 1994. С. 170 (1-я pag.).
- 21 См.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Санкт-Петербург, 1997. С. 205: «Защищая психофизический способ молитвы, св. Григорий тем не менее признаёт, что его употребление бывает иногда сомнительным».
- 22 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 15.
- 23 В некоторых современных исследованиях об Иисусовой молитве подход, продемонстрированный свт. Феофаном, решительно отвергается. Например, Л. Эйкельбум считает синхронизацию дыхания и молитвы Иисусовой ключевым фактором, благодаря которому стабилизируется лимбическая система человека, и именно телесная вовлеченность в молитву (physical process of entrainment) приводит подвижника к экстазу мистического характера. См.: *Eikelboom L.* Rhythmic Flesh: How the Regulation of Bodily Rhythm Contributes to Spirituality in the Jesus Prayer, Medieval Dance, and African American Preaching // *Journal of the American Academy of Religion*. 2020. Vol. 88. № 4. P. 6–7, 21.

текст более соответствующим святоотеческой традиции²⁴. Справедливости ради отметим, что письмах к прп. Герману святитель без критических ноток упоминает об одном монахе, который научился молитвенному деланию после прочтения «Откровенных рассказов странника». Можно ли это совместить с критическим отношением святителя к внешнему количественному методу, характерному для «странника»? В логике святителя не использование внешнего метода, а смиренные чувства, приятные Богу, открыли человеку дорогу к молитвенному внутрипробыванию. Количество понесённых «странником» молитвенных трудов не перешло в качество молитвы, не обеспечило достижения умно-сердечной молитвы. Смирение свт. Феофан иногда прямо называет чувством, обращённым к Господу, так что в данном случае не внешнее делание дало результат, а внутреннее, касающееся духовных чувств²⁵.

Молитва Иисусова не является техникой экстаза

Свт. Феофан не абсолютизирует молитву Иисусову²⁶, не рассматривает её как единственно возможный путь к соединению ума с сердцем. В тех же письмах к иером. Герману он предлагает следующие советы пастве о. Германа: 1) для молитвенного делания приобретать навык ходить пред Богом, или хранения памяти Божией и благоговения; 2) выбрать короткие молитвы (например, что-то близкое сердцу из 24

24 См.: *Пентковский А. М.* История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // БТ. 2018. Вып. 47/48. С. 415.

25 В исихастской традиции смирение считается непадательной добродетелью, предохраняющей христианина от греха в тех случаях, где несмиранный падает. О. Герман рассказал о старице, которая молилась, воображая Распятого Господа. Святитель в письме от 22 октября 1888 г. высказался, что её способ удерживать ум от рассеяния с помощью воображения, мог давать некие результаты, однако лучше отказаться от воображения; при этом опыт старицы мог быть непрелестным, по причине её смирения. Почему святитель проигнорировал известный исихастский запрет на воображение во время молитвы? В этом можно видеть ошибку Преосвященного Феофана. Можно заметить и другое: вероятно, после письма от 22 октября было ещё одно письмо о. Германа с какими-то подробностями о методе старицы. В ответе свт. Феофана от 28 ноября предложена уже иная, более тонкая, трактовка опыта старицы: мы стараемся молиться Христу без образа, но «нам трудно освободиться от образов», по-настоящему безобразную молитву «даёт только благодать, когда образуется в сердце чувство к Богу». См.: Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 7.

26 Свт. Феофан считает, что на богослужении надо присоединяться к молитвам, которые совершает духовенство и хор, и лишь при плохой слышимости переходить на Иисусову молитву.

молитв Златоуста в вечернем правиле) и повторять их несколько раз с соответствующими мыслями и чувствами; 3) постепенно будет просвещаться ум и согреваться сердце, «уканет наконец в сердце искра Божия»²⁷, и тогда можно совершать только Иисусову молитву, раздувать «молитвенную искру в пламень»²⁸. Данная рекомендация имеет исторический прецедент: до того этапа, когда текстуально устоялась практика Иисусовой молитвы, подвижники молились краткими молитвами, которые могли представлять собой стих псалма, например: «*Б̑же, въ по́мощь моѹ конми: г̑ди, помо́щи ми потчи́на*» (Пс. 69, 2).

Ещё раз отметим, чувства к Богу надо возгревать не для того, чтобы достичь изменённого состояния сознания, экзальтации, опыта религиозных экстаиков²⁹. Экзальтацию свт. Феофан считал «плодом кровавого возбуждения» и отказывался признавать проявлением благодатных даров³⁰. Когда прп. Герман сообщил об одном подвижнике, который выкрикивает первые слоги Иисусовой молитвы, святитель назвал кликушеством эту экстаическую молитву: «Иисусе!.. Ии!.. Ии!..»³¹. В XIX в. многие священнослужители боролись с кликушеством, не позволяли пастве считать кликуш юродивыми. Святитель, «обладавший великим пастьерским рвением и даром рассуждения»³², знал о подобной опасности и предостерегал от неё монахов, которые столкнулись с феноменом

- 27 Филоκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τόμος Ε'. Ἀθήναι, 1992. Σ. 106: «κυριεύεται ὁλος διόλου ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ θεϊκὸν φῶς καὶ γίνεται ὁλος φῶς <...> καὶ δὲν εἶναι τρόπος ἐκεῖ μέσα εἰς τὸ πῦρ τῆς Θεότητος νὰ ἐννοῇ τὰ ἐδικὰ του». Новогреческий текст жития использует сильные выражения: в этом опыте человек, словно воск, охватывается огнём, «овладевается оным огнем Божеским, и бывает весь свет <...> и никак невозможно ему тогда среди огня Божества помышлять о своем». Ссылка свт. Феофана на «огонек в сердце» относится к житию прп. Максима Капсокаливита, выдержки которого есть в «Добротолубии». Святитель этот опыт называет смягчённо («уканет огонек»). См: Добротолубие. Т. 5. Сергиев Посад, 1992. С. 475.
- 28 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 27.
- 29 Помимо *возгревания чувств* христианину приходится порой переживать и охлаждение чувств. Постоянное охлаждение чувств есть признак грехолюбивой души, временное охлаждение святитель советует «потерпеть, моля Бога <...> воротить подобающее чувство». См.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894. Т. 6. Кн. 2. Москва, 2023. С. 348. Святитель не рекомендует при охлаждении чувств какой-либо техники достижения экстаза.
- 30 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 6. Кн. 1. С. 213.
- 31 Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. С. 25.
- 32 *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолубие» и православная духовность. Москва, 2006. С. 256.

превращения молитвы Иисусовой в нечто похожее на выкликание³³. Значение чувств к Богу заставляет нас вспомнить об особенностях антропологии, которые были важны для свт. Феофана. Он много раз подчёркивал, что от человеческого ума действие идет через чувство и приходит к воле. Чувства к Богу не превращаются в обособленный предмет сентиментальности, они приводят человека к деятельному хождению перед Богом в заповедях³⁴.

Для свт. Феофана его личный опыт умно-сердечной молитвы был связан с Киево-Печерским духовником старцем Парфением (Краснопевцевым, 1792–1855 гг.). Старец объяснил иером. Феофану, что набирать большое молитвенное правило для монаха менее полезно, чем стать пред Господом умом в сердце и взывать к Нему краткой молитвой. Его совет святитель много раз цитировал. В письме свт. Феофана к В. В. Швидковской речь идет о совете преподобного Парфения:

«Есть ли болячка в сердце? — О. Парфений болячку называл неотходящее от сердца чувство к Богу <...> не помышление, а чувство, служащее источником памяти Божией и всех духовных чувств...»³⁵.

Думается, в этом судьбоносном для святителя опыте и надо искать истоки его детализированных наставлений о чувствах к Богу, которые помогают человеку в умной молитве. Свт. Феофан считал, что чувства к Богу держат внимание человека, это исключительно важно на молитве³⁶. Если мы проанализируем рекомендации, связанные с психосоматическим методом, то убедимся, что они также имеют целью

33 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 6. Кн. 1. С. 173.

34 Свт. Феофан предостерегает монаха Денасия от сентиментальности: «Можно раздражить себя на слезы, но это мало толку. Лучше сих глазных слез слезы сердечные: сокрушение, жаление, болезнование все о грехах <...>. Благодатные слезы сами текут» (Там же. С. 159). В этом тексте снова мы встречаем те же мысли: 1) слёзы сердечные представлены как разновидность чувств к Богу (сожаление о грехах), 2) от внешних глазных слёз отличается благодатный дар слёз, связанный с печалью по Богу, т. е. с духовными чувствами, 3) раздражать себя, чтобы потекли внешние слёзы, не нужно, — в глазных слезах ничего сверхъестественного нет.

35 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 6. Кн. 1. С. 454–455. В письме к архимандриту Андрею (Верёвкину) свт. Феофан уточняет про наставление прп. Парфения об особом чувстве в сердце: «Эта болячка не большая и не по временам бывает» (Там же. С. 212).

36 Святитель советует валаамскому схимонаху Агапию: «Если делать так, чтобы приступать к умной молитве не иначе, как наперед возбудив в сердце какое-либо чувство, то внимание не отойдет от сердца <...>. Какое чувство? Всякое святое. Славословие, благодарение, сокрушение, страх Божий, самоуничижение и прочее». См.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 6. Кн. 2. С. 306–307.

«держать внимание» во время молитвы. Снова метод возгревания духовных чувств выступает как альтернатива психосоматическому методу. Более того, духовные чувства не только помогают молиться, сама молитва существует в словесных формах (молитва Иисусова, псалмы) и в формах, в которых человек непосредственно обращает к Богу свои чувства, не произнося и не помышляя молитвенные слова. Чувства к Богу не требуют вербального опосредования. Одно молитвенное чувство, обращенное к Богу, может у молящегося человека сменяться другим (страх Божий сменяться радостным благодарением Бога без слов). Для свт. Феофана молитва — более широкое понятие, чем молитвословие.

Заключение

В данной статье мы рассмотрели тему психосоматического метода и метода духовных чувств. Было бы неправильно ограничиться только этим. Наметим ещё одну тему: для свт. Феофана таинства Церкви имели особое значение. Тем, кто ищет настоящей молитвы, святитель напоминал, что духовная жизнь невозможна без благодати, которую Бог обещал подавать прежде всего в таинствах. Важно приносить покаяние в таинстве Исповеди, говеть и приобщаться Святых Таин Христовых. Свт. Феофан указывает, что в истории Церкви известны случаи, когда подвижники получали дар умно-сердечной молитвы именно после общения к таинствам. Данное замечание не связано просто с отдельными эпизодами в агиографическом наследии. Святитель высказывает убеждение, что до таинства Крещения благодать действует на человека извне, а на крещёного человека благодать действует изнутри, проникая в сердце. Это наблюдается в таинствах Исповеди и Причастия³⁷.

И в этом смысле, опять-таки, подход свт. Феофана оказывается не внешним методом: приходящий в храм человек может во время таинства получить опыт сведения ума в сердце, если у него есть соответствующие чувства в сердце. Метод свт. Феофана является внутренним и духовным, поскольку он считает, что только глубокое покаяние

37 Когда священник возносит разрешительную молитву, «потоки благодати от главы разливаются в сердце и преисполняют его отрадою». См.: *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. Т. 2. Москва, 1994. С. 165 (2-я паг.). Грех, который открывает кающийся на исповеди, в какой-то мере вытесняется вовне, человек «внутренне освобождается». См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018. С. 290. Таинство Тела и Крови Христовой достигает сердца, об этом Церковь молится после литургии: «Да не опалиши мене, Содетелю мой; па́че же пройди <...> во вся составы, во утробу, в сердце (εἰς νεφρούς, εἰς καρδίαν)» (молитва прп. Симеона Метафраста). См.: *Православный молитвослов.* Москва, 2022. С. 195.

сокрушает и смиряет сердце, такое сердце принимает благодать таинства внутрь и более действенно участвует в молитвенной жизни; если Бог пожелает, то Он пошлёт в небесчувственное сердце огонь умно-сердечной молитвы.

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать выводы: свт. Феофан вместо психосоматического метода («художества», «искусственной молитвы», душевно-телесного метода) советует сосредоточиться на внутренней жизни — на возгревании духовных чувств (страха Божия, печали по Богу, смирения и др.), которые делают молитву живым внимательным предстоянием Богу, иногда сверхвербальным. Это связано с опытом молитвы, которому святитель научился от прп. Парфения (Краснопевцева). Также святитель напоминает о том, что сердечная молитва есть дар благодати, а не результат использования внешних подспорий, и указывает на её надёжный источник — это таинства, действие которых проникает в самое сердце. Таким образом, интеграция личного усилия и благодатного воздействия церковных таинств, т. е. возгревание духовных чувств и приобщение к таинствам (участие в литургической жизни Церкви) является лучшим путём пробудить в христианине высшие состояния духовной жизни умно-сердечную молитву.

Источники

- Добротолюбие: [в 5 т.] / в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 5. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
- Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894: [в 6 т.] / под общ. ред. митр. Калужского и Боровского Климента. Т. 6: 1889–1894. Кн. 1: 1889–1891. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2023.
- Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894: [в 6 т.] / под общ. ред. митр. Калужского и Боровского Климента. Т. 6: 1889–1894. Кн. 2: 1892–1894. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2023.
- Православный молитвослов. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2022.
- [Феофан Затворник, еп.] Ответы епископа Феофана, Затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Боровичи: Тип. А. С. Суворова, 1908.
- [Феофан Затворник, свт.] Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Правило веры, 1994.
- [Феофан Затворник, свт.] Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. V и VI. Москва: Правило веры, 1994.

Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν: συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Κορινθίου καὶ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Τόμος Ε'. Ἀθήναι: Ἐκδοτικός Οἶκος «Ἀστήρ», 1992.

Литература

- Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Москва: Правило веры, 1999.
- Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней: введение в аскетическую традицию Православной Церкви / [пер. с фр. С. А. Степанцова]. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018.
- Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / [ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье]. Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997.
- Мейендорф И., протопресв.* Пасхальная тайна: статьи по богословию / [сост. И. В. Мамаладзе]. Москва: Эксмо; Изд. ПСТГУ, 2013.
- Никулина Е. Н.* Понятие личности в антропологии святителя Феофана Затворника // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2007. Вып. 2 (5). С. 165–173.
- Пентковский А. М.* История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. 2018. Вып. 47/48. С. 343–448.
- Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность / [ред. П. Ю. Малкова]. Москва: Изд. ПСТГУ, 2006.
- Хондзинский П. В.* Комментарий святителя Феофана Затворника на письма графа М. М. Сперанского к Ф. Цейеру // Филаретовский альманах. 2016. Вып. 12. С. 110–123.
- Шпидлик Т.* Молитва согласно преданию Восточной Церкви / [пер. с итал. Н. Кузнецовой]. Москва; Санкт-Петербург: Центр книги Рудомино; Христианская Россия, 2011.
- Eikelboom L.* Rhythmic Flesh: How the Regulation of Bodily Rhythm Contributes to Spirituality in the Jesus Prayer, Medieval Dance, and African American Preaching // Journal of the American Academy of Religion. 2020. Vol. 88. № 4. P. 1109–1139.
- Spidlik T.* La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus / Tomáš Špidlík. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965. (Orientalia Christiana Analecta; vol. 172).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

НАУЧНАЯ И ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬЕВИЧА ГОРСКОГО

В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
С 1862 по 1875 г.

Любовь Альфредовна Карелина

магистр богословия
аспирант богословского факультета ПСТГУ
115184, г. Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 4/1, ком. 22
karelina.lyub@yandex.ru

Для цитирования: Карелина Л. А. Научная и преподавательская деятельность протоиерея Александра Васильевича Горского в Московской духовной академии с 1862 по 1875 г. // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 208–233. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.011

Аннотация

УДК 27-75 (929)

В 1862 г. протоиерей Александр Васильевич Горский возглавил Московскую духовную академию и по личной просьбе митрополита Московского перешёл на кафедру догматического богословия. Научная и преподавательская деятельность протоиерея Александра в этот период малоизучена. Его лекции по догматическому богословию не были изданы, в литературе упоминаются только краткие свидетельства об их содержании из воспоминаний учеников. В предлагаемой публикации раскрыты основные особенности его чтений основного и догматического богословия. В церковной периодике удалось обнаружить публикации, не включённые в его наследие, а также несколько интересных архивных материалов. Часть из них уже удалось ввести в научный оборот, другие представлены к публикации, в том числе рецензии на аттестационные сочинения преподавателей

Московской духовной академии. Проведённый анализ материалов этого периода позволяет сделать вывод об оригинальности догматических представлений протоиерея Александра и их непосредственной связи с его церковно-исторической концепцией.

Ключевые слова: реформа академического образования, догматическое богословие, основное богословие, естественно-научная апологетика, научные рецензии.

Статья поступила в редакцию 9.12.2025; одобрена после рецензирования 17.12.2025

Scientific and Teaching Activities of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky at the Moscow Theological Academy from 1862 to 1875

Lyubov A. Karelina

Master of Theology, PhD Student at the Faculty of Theology,
St. Tikhon's Orthodox University
Room 22, 4/1, 1-y Novokuznetsky lane, Moscow, 115184, Russia
karelina.lyub@yandex.ru

For citation: Karelina, Lyubov A. "Scientific and Teaching Activities of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky at the Moscow Theological Academy from 1862 to 1875". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 208–233 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.011

Abstract. In 1862, Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky became the head of the Moscow Theological Academy and, at the personal request of the Metropolitan of Moscow, transferred to the Department of Dogmatic Theology. Archpriest Alexander's scholarly and teaching activities during this period remain understudied. His lectures on dogmatic theology were never published, and the existing literature provides only brief accounts of their content based on his students' memoirs. This publication reveals the key features of his lectures on Fundamental and Dogmatic Theology. The author has identified several works in the church periodicals that were previously excluded from his official heritage, as well as a number of compelling archival materials. While some of these have already been introduced into scholarly discourse, others are presented here for publication, including reviews of the Moscow Theological Academy faculty's certification theses. An analysis of the materials from this period allows us to conclude that Archpriest Alexander's dogmatic views were original and directly linked to his concept of church history.

Keywords: scientific research at the Moscow Theological Academy, publications by the Moscow Theological Academy, scientific guidance, scientific review, memoirs of A. V. Gorsky's students, paleography, church history, exegesis.

The article was submitted on 12/9/2025; approved after reviewing on 12/17/2025

1. Основные биографические сведения

В 1862 г. протоиерей Александр Горский стал первым немонашесствующим ректором духовной академии. По поводу новой должности он записал в дневнике:

«1) избрали меня, не испытанного в правительственных должностях; 2) в бурное время; 3) не в общем порядке <...>. Может быть, этот опыт <...> даст выход белому духовенству на совместное с монашесствующими занятие высших учёных должностей»¹.

Правление императора Александра II, по сравнению с царствованием его отца, Николая I, действительно было бурным. Преобразовывались различные стороны государственной жизни, готовились реформы высшего светского и духовного образования. В 1866 г. ректором столичной академии был назначен ранее служивший в Висбадене протоиерей Иоанн Янышев, а парижский протоиерей Иосиф Васильев возглавил комитет по подготовке нового Устава духовных академий.

Новым вызовом для Церкви стала резко усилившаяся критика религии со стороны естествознания. В этом вопросе Церковь не получила ожидаемой поддержки от светской власти. По словам свт. Филарета (Дроздова), записанным А. В. Горским,

«видно наступило время, когда надобно открыто бороться, как в первые времена, не пользуясь покровительством светской власти; но гонимая ею Церковь должна была бороться с язычеством и защищаться сама собою: так и ныне должно бороться с человеческой мудростию»².

Одним из эффективных средств этой борьбы стала церковная периодика. Проведённые преобразования и ослабление цензуры позволили расширить проблематику публикаций, вынести обсуждение проблем и задач Церкви в публичное пространство. Наряду с академическими изданиями стали выходить вневедомственные церковные журналы, ориентированные на широкую аудиторию: «Душеполезное чтение», «Странник», «Православное обозрение», «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», «Братское слово». Среди редакторов этих изданий были и ученики А. В. Горского: В. П. Нечаев, А. М. Иванов-Платонов, Н. И. Субботин. Сам протоиерей Александр Васильевич подготовил Устав Общества любителей духовного просвещения.

1 *Горский А.В.* Октябрь, без даты, 1862 г. // Дневник [3 июля 1860 – 28 апреля 1875 г.] // ПрибТСО. 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 230–231.

2 *Горский А.В.* Неизданные места из «Дневника». 18 ноября 1859 г. // БВ. 1914. № 10–11. С. 388.

На страницах международной церковной периодики активизировалась полемика с иезуитами. Статьи из парижского издания протоиерея Иосифа Васильева «L'Union Chretienne» переиздавались в новых отечественных журналах. Редактор французского журнала аббат Рене Гетте, выдающийся церковный историк, перешёл в православие и по представлению митрополита Филарета Московского был удостоен степени доктора богословия. Отзыв на сочинение «Схизматическое папство» о. Владимира Гетте подготовил прот. А. В. Горский. Параллельно вёл диалог о сближении Русской Церкви с англиканской. В конце 1860-х гг. развернулись консультации с представителями старокаатолического движения, возглавляемого профессором С. Дёллингером.

В 1863 г. был поднят вопрос о снятии запрета на въезд в Россию иезуитов, установленного императором Александром I. М. П. Погодин, комментируя продолжающиеся переходы представителей света в католичество, вопрошал: «Почему обратившиеся не воротились домой спросить Филарета, Иннокентия, Горского и предъявить им свои сомнения и недоумения?»³ — отводя ректору Московской духовной академии почётное место рядом с авторитетнейшими архиереями. В 1866 г. Ю. Ф. Самарин отправил протоиерею Александру свою книгу «Иезуиты и их отношение к России» со словами:

«Ваше суждение было бы для меня, конечно, дорого, но не смею Вас об этом просить, зная, что Вы обременены предельно»⁴.

В ответном письме протоиерей А. В. Горский благодарит Ю. Ф. Самарина за дорогой подарок, хвалит за «глубокое понимание истинного духа христианства, искреннее убеждение в верном сохранении его в Православной Церкви и чистоту совести христианской»⁵.

В 1865 г. по представлению митрополита Филарета Московского протоиерей Александр был удостоен степени доктора богословия по совокупности научных трудов. С 1865 г. он являлся почётным членом Киевской духовной академии, а с 1872 г. — Казанской. В то же время его заслуги получили широкое признание светской науки. В 1864 г. прот. А. В. Горский был избран почётным доктором истории Московского университета, в 1867 г. — Санкт-Петербургского университета, в 1871 г. — Югославянской академии наук и искусств в Загребе. За совместную с К. И. Невоструевым работу по описанию рукописей

3 Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 21. Санкт-Петербург, 1907. С. 225.

4 Самарин Ю. Ф. Письмо А. В. Горскому. 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 30. Ед. хр. 62. Л. 1 об.

5 Горский А. В. Письмо Ю. Ф. Самарину. 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 22. Ед. хр. 32. Л. 1.

Синодальной библиотеки он был удостоен только что учреждённой Ломоносовской премии в области словесности.

В ходе подготовки реформы как университетского, так и академического образования учитывалась важность противостояния естественно-научной критике. Университетский Устав 1863 г. сохранил общеобязательность богословских дисциплин для всех православных студентов, но преподавание переориентировалось на общую христианскую апологетику. В 1865 г. митрополит Филарет (Дроздов) запросил мнение ректора Московской духовной академии о том, как можно улучшить постановку преподавания богословских дисциплин в университетах. Протоиерей А. В. Горский рекомендовал, несмотря на краткость курсов, всё же не ограничиваться апологетикой, но «знакомить студентов с самыми догматами веры»⁶, поскольку они являются основанием христианского мировоззрения.

Вторая половина 1860-х гг. для протоиерея А. В. Горского была омрачена потерями близких коллег. В 1863 г. скончался старейший профессор П. С. Делицын. Его роль в издании «Творений святых отцов» была так велика, что выход академических журналов приостановился на семь лет. В 1866 г. почил архиепископ Филарет Черниговский, а в следующем — митрополит Филарет Московский. Протоиерей А. В. Горский лично собирал материалы для прославления своего наставника, причём, по мнению редактора, опубликовавшего их в 1914 г., делал это ещё при жизни свт. Филарета⁷.

В 1868 г. в день воспоминания об открытии Московской духовной академии ректор почтил память усопших проповедью, в которой отметил их выдающуюся роль в отечественной Церкви:

«...благословенны труды словом и делом, наукою и жизнью послуживших к созиданию Церкви Православной: не отъидет память их, и имя их поживет в роды родов: премудрость их поведят язъбы и хвалу их исповестъ Церковь. Не отъидет память Голубинских, Делицыных, Филаретов и др.»⁸.

6 *Филарет Московский, свт.* [Ответ на письмо 39 от 11 ноября 1865 г.] 13 ноября 1865 г. // Письма митрополита Московского Филарета к А. В. Горскому // ПрибТСО. 1882. Ч. 30. С. 415.

7 *Горский А. В.* Разные случаи, бывшие по молитвам митр. Филарета (Дроздова) // БВ. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 365, прим.

8 *Горский А. В.* Слово в день воспоминания открытия Московской Духовной Академии [пронесено 1 октября 1868] // БВ. 1894. Т. 4. № 10. С. 32.

В 1870 г. протоиерей Александр во всех смыслах приблизил аудиторию к храму, добившись открытия академической Покровской Церкви.

Ректор Московской духовной академии был активным участником реформы академического образования 1869 г. и, пожалуй, главным оппонентом митрополита Макария (Булгакова). Согласно принятому Уставу, был введён новый общеобязательный предмет — основное богословие, а догматическое богословие, церковная история и церковная археология утратили этот статус и преподавались только на соответствующих отделениях. Протоиерей А. В. Горский считал, что утрата догматическим богословием статуса общеобязательной дисциплины, опасна для богословской науки. В письме к другу архиепископу Евсевию (Орлинскому) он делится своими переживаниями: «Что будут за магистры богословия, не слушавшие в Академии богословия?»⁹ — тем более, что с введением в академии нового Устава туда могли поступать те, кто не учился в семинариях и не имел начального богословского образования.

Именно ректор Московской духовной академии отстоял общеобязательный статус философии в академической программе. Кроме того, благодаря протоиерею Александру в Московской духовной академии была открыта первая кафедра естественно-научной апологетики, которую возглавил Д. Ф. Голубинский. Это стало возможным потому, что ректор Московской духовной академии предложил ввести в академический Устав пункт, согласно которому

«с разрешения Святейшего Синода по усмотрению нужды могут быть вводимы и новые предметы сверх поименованных, а также вообще делаемы изменения в учебной части Академии»¹⁰.

До реформы 1869 г. протоиерей А. В. Горский был единственным доктором богословия в Московской духовной академии и продолжал определять направления научной деятельности академии. Согласно Уставу 1869 г., научные степени присваивались по результатам публичных защит аттестационных сочинений. В период с 1871 по 1875 г. в Московской духовной академии были защищены все исследования, представленные на соискание научных степеней. Среди них по две

9 Горский А. В. [14] Письмо от 28 января 1873 г. // Письма Евсевию (Орлинскому) // ЧОЛДП. 1884. К. 2. Ч. 3. С. 25.

10 Цит. по: Голубинский Д. Ф., *прот.* Участие почившего ректора академии прот. А. В. Горского в деле учреждения при Московской духовной академии кафедры естественно-научной апологетики // БВ. 1900. № 11. С. 470.

докторские диссертации на богословском и церковно-историческом отделении и одна на церковно-практическом, а также две магистерских — на историческом и богословском отделениях.

Докторами богословия стали ученики А. В. Горского: П. С. Казанский, С. К. Смирнов, В. П. Кудрявцев-Платонов, архимандрит Михаил (Лузин), Н. И. Субботин. Предполагалось, что на момент окончания академии лучшие студенты будут представлять свои магистерские диссертации, но выпуск 1872 г. не оправдал этих ожиданий. Первая защита магистерской диссертации выпускника исторического отделения Н. Ф. Каптерева состоялась только через год после окончания академии. Его однокурсник священник Михаил Соболев защитил магистерскую работу на богословском отделении в 1874 г. В письме архиепископу Евсевию (Орлинскому) А. В. Горский сетует на сложившуюся ситуацию:

«Как добиться того, чтобы у нас снова были магистры по каким бы то ни было наукам?»¹¹

Это могло привести к серьёзной кадровой проблеме, т. к. согласно Уставу 1869 г. для назначения на должность преподавателя духовных академий научная степень была обязательна.

Судя по переписке, сохранившейся в архиве А. В. Горского, он общался со многими коллегами из других академий. С ректором СПбДА протоиереем И. Л. Янышевым он сотрудничал в рецензировании аттестационных сочинений, написанных преподавателями возглавляемых ими академий. По запросу Священного Синода ректор Московской духовной академии представил положительный отзыв на докторскую диссертацию самого о. Иоанна. Рецензия прот. А. В. Горского находится в его архиве и интересна тем, что отражает его точку зрения на допустимые границы частных мнений в богословской науке.

В архиве протоиерея А. В. Горского есть письмо профессора Киевской духовной академии епископа Сильвестра (Малеванского). Отправляя о. Александру свою диссертацию «Учение о Церкви в первые три века христианства», епископ Каневский пишет:

«Живо помня Ваше истинно братское сочувствие и сострадание к моим болезням и немощам, приятнейшим для себя долгом поставлю послать Вашему Высокопреподобию произведение своих немощей, прося благосклонно и снисходительно принять его, как и меня некогда приняли. Испрашиваю себе Ваших молитв

11 Горский А. В. [14] Письмо от 28 января 1873 г. // Письма Евсевию (Орлинскому) // ЧОЛДП. 1884. К. 2. Ч. 3. С. 25.

в чувствах глубочайшего почтения и душевной преданности остаюсь навсегда Вашего Высокопреподобия усердным слугой»¹².

Недавно 3 апреля 2019 г. епископ Каневский Сильвестр (Малеванский) был причислен к лику местночтимых святых на основании его научных заслуг. Возможно, этот прецедент будет способствовать рассмотрению вопроса, который был поставлен в современной литературе и в отношении протоиерея А. В. Горского.

В 1872 г. ректору Московской духовной академии исполнилось шестьдесят лет, сорок из которых он посвятил научно-преподавательской деятельности. За заслуги перед отечественным духовным образованием протоиерей Александр был награждён орденом св. Анны первой степени. Среди множества поздравлений и почётных избраний по случаю его юбилея была даже благодарность от Императорского общества любителей естествознания.

2. Преподавательская деятельность

За месяц до официального утверждения прот. Александра в должности ректора свт. Филарет (Дроздов) писал ему:

«Полагаю, что Вам надобно будет принять и кафедру Богословских наук»¹³.

Краткосрочное академическое служение монашествующих ректоров (в период с 1841 по 1862 г. их было шесть) негативно отражалось на преподавании догматического богословия в Московской духовной академии, о чём было сказано в предыдущей части биографии. А. В. Горский записал в дневнике 17 января 1863 г.:

«Может быть, что-нибудь и даст Бог совершить, когда поглубже войду в настоящее моё положение, познакомлюсь с областью моей новой науки догматическим богословием. Разве изменят мне силы. Чувствую, что за такие труды надлежало бы приниматься гораздо раньше моих настоящих лет»¹⁴.

Первую лекцию по догматическому богословию он прочитал уже через десять дней после письма свт. Филарета (Дроздова) 3 ноября 1862 г.¹⁵

12 *Сильвестр (Малеванский), свт.* Письмо прот. А. В. Горскому. Март 1873 г. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 30. Ед. хр. 83. Л. 1.

13 *Филарет Московский, свт.* [6] Письмо от 23 октября 1862 г. // Письма митрополита Московского Филарета к А. В. Горскому // ПрибТСО. 1882. Ч. 29. С. 551.

14 *Смирнов С. К.* Александр Васильевич Горский // ПО. 1876. № 10. С. 488.

15 *Горский А. В.* Письмо 3 ноября 1862 г. // Письма к проф. Н. К. Соколову (1861–1863 гг.) // У Троицы в Академии. 1814–1914. Москва, 1914. С. 459.

С. К. Смирнов утверждал:

«Горский без труда овладел поздно доставшимся ему новым предметом. В его богословских чтениях заметно преобладание элемента исторического; раскрытию учения положительного у него предшествует история догмата, частью обработанная им прежде в его исторических лекциях, частью вновь изложенная при помощи лучших новых сочинений западных богословов»¹⁶.

В отличие от протоиерея Сергея Смирнова, П. И. Горский-Платонов утверждал, что А. В. Горский не смог бы стать хорошим преподавателем догматического богословия:

«ему приходилось приниматься за труд по кафедре новой, приниматься при обстоятельствах, весьма неблагоприятствующих для изучения новой науки»¹⁷.

Свое мнение Павел Иванович обосновывает тем, что ректор Московской духовной академии, в отличие от митрополита Макария (Булгакова) и архиепископа Филарета (Гумилевского), не составил своей догматической системы.

В ОР РГБ в фонде № 78 протоиерея А. В. Горского в картоне 8 находятся два конспекта, которые хранение относит к разным периодам чтения догматических лекций — 1860-м и 1870-м годам. В действительности в единице хранения 7 содержится конспект по догматическому богословию, а в единице хранения 6 — по введению в православное догматическое богословие и три раздела, имеющих отношение к эклесиологии. Указанные предметы о. Александр читал во время служения на кафедре догматического богословия.

В архиве А. Д. Беляева, сменившего прот. А. В. Горского на кафедре догматического богословия, есть записи последнего варианта его вводных лекций по этой дисциплине, прочитанных в 1874 г. Сравнение их с собственными рукописями преподавателя позволяет сделать вывод, что он разрабатывал лекционные вопросы более подробно, чем читал в аудитории. В то же время в рукописях ученика были обнаружены записи первых лекций курса, которых нет в материалах ректора

16 Смирнов С.К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). Москва, 1879. С. 22.

17 Горский-Платонов П. И. Голос старого профессора. Москва, 1900. С. 17.

Московской духовной академии, что позволило восстановить целостность вводной части¹⁸.

Лекции по догматическим дисциплинам о. Александра существенно отличаются от учебных пособий митрополита Макария (Булгакова). Предваряя свой курс, А. В. Горский подчёркивает, что

«[необходимо дать] особенное место полемическим и апологетическим замечаниям, против нападений на истину Христову, которые растут и умножаются. Чрез это можно ближе знакомиться с современностью и прилагать свои знания к современности»¹⁹.

В качестве эффективного метода в полемике с иноконфессиональными представителями богословской науки он использует филологический анализ текстов.

В отличие от митр. Макария (Булгакова) и других авторов учебных пособий по догматическому богословию, прот. А. В. Горский не строит детализированной системы. По его мнению, в догматике нет одного положения, из которого выводятся все остальные, но её смысловым центром является догмат искупления, поэтому все догматы необходимо рассматривать в связи с ним²⁰. Анализируя возможные варианты последовательности отдельных частей курса, он приходит к выводу, что

«более общим можно назвать тот план, по которому начинают с учения о Боге и Его свойствах, потом переходят к творению. Здесь говорят о человеке и его падении. Затем об Искупителе и искуплении. Далее — к учению о Церкви и Таинствах»²¹.

Таким образом его концепция изложения курса исторична уже по структуре.

Во вводной части лекций по догматическому богословию ректор Московской духовной академии представляет подробный обзор иноконфессиональных богословских сочинений, начиная со времени разделения Западной Церкви. Здесь же протоиерей Александр обращается к вопросу о возможности развития догмата, который волновал его уже в самом начале научно-преподавательской деятельности. Он представляет критический анализ концепций Ф. Шлейермахера и А. Мёлера

18 Карелина Л.А. Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского // ХЧ. 2021. № 2. С. 141–144.

19 Горский А.В. Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1860-е гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 6. Л. 76.

20 Там же. Л. 2 об.

21 Горский А.В. Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1870–1874 гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 7. Л. 2 об.

и формулирует свою точку зрения по этой проблеме. Прот. А. В. Горский считает, что в принципе можно допустить появление новых догматов, но в случае признания их всей Церковью, хотя, по его мнению,

«в познании истин веры вообще имеется в виду не столько обширность, сколько углубление»²².

Курс догматического богословия протоиерея Александра представляет собой совокупность трактатов, посвящённых основным вероучительным вопросам, которые расположены в порядке Символа веры. Общий план изложения близок проблематике публикаций в «Прибавлениях к ТСО» 1847–1849 гг., отнесённых к авторству архимандрита Алексия (Ржаницына), занимавшего в это время должность ректора Московской духовной академии. Детальное сравнение этих вероучительных статей и соответствующих разделов лекционного курса А. В. Горского представляет интерес для отдельного исследования. Предварительно можно отметить, что общим принципом их построения является подробный анализ ветхозаветных текстов, предшествующий изложению новозаветного учения и церковного Предания, но в лекционных материалах ректор Московской духовной академии делает акцент на углублении понимания догматов Церкви в ходе конкретных богословских дискуссий. Для сравнения отметим, что митрополит Макарий (Булгаков) каждое догматическое положение сначала приводит в церковном определении, а архиепископ Филарет (Гумилевский) существенно ограничивает использование церковного Предания.

Метод чтения лекций А. В. Горского отличается и от рекомендованного Уставом 1869 г. исторического изложения, которого придерживался, в частности, А. Л. Катанский, считавший себя его учеником. Алексей Львович отмечает, что в общепринятом историческом варианте

«необходимо должна повториться вся догматическая система несколько раз смотря по тому, на сколько периодов делится эта наука, т. е. должна несколько раз пройти перед глазами читателей вся совокупность догматов»²³.

А. Л. Катанский характеризует метод протоиерея Александра как эпизодический или монографический и отмечает, что единственный современный автор, следующий ему в своём изложении догматического богословия, — это католический профессор Мюнхенского университета

22 *Горский А. В.* Догматическое богословие – лекции и материалы к ним. [1870–1874 гг.] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 7. Л. 1 об.

23 *Катанский А. Л.* Об историческом изложении догматов // ХЧ. 1871. № 5. С. 842.

Генрих Клее. Его догматика была в личной библиотеке А. В. Горского уже в конце 1830-х гг.

В. О. Ключевский, служивший в Московской духовной академии под руководством А. В. Горского в последние годы его жизни, сумел лучше, чем кто-либо из непосредственных учеников А. В. Горского выделить наиболее существенные особенности его чтений по догматике. Он утверждает, что протоиерей Александр

«положил в основу своего догматического курса историю догмата, развивая, только с большими научными средствами, приёмы, испытанные одним из его предшественников Филаретом Гумилевским»²⁴.

Кроме того, Василий Осипович обращает внимание на то, что в лицах А. В. Горского и Ф. Д. Голубинского

«церковный историк и философ сошлись и подали друг другу руку у кафедры богословия»²⁵.

Это послужило основанием своеобразного направления богословской науки в Московской духовной академии, которая состоит в

«приложении церковно-исторической критики и историко-философского анализа к выработке богословско-догматической доктрины»²⁶.

Действительно, А. В. Горский в своих догматических чтениях значительное внимание уделяет анализу современных философских концепций и использует философскую методологию в апологетике православного учения. Форма изложения догматического богословия у А. В. Горского не менялась на протяжении всего времени чтения этой дисциплины, как до, так и после реформы академического образования. По свидетельству протоиерея Сергея Смирнова, каждому академическому курсу он читал дополнительно новый материал сверх программы. Как правило, в этих лекциях ректор Московской духовной академии разбирал наиболее актуальные полемические и апологетические вопросы. В разделе о творении человека протоиерей Александр представляет подробный критический анализ наиболее злободневного вопроса — теории эволюции Ч. Дарвина²⁷. Этот хронологически последний материал в его конспектах был подготовлен им незадолго до кончины.

24 *Ключевский В. О.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870 г.). [Соч.] С. Смирнова. М. 1879 г. // ПО. 1879. № 4. С. 310. Переизд.: *Ключевский В. О.* Отзывы и ответы: Третий сб. статей. Москва, 1914. С. 336.

25 Там же. С. 337.

26 Там же.

27 *Карелина Л. А.* Решение проблемы отношений веры и науки в наследии протоиерея Александра Васильевича Горского // Духовный арсенал. 2023. № 2 (10). С. 81–83.

После принятия нового Устава на богословском отделении Московской духовной академии обучалось не более десяти человек, но, по свидетельству епископа Варшавского и Прислинского Николая (Зиорова), аудитория ректора была всегда полна. В 1873–1874 гг. лекции А. В. Горского слушал Владимир Соловьёв, что дает основания для соотнесения их богословских представлений.

Догматическое богословие стало для ректора Московской духовной не менее любимой дисциплиной, чем церковная история. Об этом пишет, в частности, М. Д. Муретов, которого протоиерей Александр буквально умолял не переходить с богословского отделения на историческое, убеждая, что

«история есть только внешняя и часто мишурная одежда, а тело и существо — в богословии: в идеях и идеалах, раскрываемых богословием в догматах церкви»²⁸.

В 1874 г. протоиерей А. В. Горский записал в дневнике:

«Сокращённо вся сущность христианства: Христос с Его истиною и благодатию и люди облагодатствованные, или Церковь! В нём всё моё богословие!»²⁹

Кроме своего основного курса, протоиерей Александр «по просьбе студентов исторического отделения, за неимением особенного профессора, читал им по византийской истории, а практикам — по церковной археологии»³⁰, т. е. продолжал непосредственно общаться практически со всеми слушателями академии не только в храме, но и на занятиях. О том, что он читал лекции по византийской истории на историческом отделении, писал в поздних неопубликованных воспоминаниях и А. Д. Беляев³¹.

Свидетельства архиепископа Николая Варшавского и А. Д. Беляева опровергают утверждение А. П. Лебедева, писавшего в 1900 г., что Горский «лишился всякого влияния на студентов других отделений»³².

28 Муретов М. Д. Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877) // БВ. 1914. Т. 3. № 10–11. С. 670.

29 Горский А. В. 30 августа 1874 г. // Дневник // ПрибТСО. 1884. Ч. 35. Т. 1. С. 265.

30 Николай (Зиоров), архиеп. Мои воспоминания о Московской Духовной Академии: (к столетнему юбилею). Варшава, 1914. С. 14.

31 Беляев А. Д. Ректор Московской Духовной Академии А. В. Горский, его печатные труды и оставшиеся после него рукописи // ОР РГБ. Ф. 26. К. 9. Ед. хр. 14. Л. 47.

