

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (60)
2026



Сергиев Посад
2026

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 1 (60)
2026



Sergiev Posad
2026

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р26-606-0158

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2026. – № 1 (60). – 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.

Журнал публикует статьи, соответствующие следующим научным специальностям ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки (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 библистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

David Bradshaw, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky (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 **Священник Дмитрий Барицкий**
Генеративная нарратология и нарративная герменевтика Священного Писания. Часть 2. Генеративная модель В. Шмида и её применение к библейскому повествованию
- Основное богословие и естественно-научная апологетика*
- 35 **Александр Алексеевич Конкин**
Современные данные биохимии о происхождении жизни в свете богословской оценки
- Теоретическая теология*
- 48 **Розалия Моисеевна Рупова**
Вопрос о личности в трёх системах координат: богословие, философия, наука
- 58 **Сергей Александрович Колесников**
Теология социального субъекта: духовный язык социальности
- Богословие и философия*
- 77 **Иеромонах Иннокентий (Мелихов)**
Миссия Церкви в богословии «эсхатологизма» протопресвитера Александра Шмемана
- 100 **Александр Александрович Солонченко**
Теоретические и методологические принципы теозстетики Г. У. фон Бальтазара
- Патрология и христианская литература*
- 118 **Диакон Алексей Махоньков**
Экзегеза Пятикнижия в сочинении Пс.-Иустина «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (CPG-6285)»: тематический анализ
- 139 **Иеродиакон Григорий (Трофимов)**
Образ Церкви как львицы в экзегезе свт. Григория Великого: источники и богословское содержание
- 155 **Иеромонах Серапион (Залесный)**
Библейские источники канонов страстного цикла прп. Андрея Критского и прп. Космы Маюмского

- Литургия и византийская философия*
- 172 **Священник Дмитрий Большчев**
Византийский чин коронации: соотношение светского и духовного
- 198 **Александр Александрович Карпов**
Рецепция Михаилом Пселлом учения об идеях Платона в трактате «Всестороннее знание»
- Аскетика*
- 212 **Максим Александрович Теробун**
Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах прп. Макария Оптинского. Часть 1
- История Русской Православной Церкви: дореволюционный период*
- 224 **Священник Анатолий Коряковский**
Православные храмы Варзужского прихода в контексте распространения православной веры за Полярным кругом
- 236 **Иеромонах Михаил (Булочев)**
Правила и уставы женских общин в Русской Православной Церкви в Синодальный период как локальные регуляторы подвижнической жизни
- Агиография*
- 258 **Варвара Викторовна Каширина**
Оценка духовного наследия святителя Феофана в дореволюционной периодике: по страницам журнала «Орловские епархиальные ведомости»
- История Русской Православной Церкви: новейший период*
- 274 **Священник Александр Лебедев**
Личные встречи патриарха Сергия (Страгородского) и председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова
- 290 **Протоиерей Андрей Сапсай**
Деятельность комиссий содействия соблюдению законодательства о религиозных культах в Прикамье во второй половине 1960-х – нач. 1980-х гг.
- 312 **Олег Александрович Шабалин**
Служение епископа Платона (Лобанкова) в Средней Азии в 1971–1972 гг.
- Философия религии*
- 335 **Священник Никита Сороколетов**
Сакраментальная эстетика Ричарда Керни: от эсхатологии к глубинной онтологии
- РЕЦЕНЗИИ
- 354 **Вячеслав Александрович Ячменик**
Рецензия на монографию: *Винюкова Н. В.* Апология чистого христианства: Жизнь и служение протоиерея Иосифа Фуделя. Москва: Изд. ПСТГУ, 2025. 468 с. ISBN 978-5-7429-1644-4

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 18 **Priest Dmitry Baritskiy**
Generative Narratology and Narrative Hermeneutics of Holy Scripture. Part 2: Wolf Schmid's Generative Model and Its Application to the Biblical Narrative
- Fundamental Theology and Natural Science Apologetics*
- 35 **Aleksandr A. Konkin**
Contemporary Biochemical Data on the Origin of Life in the Light of Theological Evaluation
- Theoretical Theology*
- 48 **Rozaliya M. Rupova**
The Question of the Person in Three Dimensions: Theology, Philosophy, and Science
- 58 **Sergey A. Kolesnikov**
Theology of the Social Subject: The Spiritual Language of Sociality
- Theology and Philosophy*
- 77 **Hieromonk Innokentiy (Melikhov)**
The Mission of the Church in Protopresbyter Alexander Schmemmann's Theology of «Eschatologism»
- 100 **Alexander A. Solonchenko**
Theoretical and Methodological Principles of Hans Urs von Balthasar's Theo-Aesthetics
- Patrology and Christian literature*
- 118 **Deacon Alexey Makhonkov**
Pentateuchal Exegesis in Ps.-Justin's *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* (CPG 6285): A Thematic Analysis
- 139 **Hierodeacon Gregory (Trofimov)**
The Image of the Church as a Lioness in the Exegesis of St. Gregory the Great: Sources and Theological Content
- 155 **Hieromonk Serapion (Zalesny)**
Biblical Sources of the Holy Week Canons by St. Andrew of Crete and St. Cosmas of Maiuma

- Liturgics and Byzantine Philosophy*
- 172 **Priest Dimitriy Bolychev**
The Byzantine Coronation Rite: The Relationship Between the Secular and the Spiritual
- 198 **Alexander A. Karpov**
Michael Psellos' Reception of Plato's Theory of Ideas in the Treatise *De omnifaria doctrina*
- Asceticism*
- 212 **Maxim A. Terebun**
The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works of St. Macarius of Optina. Part 1
- History of the Russian Orthodox Church: Pre-Revolutionary Period*
- 224 **Priest Anatoly Koryakovskiy**
Orthodox Churches of the Varzuga Parish in the Context of the Spreading of the Orthodox Faith Beyond the Arctic Circle
- 236 **Hieromonk Mikhail (Bulochev)**
Rules and Statutes of Women's Communities in the Russian Orthodox Church During the Synod Period as Local Regulators of Ascetic Life
- Hagiography*
- 258 **Varvara V. Kashirina**
Evaluation of the Spiritual Heritage of Saint Theophan in Pre-Revolutionary Periodicals: Through the Pages of the Orel Diocesan Gazette
- History of the Russian Orthodox Church: Contemporary Period*
- 274 **Priest Alexander Lebedev**
Personal Meetings Between Patriarch Sergius (Stragorodsky) and G. G. Karpov, Chairman of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church
- 290 **Archpriest Andrey Sapsay**
Activities of the Commissions for Assisting the Observance of Legislation on Religious Cults in the Prikamye Region in the Second Half of the 1960s – Early 1980s
- 312 **Oleg A. Shabalin**
Episcopal Ministry of Bishop Platon (Lobankov) in Central Asia in 1971–1972
- Philosophy of Religion*
- 335 **Priest Nikita Sorokoletov**
Richard Kearney's Sacramental Aesthetics: From Eschatology to Deep Ontology
- REVIEWS
- 354 **Vyacheslav A. Yachmenik**
Review of the monograph: *Vinyukova N. V. Apologiya chistogo khristianstva: Zhizn' i sluzhenie protoiereya Iosifa Fudelya* [Apology for Pure Christianity: The Life and Ministry of Archpriest Joseph Fudel]. Moscow: Izd. PSTGU, 2025. 468 p. (In Russ.)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, СЛОВАРИ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

АЕВ	Архангельские епархиальные ведомости. Архангельск, 1888–1920.
БВ	Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–1993–.
БРЭ	Большая российская энциклопедия. Москва: Научное изд. «Большая российская энциклопедия», 2004–2017. Т. 1–35, том «Россия». С 2016 г. эл. версия издания доступна по: URL: https://old.bigenc.ru/
БСЭ	Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд. Москва: Сов. энцикл., 1969–1978.
БТ	Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
Вестник ПСТГУ	Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–. Вып. 1–.
ВВ	Византийский Временник = Βυζαντινὰ χρονικά. Санкт-Петербург, 1894–1918; Петроград, 1918–1924; Ленинград, 1924–1928. Т. 1–25; Н. с. Москва, 1947–. Т. 1(26)–75(100), 101–.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
ОЕВ	Орловские епархиальные ведомости. Орёл, 1864–1919.
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–.
ТКБ СПбДА	Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. Санкт-Петербург: СПбДА, 2017–. № 1–.
ХЧ	Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
CFHB SB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–. Bd. 2–.
CPG	Clavis Patrum Graecorum / ed. M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1974–2018. Vol. 1–5 (с дополнениями).

CSCO	Corpus scriptorium christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1905–.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae (Wien); Berolini (Berlin), 1866–. Vol. 1–106–.
OCA	Orientalia christiana analecta. Roma, 1935–.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurate J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina / accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
PO	Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris; Turmhout; Roma, 1903–. Т. 1–.
PTS	Patristische Texte und Studien. Berlin: W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941–.
TLG	Thesaurus linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature / ed. M. Pantelia. [Электронный ресурс]. URL: https://stephanus.tlg.uci.edu/ (дата обращения: 15.3.2026).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig; Berlin, 1882–. Bd. 1–197–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АТЕУ	Архив Ташкентского епархиального управления
ГААО	Государственный архив Архангельской области
ГАМО	Государственный архив Мурманской области
ГАНО	Государственный архив Нижегородской области
ГАПК	Государственный архив Пермского края
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГУ ЦАНО	Государственное учреждение «Центральный архив Нижегородской области»
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН
ИМЛИ РАН	Институт мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук
НАУ	Национальный архив Республики Узбекистан
НИУ ВШЭ	Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАН	Российская академия наук
РАЕН	Российская академия естественных наук
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГБ	Российская государственная библиотека
РГИА	Российский государственный исторический архив

РОССПЭН	Российская политическая энциклопедия
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ЦИАМ	Центральный исторический архив Москвы
FEBS	Федерация европейских биохимических обществ (<i>англ.</i> Federation of European Biochemical Societies)

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт святого апостола Андрея
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МГУКИ	Московский государственный университет культуры и искусств
МДА	Московская духовная академия
ОГУ	Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПГНИУ	Пермский государственный национальный исследовательский университет
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
ТГУ	Томский государственный университет

ПЕРЕВОДЫ

LXX	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
VL	Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel / hrsg. P. Sabatier, B. Fischer, H. J. Frede, R. Gryson. Freiburg im Breisgau: Herder, 1949–.
Vulg.	Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem / ed. R. Weber, R. Gryson. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ГЕНЕРАТИВНАЯ НАРРАТОЛОГИЯ И НАРРАТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

ЧАСТЬ 2: ГЕНЕРАТИВНАЯ МОДЕЛЬ В. ШМИДА
И ЕЁ ПРИМЕНЕНИЕ К БИБЛЕЙСКОМУ
ПОВЕСТВОВАНИЮ

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 2: Генеративная модель В. Шмида и её применение к библейскому повествованию // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 18–34. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.001

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 и рассматривает четырёхуровневую модель порождения повествования В. Шмида, а также опыт использования генеративных моделей в западноевропейской библейской науке. Автор применяет модель В. Шмида к евангельскому повествованию. Приведённая иллюстрация наглядно демонстрирует, что ясное представление о структурной организации текста может иметь важное методологическое

значение для нарративной герменевтики библейского повествования и, шире, для описания процесса смыслопорождения в рамках христианской экзегетической традиции.

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 2: Wolf Schmid's Generative Model and Its Application to the Biblical Narrative

Priest Dmitry Baritskiy

PhD in Theology, PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Philology, Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Biblical Studies, 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 2: Wolf Schmid's Generative Model and Its Application to the Biblical Narrative". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2025, pp. 18–34 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.001

Abstract. The article attempts to apply the findings of modern narratological research to the study of the biblical text. The author focuses on advancements in the field of generative narratology, specifically examining Wolf Schmid's four-tier model of narrative generation alongside the experience of utilizing generative models in Western European Biblical studies. The author applies Schmid's model to the Gospel narrative. The provided illustration demonstrates that a clear understanding of the structural organization of a text can be of significant methodological importance for the narrative hermeneutics of the biblical narrative and, more broadly, for describing the process of meaning-making within the Christian exegetical tradition.

Keywords: Holy Scripture, hermeneutics, generative narratology, narrative hermeneutics, narrative, storytelling, meaning-making, meaning, narrative transformations, fabula and syuzhet, story and discourse, exegesis.

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

Модель В. Шмида

Во второй части нашего исследования рассмотрим четырёхуровневую генеративно-нарративную модель В. Шмида, которая будет использоваться в дальнейшей работе. При построении этой модели гамбургский учёный-славист, с одной стороны, учитывает предыдущие наработки в области генеративной нарратологии, с другой, предлагает большую степень дифференциации генеративных явлений повествовательного текста.

1. Событие (нем. *Geschehen*, «происходящее»). По словам В. Шмида, «это совершенно аморфная совокупность ситуаций, персонажей и действий, содержащихся так или иначе в повествовательном произведении (т. е. эксплицитно изображаемых, имплицитно указываемых или логически подразумеваемых), поддающаяся бесконечному пространственному расширению, бесконечному временному прослеживанию в прошлое, бесконечному расчленению внутрь и подвергающаяся бесконечной конкретизации. Другими словами — это фикциональный материал, служащий для нарративной обработки»¹.

Уровень событий, по замечанию В. Шмида, не является исходным сырьём. Это жизненный материал, который уже подвергся в сознании автора определённой интерпретации, а потому в той или иной степени обладает эстетической значимостью. Речь идёт об авторской мифологии, о мире произведения, который живёт в представлении писателя и обладает определёнными характеристиками (временными, пространственными, причинно-следственными, аксиологическими и т. п.)

Аналогом является уровень изобретения (*лат. inventio*) риторического канона, на этом уровне оратор разрабатывает предметную сферу своей речи. Он определяет стратегию, которой будет придерживаться, формирует замысел высказывания, разворачивает тему через подбор соответствующего материала. По сути, он обращается к той модели действительности, которая живёт в его сознании и которую он собирается презентовать аудитории.

2. История (нем. *Geschichte*, букв. «то, что произошло»), здесь «[есть] результат смыслопорождающего отбора ситуаций, лиц, действий и их свойств из неисчерпаемого множества элементов и качеств событий»².

1 Шмид В. Нарратология. Москва, 2003. (*Studia philologica*). С. 158.

2 Там же.

Автор не говорит в своём произведении обо всём. Он выбирает наиболее релевантные, с точки зрения его замысла, элементы событийного мира. Уровень истории, согласно В. Шмиду, и есть результат подобной выборки. Причём важно заметить, что на этом уровне, несмотря на конкретизацию, все выбранные элементы, расположены в своём естественном порядке (*лат. ordo naturalis*).

3. Наррация (*нем. Erzählung*, «повествование») — это результат композиционного расположения выбранных элементов событийного мира. Таким образом, история презентуется на этом уровне в искусственном порядке (*лат. ordo artificialis*). По словам В. Шмида, основными приёмами композиции являются линеаризация и перестановка частей истории. В первом случае речь идёт о способности произведения тем или иным образом говорить о событиях, которые происходят одновременно. Во втором случае имеется в виду нарушение естественного хронологического порядка, которому следуют события на предыдущих уровнях.

По аналогии с античной риторикой, история и наррация соответствуют уровню диспозиции (от *лат. «dispositio»* — «расположение», «распределение»), на котором оратор выбирает материал, накопленный в результате изобретения, и располагает его в определённой последовательности.

4. Презентация наррации (*нем. Präsentation der Erzählung*) — это результат вербализации наррации, речевая ткань произведения, его дискурс. В отличие от трёх предыдущих уровней, которые можно выделить лишь при помощи абстракции, это уровень доступен эмпирическому наблюдению. Проводя аналогию с риторическим каноном, его можно сравнить с элокуцией (с *лат. «elocutio»* — «словесное выражение» или «языковая объективация») — тем этапом, на котором оратор создаёт текст высказывания, выбирая те или иные языковые средства и уделяя внимание тем или иным стилистическим приёмам.

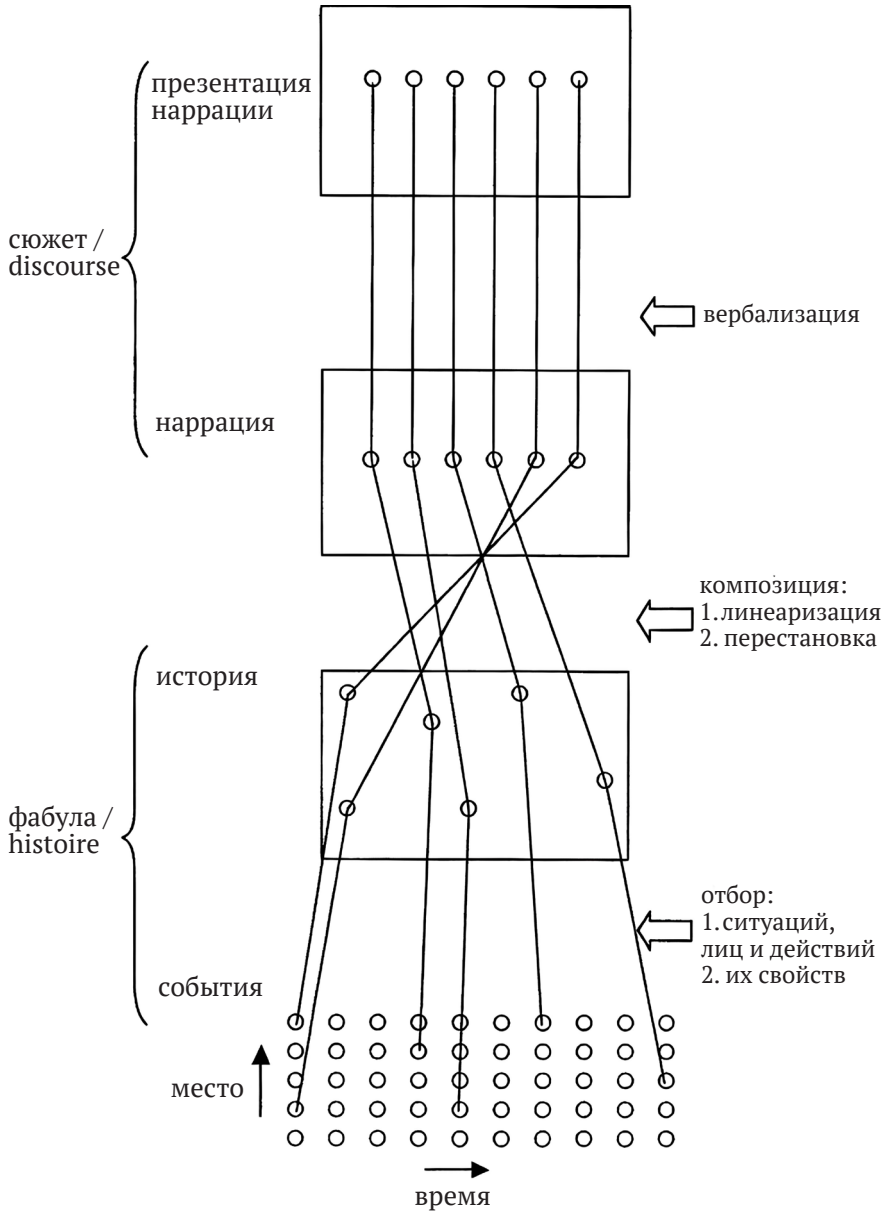
Четыре уровня своей генеративной модели В. Шмид соотносит с формалистской дихотомией: *фабула* — *сюжет*, и обобщает результаты этой работы в следующей схеме. (См. далее: Схема 1).

Генеративные уровни библейского повествования

Генеративные модели, предложенные в рамках изучения фикциональных текстов представителями формализма и структурализма, можно вполне перенести на библейское повествование, и не только потому, что нарратив Священного Писания обладает всеми признаками

Схема 1. Соотношение порождающей модели нарративного конституирования и формалистской оппозиции «фабула – сюжет»

Источник: Шмид В. Нарратология. М., 2003. С. 160. © В. Шмид, 2003



литературного произведения³, но в первую очередь по той причине, что ступени формирования текста, которые выделяет генеративная нарратология, свойственны как для фикционального, так и для фактуального повествования⁴.

Важно отметить, что учёные-библеисты заимствуют наработки светской науки⁵. Так, например, **Д. Маргера** и **И. Буркен** выделяют два уровня нарратива: *story* и *discourse*. В определении этих терминов они, по их собственным словам, следуют С. Чатмэну: *story* — то, что рассказывается (рассказываемые события, изъятые из их ситуации в контексте рассказа и расположенные в хронологическом порядке), *discourse* — это нарративизация событий, то, как они рассказываются⁶. В качестве примера приводится сказка о Красной Шапочке. *Story* этой сказки может быть представлена в виде краткого пересказа, резюме, в то время как её *discourse* включает в себя структуру, стиль и расположение элементов. Чтобы окончательно прояснить свою мысль, авторы приводят пример с опросом свидетелей автомобильной аварии. Каждый из опрошенных предлагает собственную версию произошедшего, то есть свой *discourse*. Задача полицейского — восстановить, как событие произошло на самом деле. Отчёт в его протоколе и будет являться *story* инцидента. Авторы делают важное пояснение: несмотря на фактологический (а не фикциональный) характер текста, полицейская версия — это именно

3 О литературности Священного Писания см., например: *Alter R.* The World of Biblical Literature. New York (N.Y.), 1992; *Gabel J.B., Weeler C.B.* The Bible as Literature: An Introduction. New York (N.Y.), 1986; *Frye N.* The Great Code: The Bible and Literature. New York (N.Y.), 1982; *Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. Иерусалим; Москва, 2001; *Гальбуати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан; Москва, 1992; *Райкен Л.* Библия как памятник художественной литературы. Киев; Санкт-Петербург, 2002.

4 Автор статьи придерживается точки зрения, согласно которой фикциональность и фактуальность не определяются ни структурными характеристиками произведения, ни содержанием авторской интенции. Скорее «вымышленность или фактуальность научных теорий определяется точкой зрения участников процесса коммуникации, контекстом и прагматической ценностью полученных знаний» (*Клейменова В.Ю.* Фикциональность и вымысел в тексте // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2011. № 143. С. 98). Иными словами, фикциональность и фактуальность — это результат конвенции, существующей в читательском сообществе.

5 Более подробнее см.: *Marguerat D., Bourquin Y., Durrer M.* How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism. London, 1999. P. 18–28; *Powell M.* What is Narrative Criticism? Minneapolis (Minn.), 1990. P. 23–34; *Ska J.L.* «Our Fathers Have Told Us»: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma, 2000. P. 5–6; *Sternberg M.* The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and Drama of Reading. Bloomington (Ind.), 1987. P. 1–8.

6 См.: *Marguerat D., Bourquin Y.* How to Read Bible Stories. P. 18.

story, а не *history*. *Story* литературна. Она реконструируется из *discourse* (по сути, перед нами модель *histoire / discours* Ц. Тодорова, согласно которой *фабула* вторична по отношению к *сюжету*, поскольку восстанавливается из него).

Такой подход разделяет и **М. Штернберг**.

«[Для него] “*discourse*” — конкретное повествование, в его актуальной форме. Это то, что читатель имеет перед глазами. А “*story*” — абстрактная реконструкция, в которой читатель переставляет элементы “*discourse*” в логическом и хронологическом порядке и восполняет пробелы»⁷.

Примечательно, что **М. Пауэл** тоже ссылается на С. Чатмэна. Так же, как Д. Маргера, И. Буркен и М. Штернберг, он заимствует для своей работы понятия *story* и *discourse*. Однако их объём и содержание несколько иные. *Story* для него — тоже содержание нарратива, то, о чём рассказывается. Однако состоит *story* из событий, характеров, обстановки (*англ. settings*) и взаимодействии этих элементов в рамках сюжета (*англ. plot*). *Discourse* для М. Пауэла является риторикой нарратива. Это то, как мы рассказываем историю⁸. Таким образом, в отличие от Д. Маргера и И. Буркена и М. Штернберга, М. Пауэл расширяет понятие *story*. Для него это не только *фабула* (реконструкция событий, которые находятся в основе повествования, в хронологическом порядке), но и *сюжет*. При этом он сужает понятие *discourse*. В его понятийно-терминологической системе *discourse* — лишь речевая ткань произведения. Для наглядности можно представить особенности подходов в виде таблицы.

Таблица 1. Сравнительный анализ нарративных уровней в концепциях Д. Маргера, И. Буркена, М. Штернберга и М. Пауэлла

	долитературный уровень	литературный уровень		
		history	story	
Д. Маргера и И. Буркен	события реальной действительности	фабула	сюжет	риторика нарратива
М. Штернберг				
М. Пауэл		фабула	сюжет	риторика нарратива

Углубляться в обзор всех существующих в рамках библейской нарратологии подходов нет особого смысла. В том или ином виде мы встречаем

7 Ska J. L. «Our Fathers Have Told Us». P. 5–8.

8 См.: Powell M. What is Narrative Criticism? P. 23.

здесь упоминание лишь о двух генеративных уровнях повествования: то, о чём говорится, и то, как говорится. Без внимания остаётся уровень, который обозначен как *history*. При этом, с одной стороны, не объясняется его связь с миром произведения, с другой, не определяется роль, которую играет в его формировании сознание автора. Для теории библейского нарратива — основная задача которой продемонстрировать, что рассказ о событиях не есть сами эти события, — этого, возможно, и достаточно. Однако этого недостаточно для нарративной герменевтики библейского текста. Здесь необходима более подробная дифференциация ключевых этапов порождения повествования, чтобы описать герменевтический процесс максимально подробным образом. И на наш взгляд, модель В. Шмида как нельзя лучше подходит для этой задачи.

Для того чтобы продемонстрировать возможность использования генеративной модели применительно к тексту Писания, обратимся к материалу евангельского повествования. В качестве примера рассмотрим событие искушения Христа в пустыне в изложении евангелистов Матфея, Марка и Луки⁹.

Таблица 2. Параллели синоптических повествований об искушении Иисуса в пустыне

Мф. 4, 1–11	Мк. 1, 12–13	Лк. 4, 1–13
¹ Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола,	¹² Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню	¹ Иисус, исполненный Духа Святаго, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню.
² и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал.	¹³ И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатанюю, и был со зверями;	² Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни, а по прошествии их напоследок взалкал.
³ И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами.		³ И сказал Ему диавол: если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом.
⁴ Он же сказал ему в ответ, написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.		⁴ Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим.

9 Здесь и далее используется синодальный перевод Священного Писания.

Мф. 4, 1–11	Мк. 1, 12–13	Лк. 4, 1–13
⁵ Потом берет Его диавол в святой город и ставляет Его на крыле храма,		⁵ И, возведя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени,
⁶ и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею.		⁶ и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее;
⁷ Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего.		⁷ Итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое
⁸ Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их,		⁸ Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи.
⁹ и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне.		⁹ И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз.
¹⁰ Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.		¹⁰ Ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе сохранить Тебя; ¹¹ и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. ¹² Иисус сказал ему в ответ: сказано: не искушай Господа Бога твоего.
¹¹ Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему.	и Ангелы служили Ему.	¹⁵ И, окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени.

0. Референтный уровень. Перед тем как дать характеристику четырём нарративным уровням этого евангельского эпизода, необходимо отметить, что с точки зрения генеративной нарратологии у любого повествования существует референтный уровень. Он логически предшествует

первому нарративному уровню и всем последующим генеративным актам. Под референтным уровнем мы подразумеваем в пределе безграничный и совершенно непрерывный континуум событий, который существует во внеязыковой и вненарративной действительности. Речь идёт о самом потоке истории (то, что Д. Маргера и И. Буркен называют *history*). Для нарратологии этот континуум всегда есть некое таинственное X. Ведь он доступен нашему непосредственному восприятию лишь в настоящем моменте. Вне настоящего мы больше не имеем возможности быть его непосредственными участниками. После момента своего свершения произошедшее доступно нам в виде образов, хранящихся в памяти. Именно оттуда наше сознание извлекает их, чтобы создать ментальную модель, которая и обозначается в терминологии В. Шмида событийным миром. Таким образом любое повествование, которое возникает на основе ментальной модели, является лишь версией, гипотетической реконструкцией произошедшего¹⁰.

Важно отметить, что референтный уровень существует как у текста фактуального, так и фикционального. Отличие заключается в том, в фикциональном повествовании референт представлен «не в виде заданной реальной действительности, но в модусе *подразумеваемой фиктивной действительности*»¹¹. Поэтому учёные предпочитают говорить о самореферентности поэтического текста.

Согласно традиции христианской веры, евангельское повествование об искушении Спасителя имеет не фантастическую, но реальную референцию. В его основе лежит историческая действительность — непрерывный континуум событий, участниками которых являлись Христос и сатана. Однако эта действительность, с точки зрения нарратологии, не доступна нашему непосредственному восприятию, а потому является X (невыражаемой). Всё, чем мы располагаем, это три нарратива, которые предлагают свои модели-версии произошедшего.