32 Лебедев А. П. К воспоминаниям об Александре Васильевиче Горском, ректоре и профессоре МДА // 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, 1900. С. 198–199.

Алексей Петрович, будучи по преимуществу церковным историком, причём тяготеющим к современной протестантской методологии, не сумел оценить ни богословской составляющей его церковно-исторического курса, ни особенностей изложения догматического богословия.

3. Научные труды прот. А. В. Горского

3.1. Опубликованные материалы А. В. Горского

Из-за огромной занятости в последние годы жизни прот. А. В. Горский редко публиковал свои материалы, причём, как и прежде, они выходили анонимно. По просьбе митрополита Московского он подготовил критический ответ идеологам Белокриницкой части раскола — «Притязания “апологета” австрийского священства», опубликованный в 1864 г. Ректор Московской духовной академии доказывает, что оппоненты некорректно проводят аналогию между современными обстоятельствами раскола и событиями, относящимися ко времени жизни свт. Афанасия Великого, которому посвящено масштабное патристическое исследование А. В. Горского. Обстоятельства, предшествующие публикации «Притязаний “апологета” австрийского священства», раскрыл Н. И. Субботин, дважды переиздавший эту статью о. Александра в журнале «Братское слово».

Вопросу о непротиворечивости веры и науки посвящено апологетическое слово А. В. Горского на Рождество Христово, опубликованное в 1866 г. в журнале «Душеполезное чтение». Ректор Московской духовной академии противопоставляет суетумудрию современной науки, восставшему против христианства, любовь к истинной мудрости волхвов: путем естественного знания они дошли до области тайн Божиих, «покорили свою науку Христу»³³ и даже смогли понять больше, чем учёные Иерусалима. По его мнению, объективность научного исследования должна приближать к вере, а не удалять от неё. В том же году в «Сборнике Общества древнерусского искусства» были опубликованы³⁴ две небольшие заметки А. В. Горского: «Греческая литургия в картинах» и письмо А. В. Горского к секретарю общества.

После возобновления издания «Прибавлений к Творениям Святых Отцов» в журнале в 1871 г. вышли две статьи ректора Московской

33 *Горский А.В.* Слово на Рождество Христово // ДЧ. 1866. Ч. 3. № 12. С. 304.

34 Сборник на 1866 год, изданный Обществом древне-русского искусства при Московском публичном музее / под ред. Г. Филимонова. Москва, 1866. С. 117–118: Греческая литургия в картинах; С. 118–119: Письмо А. В. Горского к секретарю общества.

духовной академии. Историко-догматическое исследование «Иерусалимский Собор» посвящено приближающемуся двухсотлетию этого события. В нём раскрываются обстоятельства учреждения Собора и анализируются его догматические определения. В статье «Образование канона священных книг Нового Завета» протоиерей Александр полемизирует с представителями протестантской исторической критики о подлинности текстов Священного Писания. Он прослеживает, как в апостольское время происходило собрание отдельных книг в канон.

Посмертно в журнале ЧОЛДП была опубликована статья А. В. Горского «О первоначальном христианстве в связи с вопросом о происхождении новозаветного канона — против Баура». Направление протестантской Тюбингенской школы отличалось критическим подходом к изучению истории и категоричным отрицанием чудес. В 1885 г. в «Прибавлениях к ТСО» были изданы «Речи, говоренные А. В. Горским по причащении наставников и студентов Московской Духовной академии». В 1895 г. отдельным изданием вышли его обширные проповеди, наполненные глубоким богословским содержанием. В них протоиерей А. В. Горский уделяет внимание проблеме отношений веры и разума.

И наконец, в 1900 г. были изданы архивные «Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова». Известно, что ректор Московской духовной академии разбирал основные положения лидера славянофилов на лекциях по догматическому богословию, читал свои замечания московскому владыке Иннокентию (Вениаминову), но, несмотря на уговоры П. С. Казанского, публиковать их принципиально не хотел. Сын А. С. Хомякова, Дмитрий, в ответ на замечания ректора Московской духовной академии опубликовал апологетическую брошюру. Он подчёркивает важность мнения профессора А. В. Горского как для последователей его отца, так и для противников, оговаривая при этом, что уважаемый ректор Московской духовной академии пользуется авторитетом более «как историк и археолог, нежели как богослов в точном смысле этого слова»³⁵, упрекнув прот. А. В. Горского, преподававшего тринадцать лет догматическое богословие, в профессиональной некомпетентности, чего не замечал издатель трудов его отца Ю. Ф. Самарин.

Никто из представителей академического богословия не защитил научный авторитет ректора Московской духовной академии в области догматического богословия. Позднее прот. Георгий Флоровский

35 Хомяков Д. А. О «Замечаниях» на богословские сочинения А. С. Хомякова. Москва, 1902. С. 3.

высказался о его замечаниях как «неубедительных и непроницательных»³⁶. Между тем дневниковые записи ректора Московской духовной академии свидетельствуют о том, что он поддерживал издание трудов А. С. Хомякова в России. Протоирей А. В. Горский выступал оппонентом Алексея Степановича в части методологии решения вероучительных вопросов, но понимал важность поставленных им проблем.

3.2. Публикации, принадлежащие А. В. Горскому, но не включённые в его наследие

Несколько материалов прот. А. В. Горского этого периода, посвящённых проблемам раскола, издал Н. И. Субботин, но они не включены ни в один историографический обзор³⁷.

Сразу после кончины прот. А. В. Горского в первом номере только что учреждённого журнала «Братское слово» Н. И. Субботин опубликовал документ, подготовленный им в ответ на запрос Синода о программе преодоления раскола. В своих комментариях издатель пишет, что «соображения [А. В. Горского] о рассмотрении спорных вопросов между расколом и Православной Церковью» есть «плод глубокого и всестороннего изучения богословских и церковно-исторических вопросов», они «указывают в систематическом, последовательном порядке все важнейшие предметы»³⁸ для преодоления раскола, это «дорогой для нас памятник его просвещённого внимания к “Братскому слову” и как завещательное указание того, над чем и как мы должны трудиться по преимуществу, завет, которому по мере сил наших будем следовать неуклонно, сожалея об одном, что лишились такого мудрого и всегда готового руководителя и советника, каким был для нас и в этом деле незабвенный наставник наш и отец»³⁹.

Кроме того, Н. И. Субботин обнаружил в архиве и издал материал, в котором А. В. Горский продолжил разбор апологии Белокрыницкой части раскола. В нём обосновывается неправомерность использования её автором двух исторических ситуаций в церковной истории для подтверждения возможности отсутствия в расколе епископа на протяжении

36 Флоровский Г. И. Пути русского богословия. Москва, 2009. С. 362.

37 См.: Карелина Л. А. Исторический обзор опубликованных трудов прот. А. В. Горского, посвящённых изучению раскола, в контексте его академической деятельности // БТ. 2024. Вып. 51. С. 199–201.

38 [Горский А. В.] Из сочинений протоиерея А. В. Горского / с примеч. Н. И. Субботина. Москва, 1892. С. 248, прим.

39 Там же. С. 249, прим.

двухсот лет: пребывание свт. Афанасия вдали от Александрийской кафедры во время изгнания и предположение, что в Русской Церкви не было епископов между правлениями княгини Ольги и князя Владимира.

В 1892 г. Н. И. Субботин опубликовал в «Братском Слове» короткую заметку об анафеме, которая, как он сообщает в своём комментарии, была написана протоиереем А. В. Горским в 1870 г. в ответ на статью Н. П. Гилярова, изданную в «Современных известиях». Автор доказывает, что «теперешний, отвратительный смысл слову анафема придало средневековое варварство», а в сущности анафема, и именно производимая в неделю православия, не представляет будто бы ничего грозного⁴⁰. По свидетельству И. Н. Субботина, о. Александр считал его статью вредной и готовил публикацию с опровержением точки зрения автора, но не успел закончить. Он утверждает, что анафема подразумевает не только порицание известного учения, но и осуждение «против лжеучителей упорных, не покорившихся обличениям. В этом случае она служит знаком их отвержения, исключения из союза с церковью»⁴¹.

3.3 Анонимные публикации, принадлежащие А. В. Горскому

В период приостановки издания журналов Московской духовной академии сочинения профессоров и выпускников академии публиковались в дружественном издании — «Чтения в обществе любителей духовного просвещения». Для выявления возможных публикаций ректора академии мы проанализировали все материалы издания с 1863 по 1875 г.

Первым критерием принадлежности статьи прот. А. В. Горскому была анонимность публикации. В отличие от 1840–1850-х гг. практически все материалы в это время уже подписывались, как минимум, инициалами. Затем исключалась возможность атрибуции текста другим авторам и, наконец, ключевые положений текста и его методологические особенности соотносились с другими материалами А. В. Горского, авторство которых не вызывает сомнения, прежде всего — с архивными рукописями. В результате проведенного анализа были выявлены три статьи, которые с большой вероятностью могут быть отнесены к его наследию⁴². Все публикации посвящены актуальным проблемам, сто-

40 Из сочинений протоиерея А. В. Горского. С. 265–266.

41 Там же. Что значит «анафема». С. 274–275.

42 См. подробнее: Карелина Л. А. Неизвестные публикации протоиерея Александра Васильевича Горского в журналах «Христианское чтение» и «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» // Вестник исторического общества СПбДА. 2025. № 2 (22). С. 1–14.

ящим перед отечественной богословской наукой, и относятся к области научных интересов прот. А. В. Горского.

В первой статье, изданной в 1868 г., «Сличение сказаний Евангелистов о воскресении и явлениях Иисуса Христа», автор подчёркивает важность опровержения ложных мнений отрицательной критики. Методологическая особенность статьи — филологический анализ оригинальных греческих текстов евангелистов.

В предыдущей части биографии А. В. Горского упоминалась статья «О действии древних пастырей Церкви во времена общественных бедствий». В этой публикации, основанной на подробном анализе конкретных исторических событий, прослеживается разнообразная деятельность пастырей, причем на первое место автор ставит их учительные труды, среди которых он выделяет решение апологетических задач, особенно актуальных в современных обстоятельствах возросшей естественно-научной критики христианства.

В 1869 г. было опубликовано значительное по объёму догматическое исследование «Раскрытие главнейших догматических истин христианства в писаниях апологетов». А. Л. Катанский, профессор догматического богословия СПбДА, охарактеризовал статью как «новейшую и замечательную историко-догматическую монографию»⁴⁵. Поводом к написанию этого исследования послужила необходимость опровержения точки зрения протестантских авторов, утверждавших, что апостольское учение искажается в сочинениях следующего поколения отцов и учителей Церкви.

3.4. Архивные материалы прот. А. В. Горского

В архиве А. В. Горского обнаружено несколько источников, имеющих отношение к догматической проблематике.

Прот. Пётр Постников упоминает в своём сочинении, посвящённом А. В. Горскому, материал «Церковь и мир», однако о. Петр не анализирует его содержания. Это обзор английского сборника статей, который, скорее всего, переслал ректору Московской духовной академии его племянник Н. К. Соколов, находившийся в Англии в командировке. В этом материале, переписанном набело, по-видимому, к публикации, протоиерей Александр демонстрирует общность проблем и задач, стоящих перед обеими Церквами, а завершает его положением, которое полностью разделял сам:

43 Катанский А.Л. Об историческом изложении догматов // ХЧ. 1871. № 5. С. 809, прим.

«Обряд без учения — простой формализм и беспорядок. Упадок обряда, в свою очередь, повёл к обширному и глубокому неверию в сакраментальном учении и нерасположению к нему»⁴⁴.

Положение о тесной взаимосвязи богопознания и богочитания А.В.Горский высказывал в лекциях по церковной истории и догматическому богословию.

В двух единицах хранения находится рецензия на учебник по догматике, написанный с точки зрения совести протестантским богословом примирительного направления Д. Шенкелем; эта книга планировалась к использованию в качестве учебного пособия для преподавателей духовных семинарий. Протоиерей Александр доказывает, что авторская методология раскрытия вероучения искажает представление практически обо всех главных христианских догматах и поэтому не может быть использована в качестве учебного пособия преподавателями семинарий. Этот материал мы также ввели в научный оборот⁴⁵.

Материал «О пребывании Церкви Христовой в полном её устройстве до времени второго славного пришествия Иисуса Христа», судя по стилистике и оформлению текста, не был предназначен для публикации и, скорее всего, представляет собой одну из лекций, которые А.В.Горский подготовил сверх программы. Этот текст опубликован и подробно прокомментирован в контексте других отечественных сочинений, посвящённых критике идеи антихриста⁴⁶.

И наконец, последний материал — «Прошения прот. А. В. Горского Иннокентию (Вениаминову) Митрополиту Московскому и Коломенскому о передаче курса “Догматическое богословие” другому преподавателю МДА в связи с болезнью». Почерк писарский, подпись самого ректора Московской духовной академии. Его содержание свидетельствует о том, что перед кончиной протоиерей Александр заботился прежде всего о преподавании догматического богословия. Он подчёркивает, что необходимо восстановить общеобязательное преподавание этой дисциплины на всех отделениях Академии, в том числе, потому что научные степени в духовных академиях присваиваются именно

44 Горский А.В. Церковь и мир // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 20. Л. 6.

45 Горский А.В. Христианская догматика Шенкеля с точки зрения совести / предисл. Л.А. Карелиной // Филаретовский альманах. 2025. Вып. 22. С. 84–93.

46 Карелина Л.А. Опровержение идеи раскольников о наступившем царстве антихриста в материалах прот. А. В. Горского в контексте противостояния православной церкви учению раскола с середины XVIII до середины XIX вв. // БТ. 2024. Вып. 51. С. 165–185.

богословские, независимо от специализации. Этот архивный материал также введён в научный оборот⁴⁷.

Кроме этого, среди архивных материалов ректора Московской духовной академии остаётся очень большое количество неразобранных рукописей, условно отнесённых хранением к догматическому богословию и церковной истории.

4. Научное руководство

В 1860-х — 1870-х гг. практически все кафедры Московской духовной академии возглавлялись воспитанниками А. В. Горского. Они, в свою очередь, являлись непосредственными научными руководителями выпускников академии. Протоиерей Александр, несмотря на административные обязанности, подготовку лекций по новой для него дисциплине и участие в обсуждении реформы академического образования, был в курсе научных исследований академии. Об этом свидетельствует его переписка со свт. Филаретом (Дроздовым). Так, например, архим. Михаил (Лузин) приступил к исследованию Синайской Библии после предварительной экспертной оценки источника ректором Московской духовной академии, проведённой им по запросу митрополита Московского. Под руководством А. В. Горского в Московской духовной академии началось развитие литургики или церковной археологии. С 1864 г. по 1868 г. предмет преподавал А. Л. Катанский, а затем И. Д. Мансветов.

В связи с изменением программы преподавания в Московской духовной академии были оставлены четыре выпускника 1870 г., магистры: И. Д. Петропавловский — преподавателем основного богословия, А. П. Лебедев — церковной истории, А. П. Смирнов — библейской истории, кандидат Н. М. Иванцов — сравнительного богословия. Последний, не удостоенный магистерской степени, получил назначение по личному ходатайству А. В. Горского.

Ректор Московской духовной академии, единственный доктор богословия, возглавлял Учёный совет академии и на всех публичных защитах выступал с завершающим словом, в котором кратко, но ёмко и доступно для широкой аудитории характеризовал главные достоинства сочинений, удостоенных научной степени. В архиве Московской духовной академии в личных делах сохранились записи его слов

47 *Горский А.В.* Прошение Иннокентию (Вениаминову) Митрополиту Московскому и Коломенскому о передаче курса «Догматическое богословие» другому преподавателю Московской духовной академии в связи с болезнью [1875 сент. 25] / предисл. Л. А. Карелиной // Филаретовский альманах. 2025. Вып. 22. С. 94–100.

на защитах В. Д. Кудрявцева-Платонова и С. К. Смирнова. В обоих случаях протоиерей Александр отметил, что их исследования — первые в своих областях.

Кроме того, в личных делах архимандрита Михаила (Лузина), Н. И. Субботина и священника Михаила (Соболева) были обнаружены подробные отзывы протоиерея Александра. В них сформулированы основные требования, которые, по мнению ректора Московской духовной академии, должны предъявляться к богословским диссертациям: актуальность темы, объективность историко-критической методологии, конфессиональное осмысление результатов исследования. Протоиерей Александр неизменно демонстрирует уважение к коллегам, наиболее выигрышно показывает достоинства их исследований, а замечания формулирует в доброжелательной корректной форме, зачастую восполняет неточности, допущенные автором, собственным разъяснением.

Ректор Московской духовной академии был научным руководителем учащихся богословского отделения. Однако именно он помогал в исследовании и подготовке к публичному диспуту Н. Ф. Каптереву, заканчивавшему историческое отделение, так как его научный руководитель Е. Е. Голубинский находился в зарубежной командировке. Единственный выпускник, который успел подготовить магистерскую работу «Новозаветное учение о Церкви» на момент выпуска, — любимый ученик протоиерея Александра И. Ф. Мансветов. Он закончил Московскую духовную академию в 1875 г., но защита состоялась только в 1879 г.

5. Последние дни протоиерея А. В. Горского. Его преемники

Болезнь прот. А. В. Горского обострилась в конце 1874 г. Лекции читались с перерывами, в том числе, на квартире ректора. Летом, несмотря на лечение, его состояние ухудшилось. Прот. А. В. Горский как никто другой понимал, насколько невосполнимой утратой для богословского отделения станет его уход. В последние дни жизни, всё ещё надеясь на благоприятный исход болезни, он пытался помочь коллегам в организации преподавания своей дисциплины и наметил основные задачи в её развитии. Протоиерей Александр просил митрополита Иннокентия Московского выделить ему помощника, чтобы постепенно приготовить его к чтению своей дисциплины.

Кончина ректора Московской духовной академии была ожидаемой, но подготовиться к ней на богословском отделении не успели.

Не говоря уже о преподавании догматического богословия историкам и практикам, оно с 1875 по 1877 г. не читалось даже на богословском отделении. Выпускник 1877 г. профессор Московской духовной академии Димитрий Муретов в своих воспоминаниях писал, что «никаких экзаменов и практических занятий по этой дисциплине не было и отметки по ней в наших аттестатах нет»⁴⁸. Заменить почившего ректора оказалось не кем. Два доктора богословского отделения — архимандрит Михаил (Лузин) и В. Д. Кудрявцев — преподавали общеобязательные дисциплины. Кроме них, на отделении служили

«приват-доцент Н. И. Лебедев — кандидат, доцент Петропавловский — магистр, даже нелегально застрявший в академии исправляющий должность доцента Иванцов, без степени, — да мало заявившие себя в науке вечные магистры и экстраординарные П. И. Горский-[Платонов] и П. И. Казанский»⁴⁹.

Вопрос о замещении кафедры был поставлен только летом 1876 г. Кандидатами на должность преподавателя догматического богословия рассматривались лучшие выпускники 1875–1876 гг.: священник Иоанн Мансветов, получивший по окончании академии назначение в полтавскую семинарию, и А. Д. Беляев. Несмотря на то, что И. Ф. Мансветов уже подготовил магистерскую диссертацию и был рукоположен в священник сан, выбор был сделан в пользу А. Д. Беляева, который успел прослушать только небольшую часть догматического курса А. В. Горского. Александр Дмитриевич писал в дневнике:

«если бы был жив ректор Горский, очень любивший Мансветова, то последний мог попасть на кафедру»⁵⁰.

С. Г. Попов в биографии А. В. Горского приводит наставление ректора Московской духовной академии своим ученикам:

«Хорошо каждому выбрать себе вопрос, разработке которого посвящалось бы всё время, свободное от официальных занятий: богословский, исторический, философский и др., только бы принадлежал к кругу предметов духовного образования <...>. Это помогло бы приготовлению и развитию у нас специалистов по разным частям <...>. В то же время специализация не должна мешать разносторонности

48 Муретов М. Д. Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877). С. 760.

49 Там же. С. 769.

50 Цит. по: Карелина Л. А. Магистерский диспут священника Иоанна Мансветова в Московской духовной академии в контексте экклезиологических споров 1870–1880-х годов // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 2. С. 312–313.

образования <...>. Универсальность и исключительность — две крайности. Первая почтенна, но удел немногих. И последняя может быть почтенна, когда кто, окончив образование, по решительной склонности посвящает себя одной единственной науке»⁵¹.

А. В. Горский решил задачу, которую поставил перед собой в начале церковного служения: он сумел подготовить специалистов в различных областях богословского знания, но оригинальное чтение догматического богословия прот. Александра не получило рецепции в дальнейшем преподавании этой дисциплины в Московской духовной академии.

Выводы

Проведённый предварительный анализ рукописей лекционных курсов протоиерея Александра позволил выявить глубокую междисциплинарную связь церковной истории и церковных древностей с богословием, которая была ослаблена введением специализации в академическом образовании в результате реформы 1869 г.

Его лекционные курсы по этим дисциплинам оригинальны и представляют интерес как в плане построения, так и в раскрытии частных богословских вопросов: христологии, экклесиологии, сотериологии.

Исследования церковной периодики позволили расширить список публикаций А. В. Горского. В наследии протоиерея Александра значительное место занимают материалы, посвящённые решению современных проблем, стоящих перед Русской Церковью: по преодолению раскола, противостоянию естественно-научной критике и историко-критическому направлению в богословии.

Соотнесение собственных материалов протоиерея А. В. Горского и сочинений его учеников свидетельствует об определяющей роли ректора в постановке преподавания и научных исследований в Московской духовной академии, но в полной мере оценить его значение для отечественного богословия можно будет только в результате их разностороннего изучения.

150-летняя годовщина со дня кончины ректора Московской духовной академии актуализирует задачу по введению в научный оборот его архивного наследия, в первую очередь — лекционных курсов по церковной истории, основному и догматическому богословию. Кроме того, для изучения наследия протоиерея А. В. Горского в наше время

51 Цит. по: Попов С. Г. Ректор Московской духовной академии А. В. Горский. Сергиев Посад, 1897. С. 141–142.

было бы полезно осуществить тщательную систематизацию и подготовку полного корпуса опубликованных его трудов в одном издании.

Архивные документы

- Беляев А. Д.* Лекции [по догматическому богословию проф. А. В. Горского]. 1874 г. // ОР РГБ. Ф. 26 (Беляев А. Д.). К. 10. Ед. хр. 10. Л. 1–326.
- Беляев А. Д.* Ректор МДА А. В. Горский, его печатные труды и оставшиеся после него рукописи. [1880–1890-е гг.] // ОР РГБ. Ф. 26 (Беляев А. Д.). К. 9. Ед. хр. 14. Л. 1–58.
- Горский А. В.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1860-е гг.] // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 8. Ед. хр. 6. Л. 1–129.
- Горский А. В.* Письмо к секретарю общества [Г. Д. Филимонову]. 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 22. Ед. хр. 32. 1 л.
- Горский А. В.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1870–1874 гг.] // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 8. Ед. хр. 7. Л. 1–308.
- Горский А. В.* Церковь и мир. [Б. д.] // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 12. Ед. хр. 20. Л. 1–20.
- Горский А. В.* Прощение Иннокентию (Вениаминову) Митрополиту Московскому и Коломенскому о передаче курса «Догматическое богословие» другому преподавателю Московской духовной академии в связи с болезнью [1875 г.] // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 1. Ед. хр. 3. Л. 1–2.
- Самарин Ю. Ф.* Письма А. В. Горскому. 1866, 1875 гг. // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 30. Ед. хр. 62. Л. 1–4.
- Сильвестр (Малеванский), еп.* Письмо А. В. Горскому. Март 1873 г. // ОР РГБ. Ф. 78 (Горский А. В.). К. 30. Ед. хр. 83. Л. 1–2.

Источники

- Горский А. В.* Запись 18 ноября 1859 г. // Неизданные места из «Дневника» прот. А. В. Горского / сообщ. С. А. Смирнов // Богословский вестник. 1914. № 10/11. С. 367–423. (1-я пагин.). С. 388.
- Горский А. В.* Письмо от 3 ноября 1862 г. [к проф. Н. К. Соколову] // У Троицы в Академии. 1814–1914: Юбилейный сборник исторических материалов. Москва: Тип. М. С. Щепкина, 1914. С. 459–460.
- Горский А. В.* Слово на Рождество Христово // Душеполезное чтение. 1866. Ч. 3. № 12. С. 301–306.
- [*Горский А. В.*] Греческая литургия в картинах // Сборник на 1866 год, изданный Обществом древнерусского искусства при Московском публичном музее. Москва: Унив. тип. (Катков и К°), 1866. Отд. Смесь. С. 117–118.

- [Горский А. В.] Письмо А. В. Горского к секретарю общества [Г. Д. Филимонову] // Сборник на 1866 год, изданный Обществом древнерусского искусства при Московском публичном музее. Москва: Унив. тип. (Катков и К°), 1866. Отд. Смесь. С. 118–119.
- Горский А. В. Слово в день воспоминания открытия Московской Духовной Академии [произнесено 1 октября 1868 г.] // Богословский вестник. 1894. Т. 4. № 10. С. 26–32.
- Горский А. В. Письмо от 28 января 1873 г. [к архиепископу Евсевию (Орлинскому)] // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1884. Кн. 2. Ч. 3. С. 248–251.
- Горский А. В. Дневник [3 июля 1860 — 28 апреля 1875 г.] // Прибавления к изданию Творений Святых Отцов в русском переводе. 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 230–231, 265.
- Горский А. В. Из сочинений протоиерея А. В. Горского / [публ. и предисл.] Н. И. Субботина // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 186–213, 263–275.
- Горский А. В. Разные случаи, бывшие по молитвам митр. Филарета (Дроздова) // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 356–366.
- Горский А. В. О пребывании Церкви Христовой в полном ее устройстве до времени второго — славного пришествия Иисуса Христа // Богословские труды. 2004. Сб. 39. С. 9–26.
- Горский А. В. Христианская догматика Шенкеля с точки зрения совести / [публ., вступ. ст.] Л. А. Карелина // Филаретовский альманах. 2025. Вып. 22. С. 84–93.
- Горский А. В. Прощение Иннокентию (Вениаминову) Митрополиту Московскому и Коломенскому о передаче курса «Догматическое богословие» другому преподавателю Московской духовной академии в связи с болезнью (1875 г., сент. 25) / [публ., вступ. ст.] Л. А. Карелина // Филаретовский альманах. 2025. Вып. 22. С. 94–100.
- Филарет (Дроздов), свт. Письма к А. В. Горскому // Прибавления к изданию Творений Святых Отцов в русском переводе. 1882. Ч. 29. С. 551; Ч. 30. С. 413–415.

Литература

- Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: [в 22 кн.]: [с приложением подробного указателя ко всем 22 книгам]. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича; А. Д. и П. Д. Погодины, 1888–1910.
- Голубинский Д. Ф. Участие прот. А. В. Горского в деле учреждения при Московской духовной академии кафедры естественно-научной апологетики // Богословский вестник. 1900. Т. 3. № 11. С. 467–474 (2-я пагин.).
- Горский-Платонов П. И. Голос старого профессора. Москва: Типо-лит. И. Н. Кушнерев и К°, 1900.
- Карелина Л. А. Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 137–147.
- Карелина Л. А. Магистерский диспут священника Иоанна Мансветова в Московской духовной академии в контексте экклесиологических споров 1870–1880-х годов // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 2. С. 309–326.

- Карелина Л. А.* Решение проблемы отношений веры и науки в наследии Александра Васильевича Горского // *Духовный арсенал: научно-богословский альманах.* Тула, 2023. № 2 (10). С. 70–87.
- Карелина Л. А.* Опровержение идеи раскольников о наступившем царстве антихриста в материалах прот. А. В. Горского в контексте противостояния православной церкви учению раскола с середины XVIII до середины XIX вв. // *Богословские труды.* 2024. Вып. 51. С. 165–185.
- Карелина Л. А.* Исторический обзор опубликованных трудов прот. А. В. Горского, посвященных изучению раскола, в контексте его академической деятельности // *Богословские труды.* 2024. Вып. 51. С. 186–204.
- Катанский А. Л.* Об историческом изложении догматов // *Христианское чтение.* 1871. № 5. С. 791–843.
- Ключевский В. О.* Отзыв о книге С. Смирнова: «История Московской духовной академии до ее преобразования» (1814–1870) // *Отзывы и ответы: третий сборник статей В. Ключевского.* Москва: Тип. П. П. Рябушинского, 1914. С. 136–167.
- Лебедев А. П.* К воспоминаниям об Александре Васильевиче Горском ректоре и профессоре МДА // *Прот. А. В. Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной Академии в 25-ю годовщину со дня его смерти.* Сергиев Посад: Собств. тип. Троице-Сергиевой Лавры, 1900. С. 195–222.
- Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 гг.) // *Богословский вестник.* 1914. Т. 3. № 10/11. С. 646–676.
- Николай (Зиоров), архиеп.* Мои воспоминания о Московской Духовной Академии. Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1914.
- Попов С. Г.* Ректор Московской духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский: (Опыт биографического очерка). Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1897.
- Смирнов С. К.* Александр Васильевич Горский // *Православное обозрение.* 1876. № 10. С. 461–491.
- Смирнов С. К.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814–1870). Москва: Унив. тип. (М. Катков), 1879.
- Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Москва: Институт русской цивилизации, 2009.
- Хомяков Д. А.* О Замечаниях на богословские сочинения А. С. Хомякова. Москва: Типо-лит. И. Н. Кушнерев и К°, 1902.

СМОЛЕНСКИЙ СКИТ НА ВАЛААМЕ

ОБ ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ*

Татьяна Ивановна Шевченко

кандидат богословия, кандидат исторических наук
старший научный сотрудник отдела новейшей истории РПЦ
ПСТГУ
127051, г. Москва, Лихов пер. 6/1, офис 219
tatyana_valaam@mail.ru

Для цитирования: Шевченко Т. И. Смоленский скит на Валааме: об истории возникновения // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 234–258. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.012

Аннотация

УДК 27-788-9 (271.2)

Представленная история возникновения храма-памятника воинской славы на Валааме рассмотрена в контексте осмысления отечественной традиции храмостроительства и предлагается в качестве вклада в общие усилия историков дать академически точную и достоверную картину истории Русской Православной Церкви времён Первой Мировой войны. Автор анализирует дискуссию о закладке церкви, в которой участвовали Главнокомандующий сухопутными и морскими силами Российской империи в Первой Мировой войне Великий князь Николай Николаевич, настоятель монастыря игумен Маврикий (Баранов), духовник великого князя иеромонах Георгий (Хробостов), а также архиепископ Финляндский и Выборгский Сергей (Страгородский) и таким образом иллюстрирует отношения между Церковью в лице монашеского института и последней правящей династией. В работе использованы материалы монастырской канцелярии, хранящиеся в архивах Ново-Валаамского монастыря в Финляндии и Национального архива Республики Карелия, а также письма из фонда Великого князя Николая Николаевича (младшего) в Государственном архиве Российской Федерации. Исследователь доказывает, что усилия Церкви и государства в момент опасности для родины были едины.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, монашество, Первая мировая война, Валаамский монастырь, схиигумен Маврикий (Баранов), Великий князь Николай Николаевич (младший), иеросхимонах Ефрем (Хробостов), духовное окормление военнослужащих, церковно-государственные отношения, монастыри, династия Романовых.

* Автор сердечно благодарит настоятеля Ново-Валаамского монастыря в Финляндии архимандрита Михаила (Нуммела) и архивиста иеродиакона Иакова за содействие в работе с архивными фондами.

Статья поступила в редакцию 11.9.2025; одобрена после рецензирования 4.10.2025

Smolensky Skete on Valaam: Toward the Story of Origin

Tatiana I. Shevchenko

PhD in History, PhD in Theology

Senior Researcher of Department of the Russian Orthodox Church's Modern History
at the St. Tikhon's Orthodox University of Humanities

of. 219, 6/1 Likhov lane, Moscow 127051, Russian Federation

tatyana_valaam@mail.ru

For citation: Shevchenko, Tatiana I. "Smolensky Skete on Valaam: Toward the Story of Origin". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 234–258 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.012

Abstract. The article covers the story of building of the memorial church of military glory in the Valaam Monastery (1915–1917), which is investigated in the context of understanding the Russian tradition of temple building and is proposed as a contribution to the common efforts of historians to give an academically accurate and reliable picture of the history of the Russian Orthodox Church during the First World War. The author analyzes the discussion about the foundation of the church between the Commander-in-Chief of the land and naval forces of the Russian Empire in the First World War, Grand Duke Nikolai Nikolaevich (Jn.), Father Superior of the monastery Hegumen Mauritius (Baranov), confessor of the Grand Duke Hieromonk George (Khrobostov), as well as Archbishop of Finland and Vyborg Sergiy (Stragorodsky). Through this analysis, she illustrates the relationship between the Church, represented by a monastic institution, and the last Ruling dynasty. The materials of the monastic chancery stored in the archives of the New Valaam Monastery in Finland and the National Archive of the Karelia Republic, as well as letters from the Grand Duke Nikolai Nikolaevich (Jr.) Foundation in the State Archive of the Russian Federation were used in this work. The researcher proves that the efforts of the Church and the state were united at a time of danger to the motherland.

Keywords: Russian Orthodox Church, monasticism, World War I, Valaam Monastery, Abbot Maurice (Baranov), Grand Duke Nikolai Nikolaevich (Jr.), Hieroschemonk Ephraim (Khrobostov), spiritual care for military personnel, church-state relations, monasteries, the Romanov dynasty.

The article was submitted on 9/11/2025; approved after reviewing on 10/4/2025

Acknowledgments. The author wishes to express her sincere gratitude to Archimandrite Mikael (Nummel), the Abbot of the New Valamo Monastery in Finland, and to the archivist Hierodeacon Iakov, for their valuable assistance in working with the archival collections.

Краткая история храмов-памятников воинской славы в России

Благочестивая традиция сооружать храмы в благодарность Богу, Его Пречистой Матери, святым угодникам за помощь в победе русского воинства и за спасение Отечества, а также для сохранения молитвенной памяти о погибших воинах существовала издревле. Русская Церковь всегда хранила «национально-патриотические традиции своего народа», понимая несение воинского долга «как добродетель, которая требует высочайшего духовного напряжения»¹. Не случайно благодарность за одержанную победу выражалась иногда и в построении новых монастырей. Ратный подвиг в восприятии первых христиан-славян был неотделим от духовного. «Отправляясь на бой с супостатами, остерегаться всех неприязненных слов и дел, направить мысль свою к Богу и молитву сотворить и сражаться в ясном сознании, ибо помощь даётся от Бога светлым сердцам. Не от большей силы победа в бою, а в Боге крепость»², — говорится в самом древнем сохранившемся законодательном памятнике славянских народов.

Устойчивая традиция богопрославляющего храмостроительства после воинских побед сложилась в период Московской Руси, первой значимой победой которой была Куликовская битва. По преданию, Дмитрий Донской заложил в Коломенском церковь в честь вмч. Георгия Победоносца. Также считается, что в память об этой победе в Москве была возведена церковь Всех Святых на Кулишках, а в 1392 г. — церковь Рождества Богородицы в Кремле. Знаменитый Сретенский монастырь является памятником избавлению Москвы от нашествия Тимура-Тамерлана в 1395 г. В 1440 г. в благодарность за избавление Москвы от набега хана Мехмета была основана Крестовоздвиженская обитель, а в 1451 г. как знамение победы над татарским царевичем Мазовшей был создан в Кремле митрополичий храм Положение ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне. Покорение Казани, части бывшей Золотой Орды, ознаменовано храмом Покрова Пресвятой Богородицы на Рву на Красной площади (храм Василия Блаженного). Московский Донской монастырь основали после победы в 1591 г. над крымским ханом

- 1 Святейший Патриарх [Алексий II] направил поздравление Отдельной дивизии особого назначения // Седмица.ru: православная энциклопедия. 2004. 17 июня. URL: www.sedmitza.ru
- 2 Закон судный людем (IX в.) // Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы / ред. В. М. Корецкого. Москва, 1961. С. 681.

Казы-Гиреем, в честь Донской иконы Божией Матери — защитницы от иноплеменных, пред которой молился о победе царь Фёдор Иоаннович и горожане с воинами. После окончания Смуты в 1612 г. на Красной площади был заложен собор в честь святыни второго ополчения К. Минина и Д. Пожарского — Казанской иконы Божией Матери и др.

Во времена Петра I чествования воинских побед изменились: они стали носить более светский характер: возводились арки, устраивались парады, фейерверки, потешные побоища и пр. Но, будучи верующим человеком, Пётр не забывал благодарить Бога. Он предпочитал реконструировать и строить каменные церкви на месте старых деревянных, но иногда по его указанию возводились и новые храмы. После взятия Нарвы в 1704 г. на Петербургской стороне была поставлена деревянная полковая церковь³. Храм Иоанна Воина, покровителя ратников, на Якиманке в Москве заложили в 1709 г. на личные средства царя после победы в Полтавской битве. В память этой же исторической победы была заложена Сампсониевская⁴ деревянная церковь, позднее перестроенная в собор (1728–1740 гг.), ставший в Петербурге обобщающим памятником военным победам Петровского времени⁵.

Поскольку Санкт-Петербург был морской столицей империи, в городе часто возводились храмы после знаменательных морских побед. Главный храм военных моряков с 1900 г. — Морской Николо-Богоявленский собор⁶ является, как и Пантелеимоновская (Гангутская) церковь 1739 г.⁷, памятником воинской славы России. Все храмы невозможно описать в одной статье, но стоит упомянуть возведённый по указу Николая II как мемориал в честь 200-летия Военно-морского флота России величественный Морской Никольский собор-памятник в Кронштадте (1903–1913 гг.)⁸.

Трудно давшаяся России победа в Отечественной войне 1812 г. не могла не найти отражения в храмостроительстве. Упомянем только

3 Макаров А.И. Воинские храмы России // Архитектура. 2017. № 1. С. 22.

4 В день памяти преподобного Сампсона Странноприимца — 27 июня (10 июля по н. ст.) — Россия одержала решающую победу в Полтавской битве (1709 г.).

5 Гусаров А.Ю. Памятники воинской славы Петербурга. Санкт-Петербург, 2010. С. 90.

6 Заложен в 1753 г.

7 Храм-памятник первым морским победам русского флота: при Гангуте (Ханко) в 1714 г. и о. Гренгаме в 1720 г. Одноименная часовня существовала с 1718 г., деревянная церковь — с 1721 г. Строительство каменной началось в 1734 г.

8 Был закрыт с 1929 по 2005 г. Использовался как кинотеатр, концертный зал и клуб. В 2012 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершил чин малого освящения собора, с тех пор в нём совершаются регулярные богослужения.

наиболее известные храмы. В Петербурге местом захоронения фельд-маршала Кутузова стал освящённый в 1811 г. Казанский собор. В Москве — разрушенный в 1939 г. и восстановленный в 2000 г. Храм Христа Спасителя. Оба собора ныне своеобразные визитные карточки своих городов.

В 1883 г., после русско-турецкой войны 1877–1878 гг., была установлена мемориальная Александра Невского часовня в Москве на Моисеевской площади, спустя четыре года — памятник героям Плевны у Ильинских ворот.

В память моряков, погибших в русско-японскую войну на территории Ново-Адмиралтейского завода в Петербурге в 1910–1911 гг. возвели храм Спаса-на-водах (церковь Гефсиманского борения Христа Спасителя)⁹. Храм строился на пожертвования со всей России. Рекрипт императора Николая II, утверждавший сбор пожертвований, отражал основные мотивы властей:

«Запечатлев неизгладимо в сердце Моём прискорбное воспоминание о тяжёлых жертвах, понесённых русским народом в печальную годину минувшей войны, Я считаю долгом совести почтить великий подвиг доблестных сынов России, бестрепетно положивших на поле брани жизнь свою за честь своей Родины»¹⁰.

В 1913–1917 гг. на Куликовом поле был воздвигнут храм-музей в честь прп. Сергия Радонежского. Храмы-памятники были одновременно и храмами-музеями, хранившими уникальные реликвии, поддерживавшими духовно-нравственный настрой воинов и воспитывавшими молодое поколение. В статье не упомянуты множественные полковые храмы, где, как правило, особо отмечались дни сражений, в которых отличился полк, и регулярно совершались панихиды по однополчанам¹¹.

Всё это свидетельствует о том, что русские люди воевали и побеждали с именем Божиим на устах и в сердце, осознавая свою подчинённость воле Божией. Радость побед, чествование героев и оплакивание погибших — всё было связано с Церковью.

Храмы-памятники Первой мировой войны

Что касается Первой мировой войны, то современных ей храмов-памятников сохранилось не много. Идея устройства братских кладбищ

9 Взорван в 1932 г.

10 *Клавинг В.В.* Военные храмы России. Санкт-Петербург, 2002. С. 12.

11 *Макаров А.И.* Воинские храмы России. С. 24.

и сооружения памятников воинам, отдавшим жизни на фронтах войны, официально была озвучена Александровским комитетом о раненых и одобрена Николаем II уже в сентябре 1914 г. Комитет считал необходимым, чтобы умершие в лазаретах воины были похоронены в городах на отдельном кладбище с часовней или храмом, где со временем возводились бы памятники, высаживались деревья, и всё это служило бы «напоминанием последующим поколениям о жертвах Великой Европейской войны»¹².

Таким образом, в России с началом боевых действий практически сразу зародилось «особое направление музейно-мемориальной деятельности», в котором объединились усилия государства, общества и Церкви.

«На фронте и в тылу стали возникать специальные центры, занимавшиеся сбором документального и вещевого <...> трофейного материала, его упорядочением, описанием, организацией постоянных и передвижных выставок»¹³.

Во многих городах, не только в столицах, в 1914–1916 гг. были организованы музеи и «архивы войны», в устройстве и обеспечении экспонатами которых принимали активное участие «Императорская Академия наук, Исторический музей, Общество ревнителей истории, Комиссия по описанию боевых трофеев Русского воинства и старых Русских знамён, Комиссия для сбора, переписи и хранения трофеев настоящей войны и увековечения её в памяти потомства, Георгиевский Комитет, полевые отделения Военно-ученого архива, губернские учёные архивные комиссии и пр.»¹⁴, а также частные лица.

Пример подавали лица императорской фамилии. Ещё в 1913 г. в Царском Селе, распоряжением Николая II была заложена Государева Ратная палата для организации музея истории русских войск. После начала войны в Царском Селе был выделен участок под кладбище героев. На его территории по инициативе императрицы Александры Федоровны 18 августа 1915 г. была заложена деревянная церковь в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали», которая строилась всего сорок восемь дней и была освящена 4 октября 1915 г. «К тому времени

12 Первое братское кладбище // Мичуринская мысль: сетевое издание. URL: <https://www.mkm68.ru/michurinskaya-pravda/281-pervoe-bratskoe-kladbishche>

13 Катагощина М. Памятники великой войны // Военная быль. 1993. № 3 (132). С. 14.

14 Там же.

на кладбище было похоронено более 400 воинов»¹⁵. Скорее всего, именно этот храм являлся первым храмом-памятником той войны, предназначался он для отпевания погибших воинов. После окончания военных действий предполагалось заменить деревянную церковь каменной. Народный музей войны в Ратной палате всё-таки был открыт в 1917 г., но уже через год упразднён. Советская власть не жаловала память о войне, считая её «империалистической», посему и память о её героях старались уничтожить. Спустя какое-то время с землёй сравнивали могилы воинов на вышеупомянутом кладбище, а в 1950-е гг. оно и вовсе было снесено бульдозерами¹⁶.

Также в Петрограде 22 мая 1915 г. на Богословском кладбище была заложена одноименная трёхпрядельная церковь¹⁷ в память воинов, павших в текущую войну. Главный придел которой 26 ноября 1916 г. освятил епископ Ямбургский Анастасий (Александров, 1861–1918 гг.).

Скорби военного времени не обошли стороной и Москву. Уже в ноябре 1914 г. по инициативе великой княгини Елизаветы Фёдоровны был куплен участок около села Всехсвятское для устройства Братского кладбища и мемориального комплекса, где планировались храм и два музея. Кладбище с временной часовней было открыто 15 февраля 1915 г. А 6 августа 1915 г. состоялась торжественная закладка каменной Преображенской церкви. В ней 8 ноября 1916 г. был освящён придел Михаила Архангела, а первая литургия в новоосвящённом приделе апостола Андрея Первозванного состоялась в январе 1917 г.¹⁸ Под Рождество 1918 г. был освящён и главный придел. К 1917 г. на этом кладбище было похоронено свыше 17 500 солдат, 581 офицер, 20 общественных деятелей, 51 сестра милосердия и 14 врачей¹⁹. На кладбище предполагалось устроить Всероссийский музей войны как «наглядный памятник

15 «*Больши сия любве никто же имат, да кто душу свою положит за други своя*» (Ин. 15, 13). История создания братских кладбищ в Царском Селе и в Москве для погибших воинов Первой мировой войны // Фонд ЕСПО: [сайт]. 2020. 28 апреля. URL: <https://esfond.ru/news/bolshi-siya-lyubve-nikto-zhe-imat-da-kto-dushu-svoyu-polozhit-za-drugi-svoya-in-15-13-istoriya-sozda/>

16 В 1938 г. Скорбященская церковь была разобрана. Кладбище вокруг просуществовало до Великой Отечественной войны. В 2000-х гг. был разработан проект его воссоздания, территория взята под государственную охрану, планируется возведение мемориального комплекса.

17 Снесена в 1938 г. вместе с прилегающей частью кладбища. См.: Антонов В. В., Кобак А. В. Святыни Санкт-Петербурга: христианская историко-церковная энциклопедия. Санкт-Петербург, 2003. С. 324–325.

18 Катагощина М. Памятники великой войны. С. 15.

19 Там же. С. 14–16.

великих подвигов и жертв русского народа во время этого беспримерно грозного исторического события»²⁰. Братское кладбище в Москве действовало до 1920-х гг. На его территории, в том числе, проходили расстрелы неугодных новой власти лиц. В 1940-е гг. по решению президиума Моссовета храм-памятник на Братском кладбище был снесён. На его месте построен кинотеатр «Ленинград», могилы уничтожены²¹.

В Петрограде 23 апреля 1915 г. было открыто Всероссийское общество памяти воинов Русской армии, павших в текущую войну.

«Согласно уставу, целью Общества было всеми способами и средствами “содействовать охранению на полях брани могил русских воинов <...> без различия их вероисповеданий и национальностей и сохранять в дальнейшем память погибших жертв долга Родине”»²².

Со временем Общество предполагало возводить храмы, часовни, памятники, вести издательскую деятельность, открывать приюты для увечных воинов, вдов и сирот, школы, музеи, читальни и т. п. В Общество входили военные и государственные деятели, духовенство, привлекались известные архитекторы и художники. Именно по инициативе этой организации 15 ноября 1915 г. Императорское общество архитекторов-художников «объявило конкурс на составление проектов храмов, часовен и надгробных памятников для установки на местах боёв, военных кладбищах, братских и одиночных могилах»²³. На конкурс было подано тридцать четыре проекта, его итоги подвели в мае–июне 1916 г. Общество памяти воинов имело региональные отделения, которые информировали его Главный совет об открытии братских кладбищ, сооружении памятников в российских городах и сёлах.

Таким образом, появление храма-памятника на Валааме в 1915–1917 гг. было вполне в духе общественно-церковных течений того времени. Примечательны только мотивы его возведения.

20 Обращение попечителя кладбища С. В. Пучкова в Московскую государственную думу 24 апреля 1917 г. // Цит. по: *Катагощина М.* Памятники Великой войны. С. 15.

21 На территории паркового комплекса, где ранее находилось кладбище героев Первой мировой войны, ныне установлены мемориальные стелы и действует часовня во имя Преображения Господня (1998 г. п.).

22 *Катагощина М.* Памятники Великой войны. С. 21.

23 Там же.

Валаамский монастырь и Великий князь Николай Николаевич Романов

Общеизвестная история основания Смоленского скита изложена в воспоминаниях архимандрита Афанасия (Нечаева, 1886–1943 гг.), который до поступления в Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже и принятия там монашества (1926 г.) трудился в Валаамской обители на разных послушаниях. Старцем будущего архимандрита был иеросхимонах Ефрем (Хробостов)²⁴, до схимы (1919 г.) Георгий, который сам рассказал послушнику эту историю. В 1927 г. иеромонах Афанасий поведал её «литератору г. Никанорову, который и поместил её в “Возрождении” как имеющую общерусский интерес»²⁵. Обращает на себя внимание в этом рассказе утверждение, что скит был построен «со специальной целью» — поминать «всех воинов, павших славной смертью за веру, царя и отечество»²⁶ и что мысль о создании скита пришла великому князю Николаю Николаевичу²⁷, в то время Верховному Главнокомандующему русской армии, вследствие лицемерия трагической картины: множество убиенных воинов на полях сражений. Мысль эту с ним разделили другие великие князья, вложившиеся вместе с ним в строительство скита. К 1917 г. успели построить только храм и келью

- 24 Иеросхимонах Ефрем (Хробостов Григорий Иванович, 1871–1947 гг.), происходил из крестьян Костромской губернии, родился в семье ремесленника в селении Императорского фарфорового завода в Петербурге, был крещён там же при церкви. Крёстной матерью стала великая княгиня Александра Петровна (1838–1900 гг.), супруга великого князя Николая Николаевича Старшего (1831–1891 гг.), впоследствии принявшая постриг с именем Анастасия (местночтимая святая Украинской Православной Церкви (2009 г.)). Поступил в Валаамский монастырь в 1883 г., был зачислен послушником в 1894 г., в монашество пострижен в 1895 г., рукоположен во иеромонаха в 1899 г. В 1925 г. Финляндским Церковным управлением был назначен временно исполняющим обязанности духовника монастыря. В 1927 г. был избран на эту должность большинством голосов братии. Скончался в 1947 г. на Новом Валааме, куда братство эвакуировалось вследствие Зимней войны 1939–1940 гг.
- 25 *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам: воспоминания о монастыре 1914–1943 гг. Санкт-Петербург, 2006. С. 118.
- 26 Там же.
- 27 Великий князь Николай Николаевич Романов (1856–1929 гг.) — старший сын великого князя Николая Николаевича Старшего и великой княгини Александры Петровны, урождённой принцессы Ольденбургской. Верховный Главнокомандующий сухопутными и морскими силами Российской империи в начале Первой мировой войны (19.07.1914 — 23.08.1915); с 23 августа 1915 г. по 2 марта 1917 г. — наместник Его Императорского Величества на Кавказе, главнокомандующий Кавказской армией и войсковой наказной атаман Кавказских казачьих войск.

для духовника великого князя иеромонаха Георгия (Хробостова): строительство пришлось свернуть. Иеромонах же Георгий, занимавшийся курированием постройки, «не оставил и тогда <...> благой мысли великого князя <...>. И поселился он там один, и стал он совершать ежедневно богослужения по полному монастырскому уставу за упокой душ убиенных воинов»²⁸ — писал отец Афанасий.

Иеромонах Георгий после служения в 1901–1903 гг. на Московском подворье находился для исполнения богослужений и треб на учебном судне «Европа», затем служил в карельских приходах, а с 1907 г., по представлению августейшего ктитора Великого князя Михаила Александровича (родного брата Николая II), был вызван в Петербург и назначен настоятелем Николо-Александровской (Барградской) церкви, которой покровительствовали при Дворе, стал духовником обоих сыновей своей крестной — Великой княгини Александры Петровны: Великих князей Николая и Петра²⁹ и их семей.

Иеромонах Георгий переписывался со своими духовными детьми. Первое письмо от Великого князя Николая Николаевича из Красного села датировано 2 августа 1911 г. И это самое раннее свидетельство их общения. Настоятель игумен Маврикий (Баранов, 1838–1918 г.) также переписывался с великим князем и неоднократно благодарил за высокое внимание, оказанное простому валаамскому иеромонаху, а через него и всей обители³⁰.

В переписке настоятеля с Николаем Николаевичем 1 мая 1913 г. мелькает упоминание о желании великого князя посетить Валаам. Игумен ответил:

«Обитель Валаамская несказанно будет счастлива <...>. Смирнейше милости просим <...> по примеру Державных и Августейших предков и родных Ваших»³¹.

28 *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам. С. 118.

29 Великий князь Пётр Николаевич (1864–1931 гг.) был вторым сыном великого князя Николая Николаевича Старшего и великой княгини Александры Петровны. Генерал-лейтенант и генерал-адъютант русской армии. Также был крестным отцом будущего иеромонаха Георгия (Хробостова).

30 Усердное пастырское служение иеромонаха Георгия до революции было отмечено: набедренником (1905 г.), золотым наперсным крестом от Святейшего Синода (1909 г.); таким же крестом из кабинета государя императора и двумя золотыми наперсными крестами с драгоценными украшениями от его августейших духовных чад и от прихожан петербургского Николо-Александровского храма (1910 г.). В независимой Финляндии, будучи уже в схиме, он был награждён палицей (1938 г.).

31 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 95. Л. 134 – 134 об.

Николай Николаевич планировал впервые посетить Валаам, тогда как его брат Петр Николаевич, будучи 14-летним, 16 июня 1878 г. уже был в монастыре вместе с матерью³². Поездка Петра Николаевича и его супруги великой княгини Милицы Николаевны³³, сестры Великой княгини Анастасии Николаевны³⁴, впоследствии расстроилась.

В конце 1913 г. иеромонах Георгий заболел, Великий князь Николай Николаевич принял в нём большое участие, сам писал настоятелю и просил, чтобы духовник после выздоровления имел возможность уединённо поселиться в одном из монастырских скитов на его выбор.

«Ваш покорнейший слуга, — отвечал игумен, — всегда готов идти навстречу желаниям отца Георгия <...> обитель много ему обязана за его многолетние труды. Поэтому, лично от меня <...> не будет никаких препятствий <...> ему будет предоставлено исключительное право», освобождающее его от командировок, «исключение будут составлять выезды <...> несколько раз ежегодно по вызову Вашего Высочества <...>. Со стороны монастыря также не будет препятствий, напротив, нам очень приятно Ваше высокое внимание к иноку нашей Обители, и я охотно даю на это разрешение и благословение»³⁵.

На случай недоразумений со стороны епархиальных властей игумен рекомендовал заручиться благословением архиепископа Финляндского и Выборгского Сергия (Страгородского)³⁶.

Весной 1914 г. иеромонах Георгий по приглашению великого князя ездил поправлять здоровье в его крымское имение Чаир. В переписке с настоятелем вновь всплыла тема августейшего посещения. В то время великий князь просил «особых, усиленных молитв от обители». Вследствие чего братия «сверх обычных молитв» за него на Божественной литургии молились и на ежедневных молебнах у раки прпп. Сергия и Германа Валаамских о ниспослании ему «Всесильной помощи Свыше». Настоятель просил особо уважаемых старцев усугубить молитвы

32 Сидорова М. В. In memoriam // Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура: материалы Второй международной научной конференции, 29 сентября — 1 октября 2003 г. Санкт-Петербург, 2004. С. 197–198.

33 Милица Петрович-Негош (1866–1951 гг.) — урождённая черногорская княжна, русская великая княгиня и супруга великая княгиня Петра Николаевича с 1889 г.

34 Анастасия (Стана) Петрович-Негош (1867–1935 гг.), урождённая черногорская княжна, герцогиня Лейхтенбергская (1889–1906 гг.) и русская великая княгиня, супруга великого князя Николая Николаевича (мл.) с 1907 г.

35 Письмо от 14 января 1914 г. // VLA. Ea 160. 1947. Д. 22. Б/л.

36 Там же.

за Николая Николаевича³⁷. Духовник иеромонах Георгий также подерживал августейших чад:

«С любовью молюсь и буду молиться за всех Вас. Это мой священный долг и благодарить [меня] за это совершенно не за что [sic!], и горе мне, если молиться не буду. Об одном только и сожалею, что не молюсь как должно, не умею молиться как следует, но глубоко сознаю, что молиться должен»³⁸.

После лечения в Крыму валаамец спешил вернуться в монастырь, чтобы лично встретить высоких гостей. В письмах иеромонах Георгий не скрывал волнительного восторга. Писал, что отслужил молебен:

«Как всё это отрадно, что с молитвы к Богу начинается, а потому с Божьей помощью благополучно всё и окончится»³⁹.

Также не скрывал радости и игумен Маврикий:

«Ваше глубокое смирение, преданность воле Божией, благоговение перед святыней, высокие чувства любви и уважения к иночеству, старчеству и, в частности, к нашей пустынной обители — это такое для всех нас назидательнейшее, трогательнейшее явление в переживаемое время упадка религиозно-нравственных основ жизни, что я совершенно не нахожу слов к выражению своих чувств глубочайшего к Вам уважения, Боголюбивейший Великий Князь»⁴⁰.

Валаамский настоятель был не одинок в своих верноподданнических чувствах к правящей династии. Русское монашество в целом было монархистски и консервативно настроенным. Например, в Оптиной пустыни тоже очень ценили и «придавали большое значение контактам с членами императорской фамилии»⁴¹. Смиранных иноков не просто умиляло внимание власть имущих и представившийся случай сблизиться с ними. Хотя, конечно, в монастырях ценили «честь, оказываемую визитами высоких гостей»⁴². Но самым важным всё же было осознание того, что правящая династия «хранит верность православию и показывает пример всему народу»⁴³. Оптинский архимандрит Исаакий (Антимонов), например, тоже был «безмерно счастлив» после

37 Письмо от 27 марта 1914 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 95. Л. 247; Письмо от 21 апреля 1914 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 95. Л. 251 – 251 об.

38 ГАРФ. Ф. 671. Оп. 1. Д. 36. Л. 2–6 (пунктуация оригинала).

39 Там же.

40 Письмо Николаю Николаевичу от 27 июля 1913 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 95. Л. 171 об. – 173.

41 *Запальский Г. М.* Политическая жизнь страны глазами оптинских монахов (1825–1917 гг.) // Оптина пустынь: [сайт]. URL: <https://www.optina.ru/pub/p17/#02>

42 Там же.

43 Там же.

встречи с посещавшим Оптину пустынь великим князем Константином Константиновичем (известный поэт К. Р.), поскольку удостоился «лицезреть в августейшей особе <...> высокую религиозность и христоподражательное смирение»⁴⁴. А принятие великой княгиней Елизаветой Федоровной православия в 1891 г. обрадовало оптинцев «до величайших христианских чувств»⁴⁵.

Ценным было и то, что наиболее привлекательным в обителях для августейших особ оказалось старчество. Так, игумен Маврикий с благодарностью писал Николаю Николаевичу 27 июля 1913 г.:

«Совершенно справедливо изволит рассуждать Ваше Высочество, что старчество — это святое и многополезное учреждение в иночестве, так как оно составляет собою необходимое руководство для неуклонного следования по пути к духовному совершенству»⁴⁶.

Он одобрил выбор великим князем иеромонаха Георгия в качестве духовного наставника:

«Я искренне и горячо благодарю Вас <...> за Ваши по истине отеческие заботы и попечения о здравии и благополучии иеромонаха нашего монастыря отца Георгия <...>, за Ваши к нему доверие, расположение и духовное сыновство во Христе.

Уважение, оказываемое Вашими Высочествами отцу Георгию, распространяется и на всю Обитель Валаамскую <...>.

В этом большая заслуга отца Георгия пред святой обителью, что он сблизил Вас с монастырем»⁴⁷.

Текст ответного письма великого князя настоятелю от 28 августа 1913 г. показывает трепетное отношение самого Николая Николаевича к Валааму и его смиренную христианскую настроенность, которая отнюдь не выглядела лицемерной⁴⁸:

«Высокочтимейший отец Маврикий!.. Ваша доброта и снисходительность ко мне умиляют меня и в великую мне пользу, так как ещё больше уясняют мне всё моё недостойнство и греховность.

Истинно-верною помощью мне могут быть именно молитвы Ваши и Старцев, к которым смиренно прибегаю и глубоко верю, что мне не откажут в просимом.

Я уже не раз, за последнее короткое время, сподобился воочию убедиться, насколько молитвы Ваши и Старцев охраняли меня

44 *Запальский Г. М.* Политическая жизнь страны глазами оптинских монахов (1825–1917 гг.)

45 Там же.

46 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 95. Л. 171 об. – 172.

47 Там же.

48 У великого князя в армии было прозвище Лукавый.

от явной опасности и помогли мне в моём служении Царю и Родине. С надеждою и верою в молитвы Ваши и Старцев Святой Обители низко кланяюсь и остаюсь глубоко Вас почитающий и благодарный грешный Николай»⁴⁹.

Великий князь с супругой Великой княгиней Анастасией Николаевной посетили монастырь 27–28 июня 1914 г. Были торжественно встречены настоятелем с братией при многочисленном стечении богомольцев. Августейшие гости были в восторге от древней обители. Великого князя особенно поразила образ Валаамской иконы Божией Матери, на вечное возжжение лампы перед которым он впоследствии сделал крупное пожертвование так же, как и на масло для келейных лампад схимникам.

В статье опущена тема переписки монастыря с великим князем времён Первой мировой войны⁵⁰. Как настоятель, так и духовник, и остальная братия всячески поддерживали его, часто повторяя в письмах, что уверены в победе:

«В настоящую войну за нами, кроме долга победы, чувствуется за собою и право победы; у нас не было ещё войны, где бы это священное право было более на нашей стороне, чем теперь», — писал великому князю временно заменявший настоятеля иеромонах Иоасаф (Александров)⁵¹. Валаамцы верили в победу русского оружия вплоть до падения императорского престола после февральского переворота 1917 г., который лишил их «всякой надежды на победоносный исход войны»⁵².

Следует отметить, что начало войны хотя и стало неожиданностью для братии, было встречено в монастыре, как и во всей России, с воодушевлением и твёрдой верой в победу. Из обители было призвано 264 послушника, из которых к 1/14 мая 1918 г. в монастырь не вернулось

49 Письмо от 28 августа 1913 г. // VLA. Еа 160 (1947). Д. 22. Б/л.

50 *Шевченко Т.И.* «Тяжел и труден Ваш подвиг, но он... велик и достохвален пред людьми и свят пред Богом»: переписка времен Первой мировой войны Валаамского игумена Маврикия (Баранова) с великим князем Николаем Николаевичем Романовым // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Вып. 121. С. 151–180.

51 Письмо от 17 декабря 1914 г. // VLA. Еа 132. Д. 23. Л. 27, 27 об.

52 *Иувиан (Красноперов), мон.* Монастырская летопись о великой войне 1914–1918 годов, пережитой Валаамским монастырем, и о последующих событиях // Валаамский летописец. Москва, 2013. С. 140.

185 человек⁵³. Дважды монастырь делал пожертвования в 10 тысяч рублей на военные нужды и до ноября 1917 г. ежемесячно отчислял по 500 рублей, несколько раз вносил меньшие суммы в благотворительные комитеты. Как и вся Церковь, обитель откликнулась на призыв Священного Синода участвовать в нуждах военного времени.

Предыстория устройства Смоленского скита на Валааме

В жизнеописаниях иеромонаха Георгия (Хробостова) говорится, что с началом войны он был в Ставке со своим духовным сыном — великим князем Николаем Николаевичем. Согласно рапорту настоятеля в Финляндскую духовную консисторию, с 8 октября 1914 г. по 23 мая 1915 г. иеромонах Георгий находился в Киеве с выездами в Ставку и на Валаам⁵⁴. Биографы великого князя нигде не упоминают скромного валаамского иеромонаха, впрочем, как и оставившие воспоминания современники. Тем не менее после начала военных действий в 1914 г. Николай Николаевич отправил духовнику семь писем и за 1915 г. ещё семь: шесть в первой половине года из Ставки и одно 9 ноября уже из Тифлиса после назначения на пост заместителя Кавказа. Письмо от 1 января было исключительно объёмным — на восьми страницах⁵⁵.

Дела на фронте у великого князя шли с переменным успехом. В 1914 г. под его командованием один за другим были проведены три успешных контрманевра: Галицийская (Юго-Западный фронт), Варшавско-Ивангородская (Восточный фронт) и Лодзинская (Восточный фронт) операции, позволившие сокрушить амбициозный германо-австрийский план «блицкрига» и оттянуть силы противника от Французского фронта. Но в 1915 г. началось масштабное отступление русской армии и острый кризис боевого снабжения, зародившие в обществе сомнения в дееспособности власти. И современники, и нынешние исследователи часто пишут, что великий князь в то время пал духом. Однако переписка с монастырём показывает, что он не сдавался.

53 VLA. Папка Ea 81 (1918). Д. 1. Л. 6 об.; Об участии монастыря в войне см.: *Иувиан (Красноперов), мон.* Монастырская летопись. С. 135–180; В 1914 г. число Валаамской монашеской братии составляло 556 человек (Валаамский монастырь и его подвижники / сост. свящ. А. Берташ. Санкт-Петербург, 2011. С. 101).

54 VLA. Ea 132. Д. 65. Л. 86.

55 Список писем сохранился в канцелярии монастыря, но самих писем не обнаружено.

В письме от 11 января 1915 г. иеромонах Георгий сообщил настоятелю, что великий князь к лету 1915 г. намерен построить на Валааме церковь по случаю предстоящей победы:

«Его Высочество, приняв с верою слова наших старцев и братии об успешном и победоносном окончании настоящей войны, положил в сердце своём по окончании победоносной для нас войны и заключении достойного России мира соорудить на Валааме храм, и впоследствии при нём и скит в вечное и благодарное воспоминание о явленной Божьей милости над нашею Родиной»⁵⁶.

Местом строительства он выбрал полуостров Бобылёк напротив монастырской фермы, где в то время находилась часовня Смоленской иконы Божией Матери⁵⁷. Церковь предполагалась каменная, вместимостью до двухсот человек. Освятить её великий князь пожелал в честь Валаамской иконы Божией Матери, «от которой благодатное действие <...> почувствовал на себе в бытность свою на Валааме», туда же хотел перенести и саму чудотворную икону.

«В храме сем учредится ежедневное богослужение с поминовением всех положивших на брани живот свой наших воинов, на что будет храм обеспечен <...>, — писал иеромонах. — Великий Князь очень надеется, что Вы, дорогой наш Батюшка, совместно со всеми начальствующими и братиею охотно благословите [это] намерение»⁵⁸.

Духовник объяснил и побудительные мотивы: великий князь, «в уповании на милость Божию и непреоборимое заступничество Пречистыя Богородицы», поверил словам валаамских старцев и своего духовника и твёрдо надеялся, «что война окончится скоро и благополучно для России», «решил теперь же приступить к исполнению своих благодарственных молитв ко Всеблагому Господу и Всеблагой Пречистой Матери Его»⁵⁹.

Настоятеля поставили в известность о том, что над проектом церкви уже работал великий князь Пётр Николаевич, и просили сообщить, есть ли в монастыре «достаточно кирпича и гранитного камня для цоколя» и леса для скитского дома. Иеромонах Георгий подчёркивал, что обращение это «частное», он хотел бы заручиться благословением, а позднее

56 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 2 – 3 об.

57 Полуостров также называют Смоленским.

58 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 1 – 6 об.

59 Там же.

«обратиться и официально по начальству, куда следует»⁶⁰. Духовник великого князя не был наивным человеком и трезво оценивал риски:

«Враг очень силён, положение наше очень тяжёлое, но Бог, который обещает помочь уповающим на Него, безгранично всемогущ и неизреченно благ и, как Глава Православия, спасёт Россию за Православие»⁶¹.

Ранее обитель просила великого князя подыскать для своих хозяйственных нужд трофейный пароход. И он просил передать: «Если Бог даст, война окончится вполне победоносно», то он постарается «достать самый лучший пароход из захваченных от неприятеля». Надпись на храме-памятнике должна была гласить:

«Сей храм сооружён в благодарную память о заступничестве Пресвятыя Пречистыя Валаамския Божией Матери в годину войны 1914–1915 г. и вымоленного Ею победного окончания войны, и дарованию Господом Богом России и союзным нам державам почётного мира»⁶².

Настоятель ответил великому князю 5 февраля 1915 г. Предварительно, после «тщательного обсуждения», он и соборные отцы, «хорошо сознавая, что нужды в храме и притом на указанном месте совершенно нет, но и оскорбить Великого Князя отказом» находя невозможным, «в недоумении обратились» за советом к Финляндскому архиепископу Сергию (Страгородскому)⁶³. По совету последнего игумен Маврикий пошёл на небольшую хитрость. Поблагодарив Верховного Главнокомандующего, он сообщил, что есть один пункт, который смутил его и братию: они затруднились одобрить выбранное великим князем место, поскольку рядом находился «скотный двор»: «Предшественники же наши считали неудобным и неприличным иметь скотный двор вблизи жилищ иноков и это по многим причинам и притом весьма уважительным»⁶⁴, — деликатно объяснил настоятель. Правление монастыря предлагало построить храм «в одном из скитов уже существующих, но в совершении богослужения не обеспеченных», где были «ветхие» деревянные церкви. В этом случае можно было бы возвести даже двухпрестольный храм «в честь Божией Матери и местного святого»⁶⁵. В про-

60 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 1 – 6 об.

61 Там же.

62 Там же.

63 Письмо архиепископу Сергию игумена Маврикия и соборных иеромонахов [б/д] // VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 6 – 6 об.

64 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 4 – 5 об.

65 Там же.

тивном случае Николая Николаевича просили выбрать другое место. Кроме того, в монастыре не оказалось нужного количества стройматериалов, построить храм к лету 1915 г. не получалось, а начать строительство можно было, в лучшем случае, только с весны 1916 г., — сообщал настоятель⁶⁶.

Тон ответного письма иеромонаху Георгию был более резким. Это видно из того, что это единственное письмо, в котором настоятель обращался к младшему собрату на «ты»:

«Вам хорошо известно, что в обители построено 12 скитов, а охотников в них жить ровно ноль, все стремятся в обитель. И особенное оскудение и нужда в певцах, чтецах. Хотя, как Вы пишете, скит будет материально обеспечен — но людьми-то его не обеспечишь. Посему мы, тщательно обсудив этот весьма щекотливый вопрос, решили обратиться к Его Высочеству с предложением построить храм в одном из скитов <...>. Усердно прошу Тебя, дорогой Батюшка, сделать вполне для тебя возможное, дать Его Высочеству добрый совет, за которым, надеюсь, он к тебе обратится, соизволить на наше предложение, чем и удовлетворится желание, не скажу моё, но всех насельников Валаама»⁶⁷.

Письмо примечательно ещё и тем, что указывает на отношения великого князя и его духовника. Судя по всему, последний имел на Николая Николаевича, отличавшегося крутым нравом, влияние и даже мог давать ему «советы».

Реакция монастыря, который в военное время был практически обескровлен мобилизацией и жертвованиями, была вполне объяснима. Но и настойчивость великого князя похвальна. Переписка по поводу нового храма совпала по времени с так называемыми Августовской (январь–февраль) и Праснышской (февраль–март) операциями 1915 г., когда молитвенная помощь и заступничество Божией Матери были особенно нужны русской армии. Из-за отступления, чему были объективные причины, авторитет великого князя был поколеблен окончательно, и он как никогда нуждался в поддержке.

Великий князь остался непреклонен в выборе места для храма. Возможно, изначально оно было выбрано самим иеромонахом Георгием и лишь потом одобрено им. Таким образом, либо Николай Николаевич не захотел менять решение, либо духовник не смог или не захотел воспользоваться своим влиянием на него.

66 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 4 – 5 об.

67 Там же. Л. 27 – 27 об.

«С величайшим прискорбием услышав от отца Георгия об огорчении, причинённом предыдущим письмом нашим, — писал игумен, — я от лица всей братии и старцев прошу Вас <...> простить нас Господа ради. Смиренно преклоняясь пред священной для нас волею Вашего Императорского Высочества, мы идём навстречу <...> и сим изъявляем полное согласие на постройку храма на Смоленском полуострове <...>. Святая икона Божьей Матери “Валаамская” <...> с любовью будет уступлена и перенесена в храм Ея имени»⁶⁸.

Туда же настоятель соглашался перенести и написанную тем же художником икону Спасителя. Решение в монастыре было принято после многократного и, видимо, бурного осуждения.

«Мы горячо просим Вас, Благодетельнейший Великий Князь, совершить до конца то, что добре вознамерились устроить, — предостерегал игумен, — и да будет сие в честь и славу Господа Бога и Пречистой Его Матери, в знамение скорой победы над врагом, победы света над тьмою и в вечное молитвенное воспоминание воинмучеников живот свой положивших за веру, Царя и Отечество»⁶⁹.

Настоятель известил епархиального архиерея, и 8 марта архиепископ Сергей ответил:

«На построение <...> храма <...> с моей стороны нет препятствий»⁷⁰.

Предварительно архиепископ обратился к жене великого князя — Великой княгине Анастасии Николаевне, из письма к которой можно понять, что великий князь планировал построить церковь без огласки и благословения Синода:

«Если Вашим Высочествам угодно избрать для построения храма непременно Смоленский полуостров, то и да будет так <...> Чтобы посвятить храм в честь “Валаамской иконы” Божьей Матери, необходимо разрешение Святейшего Синода, так как икона эта ещё не признана специально. А это признание неизбежно повлечёт за собой огласку всего начинания, нежелательную для Его Высочества. Поэтому, не лучше ли избрать для будущего храма какое-либо другое наименование (например, в честь Смоленской иконы Божьей Матери) или отложить решение этого вопроса до самого освящения храма?.. Между прочим, у наших предков существовал обычай посвящать храм, сооружаемый в память победы, тому святому

68 Письмо игумена Маврикия великому князю Николаю Николаевичу от 1 марта 1915 г. // VLA. Еа 131. Д. 33. Л. 8 — 8 об.

69 Там же.

70 Там же. Л. 7 — 7 об., 30 — 30 об.

угоднику или священному событию (или иконе Божьей Матери), которые празднуются в день победы (или заключения мира)»⁷¹.

Через неделю (9 марта 1915 г.) пришло радостное сообщение от великого князя о взятии австро-венгерской крепости Перемышль⁷² с просьбой отслужить благодарственный молебен. Это была яркая победа в череде многочисленных военных неудач, в плен сдались 117 тысяч солдат вражеского гарнизона, в том числе девять генералов и свыше 2,5 тысяч офицеров.

«Совершили то чудо, которого Россия ждала <...> — отвечал Николаю Николаевичу настоятель, — мы одерживаем победы! Многострадальная Русь вымолила у Бога счастье великих побед, и слезы радости, счастья и благодарности катятся у нас из глаз, сияющих восторгом»⁷³.

Поздравляя настоятеля и братию с Пасхой, великий князь телеграфировал 21 марта 1915 г.:

«Твёрдо надеюсь на неустанные молитвы Ваши»⁷⁴.

Опасения настоятеля по поводу затруднений оправдались. С таким трудом давший согласие на постройку, игумен был решителен в намерении довести начатое до конца:

«Цемент в Сердоболе нет, и не будет <...> придётся покупать его в Петрограде... — писал он о. Георгию. — Ждали мы приезда архитектора <...> но, к сожалению, не дождались, между тем наступает тепло, дорога быстро портится <...>. Присылкой чертежей покорнейше прошу поспешить, а то нет возможности готовить цоколь <...>. Совершенно не имеется наличных денег, а расходы по постройке неизбежны <...> осмеливаюсь почтительнейше просить Вас <...> не найдёте ли возможным за кирпич деньги уплатить теперь»⁷⁵.

В апреле–июне 1915 г. кайзеровские войска провели мощное наступление (Горлицкий прорыв): за несколько недель неприятель глубоко продвинулся, русская армия в июне оставила ранее занятую Галицию, а в июле–августе отошла на линию Гродно–Пинск–Тернополь. Тем не менее вражеская операция не достигла своей цели:

71 Письмо от 4 марта 1915 г. // VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 33 – 34 об.

72 VLA. Ea 132. Д. 65. Л. 56.

73 Письмо от 19 марта 1915 г. (Страстной Четверг) // VLA. Ea 132. Д. 23. Л. 29 – 29 об.

74 VLA. Ea 132. Д. 65. Л. 56.

75 Письмо от 30 марта 1915 г. // VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 10 – 10 об.

«... не привела к уничтожению противника. Русские <...> вырвались из клещей и добились фронтального отхода в желательном для них направлении»⁷⁶.

Исследователи видят в этом «немалую заслугу» Николая Николаевича как талантливого военачальника, сумевшего спасти основные силы армии для перегруппировки и налаживания снабжения⁷⁷.

Настоятель 20 мая поздравил иеромонаха Георгия с награждением орденом Святой Анны 3-й степени. Тогда же был получен, наконец, план будущей церкви. Игумен остался недоволен неточностями в разметке «пилястров», предлагал увеличить цоколь и даже взять часть расходов на себя. Дело постройки храма затягивалось⁷⁸.

Вернувшийся из ставки архитектор И. И. Смирнов 10 июня 1915 г. направил письмо на Валаам, в котором сообщил, что великий князь приказал «немедленно приступить к постройке храма с некоторыми изменениями первоначального предложения», правда, увеличить цоколь отказался, просил срочно доставить 110 тысяч кирпичей⁷⁹ к месту строительства: храм необходимо было обязательно «выстроить вчерне в нынешний сезон». В результате первоначальный проект церкви был «изменён совершенно», на основе предыдущего И. И. Смирновым был спроектирован новый⁸⁰, «более простой по конструкции и меньшего размера»⁸¹, скорректирована смета до 42 тысяч рублей⁸², приго-

76 *Фалькенгайн Э., фон.* Верховное командование 1914–1916 в его важнейших решениях: [мемуары] / пер. с нем. [и предисл.] А. Е. Снесарева. Москва, 1923. С. 121.

77 *Базанов С.Н.* Великий князь Николай Николаевич Младший // Великая война: верховные главнокомандующие: сборник / сост. Р. Г. Гагкуев. Москва, 2015. С. 554.

78 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 11 – 11 об.

79 Позднее уточнили количество – до 150 тысяч.

80 Новый проект высылался для утверждения великим князьям и учитывал их корректировки. Таким образом, его основным автором был Великий князь Пётр Николаевич. Он же был автором идеи и эскиза проекта похожего храма-памятника на кладбище в Мукдене (Шэньяне) (1911–1912 гг.) в память о погибших в Маньчжурии русских воинах в русско-японскую войну. В мукденском храме, как и в будущей Смоленской церкви, использовалась тема древнерусского воинского одояния: шлема, кольчуги, доспехов.

81 Письма о Георгии от И. И. Смирнова от 10 июня и от 16 июня 1915 г. // VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 13–14.

82 Позднее в прессе в заметке по поводу закладки храма указывалась общая сумма пожертвований Великого князя Николая Николаевича на строительство и предполагаемое ежедневное служение литургий «в молитвенную память воинов, убиенных на поле брани и в море утопших за все время настоящей войны» – 200 тысяч рублей. См.: Новый храм на Валааме // Финляндская газета. 1915. 15 авг. (№ 165). С. 2.

товлено помещение на сорок рабочих, которых монастырь должен был обеспечить всем для проживания.

Обитель с благодарной поспешностью шла навстречу решимости великого князя. На престольный праздник 28 июня произошёл обмен поздравительными телеграммами. Великий князь телеграфировал из ставки:

«Постоянно вспоминаю счастливейшие часы, проведённые в святой Валаамской обители, память об этом духовно меня поддерживает. Прошу Ваших молитв перед святыми угодниками Сергием и Германом <...> о даровании нам полной и окончательной победы»⁸³.

Несмотря на отступление, он верил в победу и панических настроений не выказывал.

Долгожданная закладка церкви состоялась 19 июля в присутствии архиепископа Финляндского Сергия, многочисленного собора священноиноков, всех монастырских старцев, схимонахов, братии и множества богомольцев. Великому князю телеграфировали, добавив:

«Святая обитель <...> твёрдо верит, что не оставит Господь Своєю милостью верный народ Свой»⁸⁴.

В тот же день он ответил:

«От всей души благодарю <...>. Несказанно счастлив, да сбудутся слова Ваши»⁸⁵.

В тот же день настоятель отправил письмо великому князю:

«Горячее молитвенное усердие собравшихся во множестве братии и мирян, чудная погода, восхитительная окружающая местность, увеличили светлость этого редкого, исторического торжества, подавая, несомненно, и непоколебимую уверенность, что <...> Господь <...> не замедлит явить <...> знамение великого победного торжества над прегордым врагом»⁸⁶.

Закладка храма показала единство духа, чаяний и намерений обители и великого князя, возглавлявшего армию. Несмотря на неудачи на фронте, монастырь продолжал поддерживать его. В августе 1915 г. Николай II сменил Николая Николаевича на посту Верховного главнокомандующего, назначив его наместником Кавказа. Великий князь выехал 26 августа 1915 г. в своё имение Першино, где пробыл три недели, и отбыл в Тифлис.

83 VLA. Ea 160 (1947). Д. 22. Б/л.

84 VLA. Ea 131. Д. 33. Л. 16 об. — 17 об.

85 Там же.

86 Там же.

Заключение

Как известно, в советское время традиция храмостроительства в благодарность Богу за воинские победы прекратилась. И первый храм в память победы русского народа в Великой Отечественной войне появился лишь спустя пятьдесят лет — храм Георгия Победоносца на Поклонной горе в Москве. Вторую мировую войну иногда считают следствием Первой мировой, поскольку последняя так и не решила вызвавших её проблем. Германия должна была взять реванш за поражение и заявила права на европейскую гегемонию. В каком-то смысле валаамский старец — игумен Маврикий (Баранов), скончавшийся в 1918 г. после возвращения с Поместного Собора, — был прав, когда писал Николаю Николаевичу, что победа над «тевтонами» будет за русским народом. В таком случае и храм-памятник на Смоленском полуострове Валаама, строившийся изначально в ознаменование этой будущей победы, исполнил своё предназначение. До 1940 г. там ежедневно служил иеросхимонах Ефрем, продолживший молитву на Новом Валаамае в Финляндии после эвакуации вплоть до своей кончины в 1947 г.

После того как монахи покинули Валаам в 1940 г., там разместилась советская школа юнг и военная база, церковные строения использовались для хозяйственных нужд. В 1941–1944 г., когда Восточная Карелия была занята финскими войсками, делались попытки возродить Валаамский монастырь, но в полной мере это не удалось. Когда монахи окончательно покинули остров, на Валаамае со временем образовался советский поселок. В середине 1960-х гг. церковь Смоленского скита была частично разобрана на кирпичи для ремонта печей поселенцев, были утрачены два деревянных келейных корпуса и пристань. В 1986 г. скит был взят под охрану государства. Сначала по сохранившимся архивным чертежам в 1992 г. была восстановлена деревянная часовня рядом с храмом, освящённая в честь Смоленской иконы Божией Матери. В 2005 г. начал восстанавливаться и сам скит. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II 16 сентября 2007 г. вновь освятил восстановленный храм-памятник в честь Смоленской иконы Божией Матери. А в 2015 г. из Франции в Москву были перенесены останки первого Верховного Главнокомандующего русской армии в Первую мировую войну — Великого князя Николая Николаевича и его супруги. Их захоронили в Преображенской часовне на вышеупомянутом Братском кладбище на Соколе в Москве.

Как и во всё время своего существования, Церковь была со своим народом. И спустя почти 70 лет в храме Валаамского Смоленского

скита вновь возносятся молитвы о воинах, «безтрепетно положивших» на поле брани жизнь «за честь своей Родины».

В предреволюционное десятилетие отношения государства в лице правящей династии и Русской Церкви в лице монашества как Её института, призванного ревностнее остальных искать Царствия Небесного и спасения души, не всегда согласовывались в тактике осуществления главных целей, но долгосрочная стратегия всё же была общая. И как показал пример появления Валаамского Смоленского скита — ныне одного из самых красивейших и востребованных в обители, куда присылают многочисленные просьбы о поминовении погибших за родину воинов, — великий князь был прав, настояв на постройке храма. Вывод, возможно, и не распространяется на весь спектр государственно-церковных отношений в Российской империи, но служит вдохновляющим примером их положительного опыта.