10 Референтный уровень повествования весьма неоднороден. Для того чтобы трансформировать внеязыковую и вненарративную реальность в ментальный образ, событийный мир, наше сознание проделывает целый комплекс операций. Формирование повествовательной референтности — процесс, растянутый во времени. Его реконструкция не входит в задачи генеративной нарратологии, которая сосредоточена на внутритекстовой перспективе. Однако подобную задачу берёт на себя отчасти прагматика нарратива и нарративная герменевтика. О прагматике нарративного текста см.: *Глазков А.В.* Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. Москва, 2018; о нарративной герменевтике см.: *Рикёр П.* Время и рассказ: в 3 т. Москва; Санкт-Петербург, 1998–2000; *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2023.

11 *Шмид В.* Нарратология. С. 164.

1. Уровень событий. На этом уровне мы можем говорить о тематических моделях, повествовательных мирах, которые сложились в сознании Матфея, Марка и Луки и на основании которых они создали свои нарративы.

Несмотря на то, что в пределах все Евангелия обладают общей референцией (во всех случаях это история Иисуса Христа как Сына Божия, Спасителя мира и Его Творца), а также имеют в своей основе общий для всех апостолов опыт Пасхи Христовой, мир каждого из евангельских рассказов уникален и отличается от другого по ряду признаков. Эти различия обусловлены субъективным восприятием реальности евангелистами, их индивидуальным жизненным опытом, особенностями той картины мира (в том числе языковой), которая живёт в их сознании, а также потребностями той аудитории, которой адресованы Евангелия и в целом ситуацией литературной коммуникации во всех её аспектах. Как замечает по этому поводу А. В. Глазков,

«если объективная реальность едина и независима от субъекта, то представление о реальности дискретно и субъектно-обусловлено»¹².

Таким образом, в сознании каждого евангелиста живёт своя версия истории, произошедшей со Христом и апостолами. Если бы потребовалось, они могли бы рассказывать эту историю бесконечно долго, всё больше конкретизируя и детализируя событийное пространство. В качестве указания на этот генеративный уровень повествования можно привести следующие слова апостола и евангелиста Иоанна Богослова:

«Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25; ср. Ин. 20, 30–31)¹³.

12 Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно. С. 32.

13 В этом смысле событийный уровень можно отождествить с *фабулой* в понимании В. Шкловского, согласно которому *фабула* является не просто материалом, а совокупностью мотивов, связанных логической причинно-временной связью. В философском дискурсе аналогом «событийного мира» выступает «миф» в том значении, в котором его использует А. Ф. Лосев: как «жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность» (Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Москва, 2001. С. 41). Событийный мир – это мифологическое пространство, через призму которого автор репрезентует события. По замечанию прот. А. Меня, в трудах С. Булгакова, Н. Бердяева, И. А. Ильина и др. происходит «реабилитация» понятия мифа (Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. 2. Москва, 2002. С. 210). Так, С. Булгаков указывает, что вера в Воскресение Христа могла явиться только «как “миф” в положительном значении этого слова» (цит. по: Там же. С. 210). В этом контексте всякое сверхрациональное учение Библии может быть определено как «Миф-мифологема» (Там же).

То же самое касается историй об искушении Спасителя в пустыне. С одной стороны, каждый из этих отрывков вписан в более широкий контекст евангельского рассказа, который, в свою очередь, является лишь оттиском целой вселенной, которая живёт в сознании каждого Евангелиста. С другой стороны, даже самое краткое повествование об искушении мы можем развернуть в бесконечно долгое описание, отдельный микрокосм, который будет иметь свои параметры, заданные, в том числе, совокупностью индивидуальных характеристик автора.

2. История. Это результат авторского отбора материала. Автор рассказывает не обо всех событиях, которые живут в его сознании, но выбирает лишь некоторые из них. И об этих избранных событиях он не рассказывает целиком. Он презентует читателю лишь определённые факты, самые, на его взгляд, значимые. Автор может расчленять ситуацию, персонажа или какие-либо действия на более мелкие части, подробно характеризовать их качества, свойства и признаки, детализировать рассказ за счёт подробного описания ситуации (логической, пространственной, временной), на фоне которой происходят события. И напротив, может обобщать. В связи с этим А. В. Глазков предлагает говорить о такой характеристике повествовательного текста, как размерность. Размерность — это «степень покрытия ситуации названными фактами»¹⁴. Размерность «позволяет дробить и укрупнять факты, стремясь к бесконечно малому или бесконечно большому»¹⁵. Чем выше размерность, тем меньше фрагментация, то есть тем меньше ощущается повествовательность лакун и дискретность презентации событийного мира. На примере эпизода искушения в пустыне мы видим, что во всех трёх случаях имеет место разный набор фактов, в том числе евангелисты выбирают различную степень размерности. Повествования Луки и Матфея стремятся к максимальной размерности, по сравнению с историей Марка, которая представляет собой краткое резюме. И обратная закономерность: фрагментация версии Марка выше, чем версий Матфея и Луки.

Наряду с размерностью и фрагментацией, можно говорить также о степени конкретности отображения факта и, соответственно, его условности¹⁶. Опять же версия Марка максимально условна в отличие от двух других повествований, в которых больше конкретики.

14 Глазков А.В. Из реальности в текст и обратно. С. 257.

15 Там же. С. 263.

16 Описываемые в тексте события могут иметь разную степень конкретности. Так, например, А. В. Глазков выделяет и описывает четыре возможных случая. Это описания, которые

3. Наррация. Это результат сюжетного расположения повествовательного материала — осюжечивания. Автор, выстраивая сюжетную линию рассказа, располагает отобранные из событийного ряда факты в определённом порядке. При этом как сюжет в целом, так и его отдельная часть могут подчиняться тому или иному композиционному паттерну¹⁷.

Применительно к нашему случаю, в первую очередь, можно обратить внимание на отличие между Марком, с одной стороны, и Матфеем и Лукой, с другой. Если Марк принимает решение упомянуть об искушении единократно: «...был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной» (Мк. 1, 13), то Матфей и Лука используют для описания кульминационного события одну и ту же композиционную модель — троекратный повтор. Благодаря этому возникает эффект драматического напряжения, имеющего кумулятивный характер и достигающего наивысшей точки, когда речь идёт о третьем предложении лукавого.

Также необходимо отметить, что в рамках одной и той же композиционной модели Матфей и Лука располагают материал отлично друг от друга. Речь идёт о последовательности искушений. Оба начинают с искушения хлебами, однако дальше каждый идёт своим путём: если Матфей сначала упоминает об искушении на крыле храма, затем об искушении на высокой горе, то у Луки мы наблюдаем обратный порядок. Сначала гора, потом храм. Таким образом, в одном случае кульминация достигает пика в искушении, связанном с храмом, в другом случае — с горой. Соответственно, мы имеем разные смысловые акценты: Матфей в очередной раз подчёркивает образ гор, а Лука — Иерусалима и Храма. Так троекратная модель исполняет не только драматическую функцию, но и семантическую.

Не всегда есть возможность определить тип сюжетной композиции, используя материал самого текста. Так, например, не вполне понятно, что именно считать кульминацией у Марка. А если ещё более конкретизировать вопрос, то как именно происходили события, описываемые в отрывке: «И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый

представляют: 1) конкретную ситуацию; 2) конкретную ситуацию с расширением во времени и/или модальности; 3) ситуационный тип с формированием потенциальной ситуации; 4) ситуационную модель. См.: Глазков А.В. Ситуация и текст: о типологии фактуальных текстов // Преподаватель XXI век. 2016. № 4-2. С. 578–588.

17 Пример повествовательных моделей, характерных для библейского нарратива, приводит М. Пауэл со ссылкой на исследования Д. Бауэра. См.: Powell M. What is Narrative Criticism? P. 32–34.

сатану, и был со зверями» (Мк. 1, 13)? Рассматривать их как произошедшие последовательно (сначала сорок дней поста, потом искушение, потом пришли звери) или параллельно (на протяжении сорока дней сатана искушал Его, и Он был в окружении зверей)? Или же существует какой-то третий вариант? Для разрешения этих трудностей необходимо обращаться или к синтаксту, или к экзегетической традиции.

4. Презентация наррации. Это способ, которым автор презентует читателю свою историю. Речевая ткань произведения, его риторический и стилистический уровень.

Очевидно, что все три евангельских повествования отличны друг от друга. Каждое из них индивидуально, имеет свои особенности языка и стиля¹⁸.

Так, например, Евангелие от Марка отличается простотой стиля и живостью изложения. Исследователи отмечают здесь множество грамматических и стилистических неточностей, по сравнению с классической греческой прозой. Возникает впечатление, что это скорее образец устной, нежели письменной речи. Автор регулярно использует настоящее время, а также простые синтаксические конструкции, которые соединяются при помощи одних и тех же союзов и союзных слов типа «и», «тотчас», «снова», «же» и т.п. Также для стиля автора Евангелия от Марка характерно употребление многочисленных плеоназмов, уменьшительно-ласкательных имён, арамеизмов и латинизмов. При этом очевидно, что

«простой стиль (*лат.* *sermo humilis*) является не признаком недостаточного образования евангелиста, но средством его литературной стратегии, с помощью которой он искал доступ к возможно более широкому слою населения»¹⁹.

В случае Евангелия от Матфея обращает на себя внимание связь с иудейской книжностью. Речь идёт как об использовании ветхозаветных цитат, так и о том, что автор пишет сложным и ярким языком, изобилующим ветхозаветными образами и выражениями. Речь Спасителя афористична и характеризуется парадоксальными ритмическими повторами, которые наполнены созвучиями. По замечанию исследователей,

18 Подробно об этом см.: Евангелие. Часть II. Язык Евангелий // ПЭ. 16. С. 634–683. URL: https://www.pravenc.ru/text/347622.html#part_7

19 Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. Москва, 2012. С. 378.

«Матфей достаточно уверенно владеет греческим языком, но стилю классической прозы во мн<огих> отношениях предпочитает стиль греческого перевода В<етхого> З<авета>»²⁰.

Лука, в отличие от Марка, излагает свою версию событий «на литературном эллинистическом греческом (койне) высокого уровня»²¹. Стилистически и грамматически его изложение в большей степени соответствует нормам греческого языка. По замечанию учёных, это лучшие образцы письменности новозаветного канона. Простонародные выражения он заменяет на более возвышенные, вместо простых предложений использует сложноподчинённые, а также предложения с деепричастными оборотами и условное наклонение. В целом исследователи говорят о влиянии языка Септуагинты на стиль евангелиста Луки.

Подобная индивидуализация речи в литературном произведении может достигаться за счёт особых форм организации лексического, синтаксического, а порой фонетического и даже графического уровней презентации наррации. Выбор лексики, идиоматических выражений, тропов и фигур, а также звучания и графического оформления текста истории, хотя и не является областью исследования классической нарратологии, интересует нарратологию генеративную, а также нарративную герменевтику.

Здесь важно отметить одну особенность Евангелия как литературного текста. Подбирая речевые средства для своего повествования, автор рассматривает их не только с точки зрения коммуникативной функции, поскольку для него важно не просто донести информацию до читателя. Он также заинтересован и в том, как он это сделает. А потому язык евангельского повествования — это отчасти язык поэтического произведения. В большей степени, нежели в бытовой речи, автор уделяет здесь внимание подбору слов и их расположению. Само «выражение является неотъемлемой частью заключающегося в нём сообщения»²² и в некотором смысле становится самоценным.

Выводы

Итак, в рамках настоящей статьи была рассмотрена внутритекстовая перспектива генезиса нарратива. Согласно общему взгляду учёных-литературоведов, нарративный материал, прежде чем предстать в виде

20 Евангелие. [Часть II]. Язык Евангелий. Евангелие от Матфея // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 636.

21 Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. С. 480.

22 Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. Москва, 2003. С. 17.

законченного повествования, проходит определённые этапы, на которых претерпевает значимые трансформации. Отсюда обратная закономерность. Каждый повествовательный текст можно умозрительно разложить на ряд уровней его производства. Используя модель В. Шмида, мы продемонстрировали это на материале евангельского текста.

Выявление генеративных уровней литературного текста играет важную роль в рамках нарративной герменевтики. Они могут рассматриваться как этапы динамического процесса смыслообразования, а вместе с тем и как ключевые точки герменевтической активности автора во внутритекстовой перспективе. Подробная характеристика этих уровней необходима, чтобы исчерпывающе описать тот герменевтический цикл, который начинается в момент встречи сознания автора с реальной действительностью и венчается созданием текста традиции.

Библиография

- Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации / пер. с ивр. Иерусалим; Москва: Гешарим; Мосты культуры, 2001. (Библиотека Флавиана).
- Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии (Ветхий Завет) / [пер. с итал. Н. Костомаровой]. Милан; Москва: Христианская Россия, 1992 (переизд. 1995).
- Глазков А. В.* Ситуация и текст: о типологии фактуальных текстов // Преподаватель XXI век. 2016. № 4-2. С. 578–588.
- Глазков А. В.* Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. Москва: Де’Либри, 2018.
- Евангелие // Православная энциклопедия. Т. XVI: Дор — Евангелическая церковь союза. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 585–683. [Электронный ресурс]. URL: www.pravenc.ru (дата обращения: 9.7.2025).
- Клейменова В. Ю.* Фикциональность и вымысел в тексте // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2011. № 143. С. 94–102.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / [сост., подгот. текста, вступ. ст. А. А. Тахо-Годи]. Москва: Мысль, 2001. (Мир эстетики и культуры).
- Мень А. В.* Библиологический словарь: [в 3 т.]. Т. 2: К–П. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002.
- Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета / пер. с нем. Москва: Изд. ББИ, 2012. (Серия «Современная библеистика»).
- Райкен Л.* Библия как памятник художественной литературы / пер. с англ. Киев; Санкт-Петербург: Центр просветительских программ Международной ассоциации христианских школ, 2002.
- Рикёр П.* Время и рассказ: в 3 т. / пер. с фр. Т. В. Славко (т. 1, 2), И. П. Блауберг (т. 3). Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998–2000. (Книга света).

- Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика: учебное пособие. Москва: Аспект Пресс, 2003.
- Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова. 2-е изд. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2023.
- Шмид В.* Нарратология. Москва: Языки славянской культуры, 2003. (Studia philologica).
- Alter R.* The World of Biblical Literature. [New York (N. Y.): BasicBooks, 1992.
- Gabel J. B., Weeler C. B.* The Bible as Literature: An Introduction. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1986.
- Frye N.* The Great Code: The Bible and Literature. New York (N. Y.): Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Marguerat D., Bourquin Y., Durrer M.* How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism. London: SCM Press, 1999.
- Powell M. A.* What is Narrative Criticism? Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1990. (Guides to Biblical Scholarship).
- Ska J. L.* «Our Fathers Have Told Us»: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. 2nd ed. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- Sternberg M.* The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 1987.

ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ
АПОЛОГЕТИКА

СОВРЕМЕННЫЕ ДАННЫЕ БИОХИМИИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЖИЗНИ

В СВЕТЕ БОГОСЛОВСКОЙ ОЦЕНКИ

Александр Алексеевич Конкин

студент II курса магистратуры кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
alexandr-98@mail.ru

Для цитирования: Конкин А. А. Современные данные биохимии о происхождении жизни в свете богословской оценки // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 35–47. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.002

Аннотация

УДК 27-1 (577)

В статье анализируются современные биохимические данные о происхождении жизни и рассматривается их интерпретация в контексте богословской оценки. Цель исследования — выявить, каким образом результаты молекулярной биологии, генетики и химии, касающиеся генетического кода и механизмов его устойчивости, соотносятся с христианским пониманием мира как сотворённого и упорядоченного Богом. Методология включает обзор новейших научных публикаций, сравнительный анализ биохимических моделей происхождения жизни и их критическую оценку в свете святоотеческого наследия и богословских категорий. В результате показано, что гипотезы о случайном происхождении генетических структур имеют серьёзные ограничения, тогда как данные об оптимальности и устойчивости кода позволяют

рассматривать их как проявление глубинного замысла. Значимость работы заключается в формировании богословски целостного подхода к проблеме происхождения жизни, который учитывает как научные данные, так и духовно-нравственные основания.

Ключевые слова: биохимия, происхождение жизни, генетический код, богословие, Логос, Промысл Божий, патристика, эволюция, сложность, философия науки.

Статья поступила в редакцию 13.10.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025

Contemporary Biochemical Data on the Origin of Life in the Light of Theological Evaluation

Aleksandr A. Konkin

MA student at the Department of Theology, Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
aleksandr-98@mail.ru

For citation: Konkin, Aleksandr A. “Contemporary Biochemical Data on the Origin of Life in the Light of Theological Evaluation”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 35–47 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.002

Abstract. The article analyzes contemporary biochemical data on the origin of life and considers their interpretation in the context of theological evaluation. The aim of the study is to identify how the results of molecular biology, genetics, and chemistry concerning the genetic code and its stability correlate with the Christian understanding of the world as created and ordered by God. The methodology includes a review of recent scientific publications, a comparative analysis of biochemical models of the origin of life, and their critical evaluation in the light of patristic heritage and theological categories. The results show that hypotheses about the random emergence of genetic structures face serious limitations, whereas data on the optimality and robustness of the code allow it to be considered as an expression of a divine design. The significance of the study lies in developing a theologically integrated approach to the problem of the origin of life that takes into account both scientific data and spiritual-moral foundations.

Keywords: biochemistry, origin of life, genetic code, theology, Logos, Divine Providence, patristics, evolution, complexity, philosophy of science.

The article was submitted on 10/13/2025; approved after reviewing on 12/25/2025

Проблема происхождения жизни и вероятность случайного возникновения белков

Вопрос о происхождении жизни и о вероятности случайного возникновения функциональных белков остаётся краеугольным камнем в диалоге между наукой и религией. Современная биология стремится объяснить процессы формирования жизни через химические и физические законы, опираясь на концепции пребиотической химии и синтетической биологии, не принимая во внимание концепцию Разумного Начала или Акта Божественного Творения. В то же время христианская теологическая мысль утверждает, что мир и жизнь сотворены Богом в порядке и с целью, что предполагает наличие Разума, стоящего за упорядоченностью и закономерностью процессов в природе.

Белки, являясь основными функциональными единицами клеток, выполняют структурные, каталитические и регуляторные функции. Их уникальные свойства зависят от точной последовательности аминокислот, которая определяет трёхмерную структуру молекулы. Даже замена одной аминокислоты может привести к утрате функции белка или возникновению заболеваний, как в случае серповидноклеточной анемии¹. Она является примером заболевания, вызванного единичной аминокислотной заменой, при которой глутаминовая кислота в шестой позиции β -цепи гемоглобина замещается на валин в результате замены одного нуклеотида в гене, кодирующем β -цепь гемоглобина, что приводит к образованию серповидного гемоглобина, изменению свойств эритроцитов и развитию заболевания². В условиях пониженного кислорода серповидный гемоглобин полимеризуется, изменяя форму эритроцитов на серпообразную, вследствие чего они становятся ломкими, легко разрушаются (гемолитическая анемия) и могут закупоривать сосуды, вызывая боли и ишемические повреждения органов³. Этот пример демонстрирует, что даже минимальное изменение в последовательности аминокислот способно нарушить функцию сложной биосистемы, что важно учитывать как при изучении биохимии, так и в рамках богословской антропологии. Также важно подчеркнуть точность и чувствительность устройства жизни к малейшим изменениям.

1 Kato G.J., Piel F.B., Reid C.D., et al. Sickle Cell Disease // Nature Reviews Disease Primers. 2018. Vol. 4. Art. 18010. P. 3.

2 Ibid. P. 44.

3 Ibid. P. 3.

Хотя возраст Земли оценивается в 4,5 млрд. лет, стабильное окно для возникновения жизни с сохранением молекул в пригодной среде было ограничено сотнями миллионов лет из-за высокой вулканической активности, бомбардировки метеоритами и нестабильности атмосферы. При этом анализ древнейших строматолитов показывает, что жизнь могла возникнуть относительно быстро после стабилизации условий (около 3,5 млрд. лет назад), что сокращает доступное время для случайных процессов, необходимых для образования сложных биомолекул⁴.

Современная постановка проблемы возникновения функции белков показывает, что переход от случайных аминокислотных цепей к ферментам — то есть к белкам, обеспечивающим каталитическое ускорение химических реакций в живых системах, — связан не только с огромным числом возможных вариантов аминокислотных последовательностей, но и с экспериментально установленной редкостью свойств, необходимых для реализации функции. Случайные аминокислотные последовательности крайне редко формируют устойчивую трёхмерную структуру, сохраняющуюся в водной среде, и столь же редко способны к специфическому связыванию биологически значимых низкомолекулярных соединений. В частности, последовательности, связывающие АТФ, обнаруживаются приблизительно с частотой⁵ одного случая на 10^{11} .

Это означает, что формирование функционально сопоставимых белковых структур при неупорядоченном переборе аминокислотных комбинаций характеризуется крайне низкой вероятностью. Вследствие этого при рассмотрении происхождения молекулярных систем необходимо учитывать физико-химические условия, способные структурировать реакционную среду и тем самым направлять ход химических процессов.

В исследованиях пребиотических процессов показано, что особые условия среды — концентрация веществ при частичном замерзании водных растворов, циклическое увлажнение и высыхание, а также наличие устойчивой разности температур между различными участками среды — способны существенно влиять на характер протекающих

4 Schopf J. W., Kitajima K., Spicuzza M. J., Kudryavtsev A. B., Valley J. W. SIMS Analyses of the Oldest Known Assemblage of Microfossils Document Their Taxon-Related Carbon Isotope Compositions // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2017. Vol. 115. № 1. P. 53.

5 Schnettler J. D., Wang M. S., Gantz M. et al. Selection of a Promiscuous Minimalist cAMP Phosphodiesterase from a Library of *de novo* Designed Proteins // Nature Chemistry. 2024. Vol. 16. P. 1200.

реакций. В таких условиях возможно более равномерное включение различных нуклеотидов при их последовательном соединении, что создаёт предпосылки для формирования менее хаотичных по составу и более устойчивых к дальнейшему отбору молекулярных систем⁶.

Кроме того, каталитические пептиды обладают ограниченной активностью в водной среде из-за неустойчивой структуры молекулы, которая мешает эффективному выполнению каталитических функций. Однако в коацерватах эта активность значительно усиливается; авторы связывают этот факт с особенностями их внутренней организации. Эти данные подчёркивают важную роль физико-химических свойств среды в регуляции реакционной способности пептидов⁷.

Дополнительно показано, что воспроизведение рибозимов возможно только в очень узком диапазоне pH при циклическом замораживании и оттаивании, что затрудняет их спонтанное формирование в условиях древней Земли⁸. Периодические температурные колебания могут способствовать репликации РНК, однако процесс остаётся низкоэффективным и требует стабильной среды⁹. Обзор по каталитической активности пептидов подчёркивает, что появление функциональных свойств требует определённой упорядоченности, невозможной в полностью случайных условиях¹⁰. Полученные экспериментальные данные лабораторных моделей ранней Земли показывают: формирование функционально активных полипептидных цепей жёстко детерминировано узким диапазоном физико-химических параметров и наличием стабилизирующих микросред. Подобная совокупность условий экспоненциально снижает вероятность спонтанного абиогенного синтеза, фактически исключая сценарий стохастического возникновения белков в отсутствие селективного каталитического или фазового контроля.

- 6 *Kakizaki J., Mizuuchi R.* Selection–Diversification Interplay in Oligonucleotide Chemical Evolution // *Biophysics and Physicobiology*. 2025. Vol. 22. № 4. P. 4.
- 7 *Reis D.Q.P., Pereira S., Ramos A.P. et al.* Catalytic Peptide-Based Coacervates for Enhanced Function Through Structural Organization and Substrate Specificity // *Nature Communications*. 2024. Vol. 15. Art. 9368. P. 2.
- 8 *Attwater J., Augustin T.L., Curran J.F. et al.* Trinucleotide Substrates under pH–Freeze–Thaw Cycles Enable Open-Ended Exponential RNA Replication by a Polymerase Ribozyme // *Nature Chemistry*. 2025. Vol. 17. P. 1132.
- 9 *Salibi E., Peter B., Schwille P. et al.* Periodic Temperature Changes Drive the Proliferation of Self-Replicating RNAs in Vesicle Populations // *Nature Communications*. 2023. Vol. 14. Art. 1222. P. 4.
- 10 *Hlouchova K., Konvalinka J., Martins B.M.C., Damborsky J.* Peptides en Route from Prebiotic to Biotic Catalysis // *Accounts of Chemical Research*. 2024. Vol. 57. № 15. P. 2034.

Современные данные биохимии и синтетической биологии о вероятности случайного образования белков и генетического кода

Анализ исследований по синтетической биологии и пребиотической химии за последние пять лет показывает, что современная наука выявляет не случайность, а упорядоченность, согласованность и предсказуемость в фундаментальных механизмах биологии. Уникальность и оптимальность генетического кода подтверждаются современными исследованиями: С. Омачи, Н. Сайто и К. Фурусавы показали, что среди случайно сгенерированных кодов лишь один из 10^{20} оказывается более устойчивым, чем стандартный генетический код. Это свидетельствует о том, что случайное образование столь оптимального и стабильного кода практически невозможно без направленного отбора. Иными словами, стабильное функционирование генетического кода требует строго настроенных условий и не может возникнуть чисто случайным образом¹¹. Дополнительно Л. Лэй и З. Ф. Бёртон отмечают, что в эволюции генетического кода хаос играл крайне незначительную роль¹². Такой вывод указывает на то, что возникновение и сохранение его устойчивости не может быть объяснено чисто случайными факторами и требует определённых закономерностей.

В исследованиях, посвящённых количественной оценке редкости белковой функции, подчёркивается, что аминокислотные последовательности, обеспечивающие полноценную ферментативную активность, сопоставимую по уровню сложности и эффективности с белками живых организмов, встречаются крайне редко¹³.

Описываемые эксперименты с совокупностями случайно сформированных аминокислотных последовательностей показывают, что отдельные цепи могут проявлять измеряемую связывающую или каталитическую активность. Однако такие проявления активности, как правило, имеют простой характер и не сопоставимы по уровню сложности и эффективности с ферментами живых организмов¹⁴. Кроме того, подобные цепи обычно не обладают точным пространственным расположением

11 Omachi Y., Saito N., Furusawa C. Rare-Event Sampling Analysis Uncovers the Fitness Landscape of the Genetic Code // *PLoS Computational Biology*. 2023. Vol. 19 (4). Art. e1011034. P. 2.

12 Lei L., Burton Z.F. Evolution of the Genetic Code // *Transcription*. 2021. Vol. 12 (1). P. 28.

13 Miller B.J. A Methodology for Calculating the Rarity of Diverse Proteins Based on Functional Specificity and Thermodynamic Stability // *PLoS One*. 2025. Vol. 20. № 12. Art. e0339572. P. 17.

14 Ibid. P. 4.

химических групп аминокислот, необходимым для специфических взаимодействий и эффективного катализа¹⁵.

Даже при целенаправленном вычислительном проектировании ферментов, основанном на рациональных методах конструирования структуры, получаемые белковые конструкции часто оказываются значительно менее активными, чем соответствующие ферменты живых организмов¹⁶. Это связано с тем, что каталитическая эффективность требует исключительно точной пространственной организации молекулы: небольшие отклонения в деталях строения могут приводить к существенному снижению активности¹⁷.

Аминокислотные последовательности, обеспечивающие уровень функции, характерный для белков живых организмов, характеризуются высокой степенью структурной и функциональной упорядоченности и встречаются чрезвычайно редко¹⁸. Поэтому оценка вероятности случайного образования белков должна учитывать не только факт появления элементарной каталитической или связывающей активности, но и необходимость формирования структурной и функциональной организации, сопоставимой с белками живых организмов. Решающее значение при этом имеют точность пространственной структуры, специфичность межмолекулярных взаимодействий и устойчивость функционирования в реальных условиях.

Большинство случайных аминокислотных последовательностей не образуют устойчивых и функциональных структур. Вероятность нахождения активного варианта случайным образом чрезвычайно мала¹⁹. Именно поэтому примеры функционально активных *de novo* белков из случайных последовательностей остаются единичными, тогда как методы направленной эволюции значительно повышают шансы на выявление жизнеспособных структур²⁰. В то же время новые ферментативные активности в природе нередко возникают изначально как побочные и крайне слабые функции уже существующих белков;

15 Miller B.J. A Methodology for Calculating the Rarity of Diverse Proteins Based on Functional Specificity and Thermodynamic Stability. P. 2.

16 Listov D., Vos E., Hoffka G. et al. Complete Computational Design of High-Efficiency Kemp Elimination Enzymes // Nature. 2025. Vol. 643. P. 1421.

17 Ibid. P. 1421.

18 Miller B.J. A Methodology for Calculating the Rarity of Diverse Proteins Based on Functional Specificity and Thermodynamic Stability. P. 2.

19 Tong C.L., Lee K.-H., Seelig B. De Novo Proteins from Random Sequences Through in Vitro Evolution // Current Opinion in Structural Biology. 2021. Vol. 68. P. 2.

20 Ibid. P. 5.

они могут приобретать биологическую значимость под давлением изменившейся среды или вследствие мутаций, а затем закрепляться и усиливаться в ходе естественного отбора, дупликации и дивергенции генов²¹. Как подчёркивает С. Копли в отдельном обзоре, именно ранние стадии появления слабых активностей и последующая их стабилизация в новых условиях «создают почву» для возникновения принципиально новых ферментов²². Из этого следует, что именно направленное давление среды и процессы отбора играют решающую роль в возникновении и развитии новых белковых функций.