Архивные материалы

- ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 671. Николай Николаевич (мл.), Великий князь. Оп. 1. Д. 36. Письма иеромонаха Георгия Великой княгине Анастасии Николаевне. 6 л.
- НАРК (Национальный архив Республики Карелия). Ф. 762. Валаамский монастырь. Оп. 1. Д. 95. Письма игумена монастыря Маврикия. 1912–1917 гг. 320 л.
- VLA (Архив Ново-Валаамского монастыря в Финляндии / Valamon luostarin arkisto). Ea 132. Д. 65 (1914). О посещении сего монастыря Их Императорскими Высочествами Великим Князем Николаем Николаевичем с супругою Великой Княгиней Анастасией Николаевной, с перепиской по сему делу. 112 л.
- VLA. Ea 131 (1914–1915). Д. 33. О построении Храма и скита в сем монастыре Е. И. В. Великим Князем Николаем Николаевичем во имя Валаамской иконы Божией Матери и в молитвенную память воинов, павших в войну 1914–1915 гг. 45 л.
- VLA. Ea 132. Д. 23 (1915). О пожертвованиях Великого Князя Николая Николаевича в пользу Валаамской обители. 38 л.
- VLA. Ea 81 (1918). Д. 1. О разных предметах. 12 л.
- VLA. Ea 160 (1947). Д. 22. О посвящении в стихарь с покрытием рясофором послушника Григория Хробостова. 24 апреля 1891 г. — 13/26 марта 1947 г. Б/л.

Источники

- Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам: воспоминания о монастыре 1914–1943 гг. Санкт-Петербург: Изд. на подворье Валаамского монастыря, 2006. С. 95–178.
- Закон судный людем (IX в.) // Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы / под ред. В. М. Корецкого. Москва: Гос. изд. юридической литературы, 1961. С. 679–685.

- Иувиан (Красноперов), мон.* Монастырская летопись о великой войне 1914–1918 годов, пережитой Валаамским монастырем, и о последующих событиях // Валаамский летописец. Москва: Валаамский монастырь; У Никитских ворот, 2013. С. 135–196.
- Новый храм на Валааме // Финляндская газета. 1915. 15 авг. (№ 165). С. 2.
- Фалькенгайн Э., фон.* Верховное командование 1914–1916 в его важнейших решениях: [мемуары] / пер. с нем. [и предисл.] А. Е. Снесарева. Москва: Высший военный редакционный совет, 1923.

Литература

- Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые Санкт-Петербурга: христианская историко-церковная энциклопедия. Санкт-Петербург: Лики России, 2003.
- Базанов С. Н.* Великий князь Николай Николаевич Младший // Великая война: верховные главнокомандующие: [сборник] / сост. Р. Г. Гагкуев. Москва: Посев, 2015. С. 539–560.
- «Больши сия любве никто же имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин. 15, 13). История создания Братских кладбищ в Царском Селе и в Москве для погибших воинов Первой мировой войны // Фонд ЕСПО: [сайт]. 2020. 28 апр. URL: <https://espo-fond.ru/news/bolshi-siya-lyubve-nikto-zhe-imat-da-cto-dushu-svoyu-polozhit-za-drugi-svoia-in-15-13-istoriya-sozda/> (дата обращения: 15.12.2024).
- Валаамский монастырь и его подвижники / сост. свящ. А. Берташ. Санкт-Петербург: Изд. на подворье Валаамского монастыря, 2011.
- Гусаров А. Ю.* Памятники воинской славы Петербурга. Санкт-Петербург: Паритет, 2010.
- Запальский Г. М.* Политическая жизнь страны глазами оптинских монахов (1825–1917 гг.) // Оптина пустынь: [сайт]. URL: <https://www.optina.ru/pub/p17/#02> (дата обращения: 1.12.2024).
- Катагощина М.* Памятники Великой войны // Военная быль. 1993. № 3(132). С. 14–17; № 4(133). С. 21–23.
- Клавинг В. В.* Военные храмы России. Санкт-Петербург: Православный летописец Санкт-Петербурга, 2002.
- Макаров А. И.* Воинские храмы России // Архитектура. 2017. № 1. С. 21–28.
- Первое братское кладбище // Мичуринская мысль: [сайт]. URL: <https://www.mkm68.ru/michurinskaya-pravda/281-pervoe-bratskoe-kladbishche> (дата обращения: 16.12.2024).
- Святейший Патриарх Алексий II направил поздравление Отдельной дивизии особого назначения // Седмица.ru : православная энциклопедия: [сайт]. 2004. 17 июня. URL: <https://www.sedmitza.ru/text/419027.html> (дата обращения: 1.12.2024).
- Сидорова М. В.* In memogiam // Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура: материалы 2-й межд. науч. конф., 29 сентября — 1 октября 2003 г. Санкт-Петербург: Валаамский монастырь; Сатись, 2004. С. 173–198.
- Шевченко Т. И.* «Тяжел и труден Ваш подвиг, но он... велик и достоинствен пред людьми и свят пред Богом»: переписка времен Первой мировой войны Валаамского игумена Маврикия (Баранова) с Великим князем Николаем Николаевичем Романовым // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 6 (121). С. 151–180.

ИСТОРИОГРАФИЯ СВЯТО-ТРОИЦКОЙ СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

(1946 – 1970 гг.)

Иеромонах Александр (Серпенинов)

насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра
valentinserpeninov@gmail.com

Для цитирования: Александр (Серпенинов), иером. *Историография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (1946–1970 гг.)* // Богословский вестник. 2025. №4 (59). С. 259–274. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.013

Аннотация

УДК 930.24

Социокультурные особенности развития современного общества и возрастающая заинтересованность религией обуславливают необходимость изучения исторического опыта деятельности Троице-Сергиевой Лавры как главного монастыря Русской Православной Церкви, важнейшей общенациональной святыни. Исторический путь Лавры занимает видное место в отечественной науке, однако послевоенный период её истории оставляет массу вопросов, на которые необходимо ответить исследователям этого древнейшего русского монастыря. Цель работы — предпринять попытку максимально полного историографического анализа основных вех истории Троице-Сергиевой Лавры с 1946 г. по 1970 г. по тематическому и хронологическому принципу. Реализация исследовательских задач была достигнута на основе использования материалов сотрудников Государственного архива Российской Федерации, Сергиево-Посадского музея, видных архитекторов, реставраторов. Значительное место также занимают мемуары и воспоминания очевидцев восстановления монашеской жизни в Лавре. Методологический потенциал включает: метод источниковедческого анализа и синтеза, свободной ориентации в отечественном историографическом пространстве, выстроенной по хронологическому принципу. В данной статье предпринята попытка изучения источниковой базы, позволяющая раскрыть различные аспекты возрождения и последующей жизнедеятельности монастыря. Это позволит исследователям детально изучить первые годы становления монашеской жизни в стенах древней обители, прекратившей своё

существование как монастырь в 1919 г. Сделанные выводы позволяют учесть особенности социокультурных и государственно-церковных отношений в послевоенный период.

Ключевые слова: историография, источник, Троице-Сергиева Лавра, Сергиев Посад, Загорский музей-заповедник, мемуары.

Статья поступила в редакцию 15.1.2025; одобрена после рецензирования 25.2.2025

Historiography of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra (1946–1970)

Hieromonk Alexander (Serpeninov)

monk of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

valentinserpeninov@gmail.com

For citation: Alexander (Serpeninov), hieromonk. "Historiography of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra (1946–1970)". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 259–274 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.013

Abstract. The socio-cultural characteristics of modern society and the increasing interest in religion necessitate a study of the historical experience of the Trinity-St. Sergius Lavra, the primary monastery of the Russian Orthodox Church and a paramount national shrine. While the Lavra's historical path holds a prominent place in Russian history, its post-war period remains under-researched, leaving numerous questions for scholars of this ancient monastery. The purpose of this paper is to conduct a comprehensive historiographical analysis of the key milestones in the history of the Trinity-St. Sergius Lavra from 1946 to 1970, organized by thematic and chronological principles. The research objectives are met through the analysis of materials from the State Archive of the Russian Federation, the Sergiev Posad Museum, and the records of prominent architects and restorers. Significant emphasis is also placed on memoirs and eyewitness accounts of the revival of monastic life in the Lavra. The methodological framework includes source analysis and synthesis within the Russian historiographical landscape. This article examines the source base to reveal various aspects of the monastery's restoration and subsequent activities. This allows researchers to study in detail the formative years of monastic life within the walls of the ancient cloister, which had ceased to function as a monastery in 1919. The findings provide insight into the specific socio-cultural and state-church relations of the post-war period.

Keywords: historiography, source, Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, Zagorsk Museum-Reserve, memoirs.

The article was submitted on 1/15/2025; approved after reviewing on 2/25/2025

Свято-Троицкая Сергиева Лавра является древнейшим монастырем России. Её основателя, Преподобного Сергия, по праву называют Игуменом земли Русской, так как он своей жизнью и деятельностью сплотил разрозненные княжества во время междоусобиц под единым духовным центром — Московским княжеством. Будучи видным политическим деятелем государства, игумен Сергей являлся также и духовным лидером Руси, возглавляя небольшой Троицкий монастырь (первый на Руси освящённый в честь Живоначальной Троицы. — А. С.), который в 1742 г. торжественно переименован в Лавру.

Троице-Сергиева Лавра и её многовековая история на протяжении всего времени своего существования являла интерес не только для отечественных, но и зарубежных историков. Она упоминалась во многих законодательных сводах и актах, так как по чести самой Лавры, её игумены являлись почётными гостями на многих государственных мероприятиях, в том числе их подписями закреплялись акты и грамоты.

Новейшая история Свято-Троицкой Сергиевой Лавры являет для нас особый интерес, так как будучи первым по чести монастырём Русской Церкви, способствует на собственном примере более полному анализу самой эпохи в целом, и политики советского государства по отношению к Церкви в частности. Рассматриваемый нами период можно поделить на несколько частей:

- а) лояльное отношение государства к РПЦ (после 1942 г. в результате беседы трёх иерархов РПЦ с И. В. Сталиным политика в отношении Церкви смягчается);
- б) начало новых гонений на РПЦ (с приходом к власти Н. С. Хрущёва в 1953 г.).

Реставрация и архитектура

С 1919 по 1946 гг. Лавра была закрыта как религиозная структура, в ней функционировал Сергиево-Посадский музей-заповедник. Весной 1946 г. СТСЛ была передана в ведение Московской Патриархии. Вернувшись в монастырь, насельники столкнулись с массой проблем, в первую очередь повсеместной послевоенной разрухой.

«...приходилось вести борьбу за каждый разбитый камень, за каждый метр земли, за каждый храм и уголок территории и особенно за жилую площадь»¹.

1 *Антоний (Мельников), митр.* Процвела, яко крин, пустыня. О возрождении Троице-Сергиевой лавры // Санкт-Петербургский церковный вестник. 2006. № 5. С. 20.

Полноценная картина реставрационных работ в Лавре представлена в статье искусствоведа Сергиево-Посадского музея Г. А. Макаровской «К вопросу о реставрации архитектурного ансамбля Троице-Сергиевой лавры в 1920–1990 гг.». Автор последовательно знакомит читателя с ходом планомерных работ по восстановлению монастыря, который

«всегда признавался исследователями одним из лучших творений русского зодчества, <...> впервые акцент делался на то, что он представляет собой великолепное художественное созвучие, или ансамбль, являющийся наивысшим достижением сложного искусства архитектуры»².

На реставрацию монастыря было выделено 6 млн. рублей из госбюджета. Все работы в Лавре велись по поручению правительства под наблюдением Учёного совета Сергиево-Посадского музея-заповедника, которыми руководил И. В. Трофимов, привлекавший светил советской науки для решения столь ответственного государственного заказа.

«В состав постоянной реставрационной комиссии Ученого совета входили известные архитекторы, историки, археологи, инженеры, искусствоведы: академики И. В. Рильский, Н. В. Жолтовский, И. Э. Грабарь, С. В. Бахрушин»³.

В данных работах также принимали участие студенты Московского архитектурного института, находящиеся на учебной практике в Сергиевом Посаде.

Важным источником по изучению архитектуры СТСЛ является работа В. И. Балдина «Троице-Сергиева Лавра: Архитектурный ансамбль и художественные коллекции древнерусского искусства XIV–XVII вв.» В данной монографии автор представляет полноценную картину хода реставрационных работ в Лавре⁴. Особенностью труда является обоснование автором поэтапного развития планировки монастырского ансамбля. Реставрация Лавры — дело всей последующей жизни заслуженного архитектора РСФСР Балдина. Макеты всех лаврских храмов, сконструированные Виктором Ивановичем, до сих пор находятся в Церковно-археологическом кабинете Московской духовной академии,

2 Макаровская Г.А. К вопросу о реставрации архитектурного ансамбля Троице-Сергиевой лавры в 1920–1990 гг. // Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения 1995: [сборник статей] / [отв. ред. Т. Н. Манушина]. Москва, 1995. С. 88–106.

3 Там же. С. 73.

4 Балдин В.И. Троице-Сергиева лавра : Архитектурный ансамбль и художественные коллекции древнерусского искусства XIV–XVII вв. Москва, 1996. С. 5.

а также в Сергиево-Посадском музее, в отдельном зале, посвящённом памяти почётного гражданина Сергиева Посада.

Возрождение монашеской жизни

В начале 1946 г. решением советского правительства Свято-Троицкая Сергиева Лавра была передана в ведение Московской Патриархии. В Лавре началась возрождаться монашеская жизнь, начала постепенно собираться братия. На сегодняшний день не существует полноценного исторического труда об этом периоде, однако есть небольшое количество мемуаров и воспоминаний очевидцев этих событий.

Митрополит Ленинградский и Новгородский Антоний (Мельников) был одним из трёх молодых послушников, которых Святейший Патриарх Алексий I (Симанский) направил в бывшую Троице-Сергиеву Лавру, когда она была ещё музеем. Уже будучи в епископском сане, владыка Антоний оставил некоторые воспоминания о своём посещении Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, которые являются важным источником для историков, изучающих период возрождения монашеской жизни в Лавре. Статья митрополита под названием «Процвела, яко крин, пустыня», довольно подробно описывает плачевное состояние архитектурных компонентов ансамбля лаврских строений.

«Кругом все пусто, одиноко, все разломано и развалено. Кусочки старого асфальта на дорожках, обломанные пороги папертей храмов, покосившиеся, сгнившие двери, выбитые стекла, зияющие ниши окон, из которых шумной ватагой вылетали галки»⁵.

Вышеуказанная статья является также важным свидетельством очевидца не только о послевоенном состоянии Лавры, но и Московской духовной академии, расположенной на территории Свято-Троицкой Сергиевой Лавры — старейшего учебного заведения России, приемницы Славяно-Греко-Латинской Академии братьев Лихудов:

«Обходя разваливающиеся лаврские крепостные стены, мы зашли в здание бывшей Московской Духовной академии. Зайти было нетрудно: фундамент от когда-то существовавшей ограды легко было перешагнуть, дверей не было — они пошли в печь вместе с паркетными полами чертогов. Вход был доступен всякому, но никто туда

5 Антоний (Мельников), митр. Процвела, яко крин, пустыня. О возрождении Троице-Сергиевой лавры. С. 20.

не заходил, так как кроме чугунной лестницы и обшарпанных стен там ничего не было»⁶.

Воспоминания митр. Антония, описанные в статье, являются воспоминаниями одного из первых церковных людей, посетивших Лавру до её открытия, тем самым представляют особую ценность как для светских, так и церковных учёных, изучающих послевоенный период отечественной истории.

Статья сотрудника Государственного Архива Российской Федерации (ГАРФ) К. М. Гринько «Наше наследие: из прошлого Троице-Сергиевой Лавры по материалам государственных архивов» раскрывает важные детали в передаче имущества и зданий, принадлежащих Загорскому музею-заповеднику Лавре.

«С 1946 по 1949 гг. велась длительная, но небезуспешная переписка церковных и светских властей о возвращении церквей и строений, находящихся на территории Троице-Сергиевой лавры, Московской патриархии»⁷.

Особый интерес в этой статье представляет достаточно подробное описание участи брошюры Снегирева и Соболевского «Загорский музейный заповедник». Данная брошюра вызвала неоднозначную реакцию со стороны духовенства, так как Лавра в ней описывалась не с точки зрения действующего монастыря, а «музейного заповедника, интересного исключительно своими историческими памятниками»⁸. Анализируя сложившуюся ситуацию, К. М. Гринько приводит переписку Патриарха Алексия I (Симанского) с председателем Совета по делам РПЦ Г. Г. Карповым:

«26 января [1952 г. — А. С.] патриарх Алексей обратился к председателю Совета по делам РПЦ при Совете министров СССР Г. Г. Карпову с вопросом о целесообразности издания брошюры, указав при этом на несоответствие представленных в ней фактов действительности. Патриарх был убежден, публикация “извращает историю

6 *Антоний (Мельников), митр.* Процвела, яко крин, пустыня. О возрождении Троице-Сергиевой лавры. С. 20.

7 *Гринько К.М.* Наше наследие: из прошлого Троице-Сергиевой лавры по материалам государственных архивов // Наука. Общество. Человек: сборник документов и материалов конференции, посвященной 100-летию со дня рождения академика В. П. Мишина / отв. ред. И. Г. Аникеева. Москва, 2017. С. 208–215.

8 Там же. С. 209.

и положение Лавры <...>, а за рубежом может быть только полезна <...> врагам и недругам”⁹.

Наместник Лавры архимандрит Иоанн (Разумов) также критически отнесся к изданию вышеуказанной брошюры.

«Наместник высказал свое мнение о том, что изданная книга, приобретенная иностранными гостями как память о посещении Лавры не должна быть использована в качестве путеводителя. Более того, данная публикация вводит в смущение людей, “не слишком расположенных к Русской Православной Церкви и к нашей великой Родине вообще, может послужить за рубежом основанием для различных клеветнических антисоветских измышлений и пропаганды”¹⁰.

В результате обращения Святейшего Патриарха в Комитет по делам РПЦ правительством было принято решение о запрещении дальнейшей публикации брошюры «Загорский музейный заповедник».

Статья К. М. Гринько является интересным источником для более детального изучения особенностей государственно-религиозных отношений на примере монастыря Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Книга архимандрита Тихона (Агрикова) «У Троицы окрылённые» представляет собой уникальный источник на предмет изучения послевоенной истории Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в лицах. Относясь к мемуарной литературе, книга знакомит читателя с основными личностями возрождающейся монашеской общины, о которых автор старается максимально исчерпывающе дать информацию.

Сам архимандрит Тихон (1918–2000 гг.), являясь ветераном Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.), прошел её с первого до последнего дня. Приход в Лавру был осознанным, в зрелом возрасте. Обладая множеством даров свыше, о. Тихон стал известным лаврским духовником, пройдя через большое количество церковных послушаний. Он являлся экономом и казначеем Лавры, а также доцентом Московской духовной академии. Всеобщая любовь народа не осталась незамеченной со стороны антирелигиозных властей. На о. Тихона начались гонения и высылка из Лавры. На протяжении всего этого времени батюшка не оставлял дела всей своей жизни — запечатления истории Троице-Сергиевой Лавры в лицах, которая в последствии была издана в качестве вышеупомянутой книги. Книга делится на три части.

9 Гринько К.М. Наше наследие: из прошлого Троице-Сергиевой лавры по материалам государственных архивов. С. 208.

10 Там же. С. 210.

«В них описывается жизнь людей, монашествовавших в Доме Святой Троицы — в Лавре Преподобного Сергия Радонежского — на протяжении пятнадцати лет: с 1950 по 1965 гг., то есть в период моего личного наблюдения благодатной жизни под священным кровом Сергия Преподобного»¹¹.

Автор очень подробно описывает и характеризует каждую известную ему личность из числа братии, не касаясь детства и юности монахов.

«В своих воспоминаниях я коснусь только последних лет жизни этих людей, то есть того времени, которое они провели в земном Доме Святой Троицы у Преподобного Сергия. Вот об этих последних годах их жизни, не касаясь детства и юности, я расскажу моим добрым читателям»¹².

Интересной особенностью является описание целого ряда историй из монастырской жизни, свидетелями которых являлась упоминаемая братия.

Важным источником по изучению состава лаврской братии также является книга протодиакона Сергия Голубцова «Троице-Сергиева Лавра за последние сто лет». Во второй части книги «Из жизни Лавры после ее открытия в 1946 году» автор приводит порядка сорока биографических сведений о первых монахах возрожденной обители. Особый интерес автора привлечен к анализу дореволюционной и послевоенной истории Лавры и поиску причин, повлиявших к закрытию общенациональной святыни, которой являлась и является Троице-Сергиева Лавра. Автор смело заявляет в предисловии:

«Представленные материалы свидетельствуют о том, что состояние монастырей (на примере Лавры) до революции было не столь благополучно, как это кажется идеализирующим тогдашний образ жизни и монархический строй вообще»¹³.

В ряде источников мемуарного характера выделяются некоторые, описывающие биографию первых насельников Лавры. Одним из таких является книга, составленная священником Владиславом Мишиным «Подвижник Афона и Москвы: жизнеописание схиархимандрита Илариона (Удодова)». В данной книге автор подробно описывает жизненный путь о. Илариона, который являлся настоятелем храма в честь Владимирской иконы Богородицы в селе Виноградово Московской области.

11 Тихон (Агриков), архим. У Троицы окрыленные. Воспоминания. 1950–1955. Пермь, 1988. С. 6.

12 Там же.

13 Голубцов С., протодиако. Троице-Сергиева лавра за последние сто лет. Москва, 1998. С. 7.

Интерес к личности этого священника возник в той связи, что именно у него в храме, под престолом, во времена богоборческого лихолетья хранилась главная святыня Свято-Троицкой Сергиевой Лавры — глава Преподобного Сергия Радонежского.

В 1946 г. в первые же дни после открытия Лавры о. Иларион вернул главу Преподобного новому игумену обители архимандриту Гурию (Егорову). В последствии о. Иларион стал первым лаврским духовником, за духовным советом к которому обращались не только монашествующие, но и благочестивые миряне.

В продолжение темы возвращения главной святыни Свято-Троицкой Сергиевой Лавры — главы Преподобного Сергия, необходимо упомянуть книгу игумена Андроника (Трубачёва) «Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 гг.» Автор проводит анализ событий, связанных с закрытием монастыря, изгнанием и расправой над лаврской братией. О. Андроник вводит в научный оборот массу архивных материалов, хранящихся в Сергиево-Посадском музее.

Последняя 11 глава книги «Судьба мощей преподобного Сергия в 1921–1948 гг.» знакомит читателя с участью рака и самих мощей Троицкого игумена Сергия в военное и послевоенное время. Во время Великой Отечественной войны рака была эвакуирована в г. Соликамск Молотовской области. Автор проводит целое историческое расследование, поднимая волнующие его вопросы и находя на них ответы в архивных материалах, развеивая всякого рода легенды и откровенную ложь.

«...мощи преподобного Сергия находились вне родной Лавры с 25 июля 1944 г. до 19 ноября 1944 г. Существует легенда, что мощи преподобного Сергия были эвакуированы в Сибирь в одном поезде с мумифицированными останками В. И. Ленина. По сообщениям прессы, останки В. И. Ленина были вывезены из Москвы 27 июля 1941 г. и до апреля 1945 г. находились в здании бывшего реального училища в Тюмени <...> Можно предполагать, что рассматриваемая легенда возникла на основании близости сроков прибытия мощей преподобного Сергия в Москву, 25 июля 1941 г. и увоза останков В. И. Ленина из Москвы, 27 июля 1941 г., а также “общего” места эвакуации — Сибирь»¹⁴.

Воспоминания протодиакона Сергия Боскина, непосредственного свидетеля и участника открытия Свято-Троицкой Сергиевой

14 Андроник (Трубачев), игум. Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 гг. Москва, 2008. С. 307.

Лавры — эпохального события в истории Русской Церкви, мы находим в статье самого автора «Страницы истории: Пасха 1946 г. Открытие Лавры Преподобного Сергия». Данная статья была опубликована в периодическом издании Троицкое слово в 1990 г. О. Сергей Боскин, являясь художником-реставратором, с первых дней после назначения архим. Гурия (Егорова) был его верным помощником. Он был и бригадиром по реставрации настенной живописи в лаврских храмах, он и регентовал на первых лаврских богослужениях¹⁵. «Шестнадцать лет регентствовал в Лавре. Первый “Аминь” пропел на ее открытии в 1946 году»¹⁶, — так вспоминал он сам. Важно отметить, что о. Сергей Боскин обучался живописи у шведа по происхождению академика Бострема, а реставрации учился у профессора Нерадовского, а также у своего отца — М. В. Боскина¹⁷.

В своей статье протодиакон Сергей достаточно подробно описывает весь строй, саму подготовку к первым лаврским службам, настроение богомольцев и братии.

«После двадцатилетнего онемения в обители Преподобного Сергия в пасхальную ночь зазвонили колокола: сразу, неожиданно. Народ, заполнивший под колокольной площадью, стоял с зажженными свечами. Столько было свечей, что на фоне ночного неба колокольня казалась в розовом сиянии. Толпы людей без обращения к ним о порядке сами соблюдали полную тишину, все стояли на месте. Крестный ход свободно обошел собор и вошел на паперть. Началась утренняя и первое “Христос Воскресе”. В дивном соборе великой Лавры — Пасхальная утренняя! Кому-то все не верилось, а больше говорили: “Слава Богу! До какого дня дожили, до каких событий”»¹⁸.

Благодаря воспоминаниям протодиакона Сергия историк получает уникальную возможность познакомиться с Лаврой в лицах, ощутив настроение и все особенности первых дней возрождения монастырской жизни.

Монография профессора Московской духовной академии М. Х. Трофимчука «Академия у Троицы» представляет интерес с точки зрения историографии, так как является важным пособием для изучения истории Лавры в контексте истории Московской духовной академии.

С 1948 г. Московские духовные школы, находящиеся ранее в расположении московского Новодевичьего монастыря, переезжают на своё

15 Андроник (Трубачев), игум. Боскин Сергей Михайлович // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 91.

16 Куликов Ю. Главное в них — любовь: [Беседа с протодиаконом С. Боскиным] // К свету. 1992. № 14. С. 76.

17 Там же. С. 75.

18 Боскин С., протодиако. Страницы истории: Пасха 1946 года. Открытие Лавры Преподобного Сергия // Троицкое слово. 1990. № 4. С. 23.

историческое место, в Троице-Сергиеву Лавру. Профессор М. Трофимчук был одним из первых учащихся в стенах Лавры, и соответственно свидетелем происходящих событий, связанных с возрождением монастырской жизни.

Книга «Академия у Троицы» является летописью наиболее значительных событий из истории Академии и Лавры. Она делится на отдельные главы, в которых автор характеризует каждый учебный год с 1946 по 2004 гг. Автор даёт оценку деятельности Святейшего Патриарха Алексия (Симанского), священноархимандрита Лавры и патрона Московской духовной академии, к которым он питал особо теплые чувства. Деятельность ректоров, их взаимоотношения с лаврским начальством, быт духовных школ в возрождаемых стенах Свято-Троицкой Сергиевой Лавры — являют собой предмет изучения автора в данной монографии.

«В книге описываются и торжественные академические акты, и приемы зарубежных гостей, и посещения духовных школ патриархами <...>. Скрупулезно составленная хроника “трудов и дней”, в чем-то сдержанная, местами трогательная, вряд ли оставит равнодушным тех, кто когда-то учился “у Троицы”»¹⁹.

Взаимоотношения с советской властью

В 1945 г. решением Совета правительства Свято-Троицкая Сергиева Лавра была передана в ведение Московской Патриархии. Решение этого эпохального события для РПЦ было достигнуто исключительно настойчивым просьбам Святейшего Патриарха Алексия I, который в непростое для Церкви время сумел достигнуть конструктивного диалога с Советом по делам РПЦ — специального органа по взаимодействию государства и Церкви. Нужно отметить, что сам председатель Совета Г. Г. Карпов некогда был учащимся духовной семинарии, он знал церковную жизнь изнутри, что способствовало более успешной антицерковной деятельности Совета. Однако личный авторитет Святейшего, его харизма, исключительный дипломатический талант сумели позитивно и достаточно толерантно расположить Г. Г. Карпова к церковным проблемам и современным вызовам.

Важным и уникальным источником изучения истории Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в период её возрождения являются «Письма

19 Трофимчук М.Х. Академия у Троицы: воспоминания о Московских духовных школах (1944–2004). Сергиев Посад, 2005. С. 7.

патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР». Сами письма хранятся в Государственном архиве Российской Федерации (фонд Р-6991).

Деятельность Святейшего в первые года своего первосвятительского служения была во многом направлена на осуществление долгожданного возвращения Лавры в ведение РПЦ. Патриарх направлял соответствующие письма в Совет по делам РПЦ. 15 августа 1945 г. Святейший обратился в одном из таковых со следующей просьбой:

«...важному делу реставрации не только не помешала бы передача Лавры Патриархии, но, наоборот, оказала бы существенную помощь <...> Имею дерзновенную мысль просить Совет ходатайствовать перед Правительством о передачи в ведение Московской патриархии всероссийской святыни — мощей Преподобного Сергия, находящихся в настоящее время в своей прежней раке в Троицком соборе, где будут еще довольно долго продолжаться работы ввиду предполагаемой очистки стен от новейшей живописи. Если бы Правительство нашло возможным удовлетворить мою просьбу и зажглась бы лампада у раки Преподобного Сергия, то это одно обстоятельство могло бы свидетельствовать пред всем миром, интересующимся церковной жизнью в нашем Союзе, о положении в ней Православной Церкви. А с другой стороны, все верующие люди оценили бы этот акт как самое яркое выражение того отношения к Церкви, какое имеет наше Советское правительство»²⁰.

Письма Патриарха Алексия в Совет по делам РПЦ являются значительным и одним из основных источников по изучению истории Свято-Троицкой Сергиевой Лавры прошлого века.

Статья С. Кенворти «Советская власть и Троице-Сергиева Лавра при Сталине и Хрущёве» даёт политическую оценку отношения советской власти к Церкви на примере первого по чину монастыря РПЦ — Троице-Сергиевой Лавры. Автор приводит переписку Святейшего Алексия с Г. Г. Карповым, а также переписку Уполномоченного по делам РПЦ Московской области Трушина М. М. с Карповым.

«Патриархия успела довольно много сделать за эти первые послевоенные годы. Уже в 1948 г. религиозная политика советской власти изменилась <...>. Признаки данного поворота религиозной политики можно заметить уже в 1957 г. Трушин жаловался, что деятельность

20 Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. Т. 1: 1945–1953 гг. / ред. Н. А. Кривоной; отв. сост. Ю. Г. Орлова. Москва, 2009. С. 68–69.

Лавры “была направлена на дальнейшее расширение своего влияния”, особенно среди богомольцев, и что монахи слишком активно привлекают и принимают новых (и молодых) людей в братию. В своем докладе в начале 1957 г. Трушин описывал некоторых монахов как “антисоветских” элементов»²¹.

Также автор дает оценку происходящего, описывая личностные взаимоотношения наместника Лавры архимандрита Пимена (Хмелевского) с Уполномоченным.

Диссертация профессора О. Ю. Васильевой «Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг.» является глубоким историческим изысканием аналитического характера, характеризующее послевоенную эпоху взаимоотношений Русской Церкви и государства в целом.

О. Ю. Васильева даёт оценку происходящих событий, вводя в научный оборот и анализируя массу архивных данных. Она неоднократно акцентирует внимание на желании правительства использовать Церковь в своих целях, однако замечает:

«[и сама Церковь] всячески использовала улучшения в отношениях с государственной властью для возрождения церковной жизни, фактически уничтоженной в предвоенные десятилетия»²².

Фундаментальным изысканием с сфере изучения церковно-государственных отношений является диссертация д.и.н. профессора И. И. Масловой «Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной Церкви (1953–1991 гг.)». Автор на сегодняшний день входит в число тех исследователей, которые занимаются данной проблематикой в структурных подразделениях Русской Церкви, что влияет на более точное аналитическое изложение исторических фактов с точки зрения самой Церкви.

В своей диссертации Ирина Ивановна делает обширный анализ «исторических уроков взаимоотношения власти с РПЦ, позволяющие учесть ошибки прошлого при осуществлении современной государственной вероисповедной политики»²³. Благодаря данному исследо-

21 *Кенворти С.* Советская власть и Троице-Сергиева лавра при Сталине и Хрущеве // XXV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: [сборник материалов]. Москва, 2015. С. 62–63.

22 *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. Москва, 2001. С. 8.

23 *Маслова И.И.* Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной церкви (1953–1991 гг.): автореф. дис... д-ра ист. наук: 07.00.02. Москва, 2005. С. 4.

ванию мы можем более обширно изучить влияние советской атеистической политики на церковную жизнь, в изучаемый нами период.

Дневники и мемуары

Важной составляющей работы являются дневники и воспоминания видных деятелей Русской Православной Церкви, наместников Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, а также мемуары свидетелей и участников возрождения непосредственной монашеской жизни Лавры.

В первую очередь необходимо упомянуть «Дневники. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: 1957–1964» архиепископа Пимена (Хмелевского), бывшего наместника Лавры с 1957 по 1964 гг. Сам труд являет собой непосредственные наместничьи дневники и воспоминания, а также приложения с работами самого о. Пимена, среди которых стипендиатский отчет, отзывы на сочинения, выступления на защитах научных работ в Московской духовной академии. Отдельной составляющей самого труда являются архивные документы Троице-Сергиевой Лавры, а именно: переписка архимандрита Пимена с светскими учреждениями, отчетные документы внутренней жизни Лавры, переписка с милицией, прокуратурой и городской администрацией, переписка с Загорским музеем-заповедником, с Отделом Внешних Церковных Сношений Московской Патриархии, с Московской духовной академией, частная переписка из Архива Лавры²⁴.

Определённую ценность составляет книга воспоминаний Г. А. Пыльневой «В Лавре Преподобного Сергия. Из дневника (1946–1996)». Основу данной книги составляют личные дневники автора, которые она вела почти 50 лет. Г. А. Пыльнева имела возможность лично общаться с архиепископом Михеем (Хархаровым), первым послушником Лавры и помощником первого лаврского наместника архим. Гурия (Егорова). Сохранились дневники её воспоминаний и переписка с владыкой Михеем, которые представляют особую важность для лаврского историка. В письмах содержится уникальная информация о первых службах, о событиях предшествующих открытию Лавры (передача лаврских антиминов, без которых невозможно было бы начать служение, возвращение архим. Илларионом (Удодовым) главы Преподобного Сергия и т.п.)²⁵.

24 Пимен (Хмелевской), архиеп. Дневники. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: 1957–1964. Т. 2. Саратов, 2011. С. 12.

25 Пыльнева Г.А. В Лавре преподобного Сергия. Из дневника (1946–1996). Москва, 2006. С. 32–35.

Выводы

Подводя итоги, необходимо сказать, что история Троице-Сергиевой Лавры как первого по чести монастыря Русской Православной Церкви многогранна и важна в контексте изучения истории нашего Отечества. Многие выдающиеся историки как прошлых веков, так и современные занимались и занимаются изучением исторического пути этой древнейшей обители.

В ходе нашей работы была предпринята попытка максимально полного историографического анализа основных вех истории Троице-Сергиевой Лавры с 1946 г. по 1970 г. по тематическому и хронологическому принципу. Нам удалось проанализировать научные труды и изыскания определённого количества историков, в том числе познакомиться с их точкой зрения касательно политики советской власти относительно РПЦ.

Данный историографический анализ проводился по тематическому принципу, так как источники и литература охватывают разные сферы научного подхода в изучении истории монастыря как организации жизнедеятельности монашествующих и прихожан, а также как историко-архитектурный ансамбль. Сами труды группировались по таким темам, как «архитектура и реставрационные работы», «возрождение монашеской жизни», «взаимоотношения с советской властью». А сама литература и источники делились на литературу мемуарного характера и научно-исследовательскую.

Необходимо отметить, что на данный момент существует большое количество архивных материалов, которые необходимо ввести в научный оборот с целью более точного изучения истории Лавры в вышеуказанный период.

Библиография

- Андроник (Трубачев), игум.* Боскин Сергей Михайлович // Православная энциклопедия. Т. 6. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 91–92.
- Андроник (Трубачев), игум.* Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 гг. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008.
- Антоний (Мельников), митр.* Процвела, яко крин, пустыня. О возрождении Троице-Сергиевой лавры // Санкт-Петербургский церковный вестник. 2006. № 5. С. 19–21.
- Балдин В. И.* Троице-Сергиева лавра: Архитектурный ансамбль и художественные коллекции древнерусского искусства XIV–XVII вв. Москва: Наука, 1996.

- Боскин С. М.* Страницы истории: Пасха 1946 года. Открытие Лавры Преподобного Сергия // *Троицкое слово*. 1990. № 4. С. 16–30.
- Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. Москва: Институт российской истории РАН, 2001.
- Голубцов С. А.* Троице-Сергиева лавра за последние сто лет. Москва: Изд. Православного братства Споручницы грешных, 1998.
- Гринько К. М.* Наше наследие: из прошлого Троице-Сергиевой лавры по материалам государственных архивов // *Наука. Общество. Человек: сборник документов и материалов конференции, посвященной 100-летию со дня рождения академика В. П. Мишина* / отв. ред. И. Г. Аникеева. Москва: Перо, 2017. С. 207–216.
- Кенворти С.* Советская власть и Троице-Сергиева лавра при Сталине и Хрущеве // *XXV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: [сборник материалов]*. Москва: Изд. ПСТГУ, 2015. С. 61–65.
- Куликов Ю.* Главное у них — любовь: [беседа с протодиаконом С. Боскиным] // *К свету*. 1992. № 14. С. 73–76.
- Макаровская Г. А.* К вопросу о реставрации архитектурного ансамбля Троице-Сергиевой лавры в 1920–1990 гг. // *Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения 1995: [сборник статей] / [отв. ред. Т. Н. Манушина]*. Москва: ПИК, 1995. С. 88–106.
- Маслова И. И.* Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной церкви (1953–1991 гг.): автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук: 07.00.02. Москва, 2005.
- Пимен (Хмелевской), архиеп.* Дневники. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: 1957–1964. Т. 2. Саратов: Изд. Саратовской митрополии, 2011.
- Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР / под ред. Н. А. Кривовой; отв. сост. Ю. Г. Орлова. Т. 1: 1945–1953 гг. Москва: РОССПЭН, 2009.
- Пыльнева Г. А.* В Лавре преподобного Сергия. Из дневника (1946–1996). Москва: Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006.
- Тихон (Азриков), архим.* У Троицы окрыленные. Воспоминания. 1950–1955. Пермь, 1988.
- Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: воспоминания о Московских духовных школах (1944–2004). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И АРХЕОЛОГИЯ

АНТИМИНС ЦЕРКВИ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛИППА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ

ИЗ СОБРАНИЯ «ЦЕРКОВНО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО
КАБИНЕТА» МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Олег Ростиславович Хромов

доктор искусствоведения
академик Российской академии художеств
профессор кафедры теории и истории церковного искусства
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
oleghrom@gmail.com

Для цитирования: Хромов О. Р. Антиминс церкви Святителя Филиппа, митрополита Московского и всея Руси, из собрания «Церковно-археологического кабинета» Московской духовной академии // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 275–286. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.014

Аннотация

УДК 7.046.3 (7.072.2) (655.3.026.9)

Статья посвящена научной атрибуции антиминса из собрания Музея христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии. В контексте церковных реформ патриарха Никона исследуется история появления и внедрения в литургическую практику Русской Православной Церкви печатных (гравированных) антиминсов. Автором реконструирован процесс подготовки первого издания

на Московском печатном дворе, выявлены характерные иконографические и палеографические признаки, позволяющие дифференцировать различные тиражи периода патриаршества Никона. На основе выявленных критериев проведена идентификация памятника из коллекции МХИ «ЦАК». В работе рассматривается вопрос авторства графического оригинала и гравюры, в частности, проанализирована деятельность знаменщика Яна и гравёра Григория. Путём сопоставления данных с историческими сведениями о первых храмах, освящённых во имя святителя Филиппа, митрополита Московского, установлена принадлежность исследуемого антими́на приделу Успенского собора Валдайского Иверского Богородицкого монастыря, освящённому в 1657 году.

Ключевые слова: антими́нс, русский печатный антими́нс, гравюра, Валдайский Иверский Богородицкий монастырь, святитель Филипп, митрополит Московский и всея Руси, Московский печатный двор, патриарх Никон.

Статья поступила в редакцию 5.9.2025; одобрена после рецензирования 30.9.2025

Antimins of the Church of Saint Philip, Metropolitan of Moscow and All Russia, from the Collection of the «Church and Archeological Cabinet» of the Moscow Theological Academy

Oleg R. Khromov

Doctor of Art History

Academician of the Russian Academy of Arts

Professor at the Department of Theory and History of Church Art, Moscow Theological Academy

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

oleghrom@gmail.com

For citation: Khromov, Oleg R. “Antimins of the Church of Saint Philip, Metropolitan of Moscow and All Russia, from the Collection of the ‘Church and Archeological Cabinet’ of the Moscow Theological Academy”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 275–286 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.014

Abstract. The article is devoted to the scholarly attribution of an antimimension from the collection of the Museum of Christian Art «Church and Archeological Cabinet» at the Moscow Theological

Academy. Within the context of Patriarch Nikon's church reforms, the author examines the history and introduction of printed (engraved) antimensia into the liturgical practice of the Russian Orthodox Church. The study reconstructs the preparation process of the first edition at the Moscow Print Yard and identifies specific iconographic and palaeographic features that allow for the differentiation of various editions produced during Patriarch Nikon's tenure. Based on these identified criteria, the specific monument from the Museum's collection is identified. The paper also addresses the authorship of the graphic original and the engraving, specifically analyzing the work of the znamenshchik (icon-painter) Yan and the engraver Gregory. By correlating the data with historical records of the first churches dedicated to St. Philip, Metropolitan of Moscow, the author establishes that the antimension in question belonged to the side chapel of the Assumption Cathedral of the Valday Iversky Monastery of the Mother of God, consecrated in 1657.

Keywords: antimension, Russian printed antimension, engraving, Valday Iversky Monastery of the Mother of God, Saint Philip, Metropolitan of Moscow and All Russia, Moscow Print Yard, Patriarch Nikon.

The article was submitted on 9/5/2025; approved after reviewing on 9/30/2025

Музей христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии обладает одной из крупных и интересных коллекций антиминсов, которая формировалась на протяжении многих лет, сразу после создания Музея в стенах возрождённой Академии¹.