Таким образом, совокупность данных биохимии и синтетической биологии указывает на крайне низкую статистическую вероятность спонтанного возникновения белков, обладающих заданной функциональностью и термодинамической стабильностью в условиях пребиотической среды. Выраженная специфичность и структурная упорядоченность биологических макромолекул предполагают наличие механизмов селекции, выходящих за рамки стохастических процессов.

Богословская интерпретация феномена сложности и упорядоченности природы

Православная апологетика рассматривает упорядоченность мира как проявление Премудрости и Промысла Божия. Священное Писание прямо говорит:

«...Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21).

То же самое мыслит и свт. Василий Великий, утверждая, что творение «не само собою произошло, как представляли себе некоторые, но имело причину в Боге»²³; и далее: «Какой прекрасный порядок!»²⁴ — здесь свт. Василий Великий восхищается тем, как устроено творение, замечая, что порядок и гармония видимого мира свидетельствуют о Премудрости и воле Творца. Вслед за этим свт. Лука (Войно-Ясенецкий)

- 21 Copley S.D. Evolution of New Enzymes by Gene Duplication and Divergence // FEBS Journal. 2020. Vol. 287. № 7. P. 1262–1283.
- 22 Copley S.D. Setting the Stage for Evolution of a New Enzyme // Current Opinion in Structural Biology. 2021. Vol. 69. P. 45–46.
- 23 *Basiliius Caesariensis*. Homiliae in Hexaemeron I, 1 // PG. 29. Col. 4A:7–9: «οὐκ αὐτομάτως συνέστη, ὡς τινες ἐφαντάσθησαν, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ τὴν αἰτίαν ἔλαβεν». Рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев. Беседа 1, 1 // ПСТСО. 3. С. 319.
- 24 *Basiliius Caesariensis*. Homiliae in Hexaemeron I, 2 // PG. 29. Col. 8B:15: «Τί καλή ἡ τάξις;». Рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев. Беседа 1, 2 // ПСТСО. 3. С. 322.

подчёркивал онтологическое единство познания, гармонично сочетая научный метод и веру:

«Религия противоречит не науке, а нашим знаниям <...>. Между откровением и самой природой нет противоречия и не может быть, ибо Бог является Творцом их обоих. Наука открывает вечный Логос бытия, обуславливающий [гармонию]»²⁵.

Наблюдаемая закономерность и стройность в природе непротиворечиво соотносится с христианским учением о Премудром Творце. При этом выводы современной науки о редкости самопроизвольного появления сложных функциональных белков дополняют богословское видение.

Переходя от общего богословского понимания к более конкретному, осмысление упорядоченности творения выражено у прп. Иоанна Дамаскина:

«Он приводит из не сущего в бытие и творит все [без изъятия], невидимое и видимое»²⁶.

Эта мысль подчёркивает принципиальную направленность бытия: мир не случаен, но приведён к существованию по Божественному Замыслу. Поэтому согласованность и гармония природы могут рассматриваться как проявление Премудрости Творца, что делает богословское объяснение упорядоченности внутренне цельным и непротиворечивым.

Подобное понимание не сводится к подмене отсутствующих научных объяснений ссылкой на Бога, а представляет собой согласование научной картины мира с богословским пониманием того, что законы природы и их упорядоченность указывают на наличие глубинного основания в структуре мироздания.

Таким образом, современные данные молекулярной биологии и пребиотической химии дают основания полагать, что гипотеза случайного возникновения жизни на белковом уровне является статистически несостоятельной ввиду экстремально низкой вероятности формирования функционально активных полипептидов. При этом идея *логосов* творений в православной традиции помогает богословски осмыслить упорядоченность и целесообразность в мире, позволяя

25 Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Избранные творения. Москва, 2010. С. 390.

26 *Joannes Damascenus*. De Fide Orthodoxa II, 2 [15] // PG. 94. Col. 864C:13 – 865A:2: «... ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρὰ γὰρ καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὄρατά». Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 2 (16) // Он же. Творения. Источник знания. Москва, 2002. С. 187.

интегрировать естественнонаучное знание с христианской апологетикой без противоречия, а в качестве взаимного обогащения.

Эти данные указывают, что современная наука не подтверждает возможность самопроизвольного формирования белков и функционирующего генетического кода в природе без строго направленных условий, что открывает пространство для более глубокого философского и богословского анализа вопроса о происхождении жизни. Православное богословие в свете учения о Логосе предлагает осмысление упорядоченности и целесообразности мира как следствия Божественного замысла. Прп. Максим Исповедник излагает учение о множестве логосов в Едином Логосе, утверждая, что каждая тварь имеет *логос* — замысел Божий, по которому и через который она существует, и этот *логос* пребывает в Логосе, Сыне Божиим, через Которого всё сотворено из небытия и в Котором содержатся причины и цели всего созданного²⁷. Эта концепция, согласующая научное знание с богословским мировоззрением, позволяет видеть высокую специфичность и сложность биологических структур как выражение предустановленного порядка, а не как продукт случайности.

Евангелие от Иоанна утверждает: «В начале было Слово (Λογος), и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1), указывая, что Бог сотворил мир через Своё Слово и всё сотворённое несёт в себе отпечаток Премудрости. Это понимание утверждает, что порядок, законы и упорядоченность природы являются проявлением Премудрости Божией, реализуемой через Логос, и согласуется с данными современной науки, выявляющей сложные взаимозависимости и предсказуемость в биологических и химических процессах. Генетический код проявляет устойчивость к ошибкам и признаки оптимизации, свидетельствующие о наличии в природе механизмов, которые обеспечивают целостность и стабильность биологических систем даже в условиях внешних возмущений^{28,29}.

Таким образом, можно заключить, что упорядоченность, обнаруживаемая наукой, согласуется с православным учением о Логосе как Причине и Устроителе мира, при этом данная упорядоченность не является

27 *Maximus Confessor. Ambiguum 7* // PG. 91. Col. 1077–1080. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Иоанну* // *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*. Москва, 2006. С. 65–66.

28 *Omachi Y., Saito N., Furusawa C. Rare-Event Sampling Analysis Uncovers the Fitness Landscape of the Genetic Code.* P. 1–14. URL: <https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.1011034>

29 *Lei L., Burton Z.F. Evolution of the Genetic Code.* P. 28–53. URL: <https://doi.org/10.1080/21541264.2021.1927652>

доказательством веры, а предоставляет мировоззренческое основание, поддерживающее понимание природы как сотворённой и управляемой по Премудрости. Наука раскрывает сложность, упорядоченность и стройность процессов в природе, а богословие показывает, что эта упорядоченность может пониматься как проявление Промысла Божия, реализуемого через Логос. Современные данные демонстрируют, что вероятность случайного возникновения функциональных белков и генетического кода остаётся крайне низкой, а сложность и упорядоченность природы созвучны пониманию её как сотворённой Творцом.

Исходя из вышеизложенного, наука и богословие не противоречат друг другу в вопросе происхождения жизни и устройства мира, а дополняют и углубляют понимание его целостности, сложности и направленности, открывая перед исследователем и богословом пространство для согласованного осмысления настоящей и будущей реальности.

Итоги

Проведённый анализ показал, что гипотеза случайного возникновения белков и генетического кода сталкивается с серьёзными ограничениями. Современные данные биохимии и синтетической биологии указывают на необходимость строго упорядоченных условий для формирования функциональных молекулярных структур. Уникальность и оптимальность генетического кода, а также высокая чувствительность белковых систем к малейшим изменениям позволяют рассматривать их как свидетельство глубинной упорядоченности природы. Это, в свою очередь, созвучно богословскому пониманию мира как сотворённого и устроенного по Премудрому Замыслу Божию.

Вместе с тем проведённое исследование имеет свои пределы. В центре рассмотрения находились главным образом белки и генетический код, а такие вопросы, как происхождение липидных мембран, систем энергетического обмена и механизмов регуляции, остались вне поля анализа. Недостаточно изученным остаётся и то, каким образом отдельные биохимические структуры могли объединяться в целостные протоклеточные системы.

Перспективы дальнейшего исследования представляются в нескольких направлениях. Во-первых, требуется более комплексное изучение взаимодействия белков, РНК и липидов в условиях, моделирующих раннюю Землю. Во-вторых, значимым является сравнение результатов синтетической биологии с естественными процессами, что позволит оценить границы возможного случайного усложнения

без направленного отбора. В-третьих, особую ценность приобретает философско-богословское осмысление этих данных в свете святоотеческой традиции, прежде всего учения о *логосах* в тварном мире. Наконец, важно продолжать развитие междисциплинарных моделей, позволяющих согласованно учитывать как естественнонаучные данные, так и богословскую традицию.

Таким образом, предпринятая работа хотя и не исчерпывает всей полноты темы, но задаёт направление для дальнейшего исследования. Проведённое исследование показывает, что современная наука и богословие способны не просто к взаимодополняющему синтезу, а к плодотворному диалогу, открывающему в совместной перспективе более глубокое понимание происхождения и телеологического устройства жизни.

Источники

- Basilii Caesariensis*. *Nomiliae in Hexaemeron* (Τοῦ ἐν ἀγγίσις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ὁμιλίαι θ' εἰς τὴν Ἑξαήμερον) // PG. T. 29. Col. 3–208.
- Ioannes Damascenus*. *De Fide Orthodoxa* (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) // PG. T. 94. Col. 789–1228.
- Maximus Confessor*. *Ambiguorum Liber* (Μαξίμου Περὶ διαφόρων ἀποριῶν) // PG. T. 91. Col. 1031–1418.
- Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.] Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога. Москва: Сибирская Благовонница, 2008. (ПСТСО; т. 3).
- Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие).
- Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Избранные творения. Москва: Сибирская Благовонница, 2010.
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч., примеч. архим. Нектария. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Литература

- Attwater J., Augustin T. L., Curran J. F., et al.* Trinucleotide Substrates under pH–Freeze–Thaw Cycles Enable Open–Ended Exponential RNA Replication by a Polymerase Ribozyme // *Nature Chemistry*. 2025. Vol. 17. P. 1129–1137. DOI: 10.1038/s41557-025-01830-y
- Copley S. D.* Evolution of New Enzymes by Gene Duplication and Divergence // *FEBS Journal*. 2020. Vol. 287. № 7. P. 1262–1283. DOI: 10.1111/febs.15299
- Copley S. D.* Setting the Stage for Evolution of a New Enzyme // *Current Opinion in Structural Biology*. 2021. Vol. 69. P. 41–49. DOI: 10.1016/j.sbi.2021.03.001

- Hlouchova K., Konvalinka J., Martins B. M. C., Damborsky J.* Peptides en Route from Prebiotic to Biotic Catalysis // *Accounts of Chemical Research*. 2024. Vol. 57. № 15. P. 2027–2037. DOI: 10.1021/acs.accounts.4c00137
- Kakizaki J., Mizuuchi R.* Selection–Diversification Interplay in Oligonucleotide Chemical Evolution // *Biophysics and Physicobiology*. 2025. Vol. 22. № 4. DOI: 10.2142/biophysico.bppb-v22.0028
- Kato G. J., Piel F. B., Reid C. D., et al.* Sickle Cell Disease // *Nature Reviews Disease Primers*. 2018. Vol. 4. Art. 18010. DOI: 10.1038/nrdp.2018.10
- Lei L., Burton Z. F.* Evolution of the Genetic Code // *Transcription*. 2021. Vol. 12. № 1. P. 28–53. DOI: 10.1080/21541264.2021.1927652
- Listov D., Vos E., Hoffka G., et al.* Complete Computational Design of High-Efficiency Kemp Elimination Enzymes // *Nature*. 2025. Vol. 643. P. 1421–1427. DOI: 10.1038/s41586-025-09136-2
- Miller B. J.* A Methodology for Calculating the Rarity of Diverse Proteins Based on Functional Specificity and Thermodynamic Stability // *PLoS One*. 2025. Vol. 20. № 12. Art. e0339572. DOI: 10.1371/journal.pone.0339572
- Omachi Y., Saito N., Furusawa C.* Rare-Event Sampling Analysis Uncovers the Fitness Landscape of the Genetic Code // *PLoS Computational Biology*. 2023. Vol. 19. № 4. Art. e1011034. DOI: 10.1371/journal.pcbi.1011034
- Reis D. Q. P., Pereira S., Ramos A. P., et al.* Catalytic Peptide-Based Coacervates for Enhanced Function Through Structural Organization and Substrate Specificity // *Nature Communications*. 2024. Vol. 15. Art. 9368. DOI: 10.1038/s41467-024-53699-z
- Salibi E., Peter B., Schwille P., et al.* Periodic Temperature Changes Drive the Proliferation of Self-Replicating RNAs in Vesicle Populations // *Nature Communications*. 2023. Vol. 14. Art. 1222. DOI: 10.1038/s41467-023-36940-z
- Schnettler J. D., Wang M. S., Gantz M., et al.* Selection of a Promiscuous Minimalist cAMP Phosphodiesterase from a Library of de novo Designed Proteins // *Nature Chemistry*. 2024. Vol. 16. P. 1200–1208. DOI: 10.1038/s41557-024-01490-4
- Schopf J. W., Kitajima K., Spicuzza M. J., et al.* SIMS Analyses of the Oldest Known Assemblage of Microfossils Document Their Taxon-Correlated Carbon Isotope Compositions // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2017. Vol. 115. № 1. P. 53–58. DOI: 10.1073/pnas.1718063115
- Tong C. L., Lee K.-H., Seelig B.* De Novo Proteins from Random Sequences Through in Vitro Evolution // *Current Opinion in Structural Biology*. 2021. Vol. 68. P. 129–134. DOI: 10.1016/j.sbi.2020.12.014

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

ВОПРОС О ЛИЧНОСТИ В ТРЁХ СИСТЕМАХ КООРДИНАТ

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ, НАУКА

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук, доктор богословия
доцент по кафедре библеистики и по кафедре богословия
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Вопрос о личности в трёх системах координат: богословие, философия, наука // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 48–57. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.003

Аннотация

УДК 27-1 (159.923)

В статье делается краткий обзор истории появления самого понятия «личность» в европейской культуре. В ней рассматривается постановка проблемы личности в богословии, философии, психологии. Личностный акцент в философии прослеживается от экзистенциализма, который вывел человека из-под всевластия рационального мышления. Однако он не создал системного учения о личности. Персонализм, возникший на волне кризисно-катастрофических событий начала XX века, также оказался, скорее, руслом, объединившим философские течения, связанные темой человека, чем цельным учением с выстроенным научным аппаратом. Психология, оперирующая понятием «личность», на самом деле понимает её редукционистски, наследуя материалистическому взгляду на человека, характерному для XIX века. И только богословское понимание личности, опирающееся на мистико-аскетическую традицию Церкви и на её догматическое учение, владеет ключом к этой теме.

Ключевые слова: личность, персонализм, богословие личности, православная антропология, психология.

Статья поступила в редакцию 23.11.2025; одобрена после рецензирования 1.12.2025

The Question of the Person in Three Dimensions: Theology, Philosophy, and Science

Rozaliya M. Rupova

Doctor of Philosophical Sciences, Doctor of Theology
Associate Professor at the Department of Biblical Studies and the Department of
Theology, Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia
rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. "The Question of the Person in Three Dimensions: Theology, Philosophy, and Science". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 48–57 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.005

Abstract. This article provides a concise historical overview of the concept of «the person» within European culture, examining the formulation of the problem across theology, philosophy, and psychology. The philosophical emphasis on the personal can be traced back to existentialism, which liberated the individual from the hegemony of rationalist thought; however, existentialism failed to produce a systematic theory of personhood. Similarly, personalism – which emerged in response to the cataclysmic events of the early 20th century – served more as a confluence of various humanistic philosophical currents than as a coherent doctrine with a structured scientific framework. Psychology, while frequently employing the term «personality», fundamentally relies on a reductionist interpretation, inheriting the materialistic anthropology characteristic of the 19th century. The article argues that the key to understanding the person lies exclusively in the theological approach, grounded in the mystical-ascetic tradition of the Church and its dogmatic teachings.

Keywords: personhood, the person, personalism, theology of personhood, Orthodox anthropology, psychology.

The article was submitted on 11/23/2025; approved after reviewing on 12/1/2025

Говорить о человеке в наше время уже нельзя без учёта той специфики, которая характеризует эпоху. Множество ошеломляющих новаций в сфере технологий, информационных процессов, самой жизненной среды, без сомнения, очень влияют на человека. Но радикальные изменения в его бытии обозначились гораздо раньше и связаны с антропологическим поворотом, стартовавшим в европейском культурном пространстве параллельно с социальными кризисами и катастрофами XX в. Антропологический поворот проявился в том, что самые различные науки сконцентрировали внимание на человеке. Причём не только гуманитарные науки, которые по определению являются «человекомерными»; затронутыми антропологией оказались и естественные науки, которые прежде «ради объективности» старались минимизировать человеческий фактор.

Следует отметить, что радикально изменилась не только среда обитания человека — совершенно изменился культурный ландшафт и одновременно с ним изменился язык культуры. Научная революция рубежа XIX–XX вв. привела не только к смене научной парадигмы, связанной с космологическими представлениями о пространстве-времени, о микро- и макромирах, но и к смене антропологической парадигмы. Изменилась сама речь о человеке.

Закрытие повестки Нового времени и открытие проекта Постмодерна произошло хотя и не резко, но бесповоротно. Как писал М. Хайдеггер, «какую бы причёску ни носила антропология, просвещенчески-моралистскую, психологически-естественнонаучную, гуманитарно-персоналистскую, христианскую или политически-народную, это совершенно безразлично для решающего вопроса: понято ли Новое время как конец и поднято ли вопрошание о другом начале или же продолжают упорствовать в увековечении упадка, длящегося с Платона»¹.

Это серьёзное свидетельство кризиса и необходимости поиска новой антропологии.

Но сделаем исторический экскурс.

Античность не ведала личности. В Ветхом Завете, притом, что мы видим личностные проявления в обращении Бога к человеку и в действиях отдельных персонажей, сам статус личности был ещё только задан.

Христианство, явившись на историческую арену и положив начало новому отсчёту времени, принесло с собой новое слово не только о Боге, но и о человеке. Это новое слово — «личность». При этом надо сделать оговорку: в соборной жизни Церкви учение о человеке никогда

1 Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main, 1989. S. 84.

не было темой специального исследования, не было выработано догматически-отгранённой православной антропологии. Вопросы, связанные с человеком: его назначение, свобода, творчество, связь с Богом, отношения с ангельским и падшим мирами, возможность обожения — все эти вопросы ставились отцами Церкви: свт. Василием Великим, св. Григорием Нисским, прп. Симеоном Новым Богословом, свт. Григорием Паламой и другими, но не были сведены в синтетическое учение о человеке. При этом следует указать на важное исключение, которое составляет IV Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.), посвящённый христологическому вопросу о соотношении божественной и человеческой природ во Христе. Как гласит «знаменитый блестящий»² орос великого Собора, взаимоотношение двух природ во Христе, божественной и человеческой, выражено четырьмя отрицательными наречиями: «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»³. В силу этой связи можно с определённостью утверждать, что ложное учение о человеке — антропологическая ересь — одновременно является и искажением учения о Боге. Развитие европейской антропологии преподносит нам немало подобных примеров. Это и ренессансный Безграничный Человек, и механистическая модель в рамках европейского рационализма, и «человек как совокупность общественных отношений» в марксизме, и человек фрейдистский, и Человек Виртуальный — всё это еретические учения о человеке, которые, если проследить конкретно каждое из них, сопровождается либо искажением православного учения о Боге, либо секулярной идеологией, которая тоже является разновидностью ереси.

Ценность понятия личности в христианском богословии определяется тем, что оно является ключевым в сотериологической теме, поскольку вся спасительная миссия Христа от Боговоплощения до Голгофы и последующего Воскресения и Вознесения обращена к личности, как ядру человеческого бытия, определяющему все его измерения. Более того, и само творение мира и создание в нём условий для жизни — обращено к личности человека, способной оценить дар любви, ответить на него пониманием, благодарностью и взаимной любовью. Все способы внеличного говорения о человеке неизбежно страдают редукционизмом. Каждый из нас окликнут Богом по имени. Человеческая

2 Карташев А.В. Вселенские Соборы. Клин, 2002. С. 327.

3 Вселенский IV Собор [Халкидонский] 5 деяние // ПЭ. 9. С. 597–616. URL: http://www.pravenc.ru/text/155496.html#part_10

личность имеет эсхатологическое измерение, она «выходит за пределы истории»⁴, «несёт историю в самой себе»⁵.

Принесённое христианством понятие личности породило европейскую культуру, построенную на личностном основании. При смене эпох, стилей, космологических парадигм этот факт остаётся инвариантом. Отечественная культура, прежде всего, художественная литература, которая на протяжении большого периода сосредоточивала в себе практически «всю умственную жизнь народа»⁶, осуществила в формате светской художественной словесности глубокие личностные изыскания. Это стало возможным, поскольку она опиралась на библейское понимание человека, имплицитно содержала в себе православную антропологию и через это осуществила труд преимущественно личностного, а не рационального познания. В этом она обозначила свои существенные преимущества перед другими науками, такими как философия, социология, психология, и, несомненно, повлияла на постановку вопроса о человеке в богословии личности, возникшем на изломе XX в.

Христианский взгляд на человека противостоит антропологическим моделям светских наук. Рассмотрим постановку вопроса о личности в философии и психологии, наиболее близко к этой теме подошедших.

В XIX в. экзистенциализм, как форма неклассической философии, вывел человека из-под всевластия рационального мышления. Однако он не создал системного учения о личности.

Философским откликом на проявления антропологического кризиса стал персонализм. Само название этого влиятельного философского направления XX в. происходит от *lat.* «*persona*», «личность». Творцы его были католиками. Рассматривая персонализм как фундаментальный проект человеческой культуры, его последователи видели в нём путь к построению целостного учения о человеческой личности как базовой онтологической категории. Персонализм имел сторонников в Германии, Англии, Америке: Джосайя Ройс (1855–1916 гг.), Борден Паркер Боун (1847–1910 гг.), Уильям Эрнест Хокинг (1873–1966 гг.), а также среди русских философов (Лев Шестов (1866–1938 гг.), Николай Бердяев (1874–1948 гг.), отчасти Николай Лосский (1870–1965 гг.). Однако *mainstream* персонализма оформился во Франции: у его истоков

4 Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация // Он же. Вера и культура: сборник статей. Санкт-Петербург, 2002. (Мир культуры). С. 648.

5 Там же.

6 Чернышевский Н.Г. Избранные философские произведения. Т. 1. Москва, 1950. С. 789.

стояли философ и издатель журнала «Esprit»⁷ Эмманюэль Мунье (1905–1950 гг.), участник движения Сопротивления, а также Жан Лакруа (1900–1986 гг.).

В напряжённой атмосфере 1930-х годов руководимый Э. Мунье журнал «Эспри» звал верующих и атеистов к совместной деятельности на стороне прогрессивных сил против того, что угрожало человечеству и его культуре и, прежде всего, против фашизма. Противопоставляя себя как марксистам, так и моралистам, персоналисты утверждали единство материального и духовного начал в человеке, являющемся центром всех ценностей и всякой деятельности. Таких центров столько, сколько людей именно потому, что человек представляет собой личность. Для персонализма характерно также критическое отношение к современной демократии, поставившей безличное *мы* выше интересов конкретной личности. Можно сказать, что он глубоко чужд любым формам секулярного социоцентризма.

Персонализм не претендовал на статус системного учения с выстроенной терминологической базой. Можно увидеть в нём сочетание философских и богословских позиций, пришедших из различных учений. В отдельных утверждениях персоналистов присутствуют отголоски учения Г. Гегеля об абсолютном духе, в иных — экзистенциализма или феноменологии, узнаваема лексика М. Хайдеггера. Персонализм, таким образом, оказался скорее руслом, объединившим философские течения, связанные темой человека, чем цельным учением с выстроенным научным аппаратом.

Сам М. Хайдеггер, стоящий особняком в философском сообществе XX в., хотя и создал свои главные «обострённо антропологичные» сочинения «Бытие и время» и «О событии», но при этом обошёл без понятия и дискурса личности⁸. Сближаясь в ключевых темах с элементами исихастской традиции и буддийской онтологии, мыслитель радикально трансформировал классическую метафизическую парадигму, предложив экзистенциально-ориентированный неклассический дискурс о человеке и мире, основанный на опыте прямого созерцания бытия.

7 Влиятельный французский журнал, основанный в 1932 году Э. Мунье, стал рупором философии персонализма. На его страницах публиковались многочисленные статьи, посвящённые проблемам личности, роли права и демократии, вопросам социализма и анархизма, а также месту христиан в современном мире.

8 См.: Хоружий С.С. Человек и Событие // М. Хайдеггер: pro et contra. Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли: антология. Санкт-Петербург, 2020. С. 370.

В условиях радикальной смены самого языка философии, возникли постфеноменологические проекты, связанные с именами Э. Левинаса, Ж.-Л. Мариона, которые демонстрируют некоторое родство с христианскими моделями бытия и духовными практиками и оказываются созвучными христианскому богословию личности, более того, они даже обогащают его своими различиями. При этом следует понимать границы применимости этих сопряжений. Прежде всего, в этом дискурсе отсутствует христоцентричность. Опасность видится в том, что трансформации подвергается антропологический дискурс в его личностных аспектах. Этот факт несёт с собой риски, так как затрагивает темы бытия-общения, не сопрягаясь напрямую с евангельской самоочевидностью слова о человеке.

Одним из ведущих направлений развития персонализма середины XX в. — начала XXI в. стала сфера богословского понимания личности на базе уже не католического, а православного богословия. (Отметим здесь факт влияния философии на богословие, не единичный в истории мысли.) Эта линия глубоко разрабатывалась в кругах русской послереволюционной эмиграции в Париже и стала высшей точкой развития отечественной религиозно-философской мысли. Подчеркнём, что высшей точкой её развития стала именно мысль богословская. Учение о человеческой личности в этом русле тесно взаимосвязано с теоцентрической антропологической парадигмой и с ключевыми темами восточно-христианского богословия и аскетической традиции. В. Н. Лосский в русле святоотеческой традиции, выстраивает учение о человеке, в силу его богообразности, по аналогии с учением о Боге. Это означает, что если в Боге различаются природа и ипостась, то и в рассмотрении человека как образа Божия открывается возможность соотнесения парных понятий.

Божественная сущность	οὐσία	Человеческая природа
Божественная ипостась	ὑπόστασις	Человеческая личность

Подобно тому как Божественная Ипостась несводима к *уσι* — природе божественной, «ипостась», или личность, человека есть несводимость к индивидуальной природе человеческой. Она, не познаваемая внеличностным способом, является главной чертой образа Божия в человеке⁹.

Гарантом человеческой личности выступает Абсолютная Личность Бога.

9 См.: Леонов В., *прот.* Основы православной антропологии. Москва, 2013. С. 112.

«Отказ же признавать личное сознание в Боге, попытка мыслить Его не-сознательным ставит Бога ниже Его творения — сознательного человека»¹⁰.

Важнейшее значение для личного бытия имеет Крещение, посредством которого

«личность как абсолютная онтологическая свобода укореняется в онтологической реальности, не имеющей ограничений, свойственных тварному бытию — *должна родиться свыше (Ин. 3, 3–7)*»¹¹.

Что касается секулярной психологии, оперирующей понятием личности, то она есть плод науки Нового времени со свойственным ей материалистическим пониманием человека. Физиология и тесно связанная с ней высшая нервная деятельность суть базовые антропологические характеристики. Нематериальная душа в модель человека не вписывается. Соответственно, личность понимается в духе давно раскритикованного позитивизма, рудиментарно присутствующего в разных сферах и закреплённого в авторитетных научных изданиях. Как базовый термин, она была определена в «Большой Советской Энциклопедии» так:

«Личность — общежитийский и научный термин, обозначающий: 1) человеческого индивида как субъекта отношений и сознательной деятельности (лицо, в широком смысле слова) или 2) устойчивую систему социально-значимых черт, характеризующих индивида как члена того или иного общества или общности»¹².

А вот близкое к этому определение, взятое из современного учебника для ВУЗов:

«Личность — это конкретный человек, взятый в системе его устойчивых социально обусловленных психологических характеристик, которые проявляются в общественных связях и отношениях, определяют его нравственные поступки и имеют существенное значение для него самого и окружающих»¹³.

Как видим, из рассмотрения личности изъята вертикаль, человек детерминирован исключительно горизонтальными социальными связями.

10 Методий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX веках. Санкт-Петербург, 2014. (Библиотека христианской мысли. Исследования). С. 17.

11 Шеховцова Л.Ф. Новая парадигма человека в свете православной антропологии: монография. Санкт-Петербург, 2022. С. 174.

12 Кон И.С. Личность // БСЭ. 1978. Т. 14. С. 578. URL: <https://bse.sci-lib.com/article070928.html>

13 Маклаков А.Г. Общая психология: учебник для вузов. Санкт-Петербург, 2008. С. 465.

Большое распространение в наше время имеют теории, пришедшие из западной психологии, дающие свою концепцию личности.

«При всём многообразии этих концепций все они обладают одним существенным недостатком — отсутствием глубинного онтологического основания»¹⁴.

Это основание человеческая личность обретает в Личности Творца, по образу Которого она получила бытие в мире. Завершая наш краткий обзор, скажем, что в сфере психологии в настоящее время имеется уже основательно отрефлексированный в научной литературе опыт построения христианской психологии, опирающейся на иной онтологический фундамент, а именно на православное богословие личности. В разных городах России появляются общества православных психологов. Подведение под психологию фундамента православной антропологии имеет весьма благотворное воздействие в широко распространившейся практике психологического консультирования. В консалтинге вне христианской онтологии личности безраздельно господствует психоанализ, опирающийся как на физиологию, так и на сферу бессознательного, что нередко приводит к усугублению проблем и личностным деформациям.

Выводы

Обобщая сделанный обзор, можно прийти к очевидному выводу: секулярные науки, сформировавшиеся в парадигме Нового времени и обладающие в силу этого существенной антропологической неполнотой, остро нуждаются в восполнении через обращение к православному богословию личности. Эта давно напрашивающаяся реконструкция, носящая на сегодняшний день стихийный характер, способна вывести современное научное знание на принципиально новый уровень фундаментальной системности. Кроме того, подведение прочного христианского основания под здание современной науки позволит эффективно управлять антропологическими рисками, имплицитно присущими нынешней техногенной сфере. Интеграция богатого святоотеческого наследия в широкое эпистемологическое поле гуманитарных дисциплин обеспечит необходимую устойчивость ценностных ориентиров самого исследователя. В конечном итоге, это создаст действительно надёжный этический заслон против негативных тенденций, порождаемых сегодня бесконтрольным развитием глобальных технологий будущего.

14 Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. Санкт-Петербург, 2007. С. 7.

Источники

Вселенский IV Собор [Халкидонский] // Православная энциклопедия: [электронная версия]. Т. 9. С. 597–616. URL: www.pravenc.ru (дата обращения: 28.10.2025).

Литература

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. Санкт-Петербург: Речь, 2007.

Карташев А. В. Вселенские Соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002.

Кон И. С. Личность // Большая советская энциклопедия: [электронный ресурс]. URL: <https://bse.sci-lib.com/article070928.html> (дата обращения: 28.10.2025).

Леонов В., прот. Основы православной антропологии: учебное пособие. Москва: Изд. Московской Патриархии РПЦ, 2013.

Маклаков А. Г. Общая психология: учебник для вузов. Санкт-Петербург: Питер, 2008. (Учебник для вузов).

Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX веках. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2014. (Библиотека христианской мысли. Исследования).

Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация // Вера и культура. Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2002. С. 642–662.

Хоружий С. С. Человек и Событие // М. Хайдеггер: pro et contra. Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли: антология. Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2020. С. 453–471.

Чернышевский Н. Г. Избранные философские произведения: [в 3 т.]. Т. 1. Москва: Госполитиздат, 1950.

Шеховцова Л. Ф. Новая парадигма человека в свете православной антропологии. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2022.

ТЕОЛОГИКА СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

ДУХОВНЫЙ ЯЗЫК СОЦИАЛЬНОСТИ

Сергей Александрович Колесников

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

Для цитирования: Колесников С. А. Теология социального субъекта: духовный язык социальности // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 58–76. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.004

Аннотация

УДК 27-662.3 (27-1)

Цель статьи — аргументировать социальную значимость и результативность богословского осмысления состояний общества. Для этого применяются методы сопоставления, анализа, комментированного цитирования. Теология призывается к осмыслению социальной реальности в свете божественного присутствия, к выверенному пониманию сингармоничности сокровенной жизни верующего в Боге и социального статуса верующего, его социальных обязанностей и прав. Ключевым моментом становится обоснование утверждения, что современный социальный субъект получает право — и обязанность! — выстраивать социальную современность с учётом особенностей религиозного мышления, преобразовать современность в духе христианских заповедей. Христианская религиозность позволяет социальному субъекту заявить о полноте своей социальной достоверности, преобразует понятие субъективности, результативно связывает социальность христианина как с предшествующей традицией, так и с грядущим спасением. Выводом статьи становится доказательство того, что современность социального субъекта, принявшая религиозно-языковую модель коммуникации, преобразуется в духе божественного присутствия. Социальный субъект и социальная современность оказываются соположенными в векторе духовного преобразования общества через понимание новых социальных задач, стоящих перед социальными реалиями.

Ключевые слова: социальный субъект, религия и социум, христианство и общество, социальная современность.

Статья поступила в редакцию 15.11.2025; одобрена после рецензирования 27.11.2025

Theology of the Social Subject: The Spiritual Language of Sociality

Sergey A. Kolesnikov

Doctor of Philology

vice-rector for Research, Belgorod Theological Seminary

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

75 Belgorodskogo Polka st., Belgorod, 308025, Russia

skolesnikov2015@yandex.ru

For citation: Kolesnikov, Sergey A. “Theology of the Social Subject: The Spiritual Language of Sociality”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 58–76 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.004

Abstract. The purpose of the article is to argue for the social significance and effectiveness of the theological interpretation of societal conditions. To achieve this, methods of comparison, analysis, and commented citation are applied. Theology is called to interpret social reality in the light of the divine presence, aiming for a precise understanding of the synharmonicity between a believer’s inner life in God and their social status, duties, and rights. A key point is the substantiation of the claim that the modern social subject gains the right — and the obligation! — to construct social modernity by taking into account the specifics of religious thinking and transforming modernity in the spirit of Christian commandments. Christian religiosity allows the social subject to assert the fullness of their social authenticity, transforms the concept of subjectivity, and effectively links a Christian’s sociality with both preceding tradition and future salvation. The article concludes that the modernity of the social subject, having adopted a religious-linguistic model of communication, is transformable in the spirit of divine presence. The social subject and social modernity are found to be aligned within the vector of the spiritual transformation of society through an understanding of the new social tasks facing social realities.

Keywords: social subject, religion and society, Christianity and society, social modernity.

The article was submitted on 11/15/2025; approved after reviewing on 11/27/2025

Введение в теологику современного социального субъекта

Степень соотнесённости социального и божественного в современных реалиях является одной из важнейших симптоматики глубинного состояния социума. Социальная значимость и результативность теологического осмысления состояний общества возникает из фундаментального вопрошания:

«Относится ли проблема того порядка, который “уже не” или “ещё не” есть порядок царства Божьего, проблема того мира, который “уже не” или “ещё не” есть вечный божественный мир <...>, относится ли всё это к области действительности нового рождения людей через Слово Божье?»¹

Теология — точнее, теологика как определение отношения природы христологии к самой реальности — призывается к осмыслению социальной реальности в свете божественного присутствия, к выверенному пониманию сингармоничности сокровенной жизни верующего в Бога и социального статуса верующего, его социальных обязанностей и прав.

Терминологическое определение социального субъекта подразумевает сущностную деятельность:

«Социальный субъект — это носитель (субстрат) целенаправленного действия»².

Однако религиозный социальный субъект предлагает особое понимание религиозного «действия», воплощающегося в чётком завете:

«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6, 33).

Тем самым в социальную реальность и в социальную субъективность вносится уникальная тональность, преображающая параметрию социального мира, возникает *новая* (Апок. 21, 1) социальность, открытая живому ощущению бытия Божьего.

При этом значимыми становятся заданные условия современности, в которых разворачивается конкретно-субъективный проект синергии религиозного и социального.

«[Современность, несомненно,] субъективна, она — особое качество мышления, состоящее в осознании проблемности своей жизни

1 Барт К. Оправдание и право: сборник: пер. с нем. Москва, 2006. (Серия «Современное богословие»). С. 7.

2 Субъектность в современном обществе: социально-философский аспект: коллективная монография / В. В. Акиндинова, Н. В. Береснева, О. В. Внукова [и др.]; под общ. ред. И. С. Утробина. Пермь, 2022. С. 4.

и непрерывном поиске способов её преодоления, она требует высокой степени креативности и напряжения сил»³.

Именно в контексте реализации своих религиозных чаяний современный социальный субъект получает право — и обязанность! — выстраивать социальную современность с учётом особенностей религиозного мышления, преобразовать современность в духе христианских заповедей.

Социально-религиозный субъект накладывает на синхронное осмысление социальной реальности диахронную специфику современности как особого духовно-темпорального состояния. Новая религиозная социальность, инициируемая религиозным субъектом, начинает воздействовать и на современность, которая оказывается открытой как духовному опыту прошлого, так и эсхатологическим перспективам грядущего. Можно отметить, что сущность современности (*англ.* Modernity) заключается в её пластичности и постоянном изменении. Модерн — это не застывшая структура, а процесс. Современность в социально-религиозном субъекте получает возможность стать качественно иной, ведь

«каждый субъект современен самому себе, и именно поэтому, интенционально проецируясь вовне, он может окружающую его реальность оценивать как современную или несовременную, то есть созвучную его опыту и самосознанию или нет»⁴.

Новый социальный субъект порождает новую современность, однако существуют глубинные различия между арелигиозным и религиозным социальным субъектом. Если для арелигиозного (постмодернистского) субъекта главной характеристикой становится эмпирическая «данность субъекта самому себе»⁵, в которой субъект погружён (утоплен?) в социальную «заброшенность», то в религиозном типе субъектной социальности возникает своеобразный «простор», где обнаруживается опора не только на «самого себя», но и на религиозную традицию, на сотериологические перспективы, на духовно укрепляющий диалог с Богом, на мирозозидающую надежду.

В обретении такого духовно-религиозного фундамента меняется само представление о социальной субъективности, которая обретает право занимать сознательную позицию по отношению к миру

3 Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6 (38). С. 5.

4 Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерий современности // Социум и власть. 2013. № 1 (39). С. 5.

5 Там же. С. 14.

и наделять социальный мир религиозным смыслом. Это право и определяет то самое «целенаправленное действие», ведущее к координации социальной современности в направлении к царству Божьему. Религиозный субъект обнаруживает дар — Божественный дар! — дарить социальной реальности смысл, наделять реальность способностью открыться присутствию высшего смысла. В реализации такого дара возникает необходимость создания новых принципов социальной коммуникации, формируется необходимость «сверхсубъектной интеракции, перемещённой из внешней по отношению к реципиенту коммуникативной ситуации — внутрь»⁶. Исходя из такого общественно-коммуникативного «трансфера» — из внешнего мира в мир внутренний — религиозно-социальный субъект выстраивает координаты новой субъективности, той субъективности, которая позволяет создать «нового» социального субъекта.

Социальные стратегии религиозного субъекта выстраиваются в контексте «открытие мирян заново», причем атеологическая позиция предпочитает трактовать этот контекст в диаметрально противоположном смысле, лишая мирское его духовно-социального значения и переводя в утилитарно-маркетинговую сферу: «Представления теологов о роли мирян можно понимать как *post hoc* легитимацию процессов, укорененных в инфраструктуре современного религиозного рынка»⁷. Однако социально-религиозный субъект не вписывается в стратегии выживания социума без Бога. Даже Ю. Хабермас, при всем его восприятии религиозности как формы девиации, вынужден признать особую значимость религии в формировании социальной субъективности: «В прошлом религия была по существу способом нравственной интеграции общественной жизни, а в настоящем религиозная жизнь поколеблена Просвещением. Однако при этом обнаруживается, что принцип субъективности неспособен заменить в сфере разума объединяющую силу религии»⁸. Секуляризованная субъективность утрачивает единящие свойства религиозного социума, в атеологической субъективности исчезают потенциалы социального единства.

6 Соколова О.В., Фещенко В.В. «Революция языка» Юджина Джоласа: от «вертикальной» поэзии к «вертигральной» коммуникации // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 78.

7 Бергер П.Л. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. Москва, 2019. (Серия «Studia religiosa»). С. 167.

8 Habermas J. Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen // *Idem*. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main, 1998. S. 202.

Стратегическое видение социального мира атеологическими версиями ограничено вехами века сего. «Успешный» социальный портрет атеиста втиснут в жёсткую рамку современности *hic et nunc*, здесь и сейчас, в то время как религиозная социальность предлагает масштабную панораму социального мира, потенциально «развёрнутого» («В едином Боге свёрнуто всё, поскольку всё в Нём, и Он во всём»⁹) и открытого.

Социальный портрет православного христианина выписывается в перспективе высшей Истины, в религиозно-метафизической распахнутости божественному истоку нравственности, в грядущей полноте Царства Божьего:

«...совместное благотворение приведет её соратников и окружающих людей к познанию Истины, поможет им сохранить или восстановить верность богоданным нравственным нормам, подвигнет их к миру, согласию и благоденствию»¹⁰.

Современный христианин как легитимный социальный субъект имеет право на преобразование окружающей общественной ситуации, ведь если арелигиозность получает такое право, то почему это право должно отсутствовать у религиозного мировидения? Ведь даже понятие «секулярное общество» проистекает из индивидуального решения конкретной личности: оно зависит от того, в каком — секулярном или религиозном (несекулярном) — обществе данная личность живёт.

Атеология нередко реализует стратегию «передёргивания» между парадигмами секулярного и религиозного, например предлагая использовать религиозные «концепты» в контексте атеистической социальности. Так, надежда как реакция на социальные трагедии оказывается для секулярной парадигмы недостаточной реакцией христианства на общественные опасности:

«Эти люди погибли вследствие землетрясения, а те — в газовой камере, и никто не пришёл, чтобы их спасти. Надежда — вот единственный ответ христианина на такие обвинения»¹¹.

9 Ср.: *Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia* II, 3 // *Nicolai de Cusa Opera omnia*. Vol. 1. Lipsiae, 1932. P. 70: «Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus». Рус. пер.: «[Итак,] Бог есть свёртывающий всё в том смысле, что всё в Нём; Он есть развёртывающий всё в том смысле, что Он во всём». Этот текст — фрагмент из фундаментального труда Николая Кузанского (1437–1440) «Об учёном незнании» (Сочинения. Москва, 1979. Т. 1. С. 102). Он посвящён концепциям «свёртывания» (*лат.* «complicatio») и «развёртывания» (*лат.* «explicatio») Вселенной в Боге.

10 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви I, 4. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/105101>

11 *Тейлор Ч. Секулярный век*. Москва, 2017. (Серия «Богословие и современность»). С. 487.

Религиозная надежда в этом случае трактуется с точки зрения секулярного ресурса, который якобы недостаточно результативен в решении социальных проблем. Однако подлинно религиозный статус надежды предполагает качественно иное понимание самой социальности, основанное на перенесении социальной реальности на «невидимый» уровень:

«Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24–25).

«Видимые» трагедии социальности требуют иных решений, и тут религиозность трезво понимает необходимость использования «видимых» способов предотвращения трагедий. Но преимущество религиозности состоит в том, что она предлагает социальному субъекту, попавшему в трагическую ситуацию, «сверхвидение» окружающей реальности, добавляет в социальный «инструментарий», не отказываясь от конструктивных мер по снижению социальных опасностей, ещё и упование на Бога, придающее современной социальности эсхатологическую масштабность:

*«Твёрдо уповай на единого Бога, потому что уповающие на Него блаженны и в сем, и в будущем веке»*¹².

Кроме того, в атеологической трактовке низкой социальной результативности надежды заключено внутреннее противоречие, представленное в противопоставлении традиционного и «разумно»-позитивистского:

*«Коль скоро модерн определяется в противопоставлении к традиции, то, удостоверяя себя, он находит опору в разуме, эту традицию разлагающем»*¹³.

Обвиняя надежду в недостаточной социальной эффективности, атеология разрывает синхронную современность и диахронную традицию, тем самым снижает возможность подключения традиции к проблемам современности, формируя «расщеплённого субъекта» (Ж. Лакан)¹⁴.

Позитивизм конструирует свой секуляризованный, «урезанно-засушливый» (*saecularis* [от *seco* «разделять», *пр.-инд.* *sek-] — *лат.*

12 *...فَمَا كَانَ كَمَ ظَنِّهِمْ: فَجَلَّ تَقْوَاهُمْ كَمَا جَلَّ تَقْوَاهُمْ فِي حَالِهِمْ وَتَقْوَاهُمْ فِي حَالِهِمْ وَتَقْوَاهُمْ فِي حَالِهِمْ* (CSCO. 311; Syr. 134). Editio Romana Syr. II. P. 337–338; *Ефрем Сирийский*, св. Толкование на книгу Притчей Соломоновых 5, 1 // *Он же*. Творения. Т. 4. Москва, 1995. С. 356. [Приводится в современной орфографии].

13 *Фурс В. Н.* Социальная философия в непопулярном изложении. Минск, 2005. С. 49.

14 *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А. К. Черноглазова, М. А. Козловой. Москва, 1997. С. 157.

«перенарезка земельных угодий»; ср.: праиндоевропейский корень *seik^w — реконструируемый со значением «лить», «цедить» или «испускать влагу») мир, он «не занимается прямо и непосредственно социальным жизненным миром, общим для всех нас, а имеет дело с искусно и удобно отобранными идеализациями и формализациями социального мира, не противоречащими его фактам»¹⁵. В препарированной атеологизмом социальной формализации остаётся «забытой» полнота социального субъекта, раскрывающаяся в масштабности религиозной социальности:

«Поскольку социальный мир, с какой бы стороны мы его ни рассматривали, всегда остается чрезвычайно сложным космосом человеческой деятельности, постольку мы всегда можем возвратиться к “забытому человеку” социальных наук, т. е. действующему лицу социального мира, чьи дела и чувства составляют фундамент всей этой системы»¹⁶.

Христианская религиозность позволяет социальному субъекту «вспомнить» о полноте своей социальной достоверности, открывает сущность сверхсубъективности, напрямую связующей социальность христианина как с предшествующей традицией, так и с грядущим спасением:

«...если бы личность Христа, составляющая средоточие учения и мистического переживания в далеко отстоящих друг от друга христианских общинах, не была тождественна Себе, если бы образ Христа был всего-навсего “имманентен” цивилизациям, тогда было бы невозможно, чтобы христиане различных культур и вероисповеданий узнавали свой собственный сокровеннейший опыт в опыте других разделенных братьев и сестер. Однако это узнавание исторически засвидетельствовано для различных времен; возможность пережить его не изобретена нашим “экуменическим” веком»¹⁷.

«Социальная» сверхсубъективность Христа научает качественно иному пониманию социального субъекта, открытого духовно-социальному опыту всех времён — даже того момента, после которого *времени уже не будет* (Апок. 10, 6).

Человек как социальный субъект в свете религиозности открыт Божественной «субъективности», открыт Богу как «Абсолютному Субъекту», заявляющему о Своей абсолютной субъективности в книге Исход:

15 Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. Москва, 2004. (Серия «Книга света»). С. 101.

16 Там же.

17 Аверинцев С. С. Другой Рим. Санкт-Петербург, 2005. (Серия «Александрийская библиотека»). С. 168.

Аз есмь Сущий (Исх. 3, 14). Бог как абсолютный субъект, к которому верующий обращается в социальном опыте и в молитве, преобразует сущность социальной субъективности человека, позволяет увидеть иной регистр распределения социальных благ, социальной справедливости, социального воздаяния и социальной результативности. Социальный субъект, открытый божественности, включается в парадигму *кино́и́и* (от греч. κοινωνία — «участие», «общность», «сопричастность»), общей помощи (Рим. 15, 26), где обретаемы блага новой достоверности, новой социальности, *новой земли и нового неба* (2 Пет. 3, 13).

«Собственное человеческое бытие живо только тогда, когда оно “во Христе”, то есть Иисус Христос становится его субъектом»¹⁸.

И только так исполняем дар служения, заповеданный христианину:

Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией (1 Пет. 4, 10).

Таким образом, теологика современного социального субъекта включает в себя преобразённую параметрию социального мира, обосновывает особое понимание социальной современности, открытой полноте божественного присутствия, создаёт многогранный социальный портрет современного социального субъекта, переосмысливает понятие социальной субъективности в духе абсолютной сверхсубъективности Христа, являющего широкую духовную панораму социально-преобразённых благ. Социальное действие в данной парадигме становится актом теозиса истории, в котором динамика общественных связей легитимируется через их соотнесённость с онтологической полнотой Первообраза в эсхатологической перспективе.

Язык религиозно-социального субъекта: путь к благому идеалу

Из многообразия социальных благ, явленных религиозному социальному объекту, предлагается рассмотреть, в частности, особенности языка религиозной социальности, некоторые лингвистические параметры социально-религиозной коммуникативности.

Мировоззренческая значимость языка несомненна: «язык есть то, что несёт в себе и обеспечивает общность мироориентации»¹⁹, так же как и его социальная значимость:

18 Барт К. Оправдание и право. С. 122.

19 Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. [М. П. Стафеецкой]. Москва, 1991. (Серия «История эстетики в памятниках и документах»). С. 43.

«...будучи механизмом передачи социокультурных смыслов, язык вносит определяющий вклад в конструирование социальной реальности»²⁰.

При этом в парадигме социально-религиозной коммуникации сущность языка обретает особое звучание, исходящее из богословской традиции рассмотрения энергии как «деятельного движения природы»²¹. Процедура перехода от модели религиозного сознания к модели языка в его социальном звучании как раз и представляет собой одно из направлений духовно-деятельного преобразования социальной реальности, а потому требует внимательного рассмотрения.

Теологическое осмысление социально-лингвистической коммуникации предлагает свою навигацию познавательного вектора, движущегося по иной траектории, нежели постмодернистский лингвистический поворот. Атеологический постмодернизм предлагает перевести языковую коммуникацию в сферу утилитарности: «Определения сами по себе не могут быть ни “истинными”, ни “ложными”, только более или менее полезными»²², — а затем, идя в этом «повороте» по траектории утилитарно-скептического вопрошания Пилата, придает языку сугубо прагматический характер. Линия осмысления социально-лингвистической коммуникации после такого «поворота» привела к появлению утилитарно-маркетинговой парадигмы, в которой язык социума начинает трактоваться в качестве товара, переносится в сферу оптимизации продаж, использующей такие термины, как «габитус языка», «лингвистический капитал», «лингвистический рынок»²³. Однако теологическое понимание коммуникации социального субъекта создаёт свой метатеоретический контекст понятий языка и социально-языковых коммуникаций, который как раз и должен стать объектом пристального внимания.

Сложившаяся ситуация, при которой рассматривается преимущественно «эволюция философского и теоретического понимания природы языка и социальной реальности на фоне коммуникативного

- 20 Могилевич Б.Р. Полилингвизм как лингвистический капитал информационного общества // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. Т. 26. № 1. С. 190.
- 21 *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* II, 23 // PTS. 12. S. 94: «Ἐνέργειά ἐστι φύσεως κίνησις δραστηκίη». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Москва, 2002. С. 223.
- 22 Бергер П.Л. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 192.
- 23 См.: *Bourdieu P.* *Language and Symbolic Power* / ed. J. B. Thompson; trans. G. Raymond and M. Adamson. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991. 302 p.

и лингвистического “поворота” в социальном и гуманитарном знании в русле двух основных традиций — “континентальной” и “аналитической”»²⁴, нуждается в изменении.

Теологический потенциал в рассмотрении социально-лингвистической коммуникации должен быть представлен более весомо, поскольку именно он способен предложить максимально выверенный тип социальной взаимодействия, основанного на принципе со-знания, то есть совместного человеческого и божественного знания о мире.

Опыт «коммуникации» между человеческим и божественным, определяемый религиозным со-знанием (К. Барт: «Со-знание — это с кем и что со-знает человек»²⁵), может быть рассмотрен только с подключением теологического «инструментария», который на протяжении тысячелетий детально рассматривает особенности диалога между Богом и человеком.

Если мы признаём, что в основе социальной реальности лежит полилог («полилог, образуемый признающими друг друга субъектами и превращающийся в их коллективное действие, посредством которого они обретают возможность реализовывать свои мечты и утопии, тем самым преобразовывая культуру»²⁶), то социально-религиозный язык являет уникальное хранилище диалогических, полилогических, мета-логических стратегий построения коммуникаций. В религиозном языке в полной мере реализуется концепт «моей субъективности»²⁷, где обеспечивается личностность субъекта и в то же время сохраняется масштабность коммуникации.

Личностно-языковое — молитвенное! — обращение к Богу как особый коммуникационный опыт несёт в себе возможность преображения всего языка социума. В молитвенной коммуникации органично сливаются и внутренние лингвистические рефлексии, комплексы рефлексий в языке, и отражение целостности внешнего божественного мира. Показательно, что атеологическая позиция стремится зафиксировать именно разрыв между «глубоким» и «внешним» контурами социальной реальности, настаивая на их разорванности:

24 *Телегин Д.В.* Языковые коммуникации в современном обществе: социально-философский анализ: [автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.11]. Москва, 2008. С. 7.

25 *Барт К.* Оправдание и право. С. 31.

26 *Мальцев Я.В.* Концепт «современность» в философско-гуманитарном дискурсе // Вестник РХГА. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 141.

27 *Павлов А.В.* Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6 (38). С. 10.

«Если раньше языки богословия и метафизики уверенно очерчивали область глубокого и “невидимого”, то теперь считается, что эти сферы доступны нам лишь опосредствованно, с помощью языка “символов”»²⁸.

Социальные возможности религиозного языка, напротив, позволяют ему оказаться «по обе стороны» социальных коммуникаций, преодолевают и преобразуют навязываемый «буфер» символичности между религиозным и социальным.

Генерирование высших смыслов, происходящее в религиозном языке, открывает широкий спектр социально-коммуникационных возможностей. Многоуровневость религиозной коммуникации — коллективная, массовая, личностная — в молитвенности возносится до «гиперкоммуникации» между человеком и Богом. В результате опыт коммуникации социально-религиозного субъекта приобретает особую значимость слияния божественного присутствия и социального мира. Социальная грамматика молитвы открывает возможности преобразования глубинной сущности социальности, заключающейся в взаимной открытости славы Божьей и социальных благ:

«Истинный молитвенник всё то, чем он владеет, считает не собственным приобретением, а Божиим даром, данным ему для славы Божией и блага ближних»²⁹.

Божественность входит в социальность через коммуникацию социально-религиозного субъекта в процессе молитвы, где меняется и масштаб коммуникационного обращения («Функционально-прагматическое поле обращения в молитвенном тексте реализуется в полном объеме с выделением оценочно-характеризующей, социально-регулятивной и номинативно-апеллирующей функции»³⁰), и социальная результативность коммуникационных практик, и конфигурация социального «я» молящегося, и в целом парадигма взаимоотношений социально-языковых миров. Опыт молитвенности позволяет объединить разные форматы религиозно-социальных действий, содержащих «прошение, покаяние, восхваление и благодарение»³¹. Таким образом, даже в такой отдельной форме религиозной деятельности,

28 Тейлор Ч. Секулярный век. С. 448.

29 Скурат К.Е. Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования // БТ. 1997. Сб. 33. С. 51.

30 Архипова К.А. Семантико-прагматические особенности обращения в текстах молитвы: [автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.01]. Санкт-Петербург, 2013. С. 6.

31 Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2002. С. 225.

как молитвенность открывается возможность преобразования коммуникаций социального субъекта.

Социальная значимость лингвистической коммуникации религиозно-социального субъекта в своей полноте воплощается в литургической «коммуникации», в языке литургии как общественного служения (Λειτουργός [Ληΐτοός] — «общественный» [от λέώς / λαός — «народ»]; ἔργον — «служение»). Диалогичность религиозного языка формирует литургически целостное «мы», в котором явлены разные коммуникационные уровни:

«...с одной стороны, как пресуппозиция выражения сообщения говорящим от имени других, а с другой — стремление говорящего обособить себя и того, кто способен, вступив в диалог, стать частью мы, от остального человечества»³².

Известная католическая максима: *lex credendi, lex orandi, lex vivendi* («закон веры, закон молитвы, закон жизни») — демонстрирует социально-языковое единство, обретаемое через законодательное слово (лат. *lĕx*, «закон», связан с др.-греч. λέγο, «говорить», «звать»). В православном понимании литургии как общего моления, приношения, благодарения и причащения акцентируется как раз общность молитвенного слова и литургического действия. В литургическом духовном единстве возникает особая социальная категория «мы», реализуемая в том числе и в языковом формате, в литургическом вслушивании и произнесении. Опыт проговариваемых смыслов литургического «мы» и есть тот социально-лингвистический опыт, который позволяет социально-религиозному субъекту и говорить от имени христианского сообщества, и определять контуры христианской социальности, отделённой от нехристианского качества общественных связей.

Язык литургического «мы», как и иной язык, несёт в себе потенциалы социальных изменений, однако важной особенностью социально-языковой результативности религиозного субъекта становится построение более прочных связей между языком и деятельностью. Религиозность вкладывает новые смыслы в существующие языки социальных групп, она способна преодолевать социальные разделения и культурно-общественные стратификации.

Религиозная субъектность меняет саму форму языкового мышления о социальном действии, как, например, это происходило в переходе от Средневековья к Новому времени, когда «*vita activa* полностью

32 Соколова О.В., Фещенко В.В. «Революция языка» Юджина Джоласа: от «вертикальной» поэзии к «вертигральной» коммуникации. С. 79.