В феврале 1966 г. коллекция «Церковно-археологического кабинета» была обогащена замечательным даром архиепископа Ярославского и Ростовского Сергия (Ларина, 1908–1967 гг.) из 98-ми антиминсов, которые он собирал, судя по их происхождению из различных местностей, на протяжении всего своего долгого служения. На обороте антиминсов из этой коллекции поставлен штамп с изображением митры и надписью: «Епископъ / Сергiи». Из переданных владыкой Сергием антиминсов один относится к первому изданию московских печатных антиминсов, осуществлённому при патриархе Никоне с апреля по сентябрь 1655 г.²

Датировка этого издания устанавливается по особенностям гравированных (напечатанных) надписей с титулами царя и патриарха на антиминсе. В нижнем картуше читаем: «При бѣгоубрѣннѣхъ царѣ црѣи ѿ великихъ вѣзнъ ѿбѣдѣи мнѣхъ ѿбѣдѣи вседѣ великѣа ѿ мѣлыа росѣи / ѿ при великихъ царѣ сѣбѣшвахъ никонѣ патриархѣ московскихъ ѿ вседѣ великѣа ѿ мѣлыа росѣи». Такой титул у Московского царя в официальных документах существовал непродолжительное время после 14 марта 1654 г., когда произошло присоединение «Малыя» России (Украины) к Московскому царству и до официального присоединения «Белой» России 3 сентября 1655 г., поэтому первое издание антиминса могло быть осуществлено только до 3 сентября 1655 г.

В фондах «Приказа книгопечатного дела» (ф. 1182) и «Патриаршего казенного приказа» (ф. 235) Российского государственного архива древних актов не обнаружено документов о подготовке первого издания антиминса в 1655 г. Первые архивные документы о подготовке антиминса на Московском печатном дворе относятся к 1657 г. Период 1655 г. представлен в документах не полностью, что не позволяет точно датировать время подготовки первого издания. Однако в записках Павла Алеппского содержится рассказ о том, что патриарх Никон отдал приказ о печати антиминса сразу после Московского Собора 1655 г.,

- 1 Кассиана (Чеботарева), мон. Формирование антиминсной коллекции Музея Московской духовной академии «Церковно-археологический кабинет» и история её изучения // Вестник церковного искусства и археологии. 2021. № 1(5). С. 81–99.
- 2 ММДА «ЦАК». КП-7325 Тк-45. 44,5x49,0 см.

который проходил на пятой седмице Великого Поста с 25 по 31 марта, из чего и складывается датировка первого издания с апреля по сентябрь 1655 г.³ Подготовка гравированной доски антими́нса, судя по последующим изданиям XVII в., занимала в среднем около двух месяцев, т. е. гравированная доска для первого издания могла быть подготовлена в апреле–мае 1655 г., а печать могла быть осуществлена уже в июне.

Во втором издании антими́нса, сделанном на Московском печатном дворе в 1657 г., были внесены изменения в титул Государя и Патриарха: добавлены «Белыя» России, то есть «Великия, Малыя и Белыя России».

Первый московский печатный антими́нс представлял собой четырёхугольный плат льняной ткани, на котором отпечатано изображение. В центре антими́нса помещена композиция «Оплакивание», которая сохранялась в московских печатных антими́нсах до конца XVII в. и была затем заменена на близкую композицию «Положение во гроб». В изображениях антими́нса нашли отражения «иконографические правки», сделанные патриархом Никоном в процессе церковных реформ: изменилась иконография символов евангелистов (ангел — «агнос ева(г)лиггъ мѣтфѣи», лев — «агнос ева(г)листь маркъ», крылатый телец — «агнос ева(г)лиггъ лѹка», орел — «[ева(г)лиггъ] іѡаннъ бгогловъ»). Ранее, с XV в., сложилась традиция изображения Льва в качестве символа евангелиста Иоанна Богослова, а Орла — евангелиста Марка, которая была изменена Никоном в соответствии с более ранней традицией, существовавшей на Руси. Это первое официальное изображение с изменёнными символами евангелистов в изданиях Московского печатного двора (в Евангелии они появятся впервые в издании 1657 г.)⁴.

Для исполнения печатного антими́нса использовали технику ксилографии (гравюры на дереве), хорошо известную на Московском печатном дворе. В этой технике делали иллюстрации и декоративные элементы в книгах. При печати антими́нса использовали и традиционный типографский набор. Наборные тексты с датами освящения антими́нса были напечатаны в боковых картушах орнаментальной рамки:

- 3 Хромов О. Р. О первых изданиях антими́нсов на Московском печатном дворе // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: материалы XXXV Всероссийской научной конференции, Москва, 6–7 апреля 2023 г. Москва, 2023. С. 365–367; *Он же*. Об издании антими́нсов на Московском печатном дворе в XVII веке // Фёдоровские чтения — 2024: к 460-летию русского книгопечатания (Москва, 28–29 мая 2024 г.). Москва, 2024. С. 173–182.
- 4 Хромов О. Р. Московский печатный двор при патриархе Никоне: особенности репертуара и художественного оформления изданий // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2021. Т. 23. № 2. С. 110–127.

«Дѣта ѿго / зданіа мѣ / ра, „ЗР[ѦѦ] (=7165) / индикта д», справа – «Ѧ / ѿ воплоще / ніа Бжїа / слова, ДХ[НЗ] (=1657) / м(с)ца [апрѣля] / в(х) [КГ] день»⁵.

Для первого издания доска (печатная форма, для её изготовления использовалось грушевое дерево) была целиком (центральная композиция и орнаментальная рамка с символами евангелистов и текстами) гравирована мастером, боковые картуши сделаны сквозными для помещения в них наборных элементов. Во втором издании 1657 г. использовалась та же доска, у которой нижняя часть с текстом была выпилена и на её место вставлена новая доска с исправленным текстом. По её границам со временем на оттисках появились следы швов в виде белых линий.

Первое издание антими́нса отличалось надписью в верхних картушах. В Никоновском антими́нсе сохранялась традиция надписей на рукописных антими́нсах. Образец этой надписи был показан на изображении антими́нса в московских печатных Требниках с 1623 г., последний раз воспроизводился в издании 1651 г. Текст в верхнем картуше антими́нса: «ѦСВѦТНОѦ ОМѦРЬГ(с)ДѦ БОГѦ / Н СПСА НАШЕГѦ ІСѦ ХР(с)ТѦ. В(Х)ЦРКВН», сохраняются в московских антими́нсах до середины 1670-х гг., когда его заменяют, видимо, в связи с указами патриарха Иоакима на «Ж(с)ТВѦННВѦ БЖ(с)ТВѦННВѦ / ИЩЕННВѦ, БОБЕРШНОѦ // ЧР.ЗСАМОБ БЖ(с)ТВѦННОБ / СЩЕНОДѦИ.СКІЕ, ѦСЩЕНѦ // БЖ(с)ТВѦ(Н)НОЮ БЛГ(А)ТНОБС(Т)АГО / НЖНБОТЪОРМЦАГО, ДХѦ». Впервые этот текст зафиксирован в антими́нсах после интронизации патриарха Иоакима, около 1675 г.⁶

Первое издание антими́нса было напечатано по указу патриарха Никона значительным тиражом. Павел Алеппский называет 15 тысяч экземпляров. На мой взгляд, цифра сильно преувеличена. При патриархе Никоне на Московском печатном дворе получает развитие новый тип изданий «на листу»: издания, отпечатанные на одном листе. К ним относятся ставленные поповские, диаконовские грамоты, настольные грамоты, «листы о поклонах», «Символ веры» и др. Средний тираж этих изданий составлял 2000–2400 экземпляров. Второе издание антими́нса 1657 г. было отпечатано тиражом 1940 экземпляров⁷. Поэтому логич-

5 Окончания дат, день, месяц написаны чернилами на антими́нсе от руки и помещены в квадратные скобки.

6 Николаева С. Г. Коллекция гравированных антими́нсов в собрании Государственного музея истории религии // Труды Государственного музея истории религии. 2003. Вып. 3. С. 27.

7 Московские кирилловские издания в собраниях РГАДА: каталог. Выпуск 3: 1651–1675 / сост. Л. Н. Горбунова, Е. В. Лукьянова. Москва, 2003. Описание № 21 (С. 201).

но предположить, что первое издание антими́нса было также напечатано тиражом около 2000 экземпляров.

Второе издание антими́нса печаталось по указу патриарха Никона от 15 мая 1657 г. и напечатано 23 мая 1657 г.⁸ На антими́нсе из собрания МХИ «ЦАК» обозначена дата — 23 апреля 1657 г. Таким образом, этот антими́нс был освящён до выхода в свет второго издания и относится к числу последних экземпляров первого издания. Дата на антими́нсе из собрания МХИ «ЦАК» позволяет сделать вывод о том, что антими́нсы первого издания использовались на протяжении нескольких лет до выхода второго издания и действительно были напечатаны значительным тиражом. (См. Приложение).

В связи с первым изданием печатного антими́нса неоднократно возникает вопрос о его авторстве. Точного ответа на него пока нет в силу отсутствия документов, связанных с его подготовкой. Однако можно рассмотреть круг мастеров, которые могли участвовать в его подготовке. Это, прежде всего, знаменщики и гравёры Московского печатного двора. В то время, когда создавался печатный антими́нс, Московский печатный двор испытывал острую нужду в кадрах. Эпидемия чумы, охватившая Москву в 1654 г., унесла множество жизней сотрудников Печатного двора. Для выполнения различных работ стали привлекать пленных, взятых в ходе военных действий между Московским царством и Речью Посполитой. Из их числа, по всей видимости, были знаменщик Печатного двора Ян Поляк и резец (гравёр) Григорий Иноземец, которого иногда в документах тоже называют Поляком. По терминологии того времени «иноземцем» могли называть иностранца, принявшего православие, а «поляком» всегда называли католика⁹. Эти мастера не получали на Печатном дворе жалованья, а только «подённый корм», что косвенно указывает на их необычное положение, возможный статус пленных. На Московском печатном дворе они работали и значились в документах около года, как раз в то время, когда должен был готовиться к изданию печатный антими́нс. Собственно, по своим обязанностям резца и знаменщика именно Ян и Григорий должны были заниматься подготовкой печатной формы (доски) для антими́нса.

По стилистике, пропорциям фигур, особенностям линий построения формы антими́нс близок западнорусской, белорусской графике,

8 Там же. С. 201. № 21; Поздеева И. В., Дадыкин А. В., Пушков В. П. Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры, 1652–1700 гг.: исследования и публикации. Кн. 1. Москва, 2007. С. 329–330.

9 Благодарю за консультацию Т. А. Опарину.

гравюре, поэтому можно предположить, что Григорий и Ян могли быть авторами первого московского печатного антими́нса. Косвенно это подтверждается фактами частого привлечения патриархом Никоном иноземных мастеров для воплощения художественных идей. Впрочем, вопрос этот требует дополнительных гравюроведческих и искусствоведческих исследований.

По нижнему полю антими́нса из собрания МХИ «ЦАК» сделана подпись чернилами от руки: «Положен сѣн антими(ѣ) цркви нже во Сты(х) ѡ(т)ца ншого / Филип(п)а ми(т)рополита Мо(ѣ)ковскаго нвсѣа Русіи».

Из подписи о положении антими́нса не ясно, какая именно церковь Филиппа митрополита Московского и всея Руси была освящена 23 апреля 1657 г. В литературе первую церковь во имя свт. Московского Филиппа относят к 1677 г. Она была построена в Мещанской слободе на месте встречи свт. Филиппа при перенесении его мощей патриархом Никоном из Соловецкого монастыря в Москву в 1652 г. После перенесения мощей в Москву Филипп был прославлен как всероссийский святой в лике святителей.

Патриарх Никон особо почитал свт. Филиппа, во многом соотносил свои действия с его житием и подвигами, сподобился видения святителя. Именно свт. Филипп, явившись патриарху Никону в тонком сне, указал ему место строительства Валдайского Иверского монастыря и его обустройства¹⁰. Особому почитанию Никоном свт. Филиппа посвящено специальное подробное исследование Г. М. Зеленской и С. К. Севастьяновой¹¹. Почитание свт. Филиппа не могло не найти отражения в строительной деятельности Московского патриарха, в посвящении храмов и приделов «Великому Новому Святителю», как патриарх Никон именвал свт. Филиппа в своих посланиях.

Наиболее ранние упоминание о посвящении храма митрополиту Московскому относится к 1652 г., т. е. практически сразу после его прославления в лике святителей, и связано с приделом храма Святых Космы и Дамиана у задних ворот Чудова монастыря в Московском Кремле¹².

10 Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 5. Акты Иверского Святоезерского монастыря (1582–1706) / сост. архим. Леонид (Кавелин). Санкт-Петербург, 1878. Стб. 83. № 40: «Настольная грамота, данная патриархом Никоном архимандриту Валдайского Иверского монастыря Дионисию» (1654 г.).

11 Зеленская Г. М., Севастьянова С. К. Патриарх Никон и святитель Филипп, Митрополит Московский: опыт комплексного исследования // *Palaeoslavica*. 2015. Vol. 23. № 2. P. 64–164.

12 Зеленская Г. М., Севастьянова С. К. Патриарх Никон и святитель Филипп... С. 86.

Имя свт. Филиппа появляется в 1655 г. в храмах во имя Святителей Московских (теперь Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа), расположенных в патриарших палатах Никона, а также в названии храма во имя апостола Филиппа и святителя Московского Филиппа¹³.

Патриарх Никон посвящал храмы свт. Филиппу в основанных и устраиваемых им монастырях. Первый из них — тёплая деревянная церковь с трапезной во имя святителя Филиппа Московского в Иверском Валдайском монастыре в 1653 г.¹⁴ Позднее, уже после патриарха Никона, Филипповские приделы появятся в церкви Константина и Елены в Новоиерусалимском монастыре (конец XVII в.) и Кий Островском монастыре (1711 г.).

Антиминс из собрания Церковно-археологического кабинета освящён в 1657 г., и ни один из названных храмов не соответствует ему.

Однако обратимся вновь к Святоезерскому Валдайскому Иверскому монастырю. Деревянные храмы были освящены в нём в год его основания патриархом Никоном — 1653 г., а вслед за тем, уже в следующем году, приступили к созданию каменного собора. В 1655 г. стены нового собора были возведены, а 19 августа 1655 г. патриарх Антиохийский Макарий совершил в новопостроенном каменном Успенском соборе Иверской обители закладку трёх престолов с водружением подпрестольных крестов¹⁵. Павел Алеппский так описывает это событие:

«Когда мы вошли, наш владыка окадил вокруг ямы, вырытой для престола главного алтаря, и наименовал его в честь Успения Владычицы, причём мы пели её тропарь. Затем, взяв разведённой извести, он положил её в яму наподобие креста и бросил один камень, взяв новый деревянный крест и водрузил его в яме; это был именно крест, на коем написаны имя, дата и имена патриарха и царя, как это положено в Евхологии. Затем он пошёл во второй алтарь и то же сделал, назвав его во имя св. Филиппа Нового, митрополита Московского. Точно то же сделал в третьем алтаре, назвав его во имя св. Иакова Нового, коего мощи почивают ныне в серебрано-вызолоченной

13 Там же. С. 85.

14 Русская историческая библиотека. Т.V. Акты Иверского Святоезерского монастыря. № 20. Стб. 39–40; *Зеленская Г. М., Севастьянова С. К.* Патриарх Никон и святитель Филипп. С. 80, 87.

15 Там же. С. 87.

раке в упомянутой церкви. Потом он окропил святой водой жертвенник, прочёл Евангелие Владычице, и мы вышли из этой церкви»¹⁶.

После этого события строительные работы продолжались в храме, происходило и его благоуукрашение. Патриарх Никон посылал щедрые дары и внимательно следил за строительством и украшением храма. 18 декабря 1656 г. была составлена опись иконам, утвари и прочему имуществу соборной церкви Иверского монастыря¹⁷. В конце марта патриарх Никон передал на московское подворье Иверского монастыря строителю старцу Гордею серебряный венец для иконы святителя Филиппа Московского весом два фунта без двух золотников¹⁸.

Документов о посылке антимины для храма и о его освящении не сохранилось. Однако подготовительные работы в обители позволяют думать, что освящение придела Святителя Филиппа, митрополита Московского и всея Руси, могло состояться в апреле–мае 1657 г. Во всяком случае о других освящаемых в это время храмах и приделах во имя святителя Филиппа Московского неизвестно.

Вывод

Совокупность представленных данных на основании сопоставления актового материала Иверского Святоозерского монастыря (РИБ. Т. 5. № 20, 83, 87, 90) и сведений о репертуаре Московского печатного двора позволяет атрибутировать антимины из собрания Музея христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии (КП-7325. Тк-45) как литургический памятник, предназначавшийся соборной церкви Успения Пресвятой Богородицы Валдайского Иверского Богородицкого Святоозерского мужского монастыря для придела во имя святителя Филиппа, митрополита Московского и всея Руси.

16 *Павел Алеппский*. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. Москва, 2016. С. 453.

17 РИБ. Т. 5. № 87. Стб. 224–240.

18 Там же. Стб. 256. № 90: «Отписки патриарху Никону от архимандрита Иверского монастыря Дионисия: <...> в нынешнем <...> 165 году, Марта в 27 день <...> прислана к нам от тебя, великого государя, твоя государева святительская грамота, а в грамоте твоей государевой написано: <...> послан к нам в монастырь венец серебрян, золочён, гладкой, к образу Филиппа митрополита, весом 2 фунта без дву[х] золотников, а отдан тот венец на нашем монастырском московском подворье строителю старцу Гордею, [а] он <...> к нам в монастырь не приезживал <...>. И пожалуй, великий государь, вели того старца Гордея прислать к нам в монастырь, для ради расчёту денежного».

Музейные предметы

Антиминс церкви святителя Филиппа, митрополита Московского. 1655 г. [Москва]: Московский печатный двор. Лён, чернила, гравюра на дереве. 44,5 × 49,0 см // Собрание Музея христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии (МХИ ЦАК МДА). КП-7325. Тк-45.

Источники

Московские кирилловские издания в собраниях РГАДА: каталог. Вып. 3: 1651–1675 / сост. Л. Н. Горбунова, Е. В. Лукьянова. Москва: Древлехранилище, 2003.

Об издании Антиминсов на холстах [выписка расходного списка на издание Антиминса 1657 г. из «Книги приходной нововыходным книгам и продажи оных 163–169 гт.»] // Поздеева И. В., Дадыкин А. В., Пушков В. П. Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры, 1652–1700 гг.: исследования и публикации: [в 3 кн.]. Кн. 1. Москва: Изд. Синодальной библиотеки, 2007. С. 329–330.

Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. Москва: Институт востоковедения РАН; Центр стратегических конъюнктур, 2016.

Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 5. Акты Иверского Святоезерского монастыря (1582–1706) / сост. архим. Леонид (Кавелин). Санкт-Петербург: Тип. братьев Пантелеевых, 1878.

Литература

Зеленская Г. М., Севастьянова С. К. Патриарх Никон и святитель Филипп, Митрополит Московский: опыт комплексного исследования // *Palaeoslavica*. 2015. Vol. 23. № 2. P. 64–164.

Кассиана (Чеботарева), мон. Формирование антиминсной коллекции Музея Московской духовной академии «Церковно-археологический кабинет» и история её изучения // *Вестник церковного искусства и археологии*. 2021. № 1 (5). С. 81–99.

Николаева С. Г. Коллекция гравированных антиминсов в собрании Государственного музея истории религии // *Труды Государственного музея истории религии*. Вып. 3. Санкт-Петербург: Акционер и К, 2003. С. 27–31.

Хромов О. Р. Московский печатный двор при патриархе Никоне: особенности репертуара и художественного оформления изданий // *Известия Уральского федерального университета*. Серия 2: Гуманитарные науки. 2021. Т. 23. № 2. С. 110–127.

Хромов О. Р. О первых изданиях антиминсов на Московском печатном дворе // *Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: материалы XXXV Всероссийской научной конференции*, Москва, 6–7 апреля 2023 г. Москва: ИВИ РАН, 2023. С. 365–367.

Хромов О. Р. Об издании антиминсов на Московском печатном дворе в XVII веке // *Фёдоровские чтения — 2024: к 460-летию русского книгопечатания* (Москва, 28–29 мая 2024 г.). Москва: ФГБУН НИЦ «Наука» РАН, 2024. С. 173–182.



Илл. 1. Антиминс церкви Святителя Филиппа, митрополита Московского и всея Руси. 1655 г. МХИ ЦАК МДА. КП-7325. Тк-45

Фото автора: © ЦАК МДА

ОСОБЕННОСТИ МИНИАТЮРЫ «ХРИСТОС НА ОДРЕ СОЛОМОНА»

В РУКОПИСЯХ ГОМИЛИЙ ИАКОВА
КОККИНОВАФСКОГО

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 миниатюры «Христос на одре Соломона» в рукописях гомилий Иакова Коккиновафского // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 287–299. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.015

Аннотация

УДК 75.56 (7.046.3) (091.31)

В статье рассматриваются вопросы взаимодействия текста и иллюстраций в рукописях гомилий Иакова Коккиновафского. Прослеживается введение в миниатюры образа шестидесяти сильных из сильных Израилевых Песни Песней Соломона. Приводятся эпитеты, относящиеся к префигурациям Богородицы. Раскрывается содержание экзегетического текста, поясняющего содержание миниатюры с Христом на одре Соломона в окружении шестидесяти сильных. Проводится сопоставление толкований соответствующего стиха Песни Песней у святых отцов и монаха Иакова. На основе текста и иконографии образа шестидесяти сильных осуществляется попытка раскрыть его богословское содержание. Проводится сравнение миниатюр двух списков гомилий. В заключении статьи говорится о возможных причинах использования монахом Иаковом редкой префигурации Богородицы в качестве основы уникального иллюстративного ряда.

Ключевые слова: миниатюра, иконография, одр Соломона, префигурация Богородицы, шестидесять сильных.

Статья поступила в редакцию 31.5.2025; одобрена после рецензирования 5.6.2025

Iconographic Features of the «Christ on the Couch of Solomon» Miniature in the Manuscripts of James of Kokkinobaphos

Dmitry A. Fedotov

applicant at the Department of Church History and Humanities, Saints Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies
4/2, bldg. 1, Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russian Federation
dmistar@mail.ru

For citation: Fedotov, Dmitry A. “Iconographic Features of the ‘Christ on the Couch of Solomon’ Miniature in the Manuscripts of James of Kokkinobaphos”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 287–299 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.015

Abstract. The article examines the interaction between text and illustrations in the manuscripts of the homilies by James Kokkinobaphos. It traces the introduction of the imagery of the «threescore valiant men of the valiant of Israel» from Solomon’s Song of Songs into the miniatures. The author provides various epithets related to the Marian prefigurations. The study reveals the content of the exegetical text explaining the miniature of Christ on the Couch of Solomon, surrounded by the sixty valiant men. A comparison is drawn between the interpretations of the corresponding verse of the Song of Songs by the Church Fathers and by the monk James. Based on both the text and the iconography of the «sixty valiant men», an attempt is made to uncover its theological significance. The article also compares the miniatures of the two known copies of the homilies. In conclusion, the author discusses the possible reasons for James’s use of this rare Marian prefiguration as the basis for a unique illustrative cycle.

Keywords: miniature, iconography, Couch of Solomon, Marian prefiguration, the sixty valiant men.

The article was submitted on 5/31/2025; approved after reviewing on 6/5/2025

Гомилии Иакова Коккиновафского дошли до нас в двух богато иллюстрированных списках, хранящихся в Ватиканской библиотеке (**Vat. gr. 1162**)¹ и Национальной библиотеке Франции в Париже (**Paris gr. 1208**)² и представляют собой «Житие Пресвятой Богородицы». Текст в данных манускриптах сопровождается обширным иллюстративным циклом.

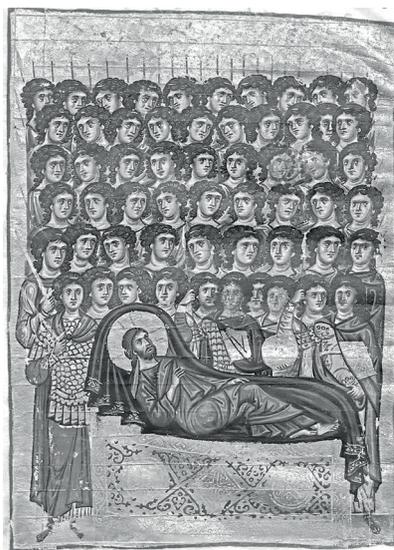
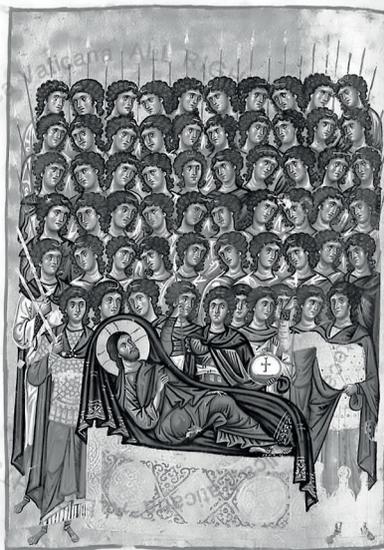
Миниатюры, представленные в очень большом количестве, играют важнейшую роль наравне с текстом. О. В. Овчарова отмечает, что в создании иконографической программы иллюстраций активно участвовал автор гомилий — монах Иаков³. Его участие выражается в том, что иллюстрациями он часто дополнял, уточнял текст, а порой и влиял на его смысл. Касательно иконографии миниатюр ведущий современный исследователь рукописей К. Линарду подчёркивает, что она не оказала практически никакого влияния на более поздние Богородичные циклы⁴. Этим отчасти объясняется то, что иконография некоторых миниатюр, связанная непосредственно с текстом гомилий, по сути является уникальной в византийском искусстве.

Одна из таких миниатюр — фронтиспис к четвёртой гомилии, посвящённой обручению Марии. Представленное на ней изображение Христа на одре Соломона в окружении шестидесяти воинов (**Vat. gr. 1162, fol. 82 v, Paris gr. 1208, fol. 109 v**) (Илл. 1) непосредственно связано с текстом стихов Песни Песней Соломона:

«Вот одр его — Соломона: шестьдесят сильных вокруг него, из сильных Израилевых. Все они держат по мечу, опытни в бою; у каждого меч при бёдре его ради страха ночного» (Песн. 3, 7–8).

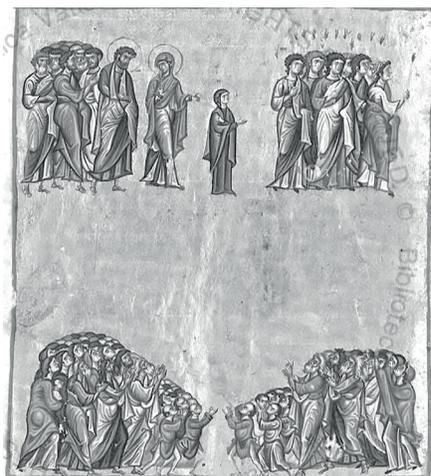
Ложем, одром, престолом Бога Марию называют во многих текстах⁵. Тем не менее, по словам Сирапи Дер-Нерсесян, эта миниатюра является первым наглядным примером типологии Марии, которая до XII в. была известна только как словесная формула гомилетической литературы⁶.

- 1 *Jacobus Coccinobaphensis. Omelie mariane di Giacomo di Kokkinobaphos. [sec. XII]. Manuscript – Vat. gr. 1162 // Biblioteca Apostolica Vaticana. Digital Vatican Library. URL: digi.vatlib.it*
- 2 *Jacobus monachus. Homiliæ in beatam Mariam. [XII siècle]. Manuscript – Paris. gr. 1208 // Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Gallica. URL: gallica.bnf.fr*
- 3 *Овчарова О. В. Гомилии Иакова Коккиновафского // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 540–542.*
- 4 *Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books: The Kokkinobaphos Manuscripts and Their Illustration. PhD thesis. Birmingham, 2004. P. 7.*
- 5 *Этингоф О. Е. Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. Москва, 2000. С. 26.*
- 6 *Der Nersessian S. «Le lit de Salomon» // Recueil des travaux de l'institut d'études byzantines. Vol. 8/1. Mélanges G. Ostrogorsky I. Belgrade, 1963. P. 7.*



Илл. 1. Христос на одре Соломона // *Vat. gr. 1162*, fol. 82v (Фото слева: © Biblioteca Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0158; *Paris gr. 1208*, fol. 109v (Фото справа: © Bibliothèque nationale de France). URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b/f234.item>

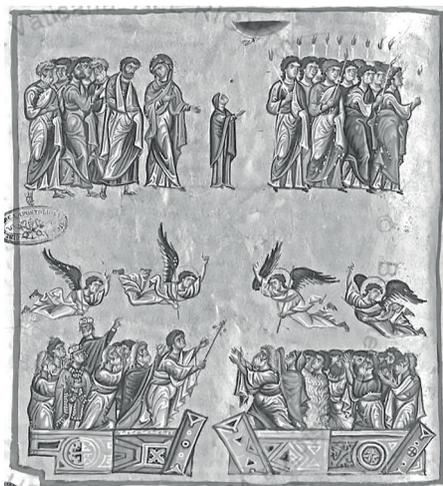
Визуальная аллюзия на тот же мотив уже встречалась ранее, в третьей гомилии, посвящённой Введению во Храм. Торжественное шествие Марии в Храм проиллюстрировано несколькими миниатюрами, в которых последовательно раскрывается богословское содержание происходящего. Процессия сопровождается монологом Анны, который приводится в тексте гомилии⁷. На первой миниатюре цикла (*Vat. gr. 1162*, fol. 59v) (Илл. 2) Мария ведет девственников в храм. Шествие своей дочери Анна уподобляет брачной процессии, которой у Неё никогда не будет, потому что Она была выбрана Невестой Господней⁸. По словам



Илл. 2. Шествие Марии // *Vat. gr. 1162*, fol. 59v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0112

7 *Jacobus Monachus. Oratio in praesentationem sanctae Deiparae* // PG. 127. Col. 605–612.

8 *Ibid.* Col. 605.



Илл. 3. Шествие Марии // *Vat. gr. 1162*, fol. 62v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0118

И. Хуттер, шествие действительно напоминает настоящие свадебные процессии на улицах столицы, что соответствует и сравнению Анны⁹.

На следующей миниатюре (*Vat. gr. 1162*, fol. 62v, *Paris gr. 1208*, fol. 80r) (Илл. 3) изображено продолжение шествия. Анна призывает ангелов, пророков, псалмопевца Давида, который является царственным предком Марии, и, наконец, патриархов, чтобы засвидетельствовать исполнение Её обета пред Господом. В верхней части миниатюры повторяется процессия, а в нижней, по обе стороны

от центральной оси миниатюры, на которой показана Мария, расположены большие саркофаги из цветного мрамора. Из них поднимаются патриархи и пророки Ветхого Завета. Две пары ангелов летают над ними, возглашая о великом событии. Царь Давид, отдельно упомянутый в монологе Анны, возвышается над остальными и указывает на Марию, многозначительно поворачиваясь к пророкам Исае и Даниилу¹⁰. Во фрагменте текста, проиллюстрированном заключительной миниатюрой цикла (*Vat. gr. 1162*, fol. 64r, *Paris gr. 1208*, fol. 86r) (Илл. 4), монолог Анны и прославление Марии продолжают, причём все эпитеты, адресованные Богородице, относятся к Её префигурациям. Этот длинный отрывок дословно скопирован



Илл. 4. Шествие Марии // *Vat. gr. 1162*, fol. 64v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0121

9 Hutter I., Canart P. Das Marienhomiliar des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos. Cod. Vat. gr. 1162. Zürich, 1991. S. 43.
10 Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 83.

из текста IX в. — шестой гомилии свт. Георгия Никомидийского «Представление Марии»¹¹.

Согласно этому тексту, Богородица есть: Умопостигаемая Скиния, Овца Непорочная, Голубь Непорочный, Сосуд Духа, Всезолотая Кадильница, Ковчег, Сосуд с манной, Скрижали, начертанные рукою Божией, Жезл священнический, Неувядаемый Цветок, Гора, от которой без вмешательства человека оторвался Камень, Оливковое Дерево, Престол и, наконец, Одр Соломона. Характерно, что из всех эпитетов Иаков выбирает для иллюстрации префигурацию Богородицы как одра Соломона в окружении шестидесяти сильных. На миниатюре ещё раз показано продолжение шествия — это три идущие группы: впереди девственницы с зажжёнными светильниками, в средней группе представлены воины в латах и Богородица, замыкают шествие родители Марии с группой сопровождающих. Так обыгрывается образ воинства шестидесяти сильных из сильных Израилевых, охранявших одр Соломона по тексту Песни Песней (см. Песн. 3, 7–8).

Возвращаясь к фронтиспису с изображением Христа на одре Соломона, объясняющему смысл уже введённого на предшествующих миниатюрах образа шестидесяти сильных, следует отметить, что в заголовке к фронтиспису сразу дается ссылка на его толкование:

«Одр Соломона, окружённый по кругу шестьюдесятью доблестными: Ищите толкование на обороте фолианта»¹².

Экзегетический текст существует в обеих рукописях. Он расположен между концом третьей гомилии и фронтисписом к четвертой и занимает примерно три листа. Палеографическая и кодикологическая экспертизы как текста, так и заголовка свидетельствуют о том, что они были в рукописях изначально. Это указывает на то, что автор гомилий, монах Иаков, был жив во время создания, по крайней мере, одного из списков и принимал активное участие в его оформлении. Этот факт чрезвычайно важен в деле датировки рукописей¹³. Так же это определённо указывает на наличие адресата рукописи в лице заказчика, для которого и потребовалось пространное толкование изображения. Транскрипцию

11 *Jacobus Monachus. Oratio in praesentationem sanctae Deiparae // PG. 127. Col. 609, 612; ср.: Georgius Nicomediensis. In sanctae Deiparae ingressum in templum (Oratio VI) // PG. 100. Col. 1424–1425.*

12 *Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 93.*

13 *Ibid. P. 94.*

и перевод экзегетического комментария приводит в своей работе Афинская исследовательница К. Линарду¹⁴ (*греч.* Καλλιρόη Λινάρδου).

На фронтисписе представлен лежащий на золотом одре Христос, полуприкрытый пурпурным покрывалом. За ним в шесть рядов воины. Все они вооружены копьями, кроме двух крайних слева, которые держат мечи, и воина посередине, который держит сферу с крестом.

Так как данная миниатюра сохранилась на обоих списках гомилий, определённый интерес представляет их взаимное сравнение. В **Vat. gr. 1162** шестьдесят сильных расположены попарно в шесть рядов по десять воинов в каждом. Так что, в соответствии с приведённым текстом, их ровно шестьдесят. Парное расположение нарушается только в первом ряду. В **Paris gr. 1208** миниатюрист не смог разместить на листе шестьдесят сильных. Если в первом и двух верхних рядах он ещё смог вписать по десять фигур, то ряды со второго по четвёртый содержат только по девять головок. Итак, на миниатюре изображены только пятьдесят сильных, и парность их расположения сбита. Ведись работа над парижским манускриптом под непосредственным руководством Иакова, вряд ли такая неточность могла иметь место. Таким образом, можно косвенно предположить, что именно Ватиканский список послужил образцом для Парижского.

Христианское толкование Песни Песней имеет большую историю и восходит ещё к Оригену (нач. III в.), который раскрыл его как учение о Христе и Церкви. На Западе одновременно с Оригеном дал мессианское толкование Песни Песней сщмч. Ипполит Римский. Толкование Оригена послужило основой для всех дальнейших святоотеческих творений, посвящённых этой книге¹⁵. Основные и полные толкования даны в трудах свт. Григория Нисского («Точное изъяснение Песни Песней Соломона») и блж. Феодорита Кирского («Толковании на Песнь Песней»).

Очевидно, за основу своего прочтения монах Иаков взял толкование свт. Григория Нисского. Кроме того, на первой миниатюре из Парижского списка гомилий (**Paris gr. 1208, fol. 1 v**), являющейся заставкой ко всей рукописи, сам Иаков изображён дважды: перед свт. Иоанном Златоустом и свт. Григорием Нисским. Причём на книге в руках свт. Григория — текст именно из Песни Песней¹⁶.

Толкования свт. Григория Нисского и Иакова Коккиновафского имеют ряд параллельных мест. Тем не менее, практически дословно

14 Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 292–295.

15 Фаст Г., *прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 55.

16 Этингоф О.Е. Образ Богородицы: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. С. 23.

цитируя фрагменты текста, монах Иаков часто не повторяет доводов предшественника или, исходя из тех же предпосылок, приходит затем к иным заключениям. Выводя число оруженосцев, свт. Григорий Нисский приводит пространное объяснение, что двенадцать — это число колен Израилевых, подразумевая, что «...видящие же Бога в собственном смысле бывают и именуются Израилем»¹⁷. Монах Иаков опускает данную часть толкования, раскрывая, вслед за свт. Григорием Нисским, лишь смысл числа пять как пяти чувств, стоящих с оружием на страже душевного целомудрия¹⁸. Это в контексте его толкования является наиболее важным. Число шестьдесят оба толкователя получают путём умножения двенадцати на пять.

Ключевым отличием двух толкований является то, кого прообразуют у авторов собственно одр Соломона и возлежащий на нём.

Из изображения на миниатюре гомилий и комментария ясно, что в толковании Иакова Соломон из Песни Песней — прообраз Христа:

«Он Сам потомок Давида по плоти, чье имя Эйрена [буквально означает “мир”, но также и женское имя], истинный Царь Израиля»¹⁹.

Это древнейшая и широко распространённая концепция. Ещё сщмч. Ипполит Римский писал:

«Ибо одром Соломона он открывает не что иное, как Самого Христа»²⁰.

Акцент на слове «мир» в качестве связующего смысла прежде прозвучал у блж. Феодорита Кирского:

«Соломон умер не долгое время живши и престол его имел конец, следовательно, здесь именуется Соломоном Миротворца Господа нашего Иисуса Христа»²¹.

Тем более интересно, что свт. Григорий Нисский прямо не делает такого сопоставления. В его толковании одр «есть упокоение спасаемых». Соответственно, оказаться на одре есть высшая цель каждой души:

17 *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Canticum canticorum VI // PG. 44. Col. 904. Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Толкование на Песнь Песней // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. Москва, 1862. С. 170–171.*

18 *Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 294–295.*

19 *Ibid.*

20 *Ипполит Римский, сщмч. Толкование «Песни песней» // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / пер. Н. Марр. Кн. 3. Санкт-Петербург, 1901. С. 28 (2-я пагин., рус. пер.), 60 (3-я пагин., груз. текст).*

21 *Theodoretus Cyrrensis. Explanatio in Canticum canticorum 2 // PG. 81. Col. 121. Рус. пер.: Феодорит Кирский, блж. Толкование на Песнь песней. Москва, 1808. С. 105.*

«Посему блаженное дело оказаться в числе их <...> как покоящихся на блаженном ложе о Христе Иисусе Господе нашем»²².

Монах Иаков, используя мысль Григория Нисского несколько смещает акценты, говоря, что сам одр прообразовал «душу каждого [из смертных], которая должна быть спасена»²³. Так, подойдя к образу собственно одра, следует отметить, что здесь определённости в толкованиях меньше, чем в отношении с Соломоном. Например, блж. Феодорит Кирский пишет, что «одр Жениха есть Божественное Писание»²⁴.

Толкование текста Песни Песней может осуществляться в рамках разных концепций, одна из которых богородичная (мариологическая). Уподобление Богоматери Невесте и символы, почерпнутые из Песни Песней, принадлежат к числу самых древних ветхозаветных прообразов Девы Марии²⁵. Однако толкования текста Песни Песней даже в рамках одной мариологической концепции представляют большое разнообразие, создавая удивительную глубину и многомерность прочтения. В частности именно богородичное прочтение Песни Песней получило своё развитие в трудах свт. Амвросия Медиоланского и во многих богослужебных молитвословиях²⁶. Самые известные и употребительные в богослужебной практике образы Богородицы содержатся в стихах:

«Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (Песн. 4, 12).

Монах Иаков же, используя далеко не самую распространенную идею, прямо пишет следующее:

«Прежде всего, одр прообразовал Пресвятую Богородицу, а затем душу каждого [из смертных], которая должна быть спасена»²⁷.

Таким образом, он использует уже упомянутый эпитет к Богородице как «одру Соломона» Георгия Никомидийского.

Характерно, что Иаков при составлении новой иконографии сюжета как бы сочетает мариологическое и христологическое толкования.

22 *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Canticum canticorum 6 // PG. 44. Col. 905. Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Толкование на Песнь Песней // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. Москва, 1862. С. 172.*

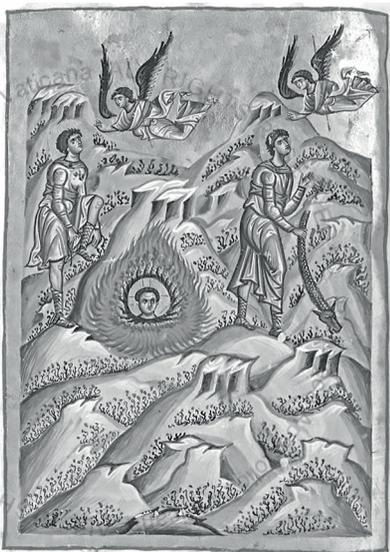
23 *Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 294–295.*

24 *Theodoretus Cyrrensis. Explanatio in Canticum canticorum 2 // PG. 81. Col. 121. Рус. пер.: Феодорит Кирский, блж. Толкование на Песнь песней. С. 106.*

25 *Этингоф О.Е. Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. С. 26.*

26 Подробный разбор этого даёт в своём обширном труде «Толкование на книгу Песнь Песней Соломона» протоиерей Геннадий Фаст. См.: *Фаст Г., прот. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. С. 531–567.*

27 *Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 294–295.*



Илл. 5. Моисей и Неопалимая Купина // **Vat. gr. 1162**, fol. 54 v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0102

Именуется одр прообразом Богородицы и показывает на нём Христа. Аналогичным образом поступает он и в миниатюре с Неопалимой Купиной (**Vat. gr. 1162**, fol. 54 v, **Paris gr. 1208**, fol. 73 v) (Илл. 5). На ней представлена очень редкая иконография с ликом Христа Эммануила в центре горящего куста — важнейшего ветхозаветного прообраза Богородицы.