заменила пассивный, аскетический идеал, связанный с *vita contemplativa* в качестве наиболее совершенной, приносящей наилучшие результаты формы христианского образа жизни»³³. Так литургически преобразённое «мы» вышло только из созерцания и перешло в активный формат преобразования социальной действительности, так обретаемо «евхаристическое единство с Христом, предвкушение и предвосхищение нашего небесного единства с Ним и друг с другом»³⁴. Вхождение в небесное «мы», в многогранное литургическое единство, в том числе и через преобразование языкового мышления, и есть совершение «поворота» в формировании нового социального субъекта.

Конечно, на этом крутом общественно-филологическом «повороте» для социального субъекта проявлялись новые соблазны и опасности в виде как внешних атеологических предвестий постмодерна (гиперрационализм, глобальность гуманизма, пародийность и др.), так и внутренних искушений (ведь язык тоже социально опасен: «язык — огонь, прикраса неправды; язык <...> воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны» (Иак. 3, 6)); «претерпевать страсти — писать письмо»³⁵). Но именно опыт литургического «мы», обретаемый в единстве богослужения, способен научить социального субъекта результативному навыку преодоления подобных вызовов.

Перед социальным субъектом, принявшим опыт языковой религиозности, возникает чёткая задача построения идеальной коммуникативно-речевой ситуации. Концептуально параметры такой ситуации в светском аспекте уже представлены:

«Идеальной я называю такую речевую ситуацию, в которой коммуникация не нарушается не только случайными внешними воздействиями, но и принуждениями, которые следуют из структуры самой коммуникации. Идеальная речевая ситуация исключает систематические искажения коммуникации»³⁶.

33 Раев М. Регулярное полицейское государство и понятие модернизма в Европе XVII–XVIII веков: попытка сравнительного подхода к проблеме // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Антология. Период империи: сборник статей / сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2000. С. 53.

34 Каспер В. Таинство единства. Евхаристия и Церковь: пер. с нем. Москва, 2007. (Серия «Современное богословие»). С. 48.

35 Седакова О.А. Мариины слезы. К поэтике литургических песнопений. Киев, 2017. (Серия «Библиотека диалога»). С. 12.

36 Habermas J. Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen // *Idem*. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main, 1998. S. 177.

Однако для социальной религиозности требуется переосмысление конфигурация идеальной речевой ситуации, самой роли языка, через который в общественную реальность должно войти божественное присутствие. Социальный язык в устах социального субъекта должен зазвучать в тех тональностях, о которых говорил, например, М. Хайдеггер в своей «Шпигелевской речи»:

«Единственную возможность спасения я вижу в том, чтобы в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или к отсутствию Бога и гибели»³⁷.

В таком подходе и должна выстраиваться идеальная речевая коммуникация, в рамках которой будет явлена религиозно-метафизическая задача социального языка, открывающего путь к спасению.

Приближение к идеальной социально-речевой коммуникации религиозного языка возможно при внесении в социальную речь (речь как «система общения, основанная на хранении и передаче информации (вербальной и невербальной), включающая предметные и знаковые средства, обеспечивающие процессы межкультурной коммуникации и процесс постижения культурной памяти человечества»³⁸) религиозных смыслов, прежде всего эсхатологического и сотериологического. Идеал социальной коммуникации в религиозном аспекте раскрывается через многоуровневое единство, явленное в литургическом «мы», — единство слова человеческого и слова Божьего. Слово Божье должно выступить как социальный «факт», ведь «слово Божье может сказать нам много: оно может не только утешать, может наставлять и просвещать, может судить, наказывать, умерщвлять нас <...>, слово Божье проявляет своё единство в том, что оно всегда есть благодать»³⁹. Открытость социальной Божественной благодати и предопределяет формирование идеальной коммуникативной ситуации для социально-религиозного субъекта.

В результате приближения к идеальной религиозной коммуникации выстраивается особая социальная самоидентичность религиозного субъекта, впитавшего опыт литургического «мы» через, в том числе, языковое мышление. Архитектура социально-речевых проектов,

37 *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. Москва, 1993. (Серия «Мыслители XX века»). С. 325.

38 *Рубцова Е. В., Девдариани Н. В.* Управление средствами массовой информации и манипулирование общественным сознанием // Карельский научный журнал. 2017. Т. 6. № 4 (21). С. 350.

39 *Барт К.* Оправдание и право. С. 117.

определяющая перспективу идеальной коммуникативно-речевой ситуации, может выстраиваться из конкретных проектов, будь то поддержка религиозной литературы различных жанров (ведь «литература определяется как социальный институт, основное функциональное значение которого полагается нами в поддержании культурной идентичности общества»⁴⁰), будь то организационные мероприятия по формированию современных литературных образований (литературные подписки, фонды и финансовые бонусы, христианские журналы и совершенствование их рецензионно-литературоведческой деятельности, расширение библиотечных фондов, религиозно-литературная социализация в виде учебных заведений, «кабинетов христианской литературы» по аналогии с монастырскими библиотеками с их особой социально-речевой атмосферой) и многое другое — всё это будет работать на формирование социально-религиозной идентичности.

Религиозный язык, обретший масштабное социальное звучание, способен предложить социальному субъекту новые горизонты развития, заключающиеся в обретении идентичности как духовно-социальной задачи, в обретении духовной сплоченности общества. Социально-религиозный опыт духовного «полилингвизма», открывающийся в единящем многообразии литургии, может быть использован при перенесении его в реалии современного социума, которому требуются новая «нормальность» коммуникации. Такая коммуникация будет нести в себе свет христианского коммуникативного идеала, выражающегося в личностной целостности и в церковной общности:

«*Communion* следует понимать и в личностном смысле — как причастность к Христу и теснейшее личностное соединение с Ним, и в экзезиологическом — как общность во Христе»⁴¹.

Современная социальная ситуация должна открыться языковой полифонии небесного и земного, о которой апостол Павел говорил как о потенциальном владении языками человеческими и ангельскими (1 Кор. 13, 1) в соединении с христианской любовью. Идеал коммуникации современных социальных субъектов станет достижим лишь тогда, когда на речевом взаимодействии будет лежать «печать единства» (лат. «*signaculum unitatis*»), преображающая саму атмосферу коммуникативного пространства. Согласно Августину это онтологический статус, обретающий живительную силу исключительно через любовь (лат. *caritas*).

40 Гудков Л.Д., Дубин Б.В. Литература как социальный институт: статьи по социологии литературы. Москва, 2004. (Серия «Научная библиотека»). С. 12.

41 Каспер В. Таинство единства. Евхаристия и церковь. С. 93.

Духовно-энергетический потенциал языка, изменение траектории социально-лингвистической коммуникации, подключение теологического инструментария для построения духовного полилога, языковая модель, открытая божественному присутствию и Божественной благодати, социальная значимость литургического «мы», реализация конкретики духовно-языковых проектов, построение нового горизонта развития социального субъекта — всё это способно обеспечить выход к идеалу социально-коммуникативной ситуации. Такая ситуация позволит выйти из социально-утилитарной «матрицы», даст возможность стать социальному субъекту иным: не «другим» в его постмодернистской разорванности, заброшенности и отчуждённости, а «новым» субъектом новой современности, сохраняя при этом свою духовно-социальную идентичность.

Современность социального субъекта, принявшая религиозно-языковую модель коммуникации, преображаема в духе пронизанности сверхсовременным богопознанием. Современность и сверхсовременность оказываются соположенными в векторе духовного преобразования социума через понимание новых задач, стоящих перед словом. Литургически-языковое «мы», о котором, например, С. С. Аверинцев говорил: «Человек в ближневосточной словесности никогда не остаётся по-настоящему один, ибо даже тогда, когда рядом с ним нет людей, его утешающий или грозящий Бог всегда рядом и Его присутствие <...> до крайности насущное, конкретное, осязаемое, так что места для холодной интеллектуальной отстранённости от всего сущего просто не остаётся»⁴², — позволяют найти друг друга слову человеческому и Слову Божьему. Человеческое слово и Слово Божье открываются друг другу во взаимной пролитости в пространстве Церкви, ведь Церковь «будет рассчитывать не на то, что слова обязательно пусты, бесполезны и даже опасны, а на то, что справедливыми словами можно прояснить и привести в порядок нечто решающее»⁴³. Умение социального субъекта «заговорить» на социальном языке новой современности, его способность придать современности духовное единство через литургические модели языка, научить современность ангельским языкам может стать залогом подлинной современности, в которой каждый «социальный субъект» выйдет за рамки своей субъективности к высшей мудрости Божественного слова.

42 Аверинцев С.С. Религия и литература. Ann Arbor (Mich.), 1981. С. 16.

43 Барт К. Оправдание и право. С. 99.

Источники

- Augustinus*. In *Evangelium Ioannis tractatus* // PL. T. 35. Col. 1379–1976.
- Ephraem Syri*. *Sermones II* / ed. E. Beck. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1970. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; vol. 311. Scriptores Syri; t. 134).
- Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / ed. B. Kotter. Bd. II. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1973. (Patristische Texte und Studien; Bd. 12). S. 7–239.
- Nicolaus Cusanus*. *De docta ignorantia* // *Nicolai de Cusa Opera omnia* / ed. E. Hoffmann, R. Klibansky. Vol. 1. *De docta ignorantia*. Lipsiae: In Aedibus Felicis Meiner, 1932. P. 7–239.
- Августин, блж.* Творения: [в 4 т.]. Т. 2: Теологические трактаты. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998.
- Ефрем Сирин, св.* Творения: [в 8 т.]. Т. 4: Толкования на Священное Писание. Репринт. Москва: Отчий дом, 1995.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания / пер. А. И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002. С. 156–337.
- Николай Кузанский.* Об учёном незнании // *Николай Кузанский*. Сочинения: [в 2 т.]. Т. 1. Москва: Мысль, 1979. (Философское наследие). С. 47–184.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/105101> (дата обращения: 10.3.2026).

Литература

Монографии и сборники статей:

- Аверинцев С. С.* Религия и литература. Ann Arbor (Mich.): Hermitage, 1981.
- Аверинцев С. С.* Другой Рим. Санкт-Петербург: Амфора, 2005. (Александрийская библиотека).
- Барт К.* Оправдание и право: сборник: пер. с нем. Москва: ББИ, 2006. (Современное богословие).
- Бергер П. Л.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. Москва: Новое литературное обозрение, 2019. (Studia religiosa).
- Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / пер. с нем. Москва: Искусство, 1991. (История эстетики в памятниках и документах).
- Гудков Л. Д., Дубин Б. В.* Литература как социальный институт: статьи по социологии литературы. Москва: Новое литературное обозрение, 2004. (Научная библиотека).
- Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002.
- Каспер В.* Таинство единства. Евхаристия и Церковь / пер. с нем. Москва: ББИ, 2007. (Современное богословие).
- Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / пер. с фр. Москва: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997.

- Седакова О. А.* Мариины слезы. К поэтике литургических песнопений. Киев: Дух і Літера, 2017. (Библиотека диалога).
- Субъектность в современном обществе: социально-философский аспект: коллективная монография / под общ. ред. И. С. Утробина. Пермь: ПГНИУ, 2022.
- Тейлор Ч.* Секулярный век / пер. с англ. Москва: ББИ, 2017. (Богословие и современность).
- Фурс В. Н.* Социальная философия в непопулярном изложении. Минск: Пропилеи, 2005.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. Москва: Республика, 1993. (Мыслители XX века).
- Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. Москва: РОССПЭН, 2004. (Книга света).
- Bourdieu P.* Language and Symbolic Power / ed. J. B. Thompson. Cambridge (Mich.): Harvard University Press, 1991.
- Habermas J.* Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Статьи и авторефераты:

- Архипова К. А.* Семантико-прагматические особенности обращения в текстах молитвы: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук: 10.02.01. Санкт-Петербург, 2013.
- Мальцев Я. В.* Концепт «современность» в философско-гуманитарном дискурсе // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 136–143.
- Могилевич Б. Р.* Полилингвизм как лингвистический капитал информационного общества // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. Т. 26. № 1. С. 188–209.
- Павлов А. В.* Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6 (38). С. 5–11.
- Павлов А. В.* Заметки о современности и субъективности. Критерий современности // Социум и власть. 2013. № 1 (39). С. 5–15.
- Раев М.* Регулярное полицейское государство и понятие модернизма в Европе XVII–XVIII веков // Американская русистика: антология / сост. М. Дэвид-Фокс. Самара: Самарский университет, 2000. С. 48–79.
- Рубцова Е. В., Девдариани Н. В.* Управление средствами массовой информации и манипулирование общественным сознанием // Карельский научный журнал. 2017. Т. 6. № 4 (21). С. 349–354.
- Скурат К. Е.* Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования // Богословские труды. 1997. Сб. 33. С. 5–62.
- Соколова О. В., Фещенко В. В.* «Революция языка» Юджина Джоласа: от «вертикальной» поэзии к «вертигральной» коммуникации // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 67–83.
- Телегин Д. В.* Языковые коммуникации в современном обществе: социально-философский анализ: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук: 09.00.11. Москва, 2008.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

МИССИЯ ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВИИ «ЭСХАТОЛОГИЗМА»

ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Иеромонах Иннокентий (Мелихов)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
ассистент кафедры богословия Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ttetwe@yandex.ru

Для цитирования: *Иннокентий (Мелихов), иером.* Миссия Церкви в богословии «эсхатологизма» протопресвитера Александра Шмемана // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 77–99. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.005

Аннотация

УДК 27-1 (27-76) (27-72)

Автор анализирует такие ключевые концепты богословского наследия прот. Александра Шмемана, как «эсхатологизм», «отнесённость», «Таинство», «опыт Царства», «внутренний свет», «движение», раскрывая их взаимосвязь и значение в рамках миссиологии. Делается предположение о намеренном переопределении автором классических богословских терминов. Особое внимание уделяется попытке представить взгляды автора в виде непротиворечивой системы, а также акценту на литургийном и внелитургийном эсхатологическом опыте как основе миссионерского свидетельства. В статье делается вывод о том, что миссия Церкви, по прот. Александрву Шмеману, заключается в явлении Царства Божия через жизнь и богослужение, которое объясняется на практике с помощью богословской конструкции литургических «восхождения и возвращения». Успех миссии зависит от внутреннего преобразования христиан, их способности «излучать свет» эсхатологической радости.

Ключевые слова: Александр Шмеман, эсхатология, миссия Церкви, литургическое богословие, опыт, отнесённость, таинство, символ, свет.

Статья поступила в редакцию 31.7.2025; одобрена после рецензирования 14.11.2025

The Mission of the Church in Protopresbyter Alexander Schmemmann's Theology of «Eschatologism»

Hieromonk Innokentiy (Melikhov)

Master of Theology

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

assistant at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

tetwe@yandex.ru

For citation: Melikhov, Innokentiy, hieromonk. "The Mission of the Church in Protopresbyter Alexander Schmemmann's Theology of 'Eschatologism'". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 77–99 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.005

Abstract. The author analyzes key concepts in the theological heritage of Protopresbyter Alexander Schmemmann, such as «eschatologism», «referentiality», «Sacrament», «experience of the Kingdom», «inner light», and «movement», revealing their interconnection and significance within the framework of missiology. The article suggests an intentional redefinition of classical theological terms by the author. Particular attention is paid to the attempt to present Schmemmann's views as a coherent system, as well as the emphasis on liturgical and extra-liturgical eschatological experience as the foundation of missionary witness. The article concludes that the mission of the Church, according to Alexander Schmemmann, consists in the manifestation of the Kingdom of God through life and worship, which is explained in practice through the theological construct of liturgical «ascent and return». The success of the mission depends on the internal transformation of Christians and their ability to «radiate the light» of eschatological joy.

Keywords: Alexander Schmemmann, eschatology, mission of the Church, liturgical theology, experience, referentiality, sacrament, symbol, light.

The article was submitted on 7/31/2025; approved after reviewing on 11/14/2025

Введение

Несмотря на многолетний и продолжающийся значительный интерес отечественной богословской мысли¹ к наследию протопресвитера Александра Шмемана и на разносторонние подходы к нему, можно с уверенностью сказать, что до сих пор остаётся актуальным изучение его богословских идей, акцентов внимания и теорий.

Богословские воззрения прот. Александра Шмемана непосредственно касаются многих вопросов миссии, но в рамках православной академической миссиологии его наследие не проанализировано в достаточной степени. Чаще мы видим обращение к его наследию с точки зрения богословского осмысления культурных², философских³, внутрицерковных⁴ вопросов. Вместе с тем современные православные миссионеры из среды духовенства и мирян⁵ часто опираются на те или иные идеи прот. Александра Шмемана, благоговейно чтят его память⁶. Эта

- 1 Согласно данным Научной электронной библиотеки (eLIBRARY.RU), за период 2022–2025 гг. в системе РИНЦ зафиксировано более 20 публикаций с упоминанием богослова.
- 2 См.: *Агапов О.А.* Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 45–60; *Марков А.В.* Неочевидные источники лекций «Основы русской культуры» Александра Шмемана // Вестник МГУКИ. 2023. № 4 (114). С. 19–25; *Абросимов А.А.* «Святая Русь» и «великодержавная Россия» в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2024. № 34. С. 50–53. О неослабевающем общественном интересе к наследию прот. Александра свидетельствует также цикл лекций по книге «Основы русской культуры», организованный издательством ПСТГУ в Москве (июнь – август 2025 г.). URL: <https://prostranstvo-favor.timepad.ru/event/3379506/>
- 3 См.: *Зинин Н., свящ., Великанов П., прот.* Символ как богословская функция в работах А.Ф.Лосева и протопресвитера А.Шмемана // БВ. 2024. № 3 (54). С. 57–69; *Легеев М., свящ.* Богословский взгляд на историю протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа // ТКБ СПбДА. 2023. № 1 (17). С. 60–83; *Рупова Р.М.* Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана // БВ. 2022. № 2 (45). С. 96–106.
- 4 См.: *Легеев М.В., свящ.* Ключевые признаки разграничения двух моделей Церкви: троичной и бинарной // ТКБ СПбДА. 2025. № 2 (26). С. 117–133; *Ермолин А., свящ.* Оценка католицизма в трудах протопресвитера Александра Шмемана в контексте вопроса о «латинском пленении» в русском богословии // Актуальные вопросы церковной науки. 2022. № 2. С. 20–24.
- 5 См.: *Пропушин Н.* Миссия выполнима // Милосердие.ru. 2025. 15 авг. URL: <https://www.miloserdie.ru/article/missiya-vypolnima/>; *Дворкин А.Л.* Памятная дата. Отец Александр Шмеман: воспоминания студента о ректоре // ПСТГУ: [офиц. сайт]. URL: <https://old.pstgu.ru/news/life/memorydate/2011/09/12/31835/>
- 6 Что такое воцерковление в современной России // Свято-Филаретовский институт: [офиц. сайт]. URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/chto-takoe-vocerkovlenie-v-sovremennoj-rossii.html>

ситуация создаёт непосредственный запрос на серьёзное научное изучение богословия миссии данного автора.

Интегральный компонент

В настоящее время констатируется отсутствие на русском языке фундаментального жизнеописания и всестороннего богословского анализа трудов прот. Александра Шмемана⁷. В то же время следует сказать, что отечественной богословской мысли не свойственно характеризовать воззрения прот. Александра Шмемана как «систематичные». Возможно, в этом сказывается опора на собственные рассуждения автора о богословии⁸, в которых он проводит некую черту между богословием «системным», «схоластическим» и «богословием как искусством»⁹. Сам он склоняется к признанию безусловного преимущества второго метода, что несколько затрудняет анализ его богословия¹⁰.

Вместе с тем в отечественной богословской науке уже предпринималось несколько попыток подойти к богословию прот. Александра Шмемана с научных позиций. Одним из примеров является диссертация прот. О. Агапова¹¹, где подробно освещены некоторые источники идейного заимствования, но затронуты лишь «идеи Шмемана,

7 Шмеман А., *прот.* Собрание статей 1947–1983 / сост. Е. Ю. Дорман; предисл. А. И. Кырлежева. Москва, 2011. С. 8. Отметим, что в последние годы подобные исследования были опубликованы на немецком и английском языках. См.: *Bräker J. Kirche, Welt, Mission. Alexander Schmemann – Eine ökumenisch relevante Ekklesiologie.* Göttingen, 2013.

8 Шмеман А., *прот.* Дневники, 1973–1983. Москва, 2024. С. 52 (запись от 10 дек. 1973 г.): «Как хотелось бы честно, просто, ясно изложить, в чём моя вера, и как это невозможно <...>. Прежде всего потому, что это не ясно моему уму и сознанию» (Там же. С. 405; запись от 30 дек. 1977 г.).

9 Шмеман А., *прот.* Введение в богословие // Собрание статей 1947–1983. Москва, 2011. С. 135–137. Ср. с записью в дневнике от 12 окт. 1973 г.: «Богословы связали свою судьбу – изнутри – с “учённостью”. А им гораздо более по пути с поэтами, с искусством. И потому богословие стало пресной академической забавой, не нужной никому ни в Церкви, ни вне её...» (Шмеман А., *прот.* Дневники, 1973–1983. С. 39).

10 Балакшина Ю. В. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана: Лирические истоки литургического богословия. Москва, 2015. С. 8: «Ещё одно важнейшее следствие “поэтического воспитания” о. Александра – его понимание символа и образа, его убеждение в том, что язык образов и символов ближе к содержанию веры, чем дискурсивное “учёное” богословие в понятиях».

11 Агапов О. А., *прот.* Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте европейской культуры XX века. Самара, 2013.

продуктивные для развития Православного литургического богословия»¹². Современный научный взгляд на деятельность прот. Александра Шмемана в контексте процессов христианской мысли XX в. говорит о его стремлении адаптировать на православной почве промежуточные результаты движения «литургического возрождения»¹³, констатирует влияние на идейное содержание его трудов основных философских и богословских веяний, современных автору¹⁴.

Последовательное чтение работ прот. Александра Шмемана подвигает к заключению о существовании в его взглядах определённой концептуальности и систематичности, построенной вокруг некоего «интегрального» элемента, который можно характеризовать как «источник вдохновения, доминирующую интуицию»¹⁵. Как пишет сам прот. Александр Шмеман, центром его видения, ключом, которым он отпирает сокровищницу Предания Церкви, является эсхатология¹⁶. В своих трудах он призывает судить обо всём через призму «отнесённости», а в «Дневниках» жалуется сам себе на коренное непонимание его идей окружающими¹⁷.

«...Моей идеей, моим “вопросом”, я думаю, нужно признать идею отнесённости...»¹⁸.

Полная картина богословия прот. Александра Шмемана открывается во внутренней взаимосвязи через рассмотрение авторских текстов с учётом интегрального характера проблематики «эсхатологизма».

Между тем значение термина «эсхатология» (как и многих других¹⁹) в контексте наследия прот. Александра Шмемана значительно

- 12 Агапов О.А., прот. Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте европейской культуры XX века. С. 33. В данной работе автор, расширяя контекст исследуемых проблем, солидаризируется с позицией прот. Александра Шмемана.
- 13 Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX веке. Москва, 2005. С. 146; *Meyendorff J. A Life Worth Living // Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann / ed. T. Fisch. Crestwood (N.Y.), 1990. P. 149.*
- 14 Агапов О.А., прот. Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте европейской культуры XX века. С. 204: «...Шмеман почерпнул <...> многие идеи, “носящиеся в воздухе” христианского богословия XX века».
- 15 Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983. С. 7.
- 16 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 642 (запись от 2 июня 1982 г.): «Ибо ключ к этому распознаванию — я буду повторять это до моего смертного часа — в эсхатологической сущности христианства...».
- 17 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 56. Запись от 17 декабря 1973.
- 18 Там же. С. 373 (запись от 12 мая 1977 г.).
- 19 Балакишина Ю.В. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана: Лирические истоки литургического богословия. С. 14: «Его богословские тексты настойчиво

отличается от общепринятого, а также часто используется и близкий по значению, но самобытный по происхождению термин «эсхатологизм». Следовательно, рассуждению об этом вопросе нужно посвятить должное время и внимание. По этому поводу читатель может ознакомиться с работами таких авторов, как свящ. М. Легеев²⁰, Ю. Брекер²¹, Р. Вершилло²², Е. Кочнева²³ и др.²⁴

Постараемся обозреть в кратком виде то, что можно назвать богословской концепцией «эсхатологизма», чтобы определить в ней место миссии Церкви. «Эсхатон» (*eschaton*)²⁵ для прот. Александра — это важнейшее многозначное понятие. Относительно мира, эсхатон, в первую очередь, есть его «последняя цель и, следовательно, высшее назначение мира»²⁶. С ним совпадают такие понятия, как «Небеса», «Царство Божие» (часто просто «Царство»), «Жизнь Христова» («Жизнь мира», просто «Жизнь»), «Божественное присутствие», «Радость», «новое», «новый эон» (или «эон Святого Духа»²⁷). Эсхатон — во Христе, и эсхатон есть Сам Христос²⁸ как конец (исполнение) всякого чаяния и цели. Таким образом, прот. Александр Шмеман, используя набор библейских

избегают общепринятого, но в глазах о. Александра — “схоластического”, богословского языка».

- 20 *Легеев М.В., свящ.* Богословский взгляд на историю протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа // ТКБ СПбДА. 2023. № 1 (17). С. 60–83. См. также соответствующие параграфы в монографии: *Легеев М.В., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. Санкт-Петербург, 2019.
- 21 *Bräker J.* Kirche, Welt, Mission. Alexander Schmemmann – Eine ökumenisch relevante Ekklesiology. Göttingen, 2013.
- 22 *Вершилло Р.А.* Мироззрение протоиерея Александра Шмемана. Москва, 2015.
- 23 *Кочнева Е.А.* Эсхатологический аспект экклезиологии протопресвитера Александра Шмемана: [вып. квалификац. работа по направлению «Теология»]. Москва: ПСТГУ, 2022.
- 24 *Fagerberg D.W.* Liturgy Outside Liturgy: The Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann. Hong Kong, 2018; *Махлак К.А.* Экклезиология русского зарубежья в контексте культуры XIX–XX вв.: [дис... канд. культурологии]. Москва, 2014.
- 25 Эсхатон (от *греч.* ἔσχατος — крайний, последний) — богословский термин, обозначающий завершение земной истории или предустановленный Богом финал времён. Понятие восходит к новозаветному словосочетанию ἡ ἔσχατη ἡμέρα («последний день»). См.: Исчерпывающий греческо-русский лексикон Нового Завета с номерами Стронга и греческой симфонией / ред. В. Журомского. Житомир, 2001. С. 670. В качестве самостоятельного термина концепт закрепился в теологии середины XX в., во многом благодаря рецепции теории «осуществлённой эсхатологии» (*англ.* «realized eschatology») Ч. Х. Додда.
- 26 *Шмеман А., прот.* Мир в свете православной мысли и опыта // Собрание статей... С. 106.
- 27 *Шмеман А., прот.* Миссионерский императив // Собрание статей... С. 21–22.
- 28 *Шмеман А., прот.* Литургическое возрождение и Православная Церковь // Собрание статей... С. 203.

и богословских понятий создаёт собственную концепцию, в рамках которой знакомые термины часто приобретают авторские значения. Этот приём создаёт для читателя некий эффект сочетания традиционности формы с новизной содержания²⁹.

Богословие «символа» — «Таинства»

В общих чертах концепцию богословия прот. Александра Шмемана можно представить следующим образом. Существует два параллельных эона, две реальности: мир сей — тварный, тленный, преходящий, и эсхатологическое Царство Божие — трансцендентное и вечное. Оба они реальны: первый — в материальном плане, а второй — в духовном. Их соотношение, связь описываются прот. Александром как связь между вещью и её смыслом, между путешествием и его целью.

Мир проникнут Царством, оно «просвечивает»³⁰ сквозь ткань обыденности, но мир может и потерять эту связь, если становится «самоценным», «самоцелью», «вещью в себе», сделает смыслом самого себя, забудет о Боге, о Царстве. В самозамкнутости, отсутствии отнесённости, автор видит сущность грехопадения³¹ и «идола», которым может стать даже Церковь.

Смыкание, соединение двух реальностей происходит в символе³².

«Можно также сказать, что [в символе] одна реальность выражает-ся через другую реальность»³³.

29 «Советский человек, выйдя из тёмного леса <...> и войдя в церковь, стал лихорадочно искать свою идентичность <...>. Конечно, его книги “Водой и духом”, “Исторический путь православия” и многие другие были неким вдохновением, глотком воздуха». См.: Сапрыкин Ю. «Какое всё это было счастье». Беседа со священником Сергеем Кругловым // Полка: [сайт]. URL: <https://polka.academy/materials/870>

30 Шмеман А., прот. Дневники... С. 58 (запись от 17 дек. 1973 г.).

31 Шмеман А., прот. Православный мир: прошлое и настоящее // Собрание статей 1947–1983. Москва, 2011. С. 43: «Грехопадение означает отпадение “мира сего” от Бога и обретение им того псевдосмысла и той псевдоценности, которые по сути своей являются бесовскими <...>. Испустить мир и то, что в мире, значит включить их в перспективу Царства Божия <...> и сделать пронизываемыми для этого Царства». Ср. также: «И по аналогии с этим первым грехопадением я говорю и о втором грехопадении, более страшном [об отказе человечества от Воплощённого Христа]» (Шмеман А., прот. Можно ли верить, будучи цивилизованным? // Там же. С. 87).

32 См.: Зинин Н., свящ., Великанов П., прот. Символ как богословская функция в работах А.Ф.Лосева и протопресвитера А.Шмемана // БВ. 2024. № 3 (54). С. 57–69.

33 Шмеман А., прот. Литургия. Символ. Таинство // Собрание статей 1947–1983. Москва, 2011. С. 242. В данной работе автор раскрывает понимание символа как ключевой категории концепции «отнесённости», критикуя сведение символа к «знаку» или «изображению»,

С таким понятием «символа» совпадает в концепции прот. Александра «Таинство»³⁴. Для иллюстрации «символа» — «Таинства», автор преимущественно использует христианскую литургию и учение о действительном пресуществлении на ней хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Он настаивает на том, что «греческие святые отцы называли Тело Христа, хлеб, на Евхаристии символом»³⁵, при этом говоря о реальном, но не символическом (в западном³⁶ понимании) присутствии Христа в Евхаристии. А значит, по прот. Александру Шмеману, таинство и символ православному нужно понимать, как действительное присутствие другой реальности в нашей реальности, Царства Божия в Церкви и *мире сем*.

В эсхатологии, учении о конечной судьбе мира, прот. Александр Шмеман выделяет два основных акцента. Первый он называет «футуристическим», то есть мыслящим о Царстве Божием как о лежащем в области будущего человека и Церкви. Второй — собственно «эсхатологическим», для которого «*eshaton* не просто конец, а исполнение того, что во времени нарастало, чему время изнутри подчинено, как средство цели, и что наполняет его смыслом»³⁷. Весьма удобным для изящного выражения этой мысли оказывается новозаветный термин *parousia*³⁸, содержащий в вариантах перевода с греческого одновременно оба

лишенному онтологической реальности. По мысли прот. Александра, символ не «означает», но «являет» символизируемую реальность, делая её присутствующей: он «участвует в той реальности, на которую указывает <...>. Символ не просто умозрительен и воображаем, он — онтологичен и экзистенциален. Это — реальность, которая во всей полноте выражается, является и сообщается через другую реальность» (Там же. С. 243).

34 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. Москва, 2018. С. 34: «Символизм присутствия христианскому восприятию мира, человека и всего творения и составляет онтологическую основу таинства».

35 Шмеман А., прот. Литургия. Символ. Таинство // Собрание статей... С. 242.

36 Прот. Александр Шмеман полагает, что православное богословие подверглось длительному западному влиянию, приведшему к «трагической метаморфозе восприятия» и утрате «светлого космизма и эсхатологизма». Одной из причин кризиса он называет распад понятия символа и его низведение в категорию «символизма изобразительного» (Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 39). Термин «метаморфоза», на наш взгляд, выбран автором как более нейтральный аналог концепции «псевдоморфозы» прот. Георгия Флоровского. Вероятно, о. Александр стремился избежать чрезмерно резких коннотаций приставки «псевдо-» (ложность), указывая при этом на масштаб «литургического кризиса», сопоставимый с «богословским кризисом», постулируемым Г. Флоровским.

37 Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие / ред. Е. Ю. Дорман. Москва, 2021. С. 90.

38 Парусия (от греч. παρουσία — присутствие, пришествие) — богословский термин, обозначающий Второе пришествие Иисуса Христа и Его пребывание в мире в конце времён.

значения. Так, например, Церковь, с точки зрения прот. Александра осмыслялась и переживалась святыми отцами «как новая жизнь новой твари и как присутствие (*parousia*) Царства»³⁹, а «раскрытие Евхаристии как Таинства Церкви есть раскрытие Церкви *in actu*: Церкви как Таинства Христа, Его парусии — пришествия и присутствия грядущего Царства»⁴⁰. В своём богословии, не отрицая будущего века, как грядущего, прот. Александр непрестанно акцентирует внимание на втором, «присутственном», аспекте.

Итак, между двумя реальностями — миром и Царством Божиим — есть соединяющее их Таинство — Церковь. Церковь сама в себе несёт составляющие обеих реальностей. Как институция, иерархическая организация Церковь есть часть этого мира, «плоть от плоти» его⁴¹, и этим объясняются исторические несовершенства. Но «в исполнении» Церковь «не от мира», она есть епифания, парусия, самое небо, явленное присутствие Бога среди людей. Это позволяет ей быть «вопросительным знаком» для вселенной, исполнять миссию «освящения мира»⁴².

Богословие «отнесённости мира»

Под «освящением» в богословии прот. Александра ни в коем случае нельзя понимать перевод в область «сакрального». Особо часто повторяющимся пассажем в работах автора является разрушительная критика дихотомии «сакральное» — «профанное»⁴³. Освящение, с точки зрения прот. Александра Шмемана, есть наделение мира утраченным им свойством «отнесённости» быть Таинством. Вывод по предыдущему параграфу состоял в том, что Таинством (символом, местом встречи параллельных реальностей) между миром и Богом суждено быть Церкви. Но «символ», по А. Шмеману, невозможно ограничить⁴⁴. Весь мир призван и должен стать для человека средством богообщения. С этой целью он и создан. Мир как «средство богообщения» глубоко символичен.

См.: Исчерпывающий греческо-русский лексикон Нового Завета с номерами Стронга и греческой симфонией / ред. В. Журомского. Житомир, 2001. С. 803.

39 Шмеман А., прот. Богословие и богослужение // Собрание статей... С. 254.

40 Там же. С. 216.

41 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 176.

42 Шмеман А., прот. За жизнь мира // Вера и Церковь: сборник / сост. А. И. Яковлев. Москва, 2012. С. 203.

43 Например: Шмеман А., прот. Дневники... С. 124 (запись от 12 нояб. 1974 г.).

44 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 42: «Про символ можно, таким образом, сказать, что он являет мир, человека и всё творение как материю одного всеобъемлющего таинства».

«Не рукотворный храм, а отверстое небо, Мир, претворённый в храм, вся жизнь — в Литургию: такова основа христианской *Lex orandi*»⁴⁵.

Грех, грехопадение в рамках данного богословия означают отказ мира от изначального предназначения осознавать себя (или любую вещь внутри него, даже самую Церковь) лишь как символ, но не конечную цель бытия. Вторым, но ещё более ужасным грехопадением, с точки зрения прот. Александра, было непризнание и убийство Сына Божия. После него мир окончательно осуждён на уничтожение.

«В Нём (во Христе) была собрана воедино раздробленная жизнь мира, но мир отверг и убил Его. И в этом убийстве умер сам, ибо потерял последнюю возможность стать тем, чем сотворил его Бог — т. е. Раем»⁴⁶.

Опираясь на эти высказывания, можно заключить, что прот. Александр Шмеман не является сторонником идеи «эволюционного» преобразования мира в Царство Божие — преобразования, подобного движению к «точке Омега» в терминологии П. Тейяра де Шардена (*фр.* Pierre Teilhard de Chardin). «Царство» абсолютно трансцендентно, и в высказываниях, затрагивающих вопрос направленности миссионерских усилий христианства, автор осуждает чрезмерное увлечение некоторых членов экуменического движения XX в. «социальным вопросом».

Здесь можно задаться интересным вопросом о связи мира и человека. Как мир пал и «забыл» о своём смысле? Ведь если речь идёт о неразумном творении, как оно может «забыть», замкнуться, оторваться от цели, не имея даже средств к осмысленности? Тема значений слова «мир» в наследии прот. Александра Шмемана требует более пристального рассмотрения⁴⁷, которое, в целом, выходит за рамки данной статьи.

Прот. Александр Шмеман говорит о трёх созерцаниях, трёх элементах «христианского видения мира»⁴⁸:

- А) мир сотворен благим, *весьма хорошим* (Быт. 1, 31)⁴⁹;
- Б) мир отпал от Бога за грех человека;
- В) мир искуплен Сыном Божиим Иисусом Христом.

45 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 259.

46 Шмеман А., прот. За жизнь мира. С. 186–187.

47 См., например: Рупова Р.М. Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана // БВ. 2022. № 2 (45). С. 100: «Евангелие даёт основание для двух противоположных трактовок мира <...>. Прот. Александр призывает к синтезу этих двух позиций».

48 Шмеман А., прот. Богослужение и эсхатология // Собрание статей... С. 305.

49 Один из любимых библейских стихов прот. Александра Шмемана. Мало в какой его работе он не процитирован.

Усвоение совокупности данного мировоззрения в его истинном порядке приводит к благодарности. Человек, в терминологии прот. Александра Шмемана, становится *homo adorans*⁵⁰, то есть человеком, исполняющим своё истинное призвание. Мир творений зависим от человека, как от своего царя, но также мир — это и совокупность человеческих институтов: государства, культуры, общества⁵¹. Все они, ради преодоления бессмыслицы тленности, должны быть «отнесены к единому на потребу».

По словам прот. Александра Шмемана «спасение мира, совершается в спасении каждого человека»⁵². «Победить мир», «спасти мир», в терминологии прот. Александра, могут те, кто

«получают свою жизнь в нём как новую жизнь и имеют власть нового и чистого общения с ним <...> “Для чистого все чисто <...>”. Тот же самый осуждённый мир — в Церкви — становится “материей” Евхаристии, претворяется в Тело Христово»⁵³.

Следовало бы посвятить внимание вопросу взаимоотношений онтологического бытия и человеческого сознания в картине мировоззрения прот. Александра Шмемана. Было бы интересно проследить, должны ли в рамках его богословия способ восприятия мира человеком влиять на саму его онтологию, однако это явно выходит за рамки статьи.

«Такова триединая интуиция, принятая нами от Бога с благодарением и радостью: наш взгляд на мир как сотворённый, падший и испуленный. Это наша богословская программа, наш ключ ко всем проблемам, беспокоящим сегодня мир»⁵⁴.

Вошедший в данную парадигму, по словам прот. Александра, называется «сакраментальным виденьем», то есть особым мысленно-эмоциональным восприятием мира и жизни как Таинства. Сакраментальное виденье имеет три аспекта: космический (светлый космизм), исторический и эсхатологический, соответствующие трём вышеперечисленным постулатам.

Однако усвоение это ни в коем случае не происходит исключительно на уровне идей. Здесь мы подходим к следующему ключевому понятию богословской программы прот. Александра Шмемана, которое

50 Человек благодарящий (*лат.*).

51 Шмеман А., прот. Миссионерский императив // Собрание статей... С. 25.

52 Шмеман А., прот. Дневники... С. 443 (запись от 30 нояб. 1978 г.).

53 Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 241–242.

54 Шмеман А., прот. Богослужение и эсхатология // Собрание статей... С. 305.

приведёт нас к возможности понять миссионерскую программу, заложенную в его наследии. Это понятие «опыта».

Опыт, как источник богословия

Наверное, самым главным пафосом всего наследия прот. Александра Шмемана следует считать борьбу с тем, что он называет «редукциями христианства»⁵⁵. Часто он начинает свои тексты и выступления с вопроса о некоем, одном из утерянных в наше время, но весьма важном для первых (древних) христиан понимании собственной жизни, веры, богослужения. Одно из направлений подобной критики сформулировано автором как «превращение Евангелия в “идеологию”»⁵⁶. Разница между идеологией и Церковью для прот. Александра Шмемана заключается в приобщённости опыту в отличие от интеллектуального познания теории. «Быть свидетелем значит не что иное, как уже знать то, о чем возвещаешь, уже опытно пережить то, к чему зовешь. И это есть Церковь»⁵⁷. Поскольку Церковь живёт и «сама есть новая жизнь»⁵⁸, её познание может быть только опытным, иначе оно не может быть истинным.

Утверждение критической важности этого краеугольного опыта непрестанно повторяется и акцентируется в разных формах в трудах прот. Александра. Он называет его «опытом Церкви», «благодатным опытом», «свидетельством Христа», «совершенной радостью»⁵⁹, «светом», «опытом Царства»⁶⁰⁶¹, «эсхатологическим опытом», «предельным опытом»⁶², «опытом вечности», опытом «инобытия»⁶³, опытом «тайного присутствия, света, радости, желанного»⁶⁴.

55 См., например: *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 142 (запись от 20 дек. 1974 г.).

56 Например: *Шмеман А., прот.* Церковь и история // Собрание статей... С. 18: «...жить в Церкви — это не значит принять некое общее мировоззрение, почувствовать “идеологическую” солидарность, как в политической партии или профессиональном союзе. Увы, на наших глазах Церковь слишком часто превращается именно в идеологический союз, в котором именно “идеология” объединяет людей».

57 *Шмеман А., прот.* Церковь и история // Собрание статей... С. 18.

58 *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. Москва, 2007. С. 7. Ср.: *Булгаков С., прот.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. Paris, 1989. С. 27: «Церковь Христова есть не учреждение, но новая жизнь со Христом и во Христе, движимая Духом Святым».

59 Там же.

60 Или Царства Божия.

61 *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 58 (запись от 17 дек. 1973 г.).

62 *Шмеман А., прот.* Между утопией и эскапизмом // Собрание статей... С. 123.

63 *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 515 (запись от 29 февр. 1980 г.).

64 *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 137 (запись от 9 дек. 1974 г.).

Без «опыта Царства» невозможно принятие «триединой интуиции», описанной в предыдущем параграфе⁶⁵. Приобщать людей к «опыту Царства» (или, в терминологии прот. Александра, «являть Царство») есть истинная и единственная значимая миссия Церкви, оправдание её существования. Поэтому в эмоционально окрашенных записях «Дневников» мы часто находим сетования на чрезмерное увлечение церковного окружения прот. Александра Шмемана теоретической богословской⁶⁶ и мелочной церковной⁶⁷ проблематикой в ущерб «опыту Царства».

Дабы подтвердить концепцию своеобразного примата опыта в жизни Церкви, автор, в качестве одного из аргументов, приводит так называемое «экклесиологическое молчание» святых отцов прошлых веков⁶⁸, утверждение которого является общим местом в богословии Парижской школы⁶⁹. Сущность этой идеи заключается в том, что «отцы, как нередко отмечалось, не дали определения Церкви, не сделали её объектом богословского размышления»⁷⁰, что Церковь не объект богословия, а его «субъект». По мнению прот. Александра Шмемана, это побуждает к выводу о необходимости литургического общения:

«...потому, что ни одно из таких определений не могло вполне охватить и адекватно выразить сущностную тайну Церкви как *опыта* Царства Божия, как его эпифанию в “*мире сем*” <...>. Совершенно бессмысленно говорить <...> тем, у кого нет опыта Церкви и её жизни»⁷¹.

- 65 Шмеман А., прот. Между утопией и эскапизмом // Собрание статей... С. 123: «Этот предельный опыт Царства удерживает в едином целом то, что я называю триединой интуицией сотворенного, падшего и искупленного».
- 66 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 588 (запись от 2 окт. 1981 г.): «Я так остро чувствую, что богословие – это передача в словах – не других слов, идей, верований, а того опыта, которым живёт Церковь <...>. Но богословие – теперешнее, “преподаваемое” – отчуждило себя от Церкви и от этого опыта, стало самодовлеющим и, главное, хочет быть “наукой”».
- 67 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 584–585 (запись от 19 сент. 1981 г.): «Говорил с о. Д[аниилом] о Церкви, об её “состоянии”. Грустный разговор. Всё какие-то интриги, ущемлённые самолюбия, амбиции, борьба и – главное и самое страшное – удивительная мелочность интересов и “проблем” <...>. И всё это сводится к вопросу: для чего нужна Церковь?»
- 68 Шмеман А., прот. Мир в свете православной мысли и опыта // Собрание статей... С. 104.
- 69 См., например: Флоровский Г., прот. Историческая проблема определения Церкви // Свидетельство истины: сборник статей / сост. А. А. Почекунин. Санкт-Петербург, 2017. С. 303: «Нет более или менее авторитетного “определения” Церкви в контексте вероучения <...>. Современные “определения” в наших катехизисах и учебниках богословия не имеют ни вероисповедной, ни обязательной силы <...>. Более того, ни в одном древнем изложении христианского вероучения <...> нет отдельной главы о Церкви». См. также: Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. Paris, 1989. С. 32–33.
- 70 Шмеман А., прот. Мир в свете православной мысли и опыта // Собрание статей... С. 104.
- 71 Там же.

Таким образом, понятие опыта оказывается в самом центре богословия прот. Александра Шмемана, а также занимает позицию интегрального звена, как и упомянутый ранее эсхатологизм. Ведь в рамках данной концепции опыт неразрывно связан с эсхатологией, и сам эсхатон должен быть переживаем опытно.

Возвращение связи двух реальностей происходит в «опыте Царства», когда эсхатон являет себя человеку. Этот опыт прот. Александр богословски отождествляет с Евхаристией (этот термин также имеет у него собственное специфическое значение), а в плане переживаний констатирует «откровение Бога» как при участии в таинствах Церкви⁷² (в первую очередь), так и часто в других обстоятельствах. В своих дневниках прот. Александр фиксирует этот опыт и многократно рефлексировал над ним.

«...В промежутках между часами работы — прогулки по давным-давно знакомым местам, но которые с каждым годом всё больше и больше становятся как бы причастием, удостоверением, откровением “самого главного”, а встреча с ними — своего рода “литургией”»⁷³.

В основном внелитургийный⁷⁴ «опыт Царства» внезапно переживается прот. Александром Шмеманом в моменты созерцания природы, ностальгии или внутренней тишины (иногда в безлюдном храме до начала или после службы⁷⁵, иногда на улицах Парижа⁷⁶ или Нью-Йорка⁷⁷), при взгляде на первый снег, качающиеся ветки дерева на фоне

72 Шмеман А., *прот.* Дневники, 1973–1983. С. 280 (запись от 5 июня 1976 г.): «На этой неделе — отдание Пасхи и Вознесение. Оба дня, все службы прошли чудно, дали полную меру радости. Живу в литургическом раю <...>. И ещё раз за эти дни почувствовал, до какой степени это литургическое “инобытие” существенно для простого бытия, даёт этому последнему его *terms of reference*».

73 Шмеман А., *прот.* Дневники... С. 647 (запись от 16 июня 1982 г.).

74 В авторской терминологии — «внебогослужебный». В богословской системе прот. Александра Шмемана понятия «литургия» и «опыт Царства» настолько взаимообусловлены, что опыт Царства всегда носит литургический характер.

75 Шмеман А., *прот.* Дневники, 1973–1983. С. 286 (запись от 17 июня 1976 г.): «С утра — райская, “северная” погода. Чувство огромного счастья просто от того, что здесь. Убирал церковь и, убрав, всё как-то не мог уйти <...>. Вот оно, настоящее *temps immobile*, то есть проблеск вечности...».

76 Шмеман А., *прот.* Дневники, 1973–1983. С. 52 (запись от 10 дек. 1973 г.): «...Именно в Париже, в моем парижском детстве этот опыт был мне дан, стал моей сущностью <...>. И мне всё же кажется <...> что тут тайна христианского мира, родившегося, как культура, как стиль, как основной опыт, как раз из опыта “отнесённости”».

77 Шмеман А., *прот.* Дневники... С. 458 (запись от 6 апр. 1979 г.).

пасмурного неба⁷⁸ или завораживающий закат. Внутренне он переживается как «блаженство», «радость», «осознание», но чаще всего фигурирует термин «свет».

Богословие «внутреннего света»

Видение этого невыразимого света в рамках богословия прот. Александра, является очищающим, катарсическим. Человек, находящийся в этом свете, то есть осознавший, проникшийся благодарностью (евхаристическим отношением) к жизни⁷⁹, сам становится его носителем, излучателем. Через общение с таким человеком, а также через его творчество, и другие ощущают светлое влияние. Описывая в дневниках встречи с людьми, прот. Александр Шмеман обращает внимание на то впечатление, которое они оставляют. Он называет это «тональностью», «восприятием», «излиянием» человека.

«Люди живут не разными “идеями” и “убеждениями” — эти последние могут быть теми же самыми, а разными тональностями, разными восприятиями, прежде всего, самой жизни»⁸⁰.

В основном прот. Александр делит эти ощущения на две категории: с одной стороны, ему встречаются люди «светлые», «здоровые», «благодарные», с другой — «мрачные», «надорванные», «истеричные», «болезненные». Приведём несколько примеров:

«Днём вчера встреча с Ю. П. Иваском. Постарел, но всё такой же <...> Но человек он *светлый* и живёт *светом*. И этот свет и меня очищает от всех этих мучительных ощущений...»⁸¹;

«А из книги Вейдле льётся, другого слова не сыщешь, свет. Это книга о свете, собиране жизни, памяти — светом. Та “тональность”, которую я больше всего люблю и в которой больше всего нуждаюсь — как в воздухе и пище»⁸².

При соприкосновении с творчеством Б.-А. Леви (*фр.* Bernard-Henri Lévy)

78 *Померанц Г.С.* Поиски подлинного. Александр Шмеман в зеркале «Дневников» // Континент. 2011. № 3 (149). С. 843.

79 Данный подход характеризуется «триединой интуицией» (сотворённости, падения и искупления), являющейся, по мысли прот. Александра Шмемана, онтологическим основанием христианского мировосприятия.

80 *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 554 (запись от 10 дек. 1980 г.).

81 *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 479 (запись от 9 окт. 1979 г.). Курсив авторский.

82 *Шмеман А., прот.* Дневники... С. 257 (запись от 8 марта 1976 г.).

«чувство, что вот что-то очищается, возносится над путаницей и мелочностью жизни»⁸³.

Носитель данного света и есть миссионер, более того, без него нельзя считать человека и настоящим христианином. Поэтому свои многочисленные статьи и рассуждения о миссии прот. Александр Шмеман в основном заканчивает призывом к изменению в самих христианах, в их вере и в отношении к миру. Для успеха миссии

«есть одно неперемное условие, “необходимое и достаточное”<...>, Церковь должна вернуться <...> к истинной эсхатологической природе её веры и её жизни»⁸⁴.

В его наследии мы почти не найдём практических и методических советов по миссионерству, всё внимание сосредоточено на предпосылках в подходе, которые сами по себе должны рождать формы, а в идеале действовать часто и помимо намерения миссионера, который остаётся обычным человеком, не отличимым от светской среды, но при этом начинает «излучать свет».

Констатация наличия эсхатологического света в душах и творчестве людей, часто далёких от Церкви и христианства мировоззренчески, а иногда и нравственно, также встречается в трудах прот. Александра Шмемана⁸⁵. В этой связи, вкупе с резкими высказываниями в адрес прославленных православных святых⁸⁶, возникают вопросы, требующие дальнейшего пристального внимания исследователей экклезиологии и сотериологии, формулируемых прот. Александром Шмеманом.

Себя прот. Александр Шмеман считает носителем открывшегося ему в молодые годы⁸⁷ эсхатологического света⁸⁸, свою миссию видит в передаче

83 Шмеман А., прот. Дневники... С. 461 (запись от 10 мая 1979 г.).

84 Шмеман А., прот. Мир в свете православной мысли и опыта // Собрание статей... С. 109.

85 В числе авторов, оказавших влияние на формирование личного и творческого стиля прот. Александра Шмемана, — французские литераторы А. Жид и П. Леото. Также, на страницах дневников светлыми и возвышенными предстают представители восточно-христианской традиции (в частности, монахи-нехалкидониты).

86 См.: Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 588 (запись от 2 окт. 1981 г.). О противопоставлении живого опыта Церкви «самодовлеющему» богословию и «проблемам» религиозного быта автор также подробно размышляет в записи от 19 сент. 1981 г. (Там же. С. 584).

87 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 33 (запись от 28 мая 1973 г.): «Когда Бог трогает душу — ничего не надо, но ничего и “доказать” нельзя. <...> Действительно — свет и радость и мир, но что же к этим словам можно прибавить? Не читать же об этом лекции».

88 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 58 (запись от 17 дек. 1973 г.): «И вот <...> я чувствую, что этот ответ у меня есть, что он для самого меня как бы “просвечивает” во всё том, что я пытаюсь сказать <...>, но что его трудность в том как раз, что ни в какую систему,

откровения эсхатологизма людям, которые запутались в «проблемах религии»⁸⁹. Нужно сказать, что в своей личной миссии, несмотря на все препятствия и трудности, прот. Александр Шмеман имел успех, и что влияние его идей сейчас распространено как в Америке, так и далеко за её пределами.

Миссионерское измерение литургии. Концепция «двух движений»

Главным источником приобщения «опыту Царства» для прот. Александра Шмемана остаётся Божественная литургия. В том случае, если она воспринимается верно⁹⁰, «вся она — от начала до конца — воспоминание, явление, “эпифания”, спасение мира, совершённого Христом»⁹¹. Миссия Церкви в широком смысле определяется прот. Александром Шмеманом как «провозглашение и сообщение того *eschaton*'а, который сам по себе есть бытие Церкви»⁹². Чтобы стать тем, кто способен передать опыт «эсхатона», следует сперва ему приобщиться лично. Ключевой мыслью всего «литургического богословия» прот. Александра Шмемана является существование внутри православной литургии особого «литургического чина»⁹³, «*ordo*», как некоей «первичной интуиции»⁹⁴, которую он называет «законом молитвы», «*lex orandi*»⁹⁵, «*shape of liturgy*»⁹⁶. Она определяется как «движение»⁹⁷. Движение распадается

ни в какой “рецепт” он не укладывается <...>. Ибо это опять и именно мироощущение, в котором центрально, существенно и решающе как раз “просвечивание”, “отнесённость” всего к “другому”, эсхатологизм самой жизни и всего в ней».

- 89 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 20 (запись от 2 апр. 1973 г.). В наследии автора содержится ряд критических оценок церковной ситуации: по его мнению, «само Православие заросло идолами», а современное церковное сознание поражено «шизофренией» и «глубочайшей “еретичностью”». Констатируя, что «Церковь больна», прот. Александр, тем не менее, указывает на наличие у него ответов на эти кризисные явления.
- 90 В соответствии с литургико-богословским подходом прот. Александра Шмемана.
- 91 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 259–260.
- 92 Шмеман А., прот. Миссионерский императив // Собрание статей... С. 23.
- 93 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 9: «Под “чином” мы разумеем здесь не те или иные подробности обрядов и таинств, которые очевидно развивались, менялись и усложнялись, а ту основную структуру Евхаристии, ту её *shape*, по выражению *Dom Gregory Dix*, которая восходит к апостольской первооснове христианского богослужения».
- 94 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 49.
- 95 Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 49.
- 96 Понятие «структура литургии» (англ. «*shape of the liturgy*») введено англиканским литургистом Г. Диксом, труды которого оказали существенное влияние на формирование методологии «литургического богословия» прот. Александра Шмемана. См.: *Dix G. The Shape of the Liturgy*. London: Dacre Press, 1945.
- 97 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. С. 58–59: «...Динамический характер этого священнодействия, Евхаристию — как *движение*... Церкви как пути в Царство... исход этот совершается во имя мира, ради его спасения». Образ «движения» в данном

на две части: «восхождение» и «возвращение». Раскрытию последования Божественной литургии в терминах «эсхатологического движения Церкви» посвящена книга «Евхаристия. Таинство Царства». Восхождение или «вознесение Церкви на небо»⁹⁸ начинается собранием верных, затем продолжается в малом входе, понимаемом, как первые шаги «движения» собрания в эсхатологическую реальность. В Великом входе продолжается «движение» Церкви с Дарами (хлеба и вина), которые представляют собой, с одной стороны, человеческие пищу и питье, а с другой — материальные вещи. Тем самым «приношение даров» толкуется, как восхождение в «эсхатон» всей нашей жизни (в том числе и телесной), а также всего материального мира. В Причастии прот. Александр Шмеман видит действительное присутствие Христа в собрании, «Трапезу Господню в Его Царстве»⁹⁹. А поскольку Христос находится одесную Отца, то он делает вывод: в этот момент можно считать всё собрание причастным эсхатологической полноте¹⁰⁰. Восхождение исполнено, опыт Царства дарован, следующим шагом конец литургии являет собой возвращение, «послание в мир», направление движения меняется, теперь оно «нисходящее».

Обновлённое небесным опытом собрание возвращается в мир, чтобы стать свидетелем Царства, носителем света: «Евхаристия — всегда конец, Таинство парусии, но она же — всегда начало, исходная точка: отсюда начинается миссия. Мы видели истинный свет, насладились вечной жизнью, но эта жизнь, этот свет даны, чтобы претворить нас в свидетелей Христа в этом мире»¹⁰¹. Свидетельство прот. Александр Шмеман определяет не как «провозвещение»¹⁰². Он подразумевает, в первую очередь, свидетельство самой жизнью, жизнью, творчески

контексте созвучен богословию «отнесённости», представляя процесс не самодостаточный, но определяемый своей эсхатологической целью.

98 Шмеман А., прот. Богословие и богослужение // Собрание статей... С. 304.

99 Шмеман А., прот. Литургическое возрождение и Православная Церковь // Собрание статей 1947–1983. С. 203: «Достигнув этого момента, движение Евхаристии обращается вспять. Доселе мы возносились, восходили, шествовали к Богу. Но теперь Он опять приходит к нам <...> дабы напитать нас новой жизнью нового эона, исполнить свою причастность нам».