Отдельно следует остановиться на иконографии шестидесяти сильных, отражающей богословское содержание данного образа. К. Линарду называет их ангелами и архангелами. Тем не менее это мнение не находит надёжного визуального подтверждения. На всех без исключения миниатюрах гомилий, где показано

именно небесное воинство, ангелы изображены с крыльями. Кроме того, архангелы в данных рукописях всегда изображаются с нимбами и без доспехов. В своём экзегетическом комментарии Иаков также ни разу не сопоставляет шестидесяти сильных с ангелами. Для сравнения можно привести миниатюру с Троицей в окружении небесного воинства (**Vat. gr. 1162**, fol. 113 v) (Илл. 6). Тем не менее в иконографии шестидесяти сильных всё же есть элемент, который вызывает ассоциацию с небесным воинством, а именно *зерцало* (сфера, диск) в руках воинов. *Зерцало* часто присутствует на изображениях архангелов. На нём изображается или Спаситель, или крест, или монограмма Иисуса Христа. Таким



Илл. 6. Святая Троица в окружении небесного воинства // **Vat. gr. 1162**, fol. 113 v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0218

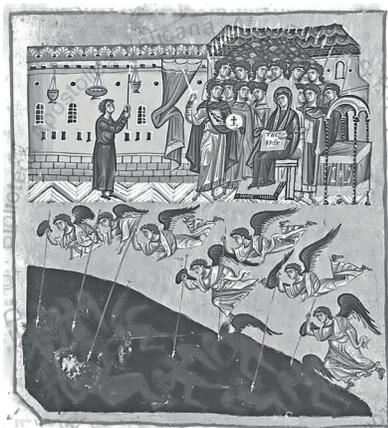


Илл. 7. Фреска из церкви Св. Климента (Богородицы Перивлепты) в Охриде (1294–1295 гг.)
(Фото: ©АРТКРАСА). URL: <http://sankire.ru/PerOhrid.html>

образом показывается, кому служит архангел²⁸. Указанное значение сферы вполне позволяет вложить её в руки и стражам одра. К тому же, корни её иконографии восходят к Античному периоду, соответственно, изначально она не являлась ангельским атрибутом.

На наиболее иконографически близком к гоимиям изображении одра Соломона в окружении шестидесяти сильных из церкви Св. Климента (Богородицы Перивлепты) в Охриде (1294–1295 гг.) (Илл. 7) нет образа возлежащего Христа. На самой ткани богатого покрывала отобразён иконный образ Богородицы с Младенцем. В таком изводе иконография сюжета однозначно указывает на образ одра Соломона как Богородицы и подходит для монументального воплощения. Показательно, что на данной фреске шестьдесят сильных показаны исключительно

28 Тычинская П.А. Архангел Михаил. Санкт-Петербург, 2013. С. 30.



Илл. 8. Богородица в Храме в окружении воинства
// *Vat. gr. 1162*, fol. 92v (Фото: ©Biblioteca
Apostolica Vaticana). URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162/0177

как воины в одеждах XIII в. без сферы и не вызывают ни малейшей ассоциации с ангелами.

Раскрыть богословское содержание образа шестидесяти сильных и причину его введения в текст и миниатюры гомилий помогает ещё одна миниатюра (*Vat. gr. 1162*, fol. 92r, *Paris gr. 1208*, fol. 123r) с изображением Богородицы в храме в окружении воинства (Илл. 8). Надпись на раскрытой книге в руках Марии — цитата из псалма: «Врагъ ѿкъдѣша ѿрѣжѣа въ концѣхъ» (Пс. 9, 7)²⁹. То есть враг в своих искушениях оказался совершенно бессилен против Богородицы, находящейся под надёжной защитой.

Таким образом, на одной миниатюре показана как аллегория защиты в лице шестидесяти сильных, так и буквальное поражение ангелами слуг нечистого.

Выводы

Приведённые выше миниатюры и соответствующий им текст показывают, насколько важным для монаха Иакова был образ шестидесяти сильных из сильных Израилевых в качестве аллегории некой мистической защиты Богородицы, проистекающей из Её совершенного целомудрия и чистоты. Используя этот образ в нескольких миниатюрах, автор богословски раскрывает его содержание отдельно — в миниатюре со Христом на одре Соломона и в специальном комментарии. Без данной миниатюры с совершенно конкретным толкованием сюжета из Песни Песней использование образа шестидесяти сильных в других миниатюрах было бы необоснованным. Гомилии Иакова Коккиновафского являются прославлением Богородицы, Её недостижимой чистоты и внутренней силы, поэтому, вероятно, автор хотел показать защиту Богородицы от искушений не только как ангельскую, внешнюю, но и как внутреннюю, зримо показанную с помощью образа шестидесяти сильных. Созданный образ невероятно глубок, красив, оригинален и опровергает мнение о гомилиях лишь как о талантливой компиляции предшествующих богословских произведений.

Архивные материалы

- Jacobus Coccinobaphensis*. Omelie mariane di Giacomo di Kokkinobaphos. [sec. XII]. [Manuscript — Vat. gr. 1162] [Электронный ресурс] // Biblioteca Apostolica Vaticana. Digital Vatican Library. URL: digi.vatlib.it (дата обращения: 9.2.2026).
- Jacobus Monachus*. Homiliae in beatam Mariam. [XII siècle]. [Manuscript — Parisinus graecus 1208] [Электронный ресурс] // Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Gallica. URL: gallica.bnf.fr (дата обращения: 9.2.2026).

Источники

- Georgius Nicomediensis*. In sanctae Deiparae ingressum in templum (Oratio VI) // PG. T. 100. Col. 1420–1440.
- Gregorius Nyssenus*. Homiliae in Canticum canticorum // PG. T. 44. Col. 756–1120.
- Jacobus Monachus*. Orationes Encomiasticae in Sanctissimam Virginem Deiparam // PG. T. 127. Col. 543–700.
- Jacobus Monachus*. Oratio in praesentationem sanctae Deiparae // PG. T. 127. Col. 600–632.
- Theodoretus Cyrrensis*. Explanatio in Canticum canticorum // PG. T. 81. Col. 28–215.
- Григорий Нисский, *свт.* Толкование на Песнь Песней // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. Москва: Тип. В. Готье, 1862. С. 1–408.
- Ипполит Римский, *сщмч.* ზაბდაბეჭუბდაჲ ქუბდაჲ ქუბდათასა (Толкование «Песни песней») // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / пер. и изд. Н. Марр. Кн. 3. Санкт-Петербург: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1901. С. 1–32 (2-я пагин., рус. пер.), С. 1–67 (3-я пагин., груз. текст).
- Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на Песнь Песней // Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на Песнь Песней. Москва: Синод. тип., 1808. С. 1–147.

Литература

- Овчарова О. В. Гомилии Иакова Коккиновафского // Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 20. С. 540–542.
- Тычинская П. А. Архангел Михаил. Санкт-Петербург: Метропресс, 2013.
- Фаст Г., *прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск: Енисейский благовест, 2000.
- Этингоф О. Е. Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. Москва: Прогресс-Традиция, 2000.
- Der Nersessian S.* Le lit de Salomon // Recueil des travaux de l'institut d'études byzantines. Vol. 8/1. Mélanges G. Ostrogorsky I. Belgrade: Institut d'études byzantines, 1963. P. 77–82.
- Hutter I., Canart P.* Das Marienhomiliar des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos: Cod. Vat. gr. 1162. Zürich: Belsler Verlag, 1991.
- Linardou K.* Reading Two Byzantine Illustrated Books: The Kokkinobaphos Manuscripts and Their Illustration. PhD thesis. Birmingham, 2004.

ВЛИЯНИЕ ВОСТОЧНОГО БОГОСЛОВИЯ ИКОНЫ

НА ПРАКТИКУ ПОЧИТАНИЯ ОБРАЗОВ В ДИОЦЕЗАХ
РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Василий Петрович Ващаев

магистр теологии
ассистент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
basilvashaev@yandex.ru

Для цитирования: *Ващаев В. П.* Влияние восточного богословия иконы на практику почитания образов в диоцезах Римско-Католической Церкви // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 300–314. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.016

Аннотация

УДК 27-526.62:272(100)

Статья посвящена анализу рецепции восточнохристианского богословия иконы в современной практике Римско-Католической Церкви. На примере общин архиепархии Брисбена (Австралия), бенедиктинских монастырей США (Луизиана, Индиана), приходов Нью-Йорка и Массачусетса, а также католических сообществ Хорватии, Словении и Черногории рассматривается трансформация отношения к священному образу. Методология исследования базируется на сравнительном и богословском анализе теологических трудов и памятников искусства. Автор доказывает, что данный процесс не является механическим заимствованием, а представляет собой глубокое богословское и культурное взаимодействие. В выводах подчёркивается, что результатом этой рецепции становится формирование в католической среде практик народного благочестия, имплицитно близких к восточному восприятию иконы.

Ключевые слова: восточное богословие иконы, Римско-Католическая Церковь, рецепция, почитание образов, народное благочестие, сравнительное богословие, бенедиктинские монастыри, диоцез.

Статья поступила в редакцию 12.1.2025; одобрена после рецензирования 3.2.2025

The Influence of Eastern Theology of the Icon on the Practice of Veneration of Images in the Dioceses of the Roman Catholic Church

Vasily P. Vashchaev

MA in Theology

assistant at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

basilvashaev@yandex.ru

For citation: Vashchaev, Vasily P. “The Influence of Eastern Theology of the Icon on the Practice of Veneration of Images in the Dioceses of the Roman Catholic Church”. *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 300–314 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.016

Abstract. The article is devoted to the analysis of the reception of Eastern Christian icon theology in the modern practice of the Roman Catholic Church. Using the example of the communities of the Archdiocese of Brisbane (Australia), Benedictine monasteries in the USA (Louisiana, Indiana), parishes in New York and Massachusetts, as well as Catholic communities in Croatia, Slovenia and Montenegro, the transformation of the attitude towards the sacred image is considered. The research methodology is based on a comparative and theological analysis of theological works and art monuments. The author proves that this process is not a mechanical borrowing, but represents a deep theological and cultural interaction. The conclusions emphasize that the result of this reception is the formation of folk piety practices in the Catholic environment that are implicitly close to the Eastern perception of the icon.

Keywords: Eastern theology of the icon, Roman Catholic Church, reception, veneration of images, folk piety, comparative theology, Benedictine monasteries, diocese.

The article was submitted on 1/12/2025; approved after reviewing on 2/3/2025

Богословие иконы на протяжении веков является важнейшей частью духовной и литургической жизни Церкви, представляющей для Востока не только образ святого, но и возможность мистического переживания через прикосновение к благодати Бога. Католическая традиция, напротив, усвоила её преимущественно как способ дидактического взаимодействия с верующими. Но вместе с тем одним из важных событий XX в. стало открытие восточной иконы на Западе, происходившее параллельно с исследованием богословия образа в православии¹.

Однако ещё в первой половине XIII в. архиепископ Охридский Димитрий Хоматиан писал свт. Константину Кавасиле:

«Есть некоторые латиняне, которые, кажется, не совсем отличаются от наших обычаев <...>. На самом деле, они также почитают иконы и выставляют их в своих церквях»².

Подобное свидетельство подразумевает, что восточная теология образа не была полностью чужда практике почитания священных изображений в Католической Церкви. И если в средние века западное народное благочестие в значительной степени и сосредотачивалось вокруг реликвий, а в случае определённого уровня благосостояния — на священных рукописях, то после крестовых походов, особенно после разграбления Константинополя в 1204 г., в италийских диоцезах стали появляться религиозные изображения, во многом идентичные восточным образам³.

Особенно это было заметно в Средиземноморском регионе, где восточные иконы становились объектом непосредственного почитания⁴. В то время как в Риме интеллектуальные и художественные круги придерживались дидактического и мемористического подхода в отношении иконы⁵, в народной среде от Дубровницкой республики до Венеции

- 1 Ващев В.П. К вопросу о католическом богословии иконы: динамика в осмыслении значения сакрального искусства // ТКБ СПбДА. 2024. № 3 (23). С. 21–33.
- 2 Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. Σύσταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων. Ἀθήνησιν, 1855. Τ. 5. Σ. 422.
- 3 Rudy K. M. *Piety in Pieces: How Medieval Readers Customized Their Manuscripts*. Cambridge (Mass.), 2016. P. 147.
- 4 Meneghin A. *Delight in Painted Companions: Shaping the Soul from Birth in Early Modern Italy // Domestic Devotions in Early Modern Italy* / ed. M. Corry, M. Faini, A. Meneghin. Leiden, 2018. P. 310.
- 5 Копцев А.А. Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформаторского (кальвинизм). Санкт-Петербург, 2017. С. 114; Ващев В.П. К вопросу о католическом

широкое распространение получило именно восточное богословие образа. Притом если до Тридентского Собора 1563 г. византийские иконы собирались в основном как редкие и драгоценные предметы роскоши, то с XVI в. они уже приобретались преимущественно для молитвенного поклонения, в т. ч. высшими сановниками Римской курии⁶.

Ярким доказательством подобного выступает описание, данное итальянским историком искусства Джованни Баттиста Арманини в трактате «Подлинные наставления по живописи»⁷, изданное в 1587 г. Путешествуя по городам Италии в течение девяти лет, он посетил множество дворцов, поместий, и домов, в большинстве которых наблюдал, по его собственному выражению,

«прекрасный интерьер <...> за исключением святых образов, состоявших по большей части из маленьких панно с определёнными фигурами (выполненными в восточной манере), очень грубых, неприятных и полностью почерневших от сажи»⁸.

«[Причём эти иконы обычно висели в] комнатах, где мы отдыхаем и проводим большую часть своей жизни (т. е. в случае поместий и дворцов — в спальнях и кабинетах)»⁹.

Д. Баттиста решительно отвергал этот обычай как постыдный¹⁰.

Независимо от личных убеждений Д. Б. Арманини, его описание подчёркивает распространение восточного богословия образа в католических семьях, что подтверждается множеством икон, хранящихся сегодня в музеях Италии и Хорватии, а также многочисленными архивными источниками, охватывающими период с XV в. по XVIII в. Описи имущества, семейные архивы, завещания и другие документы, связанные с передачей наследства или приданого, свидетельствуют, что в католических домах на Аппенинском полуострове и восточном побережье Адриатики часто присутствовали именно восточные иконы¹¹.

богословии иконы: динамика в осмыслении значения сакрального искусства. С. 25.

6 Calvesi M., Zuccari A. Da Caravaggio ai Caravaggeschi. Storia dell'arte, Collana di Studi 1. Rome, 2010. P. 283. См. также: *Voulgaropoulou M.* From Domestic Devotion to the Church Altar: Venerating Icons in the Late Medieval and Early Modern Adriatic // *Religions*. 2019. Vol. 10. № 6. P. 390.

7 *Armenini G.B.* De' veri precetti della pittura. Ravenna, 1587. [Title page].

8 *Ibid.* P. 214.

9 *Ibid.* P. 256.

10 *Ibid.* P. 256: «...un gran vergogna».

11 *Voulgaropoulou M.* From Domestic Devotion to the Church Altar: Venerating Icons in the Late Medieval and Early Modern Adriatic. P. 394–396.

В настоящее время в качестве примера практики молитвенного почитания восточных икон можно назвать монастырь Франциска Ассизского в Задаре (Хорватия) и собор Святого Иоанна Крестителя в Мариборе (Словения) (см. Приложение, илл. 4–5).

В число диоцезов Римско-Католической Церкви, где наблюдается практика использования восточной иконы, входит архиепархия Брисбена (Австралия), бенедиктинские монастыри Святого Иосифа (Луизиана, США), Святого Мейнрада (Индиана), Церковь Святых Невинных Младенцев (*англ.* Holy Innocents Church) (Манхэттен, Нью-Йорк), храм Святого Павла (Кембридж, штат Массачусетс) и др. (см. Приложение).

Эти приходы не относятся к рассматриваемому выше региону, фактически являясь частными примерами католического восприятия образа, имплицитного восточному богословию иконы на территории Австралии и Америки. Однако именно они, будучи наиболее отстранены от процессов, протекавших в Адриатическом регионе до эпохи европейского Ренессанса¹², позволяют полнее рассмотреть корреляцию между восточным и западным богословием иконы в целом.

Речь идёт об особом почитании Пресвятой Богородицы, в том числе, как заступницы перед Богом-Судией¹³, требующим сатисфакции за совершенные прегрешения. Безусловно, прямых свидетельств подобной интерпретации практически невозможно найти в декларативных документах и литературе, относящихся к Римско-Католической Церкви. Однако анализ источников предоставляет достаточную обширную базу прецедентов, начиная с теологических основ учения о Непорочном Зачатии францисканца Иоанна Дунса Скота¹⁴, продолжая «*Ineffabilis Deus*»¹⁵ Пия IX и «*Munificentissimus Deus*»¹⁶ Пия XII и заканчивая непосредственно Катехизисом¹⁷ и энцикликой «Свет Веры»¹⁸

12 В начале XIV в. См.: *Рупова Р.М.* Истина и история. Библейский историзм как путь к богословскому синтезу // Библейские схолии. 2020. № 1 (1). С. 241.

13 *Bossy J.* Practices of Satisfaction, 1215–1700 // *Studies in Church History*. 2004. Vol. 40. P. 110–112.

14 См.: *Rahner K.* Veneration of Images // *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*. New York (N.Y.), 1975. P. 893–901.

15 *Pius IX, papa.* Ineffabilis Deus. Apostolic Constitution of Pope Pius IX on the Immaculate Conception. Dayton (Ohio), 1854. P. 1–14.

16 *Pius XII, papa.* Munificentissimus Deus. Apostolic Constitution of Pope Pius XII Defining the Dogma of the Assumption. Vatican City, 1950. P. 1–15.

17 Катехизис Католической Церкви. Москва, 2001. С. 184–185.

18 См.: *Франциск, папа.* Энциклика *Lumen Fidei* («Свет веры») Верховного Понтифика Франциска епископом, пресвитером и диаконом, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере. Москва, 2013. С. 74–76 (пп. 50–51).

папы Франциска. К XV-му столетию почитание Богородицы именно как заботливой Матери широко распространилось и легло в основу многих католических обрядов¹⁹. В XVII в. появился «Атлас Богоматери»²⁰, составленный Обществом Иисуса и включающий тысячу двести чудотворных образов с подробной информацией о каждом²¹.

В 1700 г. Людовик Мария Гриньон де Монфор, причисленный в 1947 г. Пиетом XII к лику святых, заявлял:

«Нет ни одной церкви, где не было бы алтаря в Её честь; нет на свете такого уголка, где не было бы чудотворной иконы, исцеляющей болезни, изгоняющей зло и дарующей блага <...> над входом в храм, в жилище или на въезде в город должно установить алтари, прославляющие Марию»²².

Профессор университета Нотр-Дам Л. С. Каннингем в статье о Божией Матери декларирует:

«Второй Вселенский Никейский Собор провозгласил в 787 г., что законно изображать и почитать иконы Христа, Марии, ангелов и святых. Одна из самых древних форм икон (“Одигитрия”) изображает Марию, держащую на руках Младенца Христа. Она указывает в Его сторону, являясь прекрасным визуальным образом того, как католическая традиция понимает Марию — именно как ту, которая являет нам своего Сына»²³.

Сегодня же католический священник-иезуит Б. Э. Дейли замечает:

«Западные христиане лишь недавно вновь открыли для себя значение икон. Однако в Марии, особенно в Её явлениях простым людям, латинская церковь также видит форму Любви, которая одновременно человечна и божественна, Любви, которая проникает в нас, полностью перестраивает наше человеческое существование и учит нас надеяться на его совершенство <...>. Взглянуть на Марию глазами веры, увидеть Её в контексте человеческой истории, раскрывающей благодать Божию в пространстве и времени и достигающей своего

19 *Head T. Saints, Cult of // Medieval France: An Encyclopedia. Vol. 2. New York (N.Y.); London, 1995. P. 1612.*

20 *Gumpfenberg W. Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem Christianum miraculosis. Ingolstadt, 1657.*

21 *Бельтинг Х. Образ и культ: История образа до эпохи искусства / пер. с нем. К. Пиотровской. Москва, 2002. С. 549.*

22 *См.: Людовик Мария Гриньон де Монфор, св. Трактат об истинном почитании Пресвятой Девы Марии. Москва, 2008. С. 34.*

23 *Cunningham L. S. Mary in Catholic Doctrine and Practice // Theology Today. 1999. Vol. 56. № 3. P. 309.*

исполнения в Иисусе Христе, Её Сыне, — для христиан как Востока, так и Запада означает увидеть любовь Божию»²⁴.

Кульминации этой приверженности способствовало то, что после Второго Ватиканского Собора церковное искусство и архитектура Римско-Католической Церкви претерпевали неоднократные метаморфозы. Главной из них явилось соответствие провозглашённому «благородству простоты»²⁵. Результатом этих поисков, в частности, и стали восточные иконы Божией Матери²⁶, занимающие определённое место в диоцезах Римско-Католической Церкви.

Выводы

Таким образом, в современных диоцезах Римско-Католической Церкви фиксируется отчётливая рецепция восточнохристианской иконологии, которую следует интерпретировать не как механическое заимствование внешних форм, а как сложный процесс органичного усвоения богословских смыслов, ставшего важным этапом эволюции латинской сакральной традиции. Данный феномен выступает не только свидетельством интенсификации межцерковного интеллектуального обмена, но и указывает на глубокую внутреннюю преемственность в понимании природы священного образа, сохраняющуюся вопреки историческому расхождению эстетических парадигм. Комплексный анализ исторических свидетельств бытования византийских образов на Западе в сочетании с изучением актуальной литургической жизни различных епископий подтверждает наличие устойчивой генетической связи между восточным богословием иконы и практиками народного благочестия. В конечном счёте, это свидетельствует о формировании в лоне католицизма обновлённого визуального языка, который, опираясь на общие доктринальные истоки, способствует преодолению конфессиональной замкнутости через универсальное пространство молитвенного созерцания.

- 24 Daley B.E. Woman of Many Names: Mary in Orthodox and Catholic Theology // Theological Studies. 2010. Vol. 71. № 4. P. 869.
- 25 Sacrosanctum Concilium (Constitution on the Sacred Liturgy) 34 // The Documents of Vatican II / ed. W.M. Abbott. New York (N.Y.), 1966. P. 149: «The rites should be distinguished by a noble simplicity».
- 26 Visel J. Icons in the Western Church: Toward a More Sacramental Encounter. Collegeville (Minn.), 2016. P. 115–116. Рус. пер.: «Это не значит, что все “католические иконы” должны подражать “православным иконам”. Конечно, на “католических иконах” будут изображены католические догматы, которые могут быть представлены не так, как в православии <...> однако несомненно, что они были бы подходящими образами для католической иконографии».

Источники

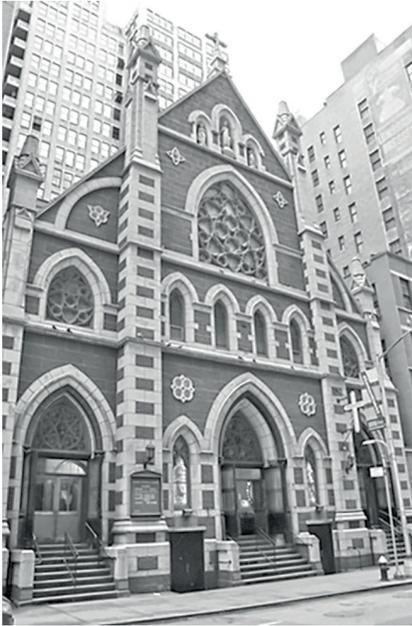
- Armenini G. B.* De' veri precetti della pittura: Libri tre. Ravenna: Francesco Tebaldini, 1587.
- Calvesi M., Zuccari A.* Da Caravaggio ai Caravaggeschi. Storia dell'arte, Collana di Studi 1. Rome: CAM Editrice, 2010.
- Gumpfenberg W.* Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem Christianum miraculosis. Ingolstadt: Typis Georgii Haenlini, 1657.
- Pius IX, papa.* Ineffabilis Deus. Apostolic Constitution of Pope Pius IX on the Immaculate Conception. Dayton (Ohio): The Marian Library; University of Dayton, 1854.
- Pius XII, papa.* Munificentissimus Deus. Apostolic Constitution of Pope Pius XII Defining the Dogma of the Assumption. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1950.
- Sacrosanctum Concilium (Constitution on the Sacred Liturgy) // The Documents of Vatican II / ed. W. M. Abbott. New York (N. Y.): Herder and Herder, 1966. P. 137–178.
- Катехизис Католической Церкви / [пер. с лат.]. Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001.
- Людовик Мария Гриньон де Монфор, [католич.] св.* Трактат об истинном почитании Пресвятой Девы Марии / [пер. с фр.]. Москва: Изд. благотв. фонда «Паолине», 2008.
- Франциск, папа.* Энциклика *Lumen Fidei* («Свет веры») Святейшего Отца Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, лицам, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере / [пер. с итал.]. Москва: Изд. Францисканцев, 2013.
- Δημητρίου Χαματηνοῦ* Πρὸς τὸν Δυρραχίου Κωνσταντῖνον τὸν Καβάσιλαν // *Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ.* Σύσταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων: [σὺν 6 τ.]. Ἀθήνησιν [Афины]: Τύποις Γ. Χαροφύλακος, 1852–1859. Τ. 5 (1855). Σ. 410–441.

Литература

- Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства / [пер. с нем. К. А. Пиотровской]. Москва: Прогресс-Традиция, 2002.
- Вацаев В. П.* К вопросу о католическом богословии иконы: динамика в осмыслении значения сакрального искусства // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3 (23). С. 21–33.
- Копцев А. А.* Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформаторского (кальвинизм): [дис... канд. богословия] / Санкт-Петербургская Духовная Академия. Санкт-Петербург, 2017.
- Рупова Р. М.* Истина и история. Библейский историзм как путь к богословскому синтезу // Библейские схолии. 2020. № 1 (1). С. 231–248.
- Bossy J.* Practices of Satisfaction, 1215–1700 // *Studies in Church History*. 2004. Vol. 40. P. 106–118.
- Cunningham L. S.* Mary in Catholic Doctrine and Practice // *Theology Today*. 1999. Vol. 56. № 3. P. 307–318.
- Daley B. E.* Woman of Many Names: Mary in Orthodox and Catholic Theology // *Theological Studies*. 2010. Vol. 71. № 4. P. 846–869.

- Head T.* Saints, Cult of // *Medieval France: An Encyclopedia* / ed. W. W. Kibler, G. A. Zinn. Vol. 2. New York (N. Y.); London: Garland Publishing, Inc., 1995. P. 1608–1614.
- Meneghin A.* Delight in Painted Companions: Shaping the Soul from Birth in Early Modern Italy // *Domestic Devotions in Early Modern Italy* / ed. M. Corry, M. Faini, A. Meneghin. Leiden: Brill, 2018. P. 310–342.
- Rahner K.* *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*. New York (N. Y.): Seabury Press, 1975.
- Rudy K. M.* *Piety in Pieces: How Medieval Readers Customized Their Manuscripts*. Cambridge (Mass.): Open Book Publishers, 2016.
- Visel J.* *Icons in the Western Church: Toward a More Sacramental Encounter*. Collegeville (Minn.): Liturgical Press, 2016.
- Voulgaropoulou M.* From Domestic Devotion to the Church Altar: Venerating Icons in the Late Medieval and Early Modern Adriatic // *Religions*. 2019. Vol. 10. № 6. P. 390–431.

Приложение



Илл. 1. Holy Innocents Church
(Манхэттен, Нью-Йорк).
Вид на главный алтарь с
фреской Константина Брумиди
и внутреннее убранство храма
*Источник: © Shrine and Parish
Church of the Holy Innocents*





Илл. 2. Бенедиктинское аббатство Святого Иосифа (Луизиана, США).
Внешний вид и внутреннее убранство церкви. 2000
Источник: © Saint Joseph Abbey





Илл. 3. Монастырь св. Мейнрада (Индиана, США). Интерьер Часовни Богородицы в трансепте основного собора. Алтарная перегородка с иконами Христа Вседержителя и Богородицы, выполненная в византийском стиле мастерами обители
Источник: © Saint Meinrad Archabbey



Илл. 4. Монастырь Франциска Ассизского в Задаре (Хорватия). Старейшая готическая церковь Далмации (XIII в.). Внутреннее убранство с резными хорами XIV в. и уникальным расписным распятием в романско-византийском стиле. Ноябрь 2018

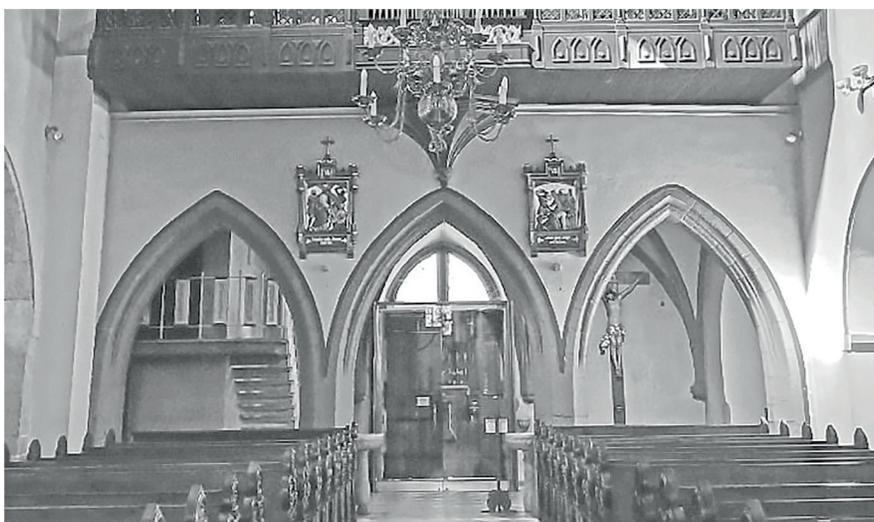
Источник: © TripAdvisor LLC





Илл. 5. Кафедральный собор св. Иоанна Крестителя в Мариборе (Словения). Барочный алтарь с элементами, отражающими византийские традиции в иконографии ликов святых. 2015

Источник: © Kültür Evvanteri



РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ОТРАЖЕНИЕ УЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО ОБ УМЕ И СЕРДЦЕ

В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО*

Диакон Дионисий Макаров
(Денис Владимирович Макаров)

доктор культурологии
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Пётр Максимович Максимов

магистр богословия
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
p.max37@yandex.ru

Для цитирования: Макаров Д., диак., Максимов П. М. Отражение учения об уме и сердце святителя Тихона Задонского в творчестве Ф. М. Достоевского // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 315–335. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.017

Аннотация

УДК 821.161.1 (27-29) (271.2)

Данная статья представляет собой вторую часть исследования, посвящённого влиянию личности и письменного наследия святителя Тихона Задонского на художественный мир Ф. М. Достоевского. Свт. Тихон — один из наиболее цитируемых святых Русской Православной Церкви XVIII века, чьи труды сформировали фундамент отечественного богословия и литературы. Опираясь на выявленную в первой части взаимосвязь между

* *Окончание.* Первая часть опубликована: Макаров Д., диак., Максимов П. М. Отражение учения об уме и сердце святителя Тихона Задонского в творчестве Ф. М. Достоевского // БВ. 2025. № 2 (57). С. 266–285.

авторами, в данной работе детально анализируется аспект антропологии: то, как святоотеческое понимание ума и сердца, изложенное в трудах Преосвященного Тихона, трансформировалось в художественных образах и философских поисках Достоевского.

Ключевые слова: свт. Тихон Задонский, Ф. М. Достоевский и православие, духовный идеал подвижника, творчество Ф. М. Достоевского, ум, сердце.

Статья поступила в редакцию 23.1.2025; одобрена после рецензирования 23.2.2025

Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk of the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky**

Deacon Dionysius Makarov (Denis V. Makarov)

Doctor of Cultural Science

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

Peter M. Maximov

PhD student at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

141300, Sergiev Posad, Trinity-Sergiev Lavra, Academy

p.max37@yandex.ru

For citation: Makarov, Denis V., deacon, Maximov, Peter M. "Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk of the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 315–335 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.017

Abstract. This article is the second part of a study exploring the influence of the personality and literary legacy of St. Tikhon of Zadonsk on the artistic world of F. M. Dostoevsky. St. Tikhon, one of the most cited 18th-century saints of the Russian Orthodox Church, significantly shaped the development of Russian theology and culture. Building upon the historical and biographical context established in the first part, this installment focuses on the theological anthropology of the two thinkers. Specifically, it examines how St. Tikhon's teaching on the mind and heart influenced Dostoevsky's psychological depth and his unique artistic representation of the human soul.

Keywords: St. Tikhon Zadonsky, F. M. Dostoevsky and Orthodoxy, the spiritual ideal of an ascetic, Dostoevsky's novels, mind, heart.

The article was submitted on 1/23/2025; approved after reviewing on 2/23/2025

** *Conclusion.* The first part was published as: *Makarov D., deacon, Maksimov P.M.* Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk on the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky // *Theological Herald*. 2025. No. 2 (57). P. 266–285.

5. Изучение Ф. М. Достоевским святоотеческого наследия. Почитание писателем свт. Тихона Задонского

Обычно исследователи определяют активный период взаимодействия писателя с творениями святых отцов (в т. ч. и с творениями свт. Тихона) периодом с 1861 г. по 1881 г.⁸⁰, но можно предположить, что это знакомство началось ранее.

Например, в комментариях 30-томного «Полного собрания сочинений» Ф. М. Достоевского к роману «Идиот» высказывается мнение о том, что автор впервые мог узнать о свт. Тихоне ещё в Сибири:

«личность и сочинения святителя Тихона Задонского <...> могли заинтересовать Достоевского ещё в Сибири, или, что более вероятно, в начале 60-х годов, когда вышло в свет пятнадцатитомное собрание его творений, а затем несколько его жизнеописаний»⁸¹, «вероятно, в начале 60-х годов, если ещё не в Сибири, Достоевский заинтересовался его [свт. Тихона Задонского. — Д. М., П. М.] сочинениями и жизнью»⁸².

Исходя из некоторых записей в Дневнике писателя, можно предположить, что первая «встреча» писателя с жизнеописанием и (или) творениями свт. Тихона произошла значительно раньше, ещё до каторги. Известно, что Ф. М. Достоевский с юных лет изучал жизнеописания и духовный опыт святых, знакомился тайнами их душевного устройства.

Вот как сам писатель, рассуждая о распространении Миней–Четий в России XVI в., пишет о своём знакомстве в детстве с жизнеописаниями святых угодников Божиих:

«По всей земле русской чрезвычайно распространено знание Четьи-Миней, — о, не всей, конечно, книги, — но распространён дух её по крайней мере, — почему же так? А потому, что есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о Житиях святых <...>. Я сам в детстве слышал такие рассказы прежде ещё, чем научился читать. Слышал я потом эти рассказы даже в острогах у разбойников, и разбойники слушали и вздыхали»⁸³.

Естественно, что житие свт. Тихона Задонского, канонизированного лишь в 1861 г., никак не могло быть в составе указанного агиографического

80 См., например: *Осипов А. И.* Искатель высшей правды // О войне и мире, о прогрессе и Достоевском: избранные статьи. Москва, 2014. С. 49.

81 *Достоевский Ф. М.* Примечания // ПСС. 1974. Т. 9. С. 511.

82 *Достоевская А. Г.* Воспоминания. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Воспоминания_\(Достоевская\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Воспоминания_(Достоевская))

83 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 г. Январь–август // ПСС. 1983. Т. 25. С. 214–215.

свода. Однако, жизнеописания и творения святителя были доступны широкому читателю уже с конца 1780-х — середины 1790-х гг., и с ними Ф. М. Достоевский вполне мог познакомиться ещё в юности или в молодости до каторги, а также и в Сибири. Тем более, что интерес к житийной литературе, а потом и к творениям свв. отцов (в частности свт. Тихона) у Ф. М. Достоевского проявился, в частности, и под влиянием детского впечатления, оставшегося в памяти писателя на всю жизнь.

Как уже было сказано выше, сочинения свт. Тихона начинают издаваться с 1783 г. Среди издаваемых творений святителя несколько полных собраний его трудов. Так, «Полное собрание сочинений преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого»⁸⁴, изданное в 1785 г., чуть позже дополняется «Собранием остальных сочинений»⁸⁵, видимо не вошедших в состав предыдущего издания. Следующие издания творений выходят в 1801 г.⁸⁶ и в 1803 г.⁸⁷ Помимо упомянутых ранних многотомных собраний, в печати выходит и множество однотомных трудов свт. Тихона. Среди них вышедшее в 1796 г. «Сокровище духовное, от мира собираемое»⁸⁸, «Письма келейные»⁸⁹ того же года, «Разные письма к некоторым приятелям посланные»⁹⁰ 1803 г. и др.

Издание творений свт. Тихона, что важно, не прекращается и в годы жизни Ф. М. Достоевского (1821–1881 гг.). Так в 1818 г.⁹¹, в 1834 г.⁹², в 1843 г.⁹³ и в 1850 г.⁹⁴ издаётся «Наставление о собственных всякого христианина должностях». В 1825–1826 гг. издаются «Сочинения»⁹⁵

84 *Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого / изданием моск. купца Т. Полежаева. Санкт-Петербург, 1785.

85 *Тихон Задонский, свт.* Собрание остальных сочинений: в 6 отд. / сост. прот. Е. Болховитинов. Санкт-Петербург, 1799.

86 *Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений: Остальные сочинения и описание жизни его. Санкт-Петербург, 1801.

87 *Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений. Санкт-Петербург, 1803.

88 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое. Санкт-Петербург, 1796.

89 *Тихон Задонский, свт.* Письма келейные. Санкт-Петербург, 1796.

90 *Тихон Задонский, свт.* Разные письма к некоторым приятелям посланные. Санкт-Петербург, 1803.

91 *Тихон Задонский, свт.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 20-е изд. Москва, 1818.

92 *Тихон Задонский, свт.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 37-е изд. Москва, 1834.

93 *Тихон Задонский, свт.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 45-е изд. Москва, 1843.

94 *Тихон Задонский, свт.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 51-е изд. Москва, 1850.

95 *Тихон Задонский, свт.* Сочинения. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1825.

свт. Тихона, насчитывающие более 15 томов, «Разные размышления и переводы с еллиногреческого языка»⁹⁶. В 1827 г. выходит «Наставление всей пастве»⁹⁷, и данный труд несколько раз переиздавался: в 1837 г.⁹⁸ и в 1847 г.⁹⁹. В 1829 г. выходит «Подвиг о терпении»¹⁰⁰. 1830 г., а также позднее, в 1837 г.¹⁰¹ вновь издаются «Письма келейные»¹⁰². В 1831 г. в 4 -х частях выходит «Сокровище духовное, от мира собираемое»¹⁰³, и позднее — в 1836 г.¹⁰⁴. В 1836–1837 гг. переиздаются «Сочинения»¹⁰⁵ свт. Тихона. В 1854 г. издаётся труд «Об истинном покаянии в грехах»¹⁰⁶. В 1858 г., а позднее в 1861 г.¹⁰⁷ и в 1868 г.¹⁰⁸ переиздаётся «Сокровище духовное...»¹⁰⁹. В 1860 г. вышло уже третье по счёту издание «Сочинений...»¹¹⁰ в 15–ти томах, «которое, вероятно, было знакомо Достоевскому»¹¹¹. В 1872 г. печатаются выдержки из творений свт. Тихона Задонского под заглавием «Христос грешную душу к Себе призывает и воздыхание грешной души ко Христу Сыну Божию из сочинений Тихона, еп. Воронежского и Елецкого»¹¹². В 1875 г. печатается третье

- 96 *Тихон Задонский, свт.* Разные размышления и переводы с еллиногреческого языка. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1825.
- 97 *Тихон Задонский, свт.* Наставления всей пастве. 6-е изд. Санкт-Петербург, 1827.
- 98 *Тихон Задонский, свт.* Письма келейные. 13-е изд. Москва, 1837.
- 99 *Тихон Задонский, свт.* Наставления всей пастве. 11-е изд. Санкт-Петербург, 1847.
- 100 *Тихон Задонский, свт.* Подвиг о терпении. 3-е изд. Москва, 1829.
- 101 *Тихон Задонский, свт.* Письма келейные. 13-е изд. Москва, 1837.
- 102 *Тихон Задонский, свт.* Письма келейные. 11-е изд. Москва, 1830.
- 103 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое. 2-е [13-е] изд. Москва, 1831.
- 104 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое. 16-е изд. Москва, 1836.
- 105 *Тихон Задонский, свт.* Сочинения. 6-е изд. Москва, 1836. Т. 7: Об истинном христианстве; Т. 8: Об истинном христианстве.
- 106 *Тихон Задонский, свт.* О истинном покаянии в грехах: с присовокуплением ст. из соч. Тихона, еп. Воронежского: Христос грешную душу к себе призывает; и Воздыхания грешной души ко Христу Сыну Божию. 26-е изд. Москва, 1854.
- 107 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое. 20-е изд. Санкт-Петербург, 1861.
- 108 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое. 22-е изд. Санкт-Петербург, 1868.
- 109 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое. 19-е изд. Санкт-Петербург, 1858.
- 110 *Тихон Задонский, свт.* Сочинения. 11-е изд. Москва, 1860.
- 111 *Карпачёва Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 219.
- 112 Христос грешную душу к Себе призывает и воздыхание грешной души ко Христу Сыну Божию из сочинений Тихона, еп. Воронежского и Елецкого. 30-е изд. Москва, 1872.

издание «Творений»¹¹³ свт. Тихона Задонского. В 1876 г. переиздаётся «Наставление о собственных всякого христианина должностях»¹¹⁴.

Приведённое количество литературы, изданной как до рождения Ф. М. Достоевского (1821 г.), так и при его жизни — (в 1821–1881 гг.) указывает на то, что к 1861 г. — времени активного изучения Фёдором Михайловичем святоотеческих творений, труды свт. Тихона были достаточно распространены. Сам свт. Тихон, несмотря на то что давно почил, был ключевым и весьма читаемым православным духовным писателем XIX в. Таким образом, вполне можно допустить, что непосредственное знакомство писателя с жизнью и творчеством свт. Тихона могло начаться несколько раньше канонизации святого, а возможно ещё в юности писателя, тем более, что достаточно трудно определить, какой срок Ф. М. Достоевский определяет словом «давно», когда говорит в 1870 г., что свт. Тихона он «принял в свое сердце давно с восторгом»¹¹⁵.