100 На основании этого постулируется нормативность причащения мирян за каждой Литургией. Согласно мысли прот. Александра Шмемана, без участия верных в Таинстве Евхаристии не достигается эсхатологическая «полнота», вследствие чего евхаристическое собрание в полной мере не «выявляет себя Церковью», а сама цель литургического действия остается нереализованной.

101 Шмеман А., прот. Миссионерский императив // Собрание статей... С. 24.

102 Там же. С. 24–25: «И эти присутствие и исполнение — не одно лишь “провозвещение”. Самой реальностью своей — через Божественную *agape*, которая есть их плод, — Царство

проводимой в опыте «отнесённости», проникнутой «светом» и особым отношением к сотворённому миру через «сакраментальное виденье» и «триединую интуицию».

Прот. Александру Шмеману, как интересующемуся политикой и многолетнему участнику экуменических съездов, присущ скептический взгляд на слова и заявления. Эту черту можно считать значительной влияющей на его взгляд на православную миссию.

«Ибо воистину то, что мы говорим, сегодня значит все меньше и меньше. На людей производит впечатление то, какие мы, а это значит — вся сила нашей личности, нашего личного опыта, преданности, самоотверженности»¹⁰³.

Мы можем обратиться к предыдущему параграфу и связать миссионерский идеал прот. Александра с образом «светлого человека». Миссионерское обращение Церкви к миру прот. Александр Шмеман описывает в понятиях философии диалога¹⁰⁴, который подразумевает готовность Церкви видоизменяться, серьёзно принимая те вопросы, которые ставит перед ней секулярная (постхристианская) действительность.

Выводы

Рассмотрение темы миссии в наследии прот. Александра Шмемана приводит к необходимости войти в самый центр его богословия «эсхатологизма». Неразрывная связь исследуемой темы с магистральными воззрениями прот. Александра Шмемана свидетельствует: имя прот. Александра связывается с миссионерством весьма заслуженно. Отношения Церкви и мира — самый волнующий его вопрос. Не затрагивая в данной статье его деяний, мы пока можем увидеть в нём тонкого теоретика, изучающего вопросы миссии на той глубине, проникновения на которую требовала от открытого миру священнослужителя его тонкая разносторонняя натура и непрестанное вопрошание к самому себе и окружающему христианству, сосредоточенность на внутреннем диалоге. Истоком этого до невозможности¹⁰⁵ требовательного вопрошания являлась секулярная культура, которая, для прот. Александра, вопрошает

и Церковь на всякое время совершают всё то же таинственное претворение ветхого в новое и служат залогом реального действия, реального делания в этом мире».

103 Шмеман А., прот. Миссионерский императив // Собрание статей... С. 538.

104 См.: Агапов О.А., прот. Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте европейской культуры XX века. С. 93–112.

105 Шмеман А., прот. Дневники, 1973–1983. С. 620 (запись от 10 марта 1982 г.): «Секуляризованный мир своим отречением вопит о Боге...».

у христиан своего спасения, сама того не осознавая. А её спасение он полагает в том, что христиане должны, преодолев свои страхи и открывшись миру в диалоге, снова являть Царство, как и призваны.

Это ощущение необходимости искать новые ответы усугублялось созерцанием отчаянного состояния русского рассеяния XX в. и очень незначительного влияния его ценностей на принявшую беженцев западную цивилизацию. Опираясь на достижения русской религиозной философии, на свою громадную эрудицию в области культуры и современного ему богословия, а также на личную особо открытую для него идею «опыта Царства», прот. Александр старается изложить свои подчас нетривиальные мысли привлекая все силы и средства своего ума и литературного дарования. А внимание к его трудам среди современных теоретиков и практиков миссии говорит о том, что автору удалось выразить некоторые очень важные интуиции современности.

Для прот. Александра Шмемана миссия Церкви заключается в непрестанном «явлении собой Царства», через которое происходит преодоление грехопадения, наполнение мира изначальным смыслом — быть средством богообщения, Таинством-символом. Отдельный христианин участвует в миссии через приобщение к опыту, которое происходит в литургическом восхождении и возвращении. Восхождением прот. Александр называет опыт неотмирности, переживаемый в литургии, прикосновение к горнему, к эсхатону. Изменяясь под влиянием этого опыта, человек начинает осмыслять мир в новых категориях, приобретая свойства носителя эсхатона, сам получая способность «являть» свет эсхатологического Царства. Последующее возвращение, посланничество (собственно миссия) в мир не ставит перед ним особенных целей и задач, кроме постоянного труда ради пребывания в усвоенном опыте, его осмысления и жизни в светлой благодарной (евхаристической) тональности. Для такого человека открывается, что весь мир является веществом Таинства приобщения к эсхатологическому Царству Христову, а сам он исполняет эту функцию для окружающих. Входя в общение с миром и его культурой посредством творческого диалога, христианин создаёт творения, запечатлённые присущим ему эсхатологическим внутренним светом. Через общение с таким творчеством душа, далёкая от веры, способна получить ответ на свою часто невыраженную, но существующую жажду Бога.

Оригинальность взгляда прот. Александра Шмемана на содержание и форму христианской миссии свидетельствует о необходимости основательно исследовать богословское наследие автора.

В настоящей статье предпринимается попытка разработать основания и ключевые траектории научного исследования мысли прот. Александра в области миссиологии, экклезиологии, антропологии и других смежных дисциплин. Развитию исследований богословского наследия прот. Александра Шмемана может способствовать постановка вопроса о влиянии ряда религиозно-философских идей (в частности, русского религиозного возрождения XIX–XX вв., движения литургического возрождения католицизма, богословия экуменических диалогов XX в.) на авторскую мысль и осуществление критического анализа её патристических оснований (в том числе, относительно степени усвоения прот. Александром Шмеманом паламитской онтологии).

Библиография

- Абросимов А. А. «Святая Русь» и «великодержавная Россия» в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2024. № 34. С. 50–53.
- Агапов О. А., прот. Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте европейской культуры XX века: монография. Самара: [Б. и.], 2013.
- Агапов О. А. Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. № 45. С. 45–60.
- Балакишина Ю. В. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана: Лирические истоки литургического богословия. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015.
- Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. 3-е изд. Paris: YMCA-Press, 1989.
- Вершилло Р. А. Мировоззрение протоиерея Александра Шмемана. Москва: Антимодернизм.ру, 2015.
- Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX веке. Москва: Христианская Россия, 2005.
- Дворкин А. Л. Памятная дата. Отец Александр Шмеман: воспоминания студента о ректоре [текст: электронный] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: [официальный сайт]. URL: <https://old.pstgu.ru/news/life/memorydate/2011/09/12/31835/> (дата обращения: 15.9.2025).
- Ермолин А., свящ. Оценка католицизма в трудах протопресвитера Александра Шмемана в контексте вопроса о «латинском пленении» в русском богословии // Актуальные вопросы церковной науки. 2022. № 2. С. 20–24.
- Зинин Н., свящ., Великанов П., прот. Символ как богословская функция в работах А. Ф. Лосева и протопресвитера А. Шмемана // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 57–69.

- Исчерпывающий греческо-русский лексикон Нового Завета с номерами Стронга и греческой симфонией / ред. В. Журомского. Житомир: Междунар. общество благодати, 2001.
- Кочнева Е. А. Эсхатологический аспект экклезиологии протопресвитера Александра Шмемана: выпускная квалификационная работа по направлению подготовки 48.03.01 Теология / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Москва, 2022.
- Легеев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2019.
- Легеев М., *свящ.* Богословский взгляд на историю протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 60–83.
- Легеев М. В., *свящ.* Ключевые признаки разграничения двух моделей Церкви: троичной и бинарной // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 2 (26). С. 117–133.
- Марков А. В. Неочевидные источники лекций «Основы русской культуры» Александра Шмемана // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2023. № 4 (114). С. 19–25.
- Махлак К. А. Экклезиология русского зарубежья в контексте культуры XIX–XX вв.: диссертация на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 «Теория и история культуры» / Московский государственный университет культуры и искусств. Москва, 2014.
- Померанц Г. С. Поиски подлинного. Александр Шмеман в зеркале «Дневников» // Континент. 2011. № 3 (149). С. 843–850.
- Пропущин Н. Миссия выполняема [текст: электронный] // Милосердие.ru: [сайт]. 2025. URL: <https://www.miloserdie.ru/article/missiya-vypolnima/> (дата обращения: 15.9.2025).
- Рупова Р. М. Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 96–106.
- Сапрыкин Ю. «Какое всё это было счастье». Беседа со священником Сергеем Кругловым [текст: электронный] // Полка: [сайт]. URL: <https://polka.academy/materials/870> (дата обращения: 19.9.2025).
- Флоровский Г., *прот.* Историческая проблема определения Церкви // Свидетельство истины: сборник статей / сост. А. А. Почекунин. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017. С. 301–315.
- Что такое воцерковление в современной России [текст: электронный] // Свято-Филаретовский институт: [официальный сайт]. URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/chto-takoe-vocerkovlenie-v-sovremennoj-rossii.html> (дата обращения: 15.9.2025).
- Шмеман А., *прот.* Исторический путь Православия. Москва: Паломник, 2007.
- Шмеман А., *прот.* Сборник статей 1947–1983 / сост. Е. Ю. Дорман. Москва: Русский путь, 2011.
- Шмеман А., *прот.* За жизнь мира // Вера и Церковь: сборник / сост. А. И. Яковлев. Москва: Книжный клуб, 2012. С. 195–215.

- Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. Москва: ГРАНАТ, 2018.
- Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие / ред. Е. Ю. Дорман. Москва: Никея, 2021.
- Шмеман А., прот.* Дневники, 1973–1983. Москва: Русский путь, 2024.
- Bräker J.* Kirche, Welt, Mission. Alexander Schmemmann — Eine ökumenisch relevante Ekklesiologie. Göttingen: V&R unipress, 2013.
- Dix G.* The Shape of the Liturgy. London: Dacre Press, 1945.
- Fagerberg D. W.* Liturgy Outside Liturgy: The Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann. Hong Kong: Chorabooks, 2018.
- Meyendorff J.* A Life Worth Living // Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann / ed. T. Fisch. Crestwood (N. Y.): St Vladimir's Seminary Press, 1990. P. 145–155.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ТЕОЭСТЕТИКИ

Г. У. ФОН БАЛЬТАЗАРА

Александр Александрович Солонченко

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

Для цитирования: Солонченко А. А. Теоретические и методологические принципы теоэстетики Г. У. фон Бальтазара // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 100–117. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.006

Аннотация

УДК 27-1

В статье исследуются основные теоретические и методологические принципы теоэстетики Г. У. фон Бальтазара. В первой части статьи автор ставит проблему языка богословия: как возможно богословие? Как можно с помощью конечного, ограниченно-го, тварного выразить бесконечное, безграничное, вечное? Автор приводит аргументы, с помощью которых Г. У. фон Бальтазар доказывает возможность аналогического языка о Боге. Во второй части статьи выявляются основные аналогии, с помощью которых Бальтазар говорит о Божественном и тварном бытии. В третьей части автор показывает, что для Бальтазара красота — это то, как Бог являет Себя миру, и то, каков Бог от вечности. Автор ставит вопрос: как тварный человек может созерцать нетварную Божественную красоту? Автор констатирует: Г. У. фон Бальтазар анализирует способ явления Красоты и условия её восприятия и тем самым закладывает фундамент для применения феноменологического метода в богословии. Далее автор показывает, как, по мнению Бальтазара, Красота может быть явлена через Церковь и Писание.

Ключевые слова: теоэстетика, богословие красоты, богословская эстетика, Бальтазар, феноменологический метод в богословии, прекрасное, красота, трансценденталии.

Статья поступила в редакцию 27.10.2025; одобрена после рецензирования 5.11.2025

Theoretical and Methodological Principles of Hans Urs von Balthasar's Theo-Aesthetics

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology, Moscow Theological Academy

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

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "Theoretical and Methodological Principles of Hans Urs von Balthasar's Theo-Aesthetics". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 100–117 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.006

Abstract. The article explores the fundamental theoretical and methodological principles of Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics. In the first part, the author addresses the problem of theological language: how is theology possible? How can the finite, limited, and created express the infinite, boundless, and eternal? The author presents the arguments used by von Balthasar to demonstrate the possibility of an analogical language about God. The second part identifies the key analogies through which Balthasar discusses Divine and created being. In the third part, the author demonstrates that for Balthasar, beauty is both the way God reveals Himself to the world and what God is from all eternity. The author poses the question: how can a created human being contemplate uncreated Divine beauty? The author concludes that by analyzing the mode of Beauty's manifestation and the conditions of its perception, von Balthasar lays the foundation for the application of the phenomenological method in theology. Furthermore, the author illustrates how, according to Balthasar, Beauty can be manifested through the Church and Scripture.

Keywords: theo-aesthetics, theology of beauty, theological aesthetics, Hans Urs von Balthasar, phenomenological method in theology, the beautiful, beauty, transcendentals.

The article was submitted on 10/27/2025; approved after reviewing on 11/5/2025

Введение

Проект теологической эстетики Г. У. фон Бальтазара называют возрождением красоты в богословии¹ и «наиболее значительным вкладом в христианское понимание красоты и единства трансценденталий за последнее время»². Г. У. фон Бальтазар сплетает в единую сеть богословие, философию, литературу и искусство, что даёт его трилогии³ право занять видное место в богословской, культурной и интеллектуальной сфере⁴ и стать «шедевром богословия XX века»⁵.

Теоэстетический проект, основанный Г. У. фон Бальтазаром, развивается и живёт и после его смерти, причём этот проект не ограничивается католическим богословием. Помимо ярчайших католических мыслителей (Ж.-Л. Марион⁶), его теоэстетические идеи находят воплощение у известных современных протестантских (Д. Милбанк⁷) и православных авторов (Д. Б. Харт⁸, архим. Д. П. Мануссакис⁹). В русскоязычной

- 1 Данстан Э. Карл Барт: красота и слава — вызов пониманию Бальтазара // Богословие красоты / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. Москва, 2013. (Серия «Современное богословие»). С. 149.
- 2 Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перихорезисе) трансценденталий // Богословие красоты / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. Москва, 2013. (Серия «Современное богословие»). С. 127.
- 3 Трилогией Г. Бальтазара называют его пятнадцатитомную работу, состоящую из трёх частей: теоэстетика, теодраматика и теологика.
- 4 Davies O. The Theological Aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 139.
- 5 Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / пер. с итал. Ю. А. Ромашева. Санкт-Петербург, 2002. С. 106.
- 6 Ж.-Л. Марион подчёркивает, что никогда не пишет ни строчки, не спрашивая себя, что подумали бы об этом мыслители, один из которых — Г. У. фон Бальтазар. См.: *Marion J.-L. The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib* / trans. C. Gschwandtner. New York (N.Y.), 2017. P. 19. О соотношении богословских методов Г. Бальтазара и Мариона см.: Солонченко А. А. Богословский метод Ж.-Л. Мариона: между Г. У. фон Бальтазаром и Э. Левинасом // БВ. 2022. № 1 (44). С. 76–87.
- 7 Long D. S. Radical Orthodoxy // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge, 2003. P. 131.
- 8 Д. Харт называет свою наиболее известную работу «Красота бесконечного» своего рода расширенной маргиналией на полях одной из страниц бальтазаровской трилогии. См.: Харт Д. Б. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины / пер. с англ. А. Лукьянова. Москва, 2010. С. 44.
- 9 Д. Мануссакис называет Г. Бальтазара в числе тех, кто оказал огромное влияние на его мысль. См.: *Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика* / пер. с англ. Д. Морозовой. Киев, 2014. С. 11.

среде теоэстетический нарратив развивают А. Филоненко¹⁰, О. Давыдов¹¹, А. Гагинский¹² и др. При этом практически каждый из перечисленных последователей Г. У. фон Бальтазара говорит, что теоэстетика — это не законченный проект, а метод богословского мышления.

Большинство теоэстетических проектов последователей Г. У. фон Бальтазара существенно отличаются друг от друга. Наиболее яркий пример — метафизическая теоэстетика Д. Харта и постметафизическая теоэстетика Д. Мануссакиса¹³. Возникает вопрос: из всех бальтазаровских последователей, чей проект теоэстетики сам Г. У. фон Бальтазар мог бы назвать наиболее близким его взглядам? Как известно, Поль Рикёр назвал историю феноменологии историей гуссерлианских ересей¹⁴. Быть может, и история теоэстетики — это история бальтазарианских ересей? Может быть, ни один из перечисленных последователей Г. У. фон Бальтазара не вписывается в рамки его теоэстетики?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, нужно прежде ясно сформулировать основные принципы теоэстетики Г. У. фон Бальтазара. В зарубежной науке есть уже немало исследований, посвящённых богословию красоты Г. У. фон Бальтазара¹⁵. А в русскоязычной литературе есть лишь отдельные работы, в которых исследуются различные идеи Г. У. фон Бальтазара¹⁶, но работ, в которых выявляются и формулируются

- 10 См.: *Филоненко А. С.* Присутствие Другого и благодарность: Контуры евхаристической антропологии. Харьков, 2018; *Он же.* Теоэстетика. 7 лекций о красоте. Москва, 2022.
- 11 См.: *Давыдов О. Б.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. Москва, 2020; *Он же.* Сияние формы. Этюды о красоте, благе и истине. Москва, 2021.
- 12 См.: *Гагинский А. М.* Теоэстетика в контексте православного богословия // ХЧ. 2022. № 2. С. 182–197; *Он же.* Transcendentalia entis как актуальный философский проект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 95. С. 67–87.
- 13 Об этих проектах см.: *Солонченко А. А.* Православная мысль в условиях постмодерна: философский контекст и три пути развития // БВ. 2020. № 4 (39). С. 66–84.
- 14 *Ямпольская А. В.* Что такое феноменология // Что такое феноменология: коллективная монография / А. Савин [и др.]. Томск, 2024. С. 104.
- 15 См.: *Roberts L.* The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar. Washington (D.C.), 1987; *The Beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar* / ed. V. McGregor, T. Norris. Edinburgh, 1994; *Davies O.* The Theological Aesthetics // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 131–142; *Murphy F. A.* Hans Urs von Balthasar: Beauty as a Gateway to Love // Theological Aesthetics after von Balthasar / ed. O. V. Bychkov, J. Fodor. Hampshire; Burlington (Vt.), 2008. P. 5–18; и др.
- 16 *Коначева С. А.* Божественное бытие в эстетической перспективе: категория красоты в трудах Бальтазара и современной православной теологии // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецензия и воздействие / ред. К. П. Алпеева, С. А. Коначевой. Санкт-Петербург, 2017. С. 149–162; *Михайлов П. Б.* Г. У. фон Бальтазар и историческая

ются основные теоретические и методологические принципы его теозстетики, нет. Данная статья призвана сделать шаг в этом направлении.

Язык богословия

Язык теозстетики Г. У. фон Бальтазара — это язык аналогий. Выбор аналогического метода он аргументирует как философскими, так и богословскими аргументами. Философские рассуждения на эту тему он выстраивает следующим образом.

Слова и понятия суть продукт человеческого, а значит конечного и тварного ума. Может ли конечное и тварное (слово) выражать бесконечное и нетварное (Бога)? Богословие существует, а значит, богословы предполагают некоторую возможность этого выражения. Как соотносятся слова о Боге с той реальностью, которую мы именуем Богом?

Возможны три основных варианта понимания этого соотношения: унивокальное, эквивокальное и аналогическое.

- 1) Унивокальное употребление слов подразумевает тождественность, однозначность, единообразие в употреблении слов по отношению к Богу и к творению. Например, если мы используем слово «бытие» эквивокально, то оно должно иметь один и тот же смысл, одинаково пониматься, и тогда, когда мы говорим о Бытии Бога, и тогда, когда говорим о бытии творения. С точки зрения теозстетики Г. У. фон Бальтазара, этот вариант стирает грань между Богом и творением, уравнивает тварь и Творца, бесконечное и конечное, что с его точки зрения недопустимо.
- 2) Эквивокальное употребление слов подразумевает неоднозначность, различие в употреблении: слово «бытие» по отношению к Богу и по отношению к творению употребляется в совершенно разных смыслах. С точки зрения теозстетики Г. У. фон Бальтазара, этот вариант превращает богословие в пустословие, поскольку лишает слова́ о Боге всякого понятного нам смыслового наполнения. Какой смысл употреблять по отношению

теология // Там же. С. 136–148; Давыдов О.Б. Аналогический язык богословия // Страницы: богословие, культура, образование. 2019. Т. 22. № 4. С. 510–536; Сизоненко Д., прот. Концепции личности человека в религиозно-философской антропологии Ганса Урса фон Бальтазара // Вестник РХГА. 2021. № 2 (22). С. 280–288; Солонченко А.А. Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // БВ. 2021. № 1 (40). С. 75–93; Он же. Эсхатология надежды Г. У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом // БВ. 2023. № 3 (50). С. 97–110; Он же. Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект // БВ. 2023. № 1 (48). С. 45–60.

к Богу слово «бытие», если оно означает нечто совершенно неизвестное нам, совершенно недоступное и непонятное нашему уму, ничего не сообщает нам о Боге?

Первый вариант стирает различие между Богом и словом (языком), Творцом и творением, превращает Бога в идола, второй вариант уничтожает всякую связь между ними, отрицает саму возможность богословия. Остаётся третий вариант — аналогический.

Аналогия, с одной стороны, отрицает тождество объектов, между которыми она проводится, с другой стороны, указывает на некоторую пропорциональность, связь, соотношение между ними. Язык аналогий позволяет богословию не скатываться в пустословие и одновременно не сводить Бога к тварному, конечному. Когда слово «бытие» употребляется по отношению к Богу и творению по аналогии, тогда подразумевается, что Бог обладает бытием во всей полноте, а творение причастно бытию лишь в какой-то мере, в какой-то пропорции. Аналогия представляет собой срединный путь между унивокацией (однозначностью) и эквивокацией (разнозначностью), фиксируя диалектическое единство подобия и неустранимого различия между Бытием Бога и бытием творения.

Богословская аргументация применения аналогии следующая. Если мир есть творение Бога, то он не может не иметь на себе отпечатков, следов своего Творца, говорит Г. У. фон Бальтазар. Творя мир, Бог «может только выражать Самого Себя», поэтому «каждый возможный мир будет создан по образу и подобию Бога»¹⁷. Таким образом, мир является подлинным самораскрытием, Откровением Бога, что указывает на наличие сходства между Бытием Бога и бытием мира.

А есть ли богословские основания утверждать различие между Бытием Бога и бытием мира? Конечное бытие создано из ничего (*лат.* *creatio ex nihilo*), поэтому оно есть лишь «тьень, след, подобие и образ» бесконечного Бытия. И как тень предмета, имея сходство с самим предметом, остаётся от него отличной, так и тварное бытие, имея сходство с бытием Бога, остаётся от него бесконечно отличным. Таким образом, в рамках аналогического метода всякое утверждение о сходстве божественного и тварного порядков бытия сопровождается признанием их бесконечной онтологической дистанции, превосходящей любые формы подобия.

Этими аргументами Г. У. фон Бальтазар обосновывает свой выбор философско-богословского принципа мышления о Боге — *«analogia*

17 *Бальтазар Г.У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. Москва, 2004. С. 416.

entis». Он заимствует этот метод у Эриха Пшивары¹⁸, который, в свою очередь, считал, что этот метод имплицитно присутствовал в христианстве, начиная с древности, а он лишь эксплицирует его и объясняет¹⁹. Э. Пшивара утверждал, что *analogia entis* — это единственный способ говорить о Боге и мире, не редуцируя их друг к другу. *Analogia entis* для него является формальным принципом философско-богословского мышления, при котором усматривается аналогия между Бытием Бога и бытием мира, что указывает одновременно на их сходство и различие.

Analogia entis в теоэстетике Г. У. фон Бальтазара функционирует на двух различных уровнях (здесь Г. У. фон Бальтазар вновь следует за Э. Пшиварой): на первом уровне, в имманентной сфере — для описания сходства и различия между сущим и бытием (Г. У. фон Бальтазар использует хайдеггеровскую идею онтологического различия); на втором уровне — для описания сходства и различия между тварным бытием и трансцендентным ему бытием Творца. Таким образом, *analogia entis* ставит в центр мышления философскую категорию бытия.

Но что же такое бытие? Г. У. фон Бальтазар (как и М. Хайдеггер) не даёт положительного определения этой категории: бытие невозможно подвергнуть дефиниции, нельзя определить «существо бытия в его положительном содержании», бытие всегда ускользает от однозначного понимания²⁰. Это обусловлено тем, что основой бытия как такового является Бог. Из глубины конечного бытия является, раскрывается сама бесконечность, поэтому структура тварного бытия является таинственной и непостижимой бездной. Но если бесконечное Бытие есть основа конечного бытия, то знание о бесконечном Бытии, данное в Откровении, в самораскрытии Бога, транслирует аналогический принцип на понимание всей тварной реальности.

Итак, *analogia entis* предполагает проведение пропорции (анalogии) не от конечного бытия к Бытию бесконечному, а от бесконечного Бытия к конечному, то есть не снизу вверх (где Бог есть проекция человека на Небо), а сверху вниз (где человек и конечное бытие есть проекция (подобие) Бога и бесконечного Бытия).

18 Przywara E. *Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm* / trans. J. R. Betz, D. B. Hart. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2014.

19 Betz J.R. Translator's Introduction // Przywara E. *Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm* / trans. J. R. Betz, D. B. Hart. Grand Rapids (Mich.), 2014. P. 43.

20 Бальтазар Г.У. фон. Теология. Т. I: Истина мира / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. Москва, 2010. С. 5.

Любовь как основание бытия

Г. У. фон Бальтазар исходит из предпосылки, что Христос — это воплотившийся Бог, который Своим воплощением, жизнью и смертью открыл нам некоторое знание о Себе, о Своём (Божественном) Бытии. Явление Бога во Христе есть Его высшее Откровение, высшее самораскрытие: Бог «объясняет Самого Себя человеку не иначе, как посредством Самого Себя», не словами, а «Своими бытием и жизнью»²¹. Бытие и жизнь Христа есть не что иное, как проявление во времени вечного Бытия Бога. В воплощении Бог являет Себя во времени таким, каков Он есть от (в) вечности.

В то же время в Воплощении бесконечное Бытие являет себя в форме конечного бытия, Бог являет Себя через (в) человека(е). Поэтому для Г. У. фон Бальтазара Воплощение — это высшая открытость Бога в Его прикровенности (человеческой природой). Поэтому знание о Боге, данное в Откровении, есть знание о бесконечном Бытии, данное в конечной форме, а значит, это знание не может не быть аналогическим. Это знание о Боге есть знание не о том, что́ есть Бог, а о том, как Он есть.

Своим воплощением, крестными страданиями, смертью, сошествием во ад Бог открывает Себя человеку как абсолютную Любовь — Любовь, которая ради любимого (ради творения) идёт на самопожертвование, самоотречение, самоумаление (кенозис): будучи бесконечным, становится конечным (человеком); будучи бесстрастным, принимает страдания (Крест); будучи абсолютным Бытием, входит в абсолютное небытие (смерть); будучи Божеством, нисходит в состояние богооставленности (ад).

Таким образом, Любовь для Г. У. фон Бальтазара — это важнейшая аналогия, описывающая Божественное Бытие. Проводя пропорцию от бесконечного Бытия к бытию конечному, Г. У. фон Бальтазар утверждает, что Любовь (бесконечное Бытие) есть основание и глубина (тварного) бытия, а (тварное) бытие есть дар любви, следствие любви, проявление любви, «пропорция» (причастность к) бесконечной Любви.

Выдвижение «красоты» в центр богословского мышления

Возникает вопрос: если важнейшая для Г. У. фон Бальтазара аналогия — это аналогия любви/бытия, то почему для описания этой любви/бытия он избирает именно эти трансценденталии — красоту, благо и истину?

21 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I. С. 430.*

Г. У. фон Бальтазар обосновывает это богословской традицией. Эти «имена» применялись к описанию Бога в Откровении (как в Писании, так и в Предании). Но если «благо» и «истина», наряду с «единством», — это центральные и общепризнанные в западной христианской традиции трансценденталии (наиболее общие характеристики всякого сущего) со времён Фомы и Суареса, то обоснование включения в число трансценденталий «красоты» для Г. У. фон Бальтазара стало сложной теоретической задачей.

Чтобы обосновать употребление в богословии трансценденталии «красота», Г. У. фон Бальтазар пишет несколько книг (входят в первую часть его трилогии «Слава Господа: богословская эстетика»). Демонстрации того, как красота (или «Слава Господа», *gloria Dei*) фигурирует в Ветхом и Новом Завете, он посвящает две книги (по одной на оба Завета). Ещё две книги он отводит на то, чтобы показать, как богословие красоты проявляло себя в истории христианской мысли. В книге с подзаголовком «Клерикальные стили» он делает это на примере св. Иринея, блж. Августина, Ареопажита, Ансельма и Бонавентуры²², а в книге с подзаголовком «Мирянские стили» — на примере Данте, Иоанна Креста, Б. Паскаля, Гамана, В. Соловьёва, Д. Хопкинса и Ш. Пеги²³.