Нельзя также исключать, что Ф. М. Достоевский мог не только читать труды свт. Тихона, но и видеть его прижизненный портрет, например, написанный в свое время по заказу глубоко чтившего святого архиепископа Московского Платона, художником Басовым¹¹⁶ или копию этого портрета. Например, это могло произойти в 1859 г. во время возвращения писателя из ссылки: при посещении Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, о чём писателем было упомянуто в письме А. И. Гейбовичу от 23 октября 1859 г. из Твери:

«Могли выйти хлопоты, я и решил, но не на Ярославль, как рассчитывал по маршруту в Семипалатинске, а на Сергиевскую лавру (60 верст от Москвы) и, прорезав Московскую губернию, въехать в Тверскую. Решился, да и закаялся. Большой дороги нет; ямщики вольные, и на 150 верстах содрали с меня втрое более, чем на казённых прогонах. Но зато Сергиев монастырь вознаградил нас вполне. 23 года я в нём не был. Что за архитектура, какие памятники, византийские залы, церкви! Ризница привела нас в изумление. В ризнице жемчуг (великолепнейший) меряют четвериками, изумруды в треть вершка, алмазы по полумиллиону штука. Одежды нескольких веков, работы собственноручные русских цариц и царевен, домашние одежды

113 Тихон Задонский, свт. Творения. 3-е изд. Москва, 1875.

114 Тихон Задонский, свт. Наставление о собственных всякого христианина должностях. 50-е изд. Москва, 1876.

115 Достоевский Ф. М. Письмо А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г. // ПСС. 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 117–118.

116 Иконография свт. Тихона Задонского // Тихониана: [сайт]. URL: <https://tihoniana.ru/chapter/ikonografiya-svt-tihona-zadonskogo/>

Ивана Грозного, монеты, старые книги, всевозможные редкости — не вышел бы оттуда»¹¹⁷.

Если учесть, что перед этим, Ф. М. Достоевский проезжал Нижний Новгород «прямо в развал ярмарки», которая традиционно проходила с конца июля до начала сентября, а в Твери он уже был за некоторое время до 8 сентября (о чём упоминается в том же письме А. И. Гейбовичу), то посещение Троице-Сергиевой Лавры скорее всего состоялось в августе 1859 г. А если учесть, что писатель — по его же собственному свидетельству — и в детстве посещал Троице-Сергиеву Лавру, то можно предположить, что он мог видеть портрет свт. Тихона гораздо раньше, например в 1836 г., когда был там 23 года назад.

6. Отражение личности свт. Тихона Задонского в художественных образах подвижников Ф. М. Достоевского

В процессе изучения наследия Ф. М. Достоевского, не раз предстают перед читателем разные персонажи, в которых видится «множественность несливающихся сознаний»¹¹⁸, что является основной особенностью романов Ф. М. Достоевского. Об этом многообразии хорошо пишет М. М. Бахтин:

«Исключительная художественная способность Достоевского <...> увидеть многое и разнообразное там, где другие видели одно и одинаковое <...>. В каждом голосе он умел слышать два спорящих голоса <...> всё это образовало ту почву, на которой вырос полифонический роман Достоевского»¹¹⁹.

Своё место в этом ряду различных персонажей занимает и образ подвижника, идеал которого Ф. М. Достоевский мог заимствовать, обращаясь к русскому святоотеческому наследию. Многое из жизни и творений свт. Тихона не могло не подействовать на писателя, не привлечь к себе его внимания. Уже доказано, что Ф. М. Достоевский неоднократно обращался к наследию святителя:

«Некоторые черты личности и элементы духовного наследия Тихона Задонского (необычайная пронизательность, глубокое смирение, любовь к людям, проповедь всепрощения) оказали воздействие на мысль

117 *Достоевский Ф. М.* Письмо А. И. Гейбовичу от 23 октября 1859 г. Тверь // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 362.

118 *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 6. Москва, 2002. С. 3.

119 Там же. С. 18.

Достоевского-художника при работе над образами архиерея Тихона («Бесы», гл. «У Тихона») и старца Зосимы («Братья Карамазовы»)»¹²⁰.

Поэтому писатель часто ссылался на него не только в своих сочинениях, но и в «Дневнике писателя». Так, в упомянутом труде можно найти такую эмоциональную и выразительную речь, весьма, впрочем, характерную для этого журнала:

«Нет, судите наш народ не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать. А идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений <...>. Я не буду вспоминать про его исторические идеалы, про его Сергиев, Феодосиев Печерских и даже про Тихона Задонского. А кстати: многие ли знают про Тихона Задонского? Зачем это так совсем не знать и совсем дать себе слово не читать? Некогда, что ли? Поверьте, господа, что вы, к удивлению вашему, узнали бы прекрасные вещи»¹²¹.

В этом тексте Ф. М. Достоевский обращается к «либерально ориентированному читателю, воспитанному на идеях Вольтера»¹²², можно заметить, что здесь писатель прямо называет свт. Тихона «историческим идеалом», одним из великих русских подвижников благочестия. Фёдор Михайлович «...особенно почитал и особенно указывал на него образованному обществу»¹²³. Учитывая эти слова, справедливо замечание о том, что «знакомство Ф. Достоевского с поучениями Тихона Задонского способствовало оформлению художественной мысли писателя»¹²⁴.

Изучая творчество Ф. М. Достоевского, можно проследить, что, несмотря на наличие многих широко почитаемых на Руси православных святых, например, таких как прп. Сергей Радонежский, прп. Феодосий Печерский, свт. Николай Чудотворец, свт. Иоанн Златоуст, именно свт. Тихона Задонского он ставил себе в пример, и, вероятно, именно аскетическое учение святого Тихона о чувстве (сердце) и разуме нашло отражение в романах «Преступление и наказание», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы». Логично, что лик свт. Тихона стал светлым прототипом для создания образов праведников в художественном творчестве Ф. М. Достоевского. Так, в романе «Бесы» старца даже зовут Тихон.

120 Примечания: [к письму Ф. М. Достоевского А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г.] // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Кн. 1. Ленинград, 1986. С. 432.

121 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876 год (январь–апрель) // ПСС. 1981. Т. 22. С. 42.

122 *Карпачева Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 217.

123 *Осипов А. И.* Искатель высшей правды. С. 49.

124 *Саису Н.* Святой Тихон Задонский и Ф. М. Достоевский: проблема обретения веры и тема наставничества в «Житии великого грешника» // Научный диалог. 2019. № 5. С. 224.

Здесь одноимённый персонаж это архиерей, удалившийся на покой по причине слабого здоровья. В период создания новеллы, Фёдор Михайлович писал главному редактору Каткову:

«Не все будут мрачные лица, будут и светлые. <...> В первый раз, например, хочу прикоснуться к одному разряду лиц, ещё мало тронутых литературой. Идеалом беру Тихона Задонского. Это тоже святой, живущий на покое в монастыре. С ним сопоставляю и свожу на время героя романа. Боюсь очень; никогда не пробовал, но в этом мире я кое-что знаю»¹²⁵.

В романе «Братья Карамазовы» также проявилось влияние образа свт. Тихона Задонского. Упомянув имя Тихона в первом черновике произведения, Ф. М. Достоевский отметил отдельно:

«Мечта о том, что все братья, а не 1/10 над 9/10. Мечта, как у Тихона, освобождение крестьян»¹²⁶.

Весной 1879 г. Ф. М. Достоевский опять говорит об идее романа как об опровержении заблуждений Ивана Карамазова. В частности, он пишет Любимову, что считает смерть старца кульминацией романа:

«Мысль её, как Вы уже увидите из посланного текста, есть изображение крайнего богохульства и зерна идеи разрушения нашего времени в России, в среде оторвавшейся от действительности молодежи, и рядом с богохульством и с анархизмом — опровержение их, которое и готовится мною теперь в последних словах умирающего старца Зосимы, одного из лиц романа»¹²⁷.

Существует мнение о том, что прототипом старца Зосимы также послужил прп. Амвросий Оптинский, с которым Ф. М. Достоевский лично встречался:

«С тогдашним знаменитым “старцем”, о. Амвросием, Федор Михайлович виделся три раза: раз в толпе при народе и два раза наедине, и вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление»¹²⁸.

Однако, учитывая упоминание свт. Тихона Задонского в черновике Братьев Карамазовых и неоднократные упоминания Ф. М. Достоевского

125 *Достоевский Ф. М.* Письмо М. М. Каткову от 8 (20) октября 1870 г. Дрезден // ПСС. 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 142.

126 *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Эпилог. Рукописные редакции // ПСС. 1976. Т. 15. С. 243.

127 *Битюгова И. А., Якубович И. Д.* Неизвестное письмо Достоевского к Н. А. Любимову, посвященное «Братьям Карамазовым» // Lib.ru/Классика. URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_1879_pismo_k_lubimovu.shtml

128 *Достоевская А. Г.* Воспоминания. Москва, 1987. С. 347.

в Дневнике писателя¹²⁹ и письмах (см. ниже), нельзя отрицать двойного влияния. В этом плане очень интересно мнение К.В. Мочульского о том, что

«внешне старец Зосима похож на о. Амвросия, внутренне он связан со св. Тихоном Задонским, которого Достоевский ещё в шестидесятые годы “с восторгом принял в своё сердце”»¹³⁰.

Почему же образ свт. Тихона Задонского был так ему важен? В одном из писем Федор Михайлович размышляет:

«Может быть, именно Тихон-то и составляет наш русский положительный тип, который ищет наша литература. <...> Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом. Но я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом. <...> Может быть, скажут наконец, что не всё писал пустяки»¹³¹.

Также немаловажно то, что Ф.М. Достоевский пишет 19 (7) августа 1879 г. Н.А. Любимову, раскрывая прототип написанного им «Жития <...> старца Зосимы» в «Братьях Карамазовых»:

«Особенно прошу обратить внимание на корректуру от 10 до 17 полулистка включительно (главка под рубрикой: “О Священном Писании в жизни отца Зосимы”). Эта главка восторженная и поэтическая, прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского...»¹³².

Интересно пишет и А.В. Чичерин:

«Чаще и ещё более горячо, чем Державина и Карамзина, Достоевский цитирует ещё одного писателя второй половины XVIII века — Тихона Задонского (1724–1783). В частности слова Достоевского о том, что прототип старца Зосимы “взят из некоторых учений Тихона Задонского, а наивность изложения из книги странствований инока Парфения”»¹³³.

Как отмечает Константин Васильевич Мочульский,

«Достоевского поразило вдохновенное учение св. Тихона о христианской любви и радостное принятие Божьего мира. Святитель летом ежедневно гулял, ездил на тележке по лесу, косил траву для своей

129 *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год: январь–февраль // ПСС. 1981. Т. 22. С. 42.

130 *Мочульский К.В.* Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1947. С. 520.

131 *Достоевский Ф.М.* Письмо А.Н. Майкову, 25 марта (6 апреля) 1870 г., Дрезден // ПСС. 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 118.

132 *Достоевский Ф.М.* Письмо Н.А. Любимову, 10 мая 1879 г., Старая Русса // ПСС. 1988. Т. 30. Кн. 1. С. 102.

133 *Чичерин А.В.* Ритм образа. Москва, 1973. С. 133.

лошадки. Старец Зосима тоже учит, что любовь сердечная превращает мир в рай, что красота природы возвещает славу Творца»¹³⁴.

Величие личности свт. Тихона является в глазах писателя значимым для всей русской литературы в целом, именно в нём он усматривает свой идеал человека. Например, исследователь творчества писателя Т. С. Карпачёва отмечает:

«...важен для Достоевского образ свт. Тихона. Он противопоставляет его имевшимся дотоле в литературе неудавшимся положительным героям... все они со своей задачей “не справляются” и до идеала, нужного русскому читателю, явно не дотягивают. Положительный герой остался в агиографическом жанре древнерусской литературы, но уже, кажется, “не сто́ит ни гроша” для читателей XIX в., прогонявших нянек своих детей “за то, что те над колыбельками их читали ‘Богородицу’”, — об этом пишет Ф. М. Достоевский в “Дневнике писателя” (21, 135). Достоевский берет на себя задачу вернуть читателю его “сокровище”, “застав<ить> сознаться, что чистый, идеальный христианин — дело не отвлечённое, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее” (30 (1), 68). Идеалом для русского человека по-прежнему остаётся святость»¹³⁵.

Таким образом, можно констатировать исключительную роль личности свт. Тихона Задонского в мировоззренческой системе Ф. М. Достоевского.

7. Художественное изображение ума и сердца в творчестве писателя

Как уже отмечалось выше, великий писатель поднимает в своём творчестве, в значительной степени, вечные духовные проблемы бытия человека. В частности, Ф. М. Достоевский

«разрабатывает собственную характерологию, в которой важнейшее место занимает механизм взаимодействия “эмоционального” и “рационального”»¹³⁶.

В произведениях Ф. М. Достоевского часто можно найти образы героев, в уме и сердце которых происходят духовное противостояние добра и зла, о котором говорит святоотеческое учение (в т. ч. учение свт.

134 Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. Москва, 1995. С. 562.

135 Карпачева Т. С. Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 218.

136 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература: сб. ст. Санкт-Петербург, 1994. [Сб. 1]. С. 280.

Тихона Задонского). В этих столкновениях доброго и злого начала усматривается необходимость гармонии (единства) ума и сердца, о которой говорили православные подвижники:

«Сердце едино и душу едину иметь — значит согласие великое иметь в учении и воле, <пишет святитель Тихон,..> чего на сердце нет, того и в самой вещи нет. Вера не есть вера, любовь не есть любовь, <...> когда на сердце не имеется»¹³⁷.

Это изречение указывает на необходимость самого существенного свойства человеческой души — единства ума и сердца человеческого.

В этом контексте примечательно, что Ф. М. Достоевский, например, в романе «Преступление и наказание» показывает, что происходит с главным героем, Родионом Раскольниковым, когда он, исходя из рассудочной логики, перешагивает через сердце, являющееся хранителем совести и сознательно отменяет элементарные нормы морали. В нём (в особенности после трагической «пробы»¹³⁸) происходит разлад между умом и сердцем: «он чувствовал во всем себе страшный беспорядок»¹³⁹. Вот как об этом пишет профессор А. М. Буланов: «Раскольников отвергает нравственный закон — он не входит в его “теорию”, и это не случайно. “Теория” включает понятие “совести”: “переступить через кровь по совести” — значит получить моральную санкцию на нарушение закона. А поскольку “сердце” прежде всего и является истинным органом совести, то герой пытается примирить “сердце” с “разумом”, совесть с бес-совестной логикой. Такая логика принадлежит миру, в котором одни утверждают за счёт других, в нём может быть только один закон — “власть над всей дрожащей тварью”»¹⁴⁰, и дальше Достоевский показывает, что Раскольников во время сибирской ссылки, когда «ему настало время говеть»¹⁴¹, сначала заболевает, а затем воскресает, оживает: «на каторге у Раскольникова начинают оживать сердце, душа, и он стремится уйти от той системы координат (логики, умозаключений, словесных формулировок и т. п.), в которой он жил раньше. Он даже Евангелие не читает, отказываясь от рационального способа постижения. Но держит его под подушкой, близко от себя (ибо это

137 Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд. 5-е. Т. 2. Москва, 1889. [1994]. С. 110. Ср.: *Тихон Задонский, свт.* Об истинном христианстве 1, 1, 2, 1 § 30 // *Он же.* Творения. Т. 3. Москва, 2009. С. 259.

138 *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // ПСС. 1973. Т. 6. С. 59.

139 Там же. С. 75.

140 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 275.

141 *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // ПСС. Т. 6. С. 419.

ему приятно), и эта близость Евангелия, в котором есть притча о Лазаре, согревает сердце. Следовательно, и покаяние его происходит совершенно на другом уровне, на глубине, недоступной рациональному постижению, на самом дне человеческого бытия»¹⁴², т. е. в сердце.

В романе «Идиот» автор в изображении «глубин души человеческой»¹⁴³ также, во многом, исходит из святоотеческого учения о единстве ума и сердца:

«Достоевский целенаправленно применяет идеи христианской концепции личности, как они сложились в святоотеческой традиции, в частности в учении восточной христианской аскетики о соотношении “ума” и “сердца”. “Прав сердцем тот, — читаем у Василия Великого, — чей рассудок не допускает ни излишеств, ни недостатков в добродетели, но держится середины”»¹⁴⁴.

В этом смысле интересно замечание А. Л. Волынского, о том, что «внутреннее идейное отношение Мышкина к миру заключается в умении обнимать своим чувством и умом и одним слитным и глубоко человеческом синтезе разнообразных явления»¹⁴⁵.

Роман «Братья Карамазовы» является особо значимым в творчестве Ф. М. Достоевского. В нём писателем фокусируются ключевые проблемы остальных романов так называемого «пятикнижия». При этом особо акцентируется проблема веры, с помощью которой, по слову апостола, «угашаются все раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6, 16). Но также здесь подчёркивается и роль сердца, в котором есть вера в Бога или, напротив, её не достаёт и тогда сердце мучается:

«Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! — Почему несчастен? <...> Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви. <...> Не совсем шутили, это истинно. Идея эта ещё не решена в вашем сердце и мучает его. Но и мученик любит иногда забавляться своим отчаянием, как бы тоже от отчаяния. Пока с отчаяния и вы забавляетесь <...> сами не веруя своей диалектике и с болью сердца усмехаясь ей про себя <...>. В вас этот вопрос не решён, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения <...>. Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите Творца,

142 Макаров Д. В. «В чем есть Православие» — идея романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Казанская наука. 2018. № 11. С. 49.

143 Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. Автобиографическое // ПСС. 1984. Т. 27. С. 65.

144 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 279.

145 Волынский А. Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. Санкт-Петербург, 2011. С. 74.

что дал вам сердце высшее, способное такой мукой мучаться, “горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жительство на небесех есть”. Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас ещё на земле...»¹⁴⁶ — говорит старец Зосима «эксцентрику и парадоксалисту»¹⁴⁷ — Ивану Карамазову.

В сердце как сосредоточении воли¹⁴⁸, акцентируется проблема борьбы добра и зла в уме и сердце человека: герой романа, Дмитрий Карамазов, чувствуя участие в человеческой жизни потусторонних сил, произносит:

«Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»¹⁴⁹.

Данная фраза является ключевой в данном романе, а возможно и в целом — во всём художественном мире Ф.М. Достоевского¹⁵⁰.

В заключение необходимо отметить, что для Ф.М. Достоевского (не только в его произведениях, но и в жизни) главным в человеке было именно сердце, но, как уже было показано выше, не в сентименталистском, а в традиционном православном его понимании. Фёдор Михайлович даже нередко фактически отождествлял человека с его сердцем. Такие примеры не раз встречаются в эпистолярном наследии писателя: «Ни одного сердца, которое могло бы мне заменить тех обоих»¹⁵¹, — сознаётся он 31 марта 1865 г. в письме своему другу А. Е. Врангелю, сообщая о смерти жены Марии Дмитриевны и брата Михаила. Или, обращаясь к Н. П. Сусловой 19 апреля 1865 г., Ф. М. Достоевский пишет:

«...не хочу потерять Вашего сердца <...>. Не потеряйте жизни, берегите душу, верьте в правду. Но *ищите её пристально*¹⁵², всю жизнь, не то легко сбиться. Но у Вас есть сердце, Вы не собьётесь»¹⁵³.

146 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // ПСС. 1976. Т. 14. С. 65.

147 Там же. С. 65.

148 Показательна и другая цитата о сердце: Там же. С. 70: «у иного сердце как у Александра Македонского, а у другого — как у собачки Фидельки. У меня — как у собачки Фидельки. Обробел! Ну как после такого эскапада... Стыдно, не могу, извините!» — произносит Ф.П. Карамазов.

149 Там же. С. 100.

150 *Достоевский Ф.М.* Письмо А.Е. Врангелю, 31 марта — 14 апреля 1865 г., Петербург // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 116.

151 Ср. с характеристикой Н.П. Сусловой в письме Достоевского к С.А. Ивановой от 1 (13) января 1868 г.: «...редкая личность, благородная, честная, высокая!»

152 Курсив Ф. М. Достоевского.

153 *Достоевский Ф.М.* Письмо Н.П. Сусловой, 19 апреля 1865 г., Петербург // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 122–123.

Особо интересно в данном контексте одно «видение» Ф. М. Достоевского, на которое обратил внимание К. В. Мочульский:

«В фельетоне 1861 г. “Петербургские сновидения в стихах и прозе” Достоевский описывает свое “видение на Неве”. “Помню раз, в зимний январский вечер, я спешил с Выборгской стороны к себе домой. Был я тогда ещё очень молод. Подойдя к Неве, я остановился на минутку и бросил пронзительный взгляд вдоль реки, в дымную, морозно-мутную даль, вдруг заалевшую последним пурпуром зари, догорающей в мгlistом небосклоне. Ночь ложилась над городом, и вся необъятная, вспухшая от замерзшего снега поляна Невы, с последним отблеском солнца, осыпалась бесконечными мириадами искр иглистого инея. Становился мороз в 20 градусов <...>. Мёрзлый пар валил с усталых лошадей, с бегущих людей. Сжатый воздух дрожал от малейшего звука и словно великаны со всех кровель обеих набережных подымались и неслись вверх, по холодному небу столпы дыма, сплетаясь и расплетаясь в дороге, так что, казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе <...>. Казалось, наконец, что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами, в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который в свою очередь тотчас исчезнет и, искуритя паром к темно-синему небу. Какая-то странная мысль вдруг зашевелилась во мне. Я вздрогнул и сердце моё как бы облилось в это мгновение горячим ключём крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения. Я как будто что-то понял в эту минуту, до сих пор только шевелившееся во мне, но ещё не осмысленно; как будто прозрел во что-то новое, совершенно новый мир, мне незнакомый и известный только по каким-то тёмным слухам, по каким-то таинственным знакам. Я полагаю, что в эти именно минуты началось моё существование...”»¹⁵⁴.

Таким образом, это «начало существования» непосредственно сопряжено именно с глубоким и могущественным сердечным движением.

Из приведённого выше видно, какое значение Ф. М. Достоевский — на протяжении всей жизни — придавал человеческому сердцу. Это всегдашнее внимание писателя к сердцу подводит к мысли о том, что оно особенно важно для него и как для автора и творца художественных произведений, и как для человека. Такая же мысль выражена в ещё одном (довольно лаконичном) убеждении Фёдора Михайловича:

154 Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1947. С. 27–28.

«...идеи меняются, сердце остаётся одно»¹⁵⁵.

Данное убеждение Ф. М. Достоевского, как отметил А. М. Буланов, «выражает и веру в “сердце” человека, и признание принципиальной возможности “ошибок ума”. Но эти ошибки допустимы, потому что они исправимы: поиск умозрительной истины связан и с заблуждениями, и с исканием. “Ошибки же сердца есть вещь страшно важная...”. “Сердце” — неповторимая индивидуальность, оно и плотяно и духовно; правда — истина-справедливость, принятая в сердце. Поэтому в деле утверждения «нового человека» и нужно опираться на “сердце»»¹⁵⁶.

Заключение

Подводя итог краткому рассмотрению особенностей соотношения художественного изображения ума и сердца героев Ф. М. Достоевского с аскетическим наследием свт. Тихона Задонского, можно сделать вывод о том, что житие и наследие свт. Тихона оказали влияние и на понимание Ф. М. Достоевским как общего идеала человека, так и такой важнейшей детали его образа, как взаимоотношений человеческих ума и сердца в качестве их неразделимого единства.

Дальнейшая перспектива начатой работы видится в продолжении исследования влияния на творчество Ф. М. Достоевского (в плане изображения ума и сердца) учения свт. Тихона Задонского и других православных святых отцов, как русских, так и древне-христианских. Среди них естественно, и названные писателем в «Дневнике» «исторические идеалы»¹⁵⁷ русского народа — прп. Феодосий Печерский и прп. Сергей Радонежский, а также многие другие светильники Церкви Христовой, чьё духовное наследие, привлечённое для сопоставления, безусловно, может обогатить понимание той самой борьбы добра и зла, происходящей в уме и сердце героев Достоевского.

Можно с уверенностью утверждать, что свт. Тихон, его жизнь и учение весьма значимы для изучения творческого наследия великого писателя и для правильного понимания смысла его художественных произведений. Особенно важным для постижения закономерностей истории

155 *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову, 18 января 1856 г., Семипалатинск // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 208.

156 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 273–274.

157 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876 год: январь – февраль // ПСС. 1981. Т. 22. С. 42.

развития русской литературы и русской художественной и религиозной мысли в целом (особенно в отношении Ф. М. Достоевского к личности свт. Тихона) является то, что святой, по мнению писателя, представляет «тот тип который давно ищет <...> литература»¹⁵⁸, этот тип содержит в себе традиционный русский идеал святости. Именно к таким русским святым, как прпп. Сергей Радонежский, Феодосий Печерский, и свт. Тихон Задонский всегда была обращена вера русского народа: «А идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений...»¹⁵⁹. И соответственно, такой идеал человека включал в себя представление о единстве ума и сердца.

Выводы

Таким образом, можно утверждать, что мистико-аскетическое учение свт. Тихона Задонского о «сердце» послужило фундаментом для создания Достоевским концепции «цельного человека», в которой сердечный центр выступает в качестве высшей инстанции духовного бытия, интегрирующей в себе разум и волю. В данной перспективе фигура святителя Тихона обретает значение ключевого метафизического источника, определившего магистральные пути развития не только позднего творчества писателя, но и всей последующей мировой литературной традиции, усвоившей через классические русские тексты глубокие интуиции православной антропологии. Эта трансляция святоотеческого опыта в художественную плоскость позволила литературе XIX–XX вв. преодолеть ограниченность сугубо рационалистического подхода к личности, предложив взамен модель «сердечного ведения» как универсальный способ постижения бытия. В конечном итоге, преемственность между духовным наследием Задонского чудотворца и творческими поисками Ф. М. Достоевского заложила основы для формирования нового типа психологизма, в котором этическое и эстетическое измерения человека неразрывно связаны с его религиозным самоопределением.

Источники

Достоевский Ф. М. Письмо А. Н. Майкову, 18 января 1856 г., Семипалатинск // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 1. Ленинград: Наука, 1985. С. 205–211.

Достоевский Ф. М. Письмо А. И. Гейбовичу, 23 октября 1859 г., Тверь // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 1. Ленинград: Наука, 1985. С. 360–363.

158 *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову, 25 марта (6 апреля) 1870 г., Дрезден // ПСС. 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 118.

159 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876 год: январь–февраль // ПСС. 1981. Т. 22. С. 42.

- Достоевский Ф. М.* Письмо А. Е. Врангелю, 31 марта — 14 апреля 1865 г., Петербург // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 2. Ленинград: Наука, 1985. С. 115–118.
- Достоевский Ф. М.* Письмо Н. П. Сусловой, 19 апреля 1865 г., Петербург // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 2. Ленинград: Наука, 1985. С. 122–124.
- Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 6. Ленинград: Наука, 1973. С. 5–422.
- Достоевский Ф. М.* Примечания [к роману «Идиот»] // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 9. Ленинград: Наука, 1974. С. 329–528.
- Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову, 25 марта (6 апреля) 1870 г., Дрезден // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 29. Кн. 1. Ленинград: Наука, 1986. С. 115–121.
- Достоевский Ф. М.* Письмо М. М. Каткову, 8 (20) октября 1870 г., Дрезден // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 29. Кн. 1. Ленинград: Наука, 1986. С. 140–143.
- Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876 год (январь–апрель) // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 22. Ленинград: Наука, 1981. С. 5–135.
- Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 г. Январь–август // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 25. Ленинград: Наука, 1983. Т. 25. С. 5–223.
- Достоевский Ф. М.* Письмо Н. А. Любимову, 10 мая 1879 г., Старая Русса // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 30. Кн. 1. Ленинград: Наука, 1988. С. 102–103.
- Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1881. Автобиографическое // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 27. Ленинград: Наука, 1984. С. 5–65.
- Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы: роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10 // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 14. Ленинград: Наука, 1976. С. 5–511.
- Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Эпилог. Рукописные редакции // Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 15. Ленинград: Наука, 1976. С. 200–248.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. / АН СССР; Институт русской литературы (Пушкин. дом). Ленинград: Наука. Ленингр. отд., 1972–1990.
- Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого / [сост. и ред. С. И. Гамалея]; иждивением московского купца Т. Полежаева. Санкт-Петербург: Тип. Морского шляхетного кадетского корпуса, 1784–1785. [Т. 1–12].
- Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое: [в 4 ч.] / [иждивением моск. купца Т. Полежаева]. Санкт-Петербург: Тип. Корпуса чужестранных единоверцев, 1796.
- Тихон Задонский, свт.* Письма келейные. Санкт-Петербург: Тип. Корпуса чужестранных единоверцев, 1796.
- Тихон Задонский, свт.* Собрание остальных сочинений: в 6 отд. / [сост. прот. Е. Болховитинов; иждивением моск. купца Т. Полежаева]. Санкт-Петербург: [Тип. Морского шляхетного кадетского корпуса], 1799.
- Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений: Остальные сочинения и описание жизни его. Санкт-Петербург: Тип. И. Глазунова, 1801.

- Тихон Задонский, свят.* Полное собрание сочинений преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого: [в 15 т.]. Санкт-Петербург: Тип. И. Глазунова, 1803.
- Тихон Задонский, свят.* Разные письма к некоторым приятелям посланные, иждивением московского купца Тимофея Полежаева. [2-е изд.]. Санкт-Петербург: Тип. Морского шляхетного кадетского корпуса, 1803.
- Тихон Задонский, свят.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. Изд. 20-е. Москва: Синод. тип., 1818.
- Тихон Задонский, свят.* Сочинения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: [в 15 т.]. 2-е изд. Санкт-Петербург: Тип. И. Глазунова, 1825.
- Тихон Задонский, свят.* Разные размышления и переводы с еллиногреческого языка. 2-е изд. Санкт-Петербург: Тип. И. Глазунова, 1825.
- Тихон Задонский, свят.* Наставления всей пастве. 6-е изд. Санкт-Петербург: Тип. Александра Смирдина, 1827.
- Тихон Задонский, свят.* Подвиг о терпении. 3-е изд. Москва: Синод. тип., 1829.
- Тихон Задонский, свят.* Письма келейные. 11-е изд. Москва: Синод. тип., 1830.
- Тихон Задонский, свят.* Сокровище духовное, от мира собираемое: [в 4 ч.]. 2-е [13-е] изд. Москва: Синод. тип., 1831.
- Тихон Задонский, свят.* Краткие нравоучительные слова, сочиненные преосвященным Тихоном, епископом Воронежским и Елецким, во время пребывания его на обещании той же епархии в Задонском монастыре. Москва: Универ. тип., 1833.
- Тихон Задонский, свят.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 37-е изд. Москва: Синод. тип., 1834.
- Тихон Задонский, свят.* Сокровище духовное, от мира собираемое: [в 4 ч.]. 16-е изд. Москва: Синод. тип., 1836.
- Тихон Задонский, свят.* Сочинения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: [в 15 т.]. 6-е изд. Т. 7–8: Об истинном христианстве. Москва: Синод. тип., 1836.
- Тихон Задонский, свят.* Сочинения преосвященного Тихона: в 15 т. 6-е изд. Москва: Синод. тип., 1836–1837.
- Тихон Задонский, свят.* Письма келейные. 13-е изд. Москва: Синод. тип., 1837.
- Тихон Задонский, свят.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 45-е изд. Москва: Синод. тип., 1843.
- Тихон Задонский, свят.* Наставления всей пастве. 11-е изд. Санкт-Петербург: Тип. Л. Демиса, 1847.
- Тихон Задонский, свят.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 51-е изд. Москва: Синод. тип., 1850.
- Тихон Задонский, свят.* О истинном покаянии в грехах: с присовокуплением статей из сочинений Тихона, епископа Воронежского: «Христос грешную душу к себе призывает» и «Воздыхания грешной души ко Христу Сыну Божию». 26-е изд. Москва: Синод. тип., 1854.
- Тихон Задонский, свят.* Сокровище духовное, от мира собираемое: [в 4 ч.]. 19-е изд. Санкт-Петербург: Тип. Л. Демиса, 1858.

- Тихон Задонский, свт.* Сочинения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. 11-е изд. Москва: Синод. тип., 1860.
- Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое: [в 4 ч.]. 20-е изд. Санкт-Петербург: Тип. Л. Демиса, 1861.
- Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое: [в 4 ч.]. 22-е изд. Санкт-Петербург: Тип. Л. Демиса, 1868.
- Тихон Задонский, свт.* Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: [в 15 т.]. 3-е изд. Москва: Синод. тип., 1875.
- Тихон Задонский, свт.* Наставление о собственных всякого христианина должностях. 50-е изд. Москва: Синод. тип., 1876.
- Тихон Задонский, свт.* Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд. 5-е. Т. 2. Москва: Синод. тип., 1889.
- Тихон Задонский, свт.* Об истинном христианстве // *Тихон Задонский, свт.* Творения: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Изд. им. Свт. Игнатия Брянчанинова, 2009. С. 5–490.
- Тихон Задонский, свт.* Собрание творений: в 5 т. 2-е изд. Москва: Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2008–2011.
- Христос грешную душу к Себе призывает и воздыхание грешной души ко Христу Сыну Божию: из сочинений Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. 30-е изд. Москва: Синод. тип., 1872.

Литература

- Битюгова И. А., Якубович И. Д.* Неизвестное письмо Достоевского к Н. А. Любимову, посвященное «Братьям Карамазовым» [текст: электронный] // Lib.ru/Классика: [сайт]. URL: az.lib.ru (дата обращения: 24.5.2024).
- Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература: сборник статей / ред. В. А. Котельников. Санкт-Петербург: Наука, 1994. [Сб. 1]. С. 270–306.
- Волынский А. Л.* Достоевский: философско-религиозные очерки. Санкт-Петербург: Ледонардо, 2011.
- Достоевская А. Г.* Воспоминания [текст: электронный] // Викитека: [сайт]. URL: ru.wikisource.org (дата обращения: 24.5.2024).
- Достоевская А. Г.* Воспоминания / [вступ. ст., подгот. текста и примеч. С. В. Белова, В. А. Туниманова]. Москва: Правда, 1987.
- Иконография свт. Тихона Задонского [текст: электронный] // Тихониана: [сайт]. URL: <https://tikhoniana.ru/chapter/ikonografiya-svt-tihona-zadonskogo/> (дата обращения: 12.2.2026).
- Карпачева Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 216–231.
- Макаров Д. В.* «В чем есть Православие» — идея романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Казанская наука. 2018. № 11. С. 48–51.
- Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество. Париж: YMCA-Press, 1947.

- Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. Москва: Республика, 1995.
- Осипов А. И.* Искатель высшей правды // О войне и мире, о прогрессе и Достоевском: избранные статьи. Москва: Храм святой мученицы Татианы, 2014. С. 46–65.
- Примечания: [к письму Ф. М. Достоевского А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г.] // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 29. Кн. 1. Ленинград: Наука, 1986. С. 427–435.
- Саусу Н.* Святой Тихон Задонский и Ф. М. Достоевский: проблема обретения веры и тема наставничества в «Житии великого грешника» // Научный диалог. 2019. № 5. С. 214–227.
- Чичерин А. В.* Ритм образа: Стилистические проблемы классической русской литературы. 2-е изд., расшир. Москва: Советский писатель, 1973.

РЕЛИГИОЗНО- НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ

В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ М. М. ПРИШВИНА
«РАССКАЗЫ О ЛЕНИНГРАДСКИХ ДЕТЯХ»
И «КЛАДОВАЯ СОЛНЦА»

Диакон Сергей Красников

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

Для цитирования: Красников С., диак. Религиозно-нравственное воспитание детей в произведениях М. М. Пришвина «Рассказы о ленинградских детях» и «Кладовая солнца» // Богословский вестник. 2025. № 4 (59). С. 336–352. DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.018

Аннотация

УДК 929 (2-14)

Статья посвящена анализу авторской концепции религиозно-нравственного воспитания в творчестве М. М. Пришвина. В работе выявляются внешние и внутренние факторы, определившие развитие данной темы в произведениях писателя. Методологическую базу исследования составляет комплексный подход, сочетающий в себе биографический, герменевтический, культурно-исторический и богословский методы анализа. На примере конкретных текстов автор доказывает, что фундаментом воспитательной системы М. М. Пришвина являются евангельские принципы. Особое внимание уделяется механизмам включения евангельских аллюзий и интерпретации библейских сюжетов в художественной ткани произведений. В результате исследования делается вывод о глубокой укоренённости педагогических взглядов писателя в христианской традиции.

Ключевые слова: М. М. Пришвин, Православие, воспитание детей, Евангелие, блудный сын, Великая Отечественная война.

Статья поступила в редакцию 30.4.2025; одобрена после рецензирования 1.6.2025

The Religious and Moral Upbringing of Children in Mikhail Prishvin's «Stories of Leningrad Children» and «The Sun's Storehouse»

Deacon Sergey Krasnikov

MA in Theology

assistant at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

krasnikon@gmail.com

For citation: Krasnikov, Sergey, deacon. "The Religious and Moral Upbringing of Children in Mikhail Prishvin's 'Stories of Leningrad Children' and 'The Sun's Storehouse'". *Theological Herald*, no. 4 (59), 2025, pp. 336–352 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.018

Abstract. The article analyzes M. Prishvin's original concept of religious and moral education. The study identifies external and internal factors that shaped the development of this theme in the writer's works. The methodological framework is based on a comprehensive approach, combining biographical, hermeneutical, cultural-historical, and theological methods of analysis. Examining specific texts, the author demonstrates that Evangelical principles serve as the foundation of Prishvin's educational system. Particular attention is paid to the mechanisms of incorporating Evangelical allusions and the interpolation of Biblical motifs into the artistic fabric of his works. The study concludes that the writer's pedagogical views are deeply rooted in the Christian tradition.

Keywords: Mikhail Prishvin, Orthodoxy, child rearing, the Gospel, the Prodigal Son, the Great Patriotic War.

The article was submitted on 4/30/2025; approved after reviewing on 6/1/2025

Введение

В отечественном литературоведении советского периода (1920–1980 гг.) творческое наследие М. М. Пришвина интерпретировалось преимущественно в рамках естественно-научного или социально-эстетического дискурсов, что приводило к редукции религиозных смыслов его произведений, а за М. М. Пришвиным (1873–1954) закрепилась репутация автора назидательных и познавательных очерков о природе. Действительно, в отличие от дневников и публицистики писателя, в которых мы находим подробный анализ пороков и добродетелей общества, большинство рассказов М. М. Пришвина, как правило, не имеют настолько широкого и ярко выраженного нравственного акцента. Лишь немногие произведения автор всецело посвящает нравственной проблематике. В них писатель сосредотачивает внимание преимущественно на темах воспитания и сострадания, адресуя их своим юным читателям в военное и послевоенное время. Так, с началом Великой Отечественной войны М. М. Пришвин ставит своей целью именно воспитание подрастающего поколения. Данную проблематику в большей степени мы находим в таких произведениях, как «Рассказы о ленинградских детях» и «Кладовая солнца» (1943 г.).

«Рассказы о ленинградских детях»

К «Рассказам о ленинградских детях» (1943 г.) М. М. Пришвин приступил ещё в 1941 г., находясь в эвакуации в Усолье и проживая вблизи Переславль-Залесского детдома. Узнав, что в нём разместили измученных детей, эвакуированных из оккупированного Ленинграда, возрастом от трёх до восьми лет, автор решил написать про них самих и их жизнь в детдоме цикл рассказов. Одной из главных целей произведения было горячее желание М. М. Пришвина найти детям новые семьи. И. В. Попова отмечает:

«Писатель обращается к детской теме ещё и с воспитательной целью, причём педагогический пафос его обращён, прежде всего, к сознанию взрослых людей»¹.

Тематику миниатюр автор выбирал не просто как хронику детских судеб, а как «любственное отношение к детям и как пример для молодежи»².

1 Попова И.В. Нравственный идеал милосердия в «Ленинградских рассказах» М. М. Пришвина // Наука и образование. 2020. Т. 3. № 2. URL: <http://opusmgau.ru/index.php/see/article/view/1941/1939>

2 См.: Пришвин М.М. Дневники. 1942–1943. Москва, 2012. С. 663–664.

По замечанию писателя, данный цикл из двенадцати коротких рассказов

«...имеет внешний вид чрезвычайно простых очерковых миниатюр, лишь тематически связанных между собою»³.

Однако в данных произведениях, несмотря на их кажущуюся простоту, встречаются отсылки к текстам Священного Писания. Вероятнее всего, М. М. Пришвин переосмыслил свой предвзятый взгляд на православие и христианское милосердие на фоне ужасов войны. В.Д. Лирорко вспоминает, что, находясь в эвакуации, писатель познакомился с творчеством Э. М. Хемингуэя. Оно произвело на него очень сильное впечатление, М.М. Пришвина пленила «тема человеческих страданий и материнского подвига»⁴. Находясь под впечатлением, писатель сразу же приступил к работе над «Рассказами о ленинградских детях»⁵.

Характер произведений основан исключительно на увиденном и услышанном в детдоме в течение года. Автор сознательно избегает художественного вымысла, сосредотачивая внимание читателей на правдивом повествовании о детях и формировании в них нравственных качеств. По этой причине каждая миниатюра представляет собой отдельный яркий отрывок из жизни ребёнка, отражающий ту или иную сторону в их воспитании.

Первое, что писатель пытается привить детям, — это чувство сострадания и милосердия. В миниатюре «Дети» он рассказывает, как никогда не видевшие дикой природы ребята впервые поймали и задавили лягушку. С особой чуткостью писатель объясняет, что природа — это чудо, в котором могут быть самые настоящие сказки:

«...все дети были растроганы, все жалели лягушку-царевну и обещались никогда лягушек не душить. Пусть себе прыгают!»⁶

В миниатюре «Папа-доктор» примером операции над больным блокадным ребёнком автор воспитывает в детях необходимое мужество, дарующее жизнь, а также благодарность к врачам, несмотря на причиняемую ими боль⁷. В качестве детской добродетели писатель выделяет верность обещанию и данному слову⁸. Однако эталоном поведе-

3 См.: Пришвин М.М. Дневники. 1942–1943. С. 663.

4 См.: Пришвина В.Д. Война // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников. Санкт-Петербург, 2005. С. 196, 200, 223.

5 Там же. С. 200–201.

6 См.: Пришвин М.М. Дети // Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1983. С. 129.

7 См.: Пришвин М.М. Папа-доктор // Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1983. С. 131.

8 Там же. С. 132.

ния для детей и взрослых М. М. Пришвин ставит выражение: «будьте как дети»⁹, взятое из Евангелия от Матфея:

«...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3).

В контексте ужасов Великой Отечественной войны, искажающей и ожесточающей человеческую природу, данное выражение становится не только нравственным эталоном, но и залогом отсутствия войн. В качестве примера повествователь показывает доктора, который в свободное от работы время дарит детям радость, несмотря на все их проступки и личную обиду:

«После занятий доктор <...> своим перочинным ножом сделал змея для детей, запустил его вместе с ними <...>. И видно было, что сам доктор радовался, как ребенок. <...> Извольте понимать эту мудрость: “будьте как дети”»¹⁰, — заключает автор.

По замечанию Н. Н. Кульчицкой, «эти слова из Евангелия вполне могут быть эпиграфом ко всему циклу рассказов о ленинградских детях»¹¹.

Примечательно, что для самого писателя это выражение не было пустым звуком. Призыв «быть как дети» стал его своеобразным девизом, с которым он старался согласовывать собственную жизнь и призывал к этому других¹². По воспоминанию его современников Е. Н. Волынцева и В. Г. Лидина, М. М. Пришвин действительно всегда производил впечатление «большого ребенка»¹³ с «милой непосредственной детскостью»¹⁴.

Последующие миниатюры «Рассказов» по проблематике нацелены исключительно на взрослого читателя. В них писатель обращает внимание на среду воспитания ребенка — на семью. Так, в миниатюре «Мыши» М. М. Пришвин рассуждает о типах матерей: «мышьях», оставляющих своих детей на произвол судьбы, и тех женщинах, которые являют подвиг самоотверженной работы даже с чужим ребенком.

9 Пришвин М. М. Папа-доктор. С. 132.

10 Там же.

11 См.: Кульчицкая Н. Н. Резерв будущего в растущем человеке («Рассказы о ленинградских детях» М. М. Пришвина) // Образ будущего: сборник тезисов Второй международной научно-практической конференции. Орел, 2022. С. 236.

12 См.: Серова О. В. Всегда со мною // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников. Санкт-Петербург, 2005. С. 257.

13 См.: Волынцев Е. Н. Молодой земский агроном // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников. Санкт-Петербург, 2005. С. 33.

14 См.: Лидин В. Г. М. Пришвин // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников. Санкт-Петербург, 2005. С. 127.

Повествователь с первых строк так формирует образ недостойного материнства:

«Была в Ленинграде одна малодушная мать. Она оставила на улице свою девочку <...>. Такая была мать, что даже забыла упомянуть в записке имя <...> когда почти через год девочку выходили <...> старая ведьма явилась в колонию со своими родовыми материнскими правами. <...> В мышинового цвета платке, с хитрыми, пронзительными, кругло муравьиными глазками...»¹⁵.

Сравнение с ведьмой и анималистическое описание женщины автор дополняет характерной чертой — шепелявостью, роднящей её со змеями, в чём также прочитывается указание на некую infernalную природу. Место её работы — кладовка под землёй — также наводит на мысль о холодности материнских чувств и отсутствии подлинной любви. Подтверждением этого становится нравственная деградация девочки, своеобразное «грехопадение», показанное автором следующим образом:

«...Зиночка чаще и чаще стала скрываться куда-то вниз, в подвальную кладовую <...> косилась, выглядывала из щёлоч, постепенно делалась замкнутой, угрюмой и грубой»¹⁶.

Такая перемена возникла вследствие общения с матерью, дающей ей краденые лакомства. Так родная мать фактически становится змеем-искусителем, похищающим доверчивую детскую душу и совращающим её, как Еву.

Противоположным образом поступает воспитательница трёхсот детей, «прекрасная мама», подобно Богу, равно любящая всех и желающая им счастья. Замечая перемену в ребенке и поняв причину, она

«...открыла дверь и вошла, словно свет ворвался в темный бор. — Ты ли это, Зиночка? — сказала она. — Но только не бойся, ничего не пугайся, как мыши. Ты больше не будешь ходить сюда? — Не буду, — прошептала Зиночка. И по-прежнему открыла большие глаза. — Иди за мной. И Зиночка пошла за новой мамой...»¹⁷.

В указании на бор, свет, предшествующую скрытность ребенка и вопрос воспитательницы прочитывается аллюзия на Книгу Бытия (см. Быт. 3, 9), когда Бог взывал к Адаму в раю, вкусившему запретный плод, в надежде его исправления. Однако, в отличие от библейского сюжета,

15 См.: *Пришвин М.М.* Мыши // *Собрание сочинений.* Т. 5. Москва, 1983. С. 133–134.

16 Там же. С. 135–136.

17 Там же. С. 136.

девочка обратилась к свету, в чём отразился евангельский идеал человека, которого придерживался М. М. Пришвин: *«будьте как дети»*¹⁸. Данную миниатюру повествователь завершает рассуждением о свете и тьме:

«...ворвётся солнце, и всё разделится: светолюбивые остаются в лучах, а темные ползут в тень...»¹⁹.

В этом также прочитывается аллюзия на Евангелие:

«...ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге...»
(Ин. 3, 20–21).

Тему усыновления автор поднимает в миниатюре «Козочка», повествующей о девочке, потерявшей на войне родителей. Здесь М. М. Пришвин рассуждает о роли семьи для ребёнка. Так, семья становится неким подобием рая, неразрывно связанным с чувством радости и любви²⁰. По этой причине писатель призывает восстанавливать разбитые войной семьи и усыновлять детей, чем надеется оградить их от ада войны.

«Кладовая солнца»

Одним из наиболее показательных произведений, где в качестве центральной темы выступает именно привитие детям высоконравственного образа жизни, является «Кладовая солнца» (1945 г.).

Сам автор высоко ценил данную повесть, выделяя её из всего своего художественного наследия в категорию «настоящих, значимых вещей»²¹. Примечательно, что за восемь дней до своей смерти в беседе с Н. В. Реформаторской он заявил, что всю свою жизнь только и писал, что о «торфе», каким он показан в «Кладовой солнца»²². Из этого литературовед заключает:

«...так, открывая тайну Блудова болота, в котором чуть не погибли дети, Пришвин <...> “открывал в природе прекрасные стороны души человеческой”, утверждал радость жизни, победу добра над злом»²³.

18 Пришвин М.М. Папа-доктор. С. 132.

19 Пришвин М.М. Мыши. С. 137.

20 Пришвин М.М. Козочка // Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1983. С. 138.

21 См.: Пришвин М.М. Дневники. 1944–1945. Москва, 2013. С. 535.

22 См.: Реформаторская Н.В. О Пришвине // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников. Санкт-Петербург, 2005. С. 164.

23 Там же.

Произведение было создано всего за месяц под сильнейшим впечатлением от победы в Великой Отечественной войне и предшествующей Победе Пасхи. В дневнике за 9 мая 1945 г. читаем:

«Все мои неясные мысли <...> поэтические предчувствия, всё, всё это, чем мучится душа, разрешается в двух словах: “Христос Воскрес!”»²⁴

Свой особенный духовный подъём во время работы над повестью М. М. Пришвин характеризует аллюзией на текст Евангелия: «...там, где я работаю — не женятся и замуж не выходят»²⁵, в чём прочитывается явная отсылка к следующим словам:

«...ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы...» (Мф. 22, 30).

Это замечание позволяет понять, в каком состоянии религиозного восторга создавалось произведение.

Несмотря на то, что проблематика повести посвящена теме воспитания, в произведении также есть религиозный подтекст. На него указывает сам М. М. Пришвин в своём письме от 1 октября 1948 г. издателю детских книг К. Ф. Пискунову:

«...в ответ этому страшному времени войны с немцами явилась книга, подобная знаменитой книге страданий “Четьи Минеи”, воспитавшей <...> весь наш прежний народ. Нет большей чести для автора <...> как сопоставлять её в нравственном и художественном значении с великим памятником древней русской литературы»²⁶.

Однако, в отличие от текстов житий, религиозная проблематика в «Кладовой солнца» подаётся более скрыто и ненавязчиво, отражаясь преимущественно в сюжетных особенностях, топонимах и мотивации героев. Отчасти по этой же причине писатель определяет жанр произведения как сказку-быль, а себя позиционирует как «сказителя», рассказывающего о правде, а не о вымысле²⁷.

Сюжет, изложенный в двенадцати главах, повествует о двух сиротах — брате и сестре, которые отправились в лес на поиски клюквы, поссорились там и едва не погибли. Время в повести совпадает с периодом Великой Отечественной войны и заканчивается после Победы, соответствуя 1943–1945 гг., причём основные события произведения, заложенные в сюжете, разворачиваются в течение одного дня.

24 Пришвин М.М. Дневники. 1944–1945. С. 520.

25 Там же. С. 525.

26 Пришвин М.М. Дневники. 1948–1949. Москва, 2014. С. 278–279.

27 См.: Пришвин М.М. Дневники. 1944–1945. С. 663–664.

В качестве пространственной локации автор использует реальные места в районе Переславля-Залесского, с его лесами и болотами, играющими, по замечанию Н. В. Борисовой, «...особую роль в системе нравственных координат...»²⁸. Так, одним из ключевых топонимов в произведении стало именно Блудово болото, неподалеку от которого жил писатель. Его супруга вспоминает:

«...как бы ни был перегружен день, вечером неизменно в любую погоду он снова выходит на свою лесную тропу... Поначалу это была не больше чем необходимая телесная зарядка перед тем, как сесть с пером за стол. Но лишь только он начинает это простое дело, как оно превращается в сложную духовную работу <...> Но как только ноги вынесли его на эту тропу, тотчас начинается наблюдение, происходят открытия»²⁹. «Тропинка в Блудово болото через несколько лет войдет в сказку-быль Пришвина и станет образом пути к собственной душе...»³⁰.

В Переславле М. М. Пришвин также познакомился с реальными прототипами героев повести и их историей, оставив в своём дневнике следующую заметку:

«...брат и сестра пошли в лес за клюквой, их тропа в лесу разделилась, дети заспорили, поссорились, разошлись»³¹.

В системе персонажей ключевое место отводится главным героям повести — Насте и Митраше. Автор представляет их читателю как сирот, дружно живущих вместе. Старшую девочку двенадцати лет называли «золотой курочкой» за её хозяйственность³², а десятилетнего Митрашу «мужичком в мешочке» за его плотно сбитое телосложение, а также упрямый и сильный характер³³. В произведении большое значение отводится системе образов. В связи с этим, как замечают Н. В. Борисова и Б. Г. Меркин³⁴, «Кладовая солнца» обладает «огромной семантической ёмкостью» и «богатейшим ассоциативным рядом»³⁵.

28 Борисова Н.В. Михаил Пришвин: сотворение мифа. Елец, 2017. С. 127.

29 Пришвина В.Д. Война. С. 189–190.

30 Там же. С. 191.

31 Пришвин М.М. Дневники. 1944–1945. С. 661.

32 См.: Пришвин М.М. Кладовая солнца // Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1983. С. 217.

33 Там же. С. 216.

34 См.: Меркин Б.Г. Авторское определение жанра как ключ к пониманию идеи произведения. М. М. Пришвин «Кладовая солнца» // Известия Смоленского государственного университета. 2016. № 3 (35). С. 43.

35 См.: Борисова Н.В. Художественное бытие мифа в творческом наследии М. М. Пришвина. Елец, 2002. С. 29.

Автор уделяет сугубое внимание описанию природы, которое несёт в себе глубокий семантический смысл и раскрывает внутренний мир героев. Так, повесть начинается следующими словами:

«В одном селе, возле Блудова болота, в районе города Переславль-Залесского, осиротели двое детей»³⁶.

Символика болота и образы детей невольно отсылают к евангельскому блудному сыну, по притче сбившемуся с истинного пути под влиянием страсти и ушедшему на «*страну далече*» (см. Лк. 15, 11–32). В контексте данного сопоставления Е. Р. Боровская и С. А. Пошина замечают:

«Блудово болото готовит детям множество искушений <...>. Митраша оказывается на краю гибели <...> от гордыни, а Настя <...> от алчности»³⁷.

В этом смысле потерявшие родителей брат и сестра так же, пусть и невольно, становятся «блудными» детьми, блуждающими без ориентиров по болоту жизни. Данную мысль об аналогичном прохождении детьми пути блудного сына с последующим возвращением также подчёркивает Е. А. Фёдорова³⁸. По утверждению Е. Р. Боровской, эта притча является основой, внутренней формой всего произведения, прививающей христианские ценности, в рамках которой следует прочитывать данный рассказ³⁹.

Цель детей состояла в нахождении некой «палестинки»⁴⁰ — удивительного места, где растёт самая крупная и сладкая клюква. Само название топонима приводит на ум Святую Землю — Палестину, место земной проповеди Христа. В контексте повести «палестинка» становится своеобразной «землёй обетованной», «раем», куда ещё не ступала нога человека. В качестве антитезы автор вводит ещё один топоним — «Слепую елань» — страшное топкое место, где погибло много людей желающих попасть на «палестинку»⁴¹. Так, образ слепой елани, связанный с опасностью, множеством смертей и являющийся фактическим препятствием на пути к «палестинке-раю», может быть прочитан

36 Пришвин М.М. Кладовая солнца. С. 216.

37 См.: Боровская Е.Р., Пошина С.А. Христианские ценности в «Кладовой солнца» М.М.Пришвина // Вестник ПСТГУ. Сер. 4: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 4 (19). С. 24.

38 См.: Фёдорова Е.А. Проблема нравственного выбора в сказке-были М. М. Пришвина «Кладовая солнца» // Литература в школе. 2017. № 3. С. 5.

39 См.: Боровская Е.Р. Притча о блудном сыне во внутренней форме «Кладовой солнца» М.М.Пришвина // М. М. Пришвин в контексте современного гуманитарного знания: сборник научных трудов. Елец, 2023. С. 54.

40 См.: Пришвин М.М. Кладовая солнца. С. 220.

41 Там же.

как ад или геенна. Поскольку в рамках данных топографических локаций разворачиваются основные действия повести, есть все основания полагать, что конфликт между детьми является не просто ссорой, но более острой проблемой, имеющей под собой духовные причины и непосредственно влияющей на действительную жизнь или смерть героев.

На эту мысль также наводит предваряющее конфликт детей описание деревьев — сосны и ели. Повествователь замечает:

«Их корни с малолетства сплелись, их стволы тянулись вверх рядом к свету, стараясь обогнать друг друга <...> они впивались сухими сучьями в живые стволы и местами насквозь прокололи друг друга. <...> Деревья стонали и выли на всё Блудово болото, как живые существа»⁴²; «...вдруг ветер рванул, ёлка нажала на сосну, и сосна просто-нала. Ветер рванул ещё раз, и тогда нажала сосна, и ель зарычала»⁴³.

Подобное потенциальное соперничество с обострением конфликта также прослеживается в повести между братом и сестрой. Автор отмечает, что внешняя сторона жизни детей была безупречна: все видели, как они долго и дружно жили друг с другом и всегда были вместе. Однако, как между сосной и елью, растущими бок о бок, так и между детьми был острый конфликт, выражающийся в соперничестве и самолюбии. Каждому из них хотелось быть первым: брату хотелось поучать старшую сестру, он злился своим подчинённым положением и часто обращался к сестре со словами претензий, «задрал нос»⁴⁴, а сестра считала для себя унижительным и обидным подчиняться младшему брату, игнорируя его советы⁴⁵.

М. М. Пришвин также через природу показывает развитие конфликта между детьми с началом их «блуждания» в лесу:

«...серая хмарь плотно надвинулась и закрыла всё солнце со всеми его живительными лучами. Злой ветер очень резко рванул. Сплетённые корнями деревья, прокалывая друг друга сучьями, на всё Блудово болото зарычали, завывали, застонали»⁴⁶.

Так внутренний потенциальный конфликт детей перерос в открытую явную вражду, кульминацией чего стал разлад между собой, выбор разных путей и обида друг на друга⁴⁷.

42 См.: Пришвин М.М. Кладовая солнца. С. 224.

43 Там же. С. 226.

44 Там же. С. 218.

45 Там же. С. 227.

46 Там же. С. 228.

47 Там же. С. 227.

Развитие в детях ослепляющей ум страсти, приводящей их к большому заблуждению и едва не стоившей им жизни, повествователь также показывает через описание природы, аллегорично отражая их внутреннее состояние. Прямая тропа, по которой упорно решил пойти Митраша, скоро привела его к самой слепой елани, месту гибели, однако, будучи ослеплённым детской страстью непокорности, мальчик не замечал очевидных признаков надвигающейся смертельной опасности. Автор передаёт атмосферу следующим образом:

«...становится страшно: не совсем ли в пропасть уходит нога? <...> Земля под ногой стала как гамак, подвешенный над тинистой бездной»⁴⁸; «...нога его стала утопать всё глубже и глубже <...>. И почувствовал, что он плотно схвачен со всех сторон по самую грудь <...> при малейшем движении его тянуло вниз...»⁴⁹.

Указание на пропасть и бездну семантически наводит на мысль о страхе и непосредственной близости «ада»; отсутствие здоровой рефлексии относительно своего положения свидетельствует об изменении сознания, некоей духовной слепоте, а дальнейшее введение образов вековых карликовых ёлок, похожих на ведьм, лишь усиливает данную мортальную атмосферу:

«...колдунья тянет к тропе костлявую руку. И ждёшь <...> как в сказке, полянка покажется, и на ней избушка колдуньи с мёртвыми головами...»⁵⁰.

Смертельную опасность также подчёркивают образы воронов и сорок, кружащих над героем, подобно демонам, ожидающим его конца⁵¹. В совокупности всё это можно трактовать как пример действия в человеке «смертного греха» и эволюции в нём страсти, приводящей к гибели. Об этом также пишут Е. Р. Боровская и С. А. Пошина:

«То же касается и Митраши. Гордыня как самый страшный из грехов <...> приводит мальчика в буквальном смысле в бездну...»⁵².

Лишь в последний момент полного бессилия к герою приходит чувство раскаяния и осознания собственной неправоты, признаком

48 Пришвин М.М. Кладовая солнца. С. 235–236.

49 Там же. С. 238–239.

50 Там же. С. 236.

51 Там же. С. 237.

52 Боровская Е.Р., Пошина С.А. Христианские ценности в «Кладовой солнца» М.М. Пришвина. С. 34; см. также: Боровская Е.Р. Притча о блудном сыне во внутренней форме «Кладовой солнца» М.М. Пришвина. С. 56.

чего служат обильные слёзы и воспоминание о сестре⁵³. Признав свою ошибку и испытав горячее желание исправиться, Митраша был спасён собакой, явившейся подобно некоему ангелу-хранителю. Так, автор доступно изложил христианскую истину, что без личного раскаяния и желания изменения спасение невозможно.

Подобное «падение» с последующим раскаянием переживает и Настя. М. М. Пришвин показывает, что путь нравственной деградации был сопряжён с ослепляющей жадностью⁵⁴. Данная инволюция девочки показывается через описание природы:

«Лось, обирая осинку, с высоты своей спокойно глядит на ползущую девочку, как на всякую ползущую тварь <...> вся мокрая и грязная, прежняя Золотая Курочка на высоких ногах. Лось её и за человека не считает: у неё все повадки обычных зверей, на каких он смотрит равнодушно...»⁵⁵.

Движение на четвереньках, звериные повадки, грязь и сравнение с бездушной тварью явно указывают на высокую степень отпадения, чем вызвано полнейшее забвение памяти о брате и о себе самой. Подобно Митраше, Настя тоже чуть не погибла от своей страсти, едва не схватив вместе с клюквой гадюку. Лишь после того, как змея зашипела на девочку, она очнулась, ещё не до конца осознавая бедственность своего положения:

«...изумлённо смотрела на змею <...>. Насте представилось, будто это она сама осталась там, на пне, и теперь вышла из шкуры змеиной и стоит, не понимая, где она»⁵⁶.

Введённый в повесть образ змеи в «палестинке-рае» не случаен и несёт в себе глубокий семантический смысл, подобно искушению Евы, на что также обращает внимание Н. В. Борисова⁵⁷. Он как бы ставит героиню перед выбором: оставаться дальше в своём животном состоянии и поддаться страсти или же обратиться и вновь стать человеком. В принятии решения девочке помогло появление собаки. Благодаря ей Настя вспомнила о брате и, осознав тяжесть своего поступка, зарыдала, окончательно сбросив с себя «змеиную чешую» своей страсти⁵⁸. Т. Г. Фирсова и Е. А. Комарова отмечают в данном поступке девочки

53 См.: Пришвин М. М. Кладовая солнца. С. 239.

54 Там же. С. 241.

55 Там же. С. 242–243.

56 Там же. С. 243.

57 См.: Борисова Н. В. Михаил Пришвин: сотворение мифа. С. 130.

58 См.: Пришвин М. М. Кладовая солнца. С. 244.

своеобразное «воскресение» и «возвращение к жизни», что, по их мнению, также символически прочитывается в самом её имени⁵⁹.

В обоих случаях в критические моменты жизни к детям являлась собака и буквально поднимала их из грязи, вытаскивая из смертельных сетей страсти. Следует заметить, что данная помощь появлялась лишь с началом раскаяния героев, в чём прослеживается вполне христианское учение о покаянии и спасении, повествующее, что Бог не может спасти человека против его воли. В этом смысле явления собаки — друга человека — сравнимо с действием ангела-хранителя.

В качестве антитезы собаке-хранителю выступает образ волка-губителя, семантически связанный с образом дьявола. На данное прочтение образа в повести наводит сам М. М. Пришвин. Так, он наделяет волка свойственными дьяволу качествами: лукавством и хитростью, неистовой злостью и враждой против всего человеческого рода⁶⁰.

Так ключевой проблемой произведения становится не собственно конфликт между детьми, едва не приведший их к гибели, но нравственная борьба с самим собой и своими страстями, соответствующая общей воспитательной цели повести. Таким образом, произведение можно считать своеобразной адаптацией евангельской притчи о блудном сыне, где также находим мотивы подверженности страсти, пути, смертельной опасности, раскаяния и возвращения с примирением к родным. По заключению Б. Г. Меркина⁶¹ и Е. А. Фёдоровой, благодаря обилию аллегорий, образности произведения и притчевому характеру, повесть «Кладовая солнца» действительно «восходит к традиции древнерусской словесности с её духовно-нравственными ценностями»⁶².

Подводя итоги по теме воспитания детей, можно отметить следующее. В основе воспитательной системы М. М. Пришвина лежат евангельские принципы. Писатель включает в состав своих произведений евангельские аллюзии, а также интерполирует в них евангельские сюжеты. Наиболее показательными являются: миниатюра «Папа-доктор», лейтмотив которой разворачивается вокруг евангельского стиха: «*будьте*

59 См.: *Фирсова Т. Г., Комарова Е. А.* Духовно-нравственные мотивы в произведении «Кладовая солнца» М. М. Пришвина // Проблемы филологического образования: сборник научных трудов. Саратов, 2018. С. 87.

60 См.: *Пришвин М. М.* Кладовая солнца. С. 232.

61 См.: *Меркин Б. Г.* Авторское определение жанра как ключ к пониманию идеи произведения. М. М. Пришвин «Кладовая солнца» // Известия Смоленского государственного университета. 2016. № 3 (35). С. 51.

62 См.: *Федорова Е. А.* Проблема нравственного выбора в сказке-были М. М. Пришвина «Кладовая солнца» // Литература в школе. 2017. № 3. С. 5.

как *дети*» (Мф. 18, 3); миниатюра «Мыши», построенная по мотиву Книги Бытия (Быт. 3, 2–10)⁶³ и содержащая аллюзию на Ин. 3, 20–21⁶⁴; произведение «Козочка», содержащее мотив возвращения в рай. Однако наиболее показательной является повесть «Кладовая солнца», поднимающая тему борьбы со своими страстями и являющаяся своеобразной детской адаптацией евангельской притчи о блудном сыне (Лк. 15, 11–32).

Выводы

Резюмируя результаты проведённого исследования, можно сформулировать следующие выводы. Творчество М. М. Пришвина 1940-х гг. представляет собой уникальный опыт художественно-философского осмысления трагедии войны и блокады через призму христианского гуманизма. Во-первых, анализ «Ленинградских рассказов» показал, что категория милосердия в прозе писателя трансформируется из абстрактного понятия в деятельный нравственный идеал. В экстремальных условиях осаждённого города именно созидательное сострадание становится ключевым инструментом сохранения человеческой идентичности и духовной резистентности личности. Во-вторых, выявлено, что в сказке-были «Кладовая солнца» и сопутствующих ей дневниковых записях отчётливо прослеживается рецепция евангельских архетипов. Финал произведения «Кладовая солнца» знаменует не просто физическое спасение детей, но и возможность обретения утраченной целостности через возвращение к нравственным истокам. В-третьих, авторское жанровое определение произведения как «сказки-были» служит ключом к пониманию его мифопоэтической структуры. Мифологема природы у М. М. Пришвина выступает не декоративным фоном, а активным участником этического выбора героев, транслируя идею нерасторжимого единства всего живого. Можно утверждать, что синтез предельной дневниковой искренности и глубокой притчевой иносказательности позволил М. М. Пришвину выстроить монолитную и оригинальную концепцию нравственного выбора. В её основе лежит утверждение жизни как высшей ценности и признание милосердия фундаментом человеческого бытия, позволяющим человеку оставаться человеком даже в нечеловеческих условиях военного времени.

63 В произведении пересматривается аналогичная ситуация из Книги Бытия с преступлением заповеди Бога о невкушении плодов, однако в отличие от библейского повествования, ребёнок показывает пример сиюминутного раскаяния и исправления.

64 Ин. 3, 20–21: «...ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге...»

Источники

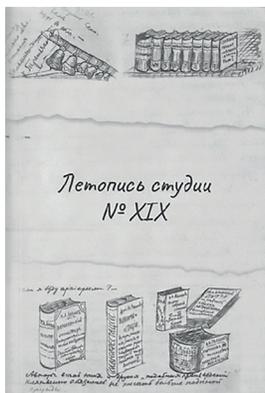
- Пришвин М. М.* Дневники. 1942–1943 / подгот. текста Л. А. Рязановой, Я. З. Гришиной; ст., коммент. Я. З. Гришиной. Москва: РОССПЭН, 2012.
- Пришвин М. М.* Дети // *Пришвин М. М.* Собрание сочинений: [в 8 т.] / под ред. В. Курбатова. Т. 5. Москва: Художественная литература, 1983. С. 128–130.
- Пришвин М. М.* Папа-доктор // *Пришвин М. М.* Собрание сочинений: [в 8 т.] / под ред. В. Курбатова. Т. 5. Москва: Художественная литература, 1983. С. 131–132.
- Пришвин М. М.* Мыши // *Пришвин М. М.* Собрание сочинений: [в 8 т.] / под ред. В. Курбатова. Т. 5. Москва: Художественная литература, 1983. С. 133–137.
- Пришвин М. М.* Козочка // *Пришвин М. М.* Собрание сочинений: [в 8 т.] / под ред. В. Курбатова. Т. 5. Москва: Художественная литература, 1983. С. 137–139.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1944–1945 / подгот. текста Л. А. Рязановой, Я. З. Гришиной; ст., коммент. Я. З. Гришиной. Москва: РОССПЭН, 2013.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1948–1949 / подгот. текста Л. А. Рязановой, Я. З. Гришиной; коммент. Я. З. Гришиной. Москва: РОССПЭН, 2014.
- Пришвин М. М.* Собрание сочинений: [в 8 т.] / под ред. В. Курбатова. Т. 5: Рассказы; Повести; Кладовая солнца; Корабельная чаща. Москва: Художественная литература, 1983.

Литература

- Борисова Н. В.* Художественное бытие мифа в творческом наследии М. М. Пришвина: автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук: 10.01.01 / Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина. Елец, 2002.
- Борисова Н. В.* Михаил Пришвин: сотворение мифа: монография. Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, 2017.
- Боровская Е. Р., Пошина С. А.* Христианские ценности в «Кладовой солнца» М. М. Пришвина // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 4 (19). С. 20–30.
- Боровская Е. Р.* Притча о блудном сыне во внутренней форме «Кладовой солнца» М. М. Пришвина // М. М. Пришвин в контексте современного гуманитарного знания: материалы Всероссийской научной конференции. 3–4 февраля 2023 года. Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, 2023. С. 53–58.
- Волынецв Е. Н.* Молодой земский агроном // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников / составители Л. А. Рязанова, Я. З. Гришина. Санкт-Петербург: Росток, 2005. С. 32–34.
- Кульчицкая Н. Н.* Резерв будущего в растущем человеке («Рассказы о ленинградских детях» М. М. Пришвина) // Образ будущего: сборник тезисов Второй международной научно-практической конференции. Орел: ОГУ имени И. С. Тургенева, 2022. С. 236–240.
- Лидин В. Г.* М. Пришвин // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников / составители Л. А. Рязанова, Я. З. Гришина. Санкт-Петербург: Росток, 2005. С. 125–129.

- Меркин Б. Г.* Авторское определение жанра как ключ к пониманию идеи произведения. М. М. Пришвин «Кладовая солнца» // Известия Смоленского государственного университета. 2016. № 3 (35). С. 43–51.
- Попова И. В.* Нравственный идеал милосердия в «Ленинградских рассказах» М. М. Пришвина // Наука и образование. 2020. Т. 3. № 2. [Текст: электронный]. URL: <https://opusmgau.ru/index.php/see/article/view/1941/1939> (дата обращения: 12.2.2024).
- Пришвина В. Д.* Война // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников / сост. Л. А. Рязанова, Я. З. Гришина. Санкт-Петербург: Росток, 2005. С. 182–235.
- Реформаторская Н. В.* О Пришвине // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников / сост. Л. А. Рязанова, Я. З. Гришина. Санкт-Петербург: Росток, 2005. С. 153–168.
- Серова О. В.* Всегда со мною // Личное дело. Пришвин Михаил Михайлович. Воспоминания современников / сост. Л. А. Рязанова, Я. З. Гришина. Санкт-Петербург: Росток, 2005. С. 255–259.
- Фёдорова Е. А.* Проблема нравственного выбора в сказке-были М. М. Пришвина «Кладовая солнца» // Литература в школе. 2017. № 3. С. 2–5.
- Фирсова Т. Г., Комарова Е. А.* Духовно-нравственные мотивы в произведении «Кладовая солнца» М. М. Пришвина // Проблемы филологического образования: сборник научных трудов. Вып. 10. Саратов: Саратовский источник, 2018. С. 83–92.

РЕЦЕНЗИИ



ЛЕТОПИСЬ СТУДИИ № XIX

Публикация текста / составители, авторы
вступительной статьи, комментариев
А. Д. Тумаков, Н. А. Асяева. Казань: Центр печати
«Линк», 2025. 356 с.: ил., портр., факс.; 22 см.
ISBN 978-5-94844-334-5

Статья поступила в редакцию 5.8.2025 г.

УДК 27-732 (470.41-25) "19"
DOI: 10.31802/GB.2025.59.4.019

Студенческая социальная сеть начала XX в.

Мемуары — источники личного происхождения — пожалуй, самый захватывающий материал, с которым сталкивается историк в своей работе. Воспоминания, написанные на склоне жизни, открывают личный взгляд человека на целые этапы его пути, переписка — переживания за короткий промежуток времени, дневник — часто отражает образ своего создателя «в моменте».

Особое место в таких материалах занимает период юности человека, позволяющий понять становление автора мемуаров. Всегда интересно читать о первых размышлениях будущего великого богослова или ранних опытах великого аскета. Начало XX в., чрезвычайно богатое на письменную традицию, приоткрывает для читателя и тайну личной жизни святых: многие новомученики активно писали письма или вели подённые записи. В таких текстах черта за чертой формируется иконописный образ будущего святого, но видно и то, что остаётся за рамками житийного портрета.

Иногда среди личных документов встречаются поистине уникальные, позволяющие проникнуть в культуру целой группы молодых людей, познакомиться с их обычаями и даже с коллективными представлениями о должном и невозможном.

В 2025 г. в Казани увидела свет публикация коллективного дневника студентов Казанской духовной академии периода Первой мировой войны — «Летопись студии № XIX».

Бесценный документ был выявлен исследователями среди материалов уголовного дела одного из бывших студентов Казанской академии Николая Николаевича Дьяконова. Академисты, проживавшие в комнате № 19, почти ежедневно пополняли тетрадь своими впечатлениями, переживаниями, репликами и рисунками. Доступ к тетради имели все жители комнаты. В итоге получился самый настоящий коллективный дневник тринадцати студентов Академии, напоминающий сегодняшние многочисленные «чаты» и «форумы». «Летопись» фиксирует жизнь академистов на протяжении одиннадцати месяцев 1915 года.

Несмотря на коллективный характер документа, дневник носит глубоко личный для сообщества жильцов «19 номера» характер. На страницах публикации есть прозвища, которые носили студенты в своём кругу, шутки «для своих» и даже размышления о характере и склонностях отдельных авторов «Летописи».

Тематика коллективного дневника студентов Казанской академии весьма разнообразна. Их быт и досуг открывается в летописи как нельзя лучше. Текст полон красочными описаниями подробностей повседневной жизни академистов. Например, весной один из авторов дневника сообщает о повальном увлечении игрой в шашки:

«Начиная с Пасхи, наша студия увлекается игрой в шашки. Играют с азартом. Возле игроков собирается целая куча зрителей, которые не остаются безучастными и постоянно вмешиваются в игру криками: “Народ!!”, “Секи!!”, “Секи тю-эй!” (sic!), “Ешь, ешь!! Секи!! Я говорю, секи!! Не так, да нет!! Поди вот так! Вот так! Да нет, сядь ты в калошу!!”»¹

Учебная и бытовая жизнь академистов отразилась в фиксации учебных будней как в аудиториях, так и в комнате, общий стол которой становился центром внеучебной подготовки. Помимо портретов педагогов, процесса сдачи экзаменов и труда по подготовке письменных работ, в текст «Летописи» попали и хитрости, которые характерны для каждого поколения студентов. Вот описание решения некоторыми казанскими академистами традиционной для студента проблемы: пора сдавать очередную письменную работу, а она не вполне готова.

1 Летопись студии № XIX. Публикация текста / сост., комм. А. Д. Тумаков, Н. А. Асеева. Казань, 2025. С. 71.

«П.А.Т. [Павел Алексеевич Троицкий. — *П.Л.*] исчез в больницу: не имея больше права на отсрочку, объявил себя больным. В.А.В. [Василий Александрович Васильев. — *П.Л.*] получил телеграмму от дедушки с того света: пишет, что заболел и находится при смерти. Академич<еское> начальство отпустило В.А.В. навестить умирающего, живущего за 30 вёрст от Казани. Чтец Церкви Божией взял черновик семестрия [семестровое сочинение — тип письменной работы в дореволюционных духовных академиях. — *П.Л.*], книги и направился к дедушке, которого он нашёл в кабинете дяди в Лобачевском переулке. По прошествии трёх дней В.А.В. обещал вернуться в Академию вместе с дедушкой и семестром [семестровым сочинением. — *П.Л.*]»².

Конечно, авторы дневника не обходят вниманием и общественные темы. Их живо интересуют современные события, которые фиксируются на страницах «Летописи» с соответствующими комментариями. Вот как один из академистов прокомментировал слухи о студенческих беспорядках:

«Принесли весть о забастовках студентов. Причины указывают разные. Одни утверждают, что студенты требуют прекращения войны; по другим — они восстают против призыва. У нас это известие встречено молчанием, лишь П.А.Т. [Павел Алексеевич Троицкий. — *П.Л.*] заявил, что сейчас не время забастовкам. Из достоверных источников сообщается такая версия о мотивах студенческой забастовки: студенты отказываются идти воевать до тех пор, пока не будет назначено правительство, пользующееся общественным доверием, пока не наладятся порядки в деле снабжения армии и вообще пока в России не будет той безалаберщины [подчёркнуто в тексте. — *П.Л.*], которая царила до сих пор. Мотив, конечно, весьма основательный. “Идти на войну сейчас, говорили студенты, значит быть ни более, ни менее как пушечным мясом”»³.

«Родная» для студентов духовной школы тема церковного переустройства иногда приобретает достаточно радикальные формы обсуждения на собраниях.

«... Лапин произвёл фурор. — Описывает свои впечатления от заседания кружка один из академистов. — Доказывал неканоничность современ<ного> устройства русской церкви. Епископы — “гастролёры” [автор имеет в виду частые переводы архиереев с кафедры на кафедру, характерные для поздней Синодальной эпохи. — *П.Л.*]. Приход — даже не куча камней: камень вытащишь — другие пошевелятся;

2 Летопись студии № XIX. Публикация текста... С. 41–42.

3 Там же. С. 95.

а в приходе — вырывают одного члена, и никто ничего. Церковь совершенно лишена автономии, что доказывает хотя бы последнее дело Варнавы⁴, где сказалось влияние “проходимца” Распутина и др<ругих> тонких нитей. Духовный регламент не рассматривался епископатам. От епископов Пётр потребовал лишь подписи, причём с этими требованиями разъезжали не какие-либо уполномоченные от какого-нибудь собора, и даже не кроткие светские чиновники, а свирепые царские бомбардиры и полковники»⁵.

Неформальный характер документа подчёркивает свойственная личным дневникам как источникам (так и настроению молодых людей, его создававших) ироничность по отношению ко всему на свете, иногда доходящая до сарказма. В некоторых случаях присутствует игривость, которую в более серьёзном разговоре можно было бы воспринять и как святотатство.

«Было после ужина велие утешение братии, — записал один из академистов. — Подобно тому, как в середине Великого Поста износится Крест для поклонения и нравственной поддержки, нам было предложено обильное яствами услаждение. Виновник торжества Володя Г<олубев>. Мы пришли и поклонились богу чревуоудия... Паша Тр<оицкий> до того наелся, что уже не мог соображать. Настроение было “торжественное”, ели со вниманием и ожесточением — так наголодались за предыдущие недели поста»⁶.

Через три дня последовала другая запись, в которой шутиливо освещалось состояние здоровья одного из студентов:

«Получена экстренная телеграмма из академич<еской> больницы: “Благополучно разрешился от бремени 12 аршинным солитером студ<ент> III курса Понтий Кузнецов. Роженица вполне здорова. Ново-рожденный приказал долго жить”»⁷.

Перед читателем «Летописи» проходят известные церковные деятели: архиеп. Иаков (Пятницкий), еп. Феодор (Вашинский), еп. Ефрем (Ефремов), священник Василий Кожин (будущий митрополит Гермоген), В. С. Виноградов (впоследствии профессор Московской духовной академии). Описание некоторых случаев предвосхищает будущую судьбу церковного деятеля. Во время подготовки памятного альбома выпускников

4 Имеется в виду обсуждение в Синоде поступка еп. Варнавы (Накропина). Еп. Варнава в своей епархии объявил во святых митрополита Тобольского и всея Сибири Иоанна (Максимовича), не обсудив в Синоде перспективы канонизации (что требовалось в порядке канонизации того времени).

5 Летопись студии № XIX. Публикация текста... С. 103.

6 Там же. С. 31.

7 Там же. С. 31–32.

случился скандал вокруг личности свящ. Василия Кожина, будущего обновленческого митрополита, зафиксированный в «Летописи»:

«После обеда сходка в № 22. Главным вопросом был фотографический вопрос... тут замешались отцы, к^{ото}рые внесли новую комбинацию. Дело в следующем. В^{адимир} Ив^{анович} Голубев решительно отказался сниматься, если курс снимется с о^{тцом} Кожиним. Поэтому курсу нужно было выбрать между Кожиним и Голубевым. Большинство против одного высказались против Кожина. А т.к. нек^{ото}рые отцы просили снимать и Кожина, то опять возникает вопрос: будут ли сниматься отцы, раз не буд^{ет} Кожина»⁸.

Публикаторы «Летописи» провели огромную работу по подготовке документа к выходу в свет. Коллективный дневник казанских академистов снабжён основательной вступительной статьёй, раскрывающей историю создания и особенности источника, подробнейшими комментариями касательно персоналий, упоминающихся на страницах «Летописи», и правильного понимания некоторых фраз. Даже такие мелочи, как специфические фразы студенческого жаргона или мелодии песен, не ускользнули от внимания публикаторов. Наконец, публикация снабжена именным указателем, что значительно облегчит научное исследование источника. В публикации «Летописи» приводятся даже рисунки, сделанные руками её авторов: толстенные фолианты, с именами авторов дневника и фантастическими названиями на корешках и обложках, шаржированные портреты жителей «студии».

Позаботились издатели и о тщательной реконструкции биографий жильцов 19-й студии, которая расставляет особенные акценты: среди авторов дневника несколько человек, претерпевших гонения и гибель за веру в годину советского лихолетья. Благодаря дневнику, образ последних дореволюционных студентов духовных учебных заведений вырисовывается не только чертами свидетелей веры, твёрдо несущих свои убеждения через препятствия жизни. «Летопись студии № XIX» открывает перед читателем людей сурового XX в. с другой стороны. В документе, как в коллективном фото, отражены живые, беззаботные, весёлые студенты. Они шутят и ругаются, переживают первые трудности и успехи, радуются жизни и грустят из-за «двойки» на экзамене. У них ещё так много впереди. Эти портреты имеют не много сходства с житийным канонам, но именно так и начинаются биографии людей, о которых потом говорят как о героях.

8 Летопись студии № XIX. Публикация текста... С. 102.

Найти уникальный источник, подобный «Летописи студии № XIX», — большая удача. Но факт попадания такого источника в руки заинтересованных в его обнаружении квалифицированных исследователей, которые осуществят публикацию, — уже не просто удача, а перст Божий! Хочется выразить огромную благодарность тем, кто участвовал в издании «Летописи» и пожелать им дальнейших счастливых открытий и новых интересных материалов!

Библиография

Летопись студии № XIX. Публикация текста / сост., комм. А. Д. Тумаков, Н. А. Асяева. Казань, 2025.

Павел Евгеньевич Липовецкий

кандидат богословия

доцент кафедры церковной истории

Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (59) • 2025

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. Б. Мисаилова, В. В. Егер</i>
Научные редакторы	<i>иеродиакон Григорий (Трофимов), С. Г. Холопов</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
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 22½

Подписано в печать 15.12.2025