Введение «прекрасного» в число трансценденталий бытия и учение об их взаимопроникновении позволили Г. У. фон Бальтазару сделать «красоту» не только неотъемлемой частью богословского дискурса, но и его центром. Красота как одно из имён Бога присутствовала на протяжении всей истории христианского богословия, но центральной категорией она стала именно в проекте Г. У. фон Бальтазара. Он пишет, что красота — это первое и последнее слово богословия, то, с чего оно должно начинаться и чем заканчиваться²⁴. Именно этот момент — выдвигание красоты в центр богословского мышления — делает теозетику Г. У. фон Бальтазара оригинальным теологическим проектом.

Помимо богословского обоснования (примеры из Традиции), использования красоты для описания Божественного Бытия в теозестике Г. У. фон Бальтазара можно обнаружить и философское обоснование. Если Божественное Бытие есть бытие совершенное (это аксиома), то оно есть совершенство всех благ, а значит, и совершенство красоты,

22 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили / пер. с нем. Москва, 2020. (Серия «Современное богословие»).*

23 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Ч. 2: Мирянские стили / пер. с нем. Москва, 2022. (Серия «Современное богословие»).*

24 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы. С. 3–4.*

блага и истины. Оно есть сама Красота, Благо и Истина. А если конечное бытие аналогично бесконечному Бытию, то и конечное бытие — (пропорционально) прекрасное, благое и истинное. Так как Божественное Бытие просто, то все его совершенства (трансценденталии) совпадают, а так как конечное бытие аналогично Бытию бесконечному, то и в конечном бытии прекрасное — благое и истинное, благо — прекрасно и истинно, истина — прекрасна и блага. Таким образом, признание перихорезиса трансценденталий в тварном мире означает, что любая форма конечного бытия обладает внутренней целостностью, в которой эстетическое, этическое и когнитивное измерения образуют нерасторжимое онтологическое единство.

Как уже было сказано, *analogia entis* — основной для теозстетики метод богословского мышления — предполагает проведение пропорции (аналогии) не от конечного бытия к бесконечному, а от бесконечного Бытия к конечному. Это касается и красоты. В богословской эстетике Бог прекрасен, а значит, прекрасно и конечное бытие, поскольку оно аналогично Бытию бесконечному. А так как прекрасное есть трансценденталия бесконечного Бытия, которое есть Любовь, то и в конечном бытии прекрасно то, что по любви, ради любви, с любовью.

Г. У. фон Бальтазар стремится оградить свою богословскую эстетику от того, что он называет эстетическим богословием. В обоих теологических направлениях в центре внимания красота, однако подходы к пониманию красоты в них различаются. Эстетическое богословие исходит из внутримирного понимания прекрасного. Прекрасное здесь сводится «к области внутримирных взаимоотношений между “материей и формой”, между “являющимся и являемым”, а также к душевным состояниям воображения и настроения»²⁵. В свою очередь, богословская эстетика исходит из понимания «прекрасного» как одного из трансцендентальных свойств бытия, находящегося в неразрывном единстве с благим и истинным. Такое «прекрасное» не сводится к внутримирно и природно красивому. Первое течение как бы проецирует внутримирное представление о красоте на область богословия, второе идёт в обратном направлении — разработанное в богословской области понятие красоты (красиво то, что по любви) применяет к описанию внутримирной реальности. В первом случае представление о красоте как объекте мышления формируется, исходя из субъективных представлений о ней, во втором — субъективные представления о красоте формируются, исходя из красоты как уже данного «объекта» богословского мышления.

25 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы. С. 23.*

Явление Красоты

Но как происходит восприятие этой красоты во внутримирной реальности? Г. У. фон Бальтазар проводит анализ способа явления и условий восприятия красоты и тем самым закладывает фундамент для применения феноменологического метода в богословии. Вслед за Фомой Аквинским он говорит о двух аспектах восприятия прекрасного — о «форме» и «сиянии». Благодаря «форме», прекрасное обладает материальной доступностью, оно может быть воспринято человеком, без формы прекрасное остаётся невидимым и непостижимым. Благодаря «сиянию» — Божественной славе (*др.-евр.* קַבֹּד [kābôd], *др.-греч.* δόξα [doxa], *лат.* gloria), понимаемой как просвечивающая в видимый мир Божественность, — эта форма воспринимается как «прекрасное». Гносеологическим условием восприятия формы в качестве прекрасного выступает вера, позволяющая распознать в эстетическом явлении свидетельство о божественном совершенстве и онтологической благодати всего сотворённого порядка (что Бог прекрасен и прекрасно всё что от Бога).

Красота Христа и Его Креста

Итак, богословская эстетика утверждает, что восприятие прекрасного возможно благодаря наличию у прекрасного формы и сияния/славы. Формой красоты является проявление Божественного в тварном (Откровение), а сиянием — ощущение реального присутствия Божественного в этом проявлении (Откровение есть самораскрытие Бога). Кульминация Божественного Откровения, присутствия Бога в творении — это Воплощение, поэтому Христос (и Его Домостроительство) для Г. У. фон Бальтазара есть «форма всех форм», «образ всех образов»²⁶.

Опираясь на логику прп. Максима Исповедника (у Г. У. фон Бальтазара есть монография, посвящённая прп. Максиму, — «Вселенская литургия»²⁷), Г. У. фон Бальтазар говорит, что мир изначально творится Богом «с учётом» будущего Воплощения, «по образу Христа». Христос есть формообразующая сила, основа и критерий всякой красоты творения. Для Г. У. фон Бальтазара истинная красота — это Христос и Его Крест, который для ума, не освящённого благодатью (форма без сияния), вряд ли может ассоциироваться с красотой (в её внутримирном понимании). При этом для Г. У. фон Бальтазара важна не столько

26 *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы. С. 405.

27 *Balthasar H. U. von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961.

внешняя форма, облик Христа, сколько Его «действие, которое, реализуясь, обнаруживает свою форму» (действие Христа — это действие Любви). Христос, как «форма всех форм», есть воплощённая Любовь, которая являет себя не в статичных образах, а в процессе своей реализации: «Мы видим, чем является эта форма по тому, что она делает»²⁸ — говорит Г. У. фон Бальтазар.

Важно подчеркнуть: богословская эстетика Г. У. фон Бальтазара основана на христологии, что кардинально отличает её от эстетического богословия.

Условия восприятия красоты

Богословская эстетика утверждает, что восприятие прекрасного возможно, благодаря наличию у прекрасного формы и сияния/славы. Формой красоты является проявление Божественного в тварном (Откровение), а сиянием — ощущение реального присутствия Божественного в этом проявлении (Откровение есть самораскрытие Бога). Важным априорным условием восприятия красоты как соединения формы и сияния является вера.

Перечисленные условия восприятия прекрасного показывают, что это восприятие возможно только при наличии двух условий: «действия» Бога и «действия» человека. «Действие» Бога — это Его самооткровение человеку через мир (Его творение и присутствие в нём через участие в его истории) и через Воплощение и жизнь Христа. Это объективное (не зависящее от человека) «действие», явление миру Красоты, которое можно назвать объективным условием восприятия Красоты человеком. «Действие» человека — это его вера в Бога и его расположенность к восприятию Бога/Красоты. Это субъективное условие восприятия Красоты человеком. Субъективность условия, при котором является Красота, объясняет тот факт, что одно и то же событие или вещь может быть воспринята разными людьми по-разному: один воспримет её как прекрасную (есть вера в Бога и расположенность к Его восприятию), а другой — нет (нет веры в Бога или расположенности к Его восприятию). Это же субъективное условие объясняет и тот факт, что один и тот же человек одну и ту же вещь в разное время может воспринимать по-разному.

Бог, будучи кенотичной, самодарующейся абсолютной Любовью всегда (в каждый момент времени), свободно являет себя человеку,

28 *Бальтазар Г. У. фон.* Вселенская литургия: преподобный Максим Исповедник / пер. с нем. // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 106–132; 1998. № 2 (16). С. 108–140; 1999. № 1 (19). С. 92–109; 2000. № 1 (23). С. 67–86; № 3 (25). С. 115–134.

дарует себя, то есть Красота всегда открыта для созерцания её формы и сияния. Человек, будучи существом изменчивым, не всегда открыт для Красоты, не всегда расположен к восприятию её формы и сияния.

Как стать соучастником Прекрасного?

С точки зрения теозстетики задача (не единственная) христианина — это созерцание Красоты (как трансценденталии Божественного Бытия, то есть Любви). Максимальным раскрытием Красоты было само её воплощение и явление в «форме всех форм» — во Христе (в его спасительном подвиге). Созерцание формы Христа есть её восприятие, то есть принятие созерцающим формы созерцаемого, приобщение к этой форме. Таким образом, в плоскости теозстетики быть христианином означает быть причастным к прекрасному, то есть обладать формой, присущей Христу.

Но как человек сейчас может быть причастен к прекрасному, созерцать форму Христа, если эта форма была явлена две тысячи лет назад? Г. У. фон Бальтазар говорит, что Церковь в лице апостолов (и их последователей), которые созерцали «форму всех форм», восприняла форму Христа и являет её всем, кто желает эту форму созерцать. Как форма Христа есть процесс (реализации Его кенотичной (жертвенной) любви), так и Церковь есть не статичная форма, а процесс, форма в процессе своей реализации (завершение которой произойдёт в Эсхатоне). И как форма Христа была одновременно и божественным, и человеческим процессом (начиная с Воплощения, как схождения Святого Духа (Бога), на Марию (человека), и продолжая действиями Христа, как Богочеловека), так и форма Церкви есть действие одновременно и божественное (действие Святого Духа), и человеческое (каждого человека, входящего в Церковь).

Итак, явление и созерцание формы Христа/воплощённой Красоты возможно через соучастие в бытии Церкви. Явление Церковью формы Христа возможно через Писание, таинства, богословие и другие дела любви. Как возможно явление Церковью формы Христа/Красоты — можно продемонстрировать на примере Священного Писания.

Условия явления и восприятия формы Христа/Красоты через Священное Писание

Г. У. фон Бальтазар утверждает, что прекрасное может быть явлено человеку только в двуединстве формы и сияния. Вне формы и сияния восприятие прекрасного человеку недоступно. Христос есть воплощение

прекрасного, или «форма всех форм». Если апостолы имели возможность созерцать красоту непосредственно в Лице Христа и в Его действии, то христиане других эпох созерцают «форму Христа» в Церкви. А одна из форм Христа, порождённая Церковью, — это Писание.

Г. У. фон Бальтазар говорит: «Писание есть “тело Логоса”»²⁹, это одна из форм явления Бога, явления Красоты. Священное Писание не есть сам Логос, оно не тождественно Ему, но лишь образ / форма Логоса, свидетельство о Логосе, точно так же как человеческое тело Христа не тождественно Логосу, но есть Его образ, свидетельство о Его Воплощении, форма явления Логоса. Но как образ Христа, человеческое тело Логоса дало апостолам возможность созерцать (видеть, слышать, осязать) Логос / Красоту / Истину, так и Писание делает для нас возможным созерцание формы Логоса / Красоты / Истины.

Воплощение есть явление Самого Логоса, максимальное самораскрытие Бога в Его прикровенности плотью (Бог является миру в определённой «форме» — в человеческой природе). Это означает, что явление Логоса / Красоты / Истины несёт на себе отпечаток принимающего Его мира, человеческое тело Логоса имеет свои человеческие особенности (цвет глаз, кожи и волос, разрез глаз, овал лица и т. д.). Так и Писание, как «тело Логоса», есть форма явления Логоса / Красоты / Истины в прикровенности текстом; форма, которая несёт на себе исторический отпечаток и человеческие особенности (привнесённые авторами текстов Писания). И как «форма Христа» не сводится к особенностям Его человеческого тела (хотя только в них и открывается в истории), так и «дух Писания» не сводится к его букве (хотя только в ней и даётся нам).

Но если апостолы видели форму Христа / Красоту лицом к лицу, то встреча последующих поколений христиан с формой Христа / Красотой через Писание опосредована опытом восприятия и трансформацией этого восприятия формы в текст апостолами.

Для Г. У. фон Бальтазара текст Писания не транскрипция, не простой перевод прямой речи (Бога) в текст, где человек исполняет пассивную роль пишущей машинки, а результат творческого процесса, взаимодействия, в котором активную роль играли и Бог (Тот, Кто является созерцанию), и человек (тот, кто созерцает и переводит созерцаемую форму в текст). А значит Писание является результатом не только объективного (домостроительного) действия Бога, но и субъективного действия человека (каждого из апостолов).

29 *Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы. С. 497.*

Но для того, чтобы христианин из последующих поколений мог воспринять Писание как форму Христа/Красоты, необходимо и его субъективное «действие» — его вера (в Бога, в то, что Бог Прекрасен, что Писание являет форму Божественной Красоты) и его расположенность к восприятию Бога/Красоты через Писание.

Заключение

Итак, к основным теоретическим и методологическим принципам теозетики Г. У. фон Бальгазара можно отнести следующие принципы:

- 1) Теозстетика базируется на методе *analogia entis*, согласно которому любое утверждение о сходстве Бога и мира с необходимостью предполагает указание на ещё большее различие между ними. Этот формальный принцип позволяет рассматривать бытие мира как соразмерное, но не тождественное абсолютному Бытию;
- 2) *Analogia entis* предполагает проведение пропорции (аналогии) не от конечного бытия к бесконечному, а от бесконечного Бытия к конечному;
- 3) Конечное бытие аналогично (пропорционально) бесконечному Бытию не в том, что оно есть, а в том, как оно есть;
- 4) Так как бесконечное Бытие есть Любовь, то и конечное бытие существует как любовь, аналогично Любви, по причастности к Любви;
- 5) Так как бесконечное Бытие-Любовь есть Бытие совершенное, совершенство всех благ, совершенство красоты, блага и истины, то и конечное бытие (аналогично) прекрасно, благо и истинно;
- 6) Так как бесконечное Бытие есть бытие простое, то в нём все совершенства совпадают; соответственно, красота, благо и истина, как трансценденции бесконечного Бытия, едины, взаимопроникают друг в друга;
- 7) Поскольку конечное бытие аналогично бесконечному Бытию, а в бесконечном бытии красота, благо и истина совпадают, то и в конечном бытии прекрасное — благое и истинное, благо — истинно и прекрасно, истина — блага и прекрасна;
- 8) Так как в теозстетике аналогия проводится от бесконечного Бытия к конечному (а не наоборот), то прекрасным, благим и истинным во внутримирной реальности считается то, что от Бога, то есть по любви;
- 9) Восприятие прекрасного возможно благодаря наличию у прекрасного формы и сияния/славы. Формой красоты называется проявление

- Божественного в тварном, а сиянием — реальное присутствие Божественного в этом проявлении;
- 10) Априорное условие восприятия «прекрасного» (как формы и сияния) — это вера в Бога-Красоту и расположенность к Его восприятию;
 - 11) Так как кульминация Божественного Откровения, явления и присутствия Бога в творении — это Воплощение, то Христос (и Его Домостроительство) есть воплощённая Красота и «форма всех форм»;
 - 12) Восприятие Красоты есть принятие созерцающим формы созерцаемого, приобщение к Красоте;
 - 13) Созерцание Христа, воплощённой Красоты возможно благодаря Церкви, воспринявшей и являющей форму Христа;
 - 14) Явление Церковью формы Христа возможно через Писание, таинства, богословие и другие дела любви;
 - 15) Человек, созерцающий и воспринимающий форму Христа, сам становится её носителем, а значит, и тем, кто её являет. Другими словами, в акте верующего созерцания происходит интериоризация явленной формы Христа.

Источники

- Balthasar H. U. von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners. 2., völlig veränderte Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961.
- Marion J.-L.* The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib / trans. C. Gschwandtner. New York (N.Y.): Fordham University Press, 2017.
- Przywara E.* Analogia Entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm / trans. J. R. Betz, D. B. Hart. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2014.
- Бальтазар Г. У. фон.* Вселенская литургия: преподобный Максим Исповедник / пер. с нем. // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 106–132; 1998. № 2 (16). С. 108–140; 1999. № 1 (19). С. 92–109; 2000. № 1 (23). С. 67–86; № 3 (25). С. 115–134.
- Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. Москва: Изд. ББИ, 2004. (Серия «Современное богословие»).
- Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. Т. I: Истина мира / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. Москва: Изд. ББИ, 2010. (Серия «Современное богословие»).
- Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили / пер. с нем. Москва: Изд. ББИ, 2020. (Серия «Современное богословие»).
- Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Ч. 2: Мирянские стили / пер. с нем. Москва: Изд. ББИ, 2022. (Серия «Современное богословие»).

Литература

- Гагинский А. М. Transcendentalia entis как актуальный философский проект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 95. С. 67–87.
- Гагинский А. М. Теозстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 182–197.
- Давыдов О. Б. Аналогический язык богословия // Страницы: богословие, культура, образование. 2019. Т. 22. № 4. С. 510–536.
- Давыдов О. Б. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. Москва: Изд. ББИ, 2020.
- Давыдов О. Б. Сияние формы. Этюды о красоте, благе и истине. Москва: Изд. ББИ, 2021.
- Данстан Э. Карл Барт: красота и слава — вызов пониманию Бальтазара // Богословие красоты / ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2013. С. 149–165.
- Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перихорезисе) трансценденталий // Богословие красоты / ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2013. С. 127–148.
- Коначева С. А. Божественное бытие в эстетической перспективе: категория красоты в трудах Бальтазара и современной православной теологии // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецепция и воздействие / ред. К. П. Алпеева, С. А. Коначевой. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. С. 149–162.
- Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / пер. с англ. Д. Морозовой. Киев: Дух і Літера, 2014.
- Михайлов П. Б. Г. У. фон Бальтазар и историческая теология // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецепция и воздействие. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. С. 136–148.
- Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2002.
- Сизоненко Д., прот. Концепции личности человека в религиозно-философской антропологии Ганса Урса фон Бальтазара // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. № 2 (22). С. 280–288.
- Солонченко А. А. Православная мысль в условиях постмодерна: философский контекст и три пути развития // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 66–84.
- Солонченко А. А. Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 75–93.
- Солонченко А. А. Богословский метод Ж.-Л. Мариона: между Г. У. фон Бальтазаром и Э. Левинасом // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 76–87.
- Филоненко А. С. Присутствие Другого и благодарность. Харьков: Александр Савчук, 2018.
- Филоненко А. С. Теозстетика. 7 лекций о красоте. Москва: Никея, 2022.
- Харт Д. Б. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. Москва: Изд. ББИ, 2010.
- Ямпольская А. В. Что такое феноменология // Что такое феноменология: колл. монография / ред. А. Савина. Томск: Изд. ТГУ, 2024. С. 104–135.
- The Beauty of Christ: An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar / ed. В. Mc-Gregor, T. Norris. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

- Betz J. R.* Translator's Introduction // *Przywara E. Analogia Entis* / trans. J. R. Betz, D. B. Hart. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2014. P. 1–115.
- Davies O.* The Theological Aesthetics // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 131–142.
- Long D. S.* Radical Orthodoxy // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 126–148.
- Murphy F. A.* Hans Urs von Balthasar: Beauty as a Gateway to Love // *Theological Aesthetics after von Balthasar* / ed. O. V. Bychkov, J. Fodor. Hampshire; Burlington (Vt.): Ashgate Publishing, 2008. P. 5–18.
- Roberts L.* The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar. Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 1987.

ЭКЗЕГЕЗА ПЯТИКНИЖИЯ

В СОЧИНЕНИИ ПС.-ИУСТИНА «QUAESTIONES
ET RESPONSIONES AD ORTHODOXOS (CPG 6285)»
ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

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.* Экзегеза Пятикнижия в сочинении Пс.-Иустина «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (CPG 6285)»: тематический анализ // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 118–138. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.007

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|284)

В статье проводится тематический анализ экзегезы Пятикнижия в сочинении Пс.-Иустина «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» (CPG 6285). Автор, вероятнее всего, представитель антиохийской богословской традиции, применяет характерные для этой школы методы: буквально-историческое прочтение, рационалистический подход, использование аристотелевской логики и семантико-лингвистический анализ. Основное внимание уделяется использованию автором таких приёмов, как различение понятий (например, сущности и функции — *κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν*), телеологический подход, интертекстуальный анализ и реконструкция исторического контекста. В работе рассмотрены: космология (творение, потоп, устройство небес), антропология (природа души, грехопадение, эсхатология), этика и Закон Моисеев, а также проблемы теодицеи (происхождение зла и смерти). Показано, что Пс.-Иустин стремится согласовать библейский текст с философскими и естественнонаучными представлениями своей эпохи, отстаивая историческую достоверность и логическую непротиворечивость Писания. Работа вносит вклад в изучение антиохийской экзегетической традиции, показывая, как христианская мысль V–VI вв. использовала наследие античной философии в задаче истолкования Священного Писания Ветхого Завета.

Ключевые слова: Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, Пс.-Иустин, экзегеза Пятикнижия, Антиохийская экзегетическая традиция, историко-литературный метод, эротапокрисис (вопросоответы), теодицея, космология, антропология, Закон Моисеев,

буквально-историческое толкование, позднеантичное богословие, рационализм, ин-тертекстуальный анализ.

Статья поступила в редакцию 10.12.2025; одобрена после рецензирования 26.12.2025

Pentateuchal Exegesis in Ps.-Justin's *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* (CPG 6285): A Thematic Analysis

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. "Pentateuchal Exegesis in Ps.-Justin's *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* (CPG 6285): A Thematic Analysis". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 118–138 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.003

Abstract. The article presents a thematic analysis of the exegesis of the Pentateuch in Pseudo-Justin's work «*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*» (CPG 6285) — an anonymous Christian literary text (approximately 5th–6th century AD) belonging to the genre of erotapokriseis (questions and answers). The author, most likely a representative of the Antiochene theological tradition, employs methods characteristic of this school: literal-historical reading, a rationalistic approach, the use of Aristotelian logic, and semantic-linguistic analysis. The primary focus is on how the author utilizes such techniques as the distinction between concepts (for example, essence and function — *κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν*), a teleological approach, intertextual analysis, and the reconstruction of historical context. The work examines the following themes: cosmology (creation, the flood, the structure of the heavens), anthropology (the nature of the soul, the fall, eschatology), ethics and Mosaic Law, as well as problems of theodicy (the origin of evil and death). It is demonstrated that the author strives to reconcile the biblical text with the philosophical and scientific ideas of his era, defending the historical reliability and logical consistency of Scripture. This study contributes to the research on the Antiochene exegetical tradition, showing how Christian thought of the 5th–6th centuries AD utilized the legacy of ancient philosophy in the task of interpreting the Old Testament Scriptures.

Keywords: *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, Pseudo-Justin, exegesis of the Pentateuch, Antiochene exegetical tradition, literal-historical method, erotapokriseis (question-and-answer literature), theodicy, cosmology, anthropology, Mosaic Law, literal interpretation, late antique theology, rationalism, intertextual analysis.

The article was submitted on 12/10/2025; approved after reviewing on 12/26/2025

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). Современная наука отвергает авторство мч. Иустина Философа (II в.), относя текст к более позднему периоду: не ранее издания Энотикона (482 г.) и не позже первой половины VI в.² Признаками, позволяющими атрибутировать сочинение представителю антиохийской богословской традиции, являются его рационализм, интерес к буквально-историческому смыслу Писания, активное использование аристотелевской логики и терминологии, а также специфичная полемика с современными автору космологическими концепциями³.

Одной из задач христианской экзегезы позднеантичного периода была герменевтическая работа по разрешению апорий — мнимых или действительных противоречий в библейском тексте⁴. Пятикнижие,

- 1 В Европе указанная атрибуция в значительной степени сложилась после первого печатного издания текста Р. Этьеном в составе корпуса сочинений св. Иустина Философа: *Iustini Martyris Opera Omnia*. Paris, 1551. Ещё ранее, также под именем Иустина Философа, это сочинение цитировали греческие авторы: император Иоанн Кантакузен (*Ioannes VI Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii. Refutatio 1.30; 2.23; 2.31; Idem. Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita. Epistle 3.3*); Каллист Ангеликуд (*Callistus Anglicudes. Refutatio Thomae Aquinae. 219:7 // Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου / έκδ. Σ. Γ. Παπαδόπουλος. Ἀθήνα, 1970. Σ. 27–299*); Давид Дисипат (*David Dishypatus. Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum. 1414 // Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 10. Δαβὶδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν / έκд. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 39–107*); Григорий Палама (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum. Oration 5.17. Sect. 68 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 3 / έκд. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 39–506*).
- 2 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*; см. также: *Toth P., Ritter A.M. Sechs Ps.-Justinische Traktate // Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike. Die Philosophie der Antike 5/1–3. Basel, 2018. S. 2250–2265; 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. 676–698.*
- 3 *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. 578, 582, 594–595.*
- 4 Анашкин А. В. Жанровые и языковые особенности византийских канонических вопросов XI–XV вв.: [дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14]. Москва, 2014. С. 21.

будучи смысловой основой для последующих книг Священного Писания, содержит множество «трудных мест». К ним относятся вопросы о согласовании двух рассказов о творении, характере и масштабах Всемирного Потопа, причинах установления обрядовых и пищевых запретов, а также кажущиеся противоречия в законодательных установлениях. Автор, следуя установке Антиохийской экзегетической школы толкования Священного Писания на отстаивание историчности и логической последовательности Писания, избирает эти противоречия в качестве объекта для детального анализа.

Хотя экзегетический метод Антиохийской школы в целом хорошо изучен, рассматриваемое нами сочинение как конкретный памятник, демонстрирующий его применение на практике, редко становился предметом специального исследования⁵. В существующих работах акцент делается преимущественно на проблемах атрибуции, датировки и узких богословских темах, в то время как анализ экзегетических методов автора применительно к материалу Пятикнижия остается нераскрытым.

Путём анализа текста было предварительно установлено, что автор применяет следующие методы толкования⁶:

1. принцип «различения при единстве»: стремление снять противоречие через уточнение понятий (например, различение смертной природы и акта смерти в Вопросе 32⁷);
2. телеологический подход: поиск ответа в цели установления, а не в его букве (например, пищевые запреты как средство отделения от язычества в Вопросе 35⁸);
3. семантико-лингвистический анализ: уточнение значений терминов и объяснение риторических фигур (например, числовые формулы в Вопросе 43⁹);

5 А. фон Гарнак рассматривал экзегезу отдельных вопросов из данного сочинения в свете своей теории об авторстве Диодора Тарского. См.: *Harnack A., von. Diodor von Tarsus: Vier Pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors*. Leipzig, 1901. S. 44–46.

6 См. об этом ранее опубликованную статью автора: *Махоньков А., диак.* Экзегетический метод разрешения противоречий в Пятикнижии автором сочинения «*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*» (CPG 6285) // БВ. 2025. № 4 (59). С. 18–35.

7 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos // Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia* / ed. J. C. T. von Otto. Vol. 3. Pt. 2. Jena, 1881. P. 48–50.

8 Ibid. P. 52–54.

9 Ibid. P. 62–64.

4. работа с контекстом: реконструкция исторических обстоятельств (например, гипотеза о колодцах в Вопросе 26¹⁰);
5. философско-богословские приёмы: использование категорий сущности и функции (κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν) для разграничения онтологического статуса и способа использования (например, благодать творения и аскетизм в Вопросе 46¹¹).

В данной статье мы рассмотрим, как этот комплекс методов применяется Пс.-Иустином к различным богословским темам Пятикнижия: космологии, антропологии, законодательству Моисея и теодицее. Это позволит не только глубже понять методику толкования, присущую конкретному анонимному антиохийскому автору, но и рассмотреть на примере его текстов проблемы и контекст развития христианского богословия V–VI вв.

Текст сочинения приводится по Парижской рукописи в издании Иоганна фон Отто (1881 г.)¹².

1. Творение и космология

Рассмотрим теперь, как перечисленные выше методы применяются автором к разным задачам. Одной из тем, к которой он обращается неоднократно, является происхождение и устройство мира. При решении затруднений в этой области автор совмещает буквально-историческое прочтение текста Пятикнижия с рациональным осмыслением физического мира.

1.1. Масштабы Всемирного Потопа

В рассказе о Всемирном Потопе из Книги Бытия автор видит следующую проблему: если потоп покрыл не всю землю, то как понимать слова Писания о том, что вода поднялась выше самых высоких гор? (Вопрос 34)¹³.

В ответе автор, стремясь согласовать библейское повествование с географическими представлениями, предлагает гипотетическую реконструкцию событий потопы. Он выдвигает предположение, что область, где произошел потоп, могла быть низменной:

10 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 38–40.*

11 *Ibid. P. 68–70.*

12 *Ibid. P. 2–246.*

13 *Ibid. P. 50–52.*

«... разве только места, где произошёл потоп, были низменными (κοιλότεροι ἦσαν οἱ τόποι) по сравнению с остальными частями земли».

Это предположение позволяет сохранить верность буквальному смыслу текста (вода действительно покрыла все местные горы), не вступая при этом в конфликт с объективной реальностью: существованием в других регионах более высоких горных цепей, не затронутых потопом.

1.2. Количество небес, природа дня и ночи

В Вопросе 57 обсуждается расхождение в количестве небес, упоминаемых в Библии: Моисей говорит о двух небесах (см. Быт. 1, 1.8), а в других местах Писание говорит иначе: например, «третье небо» у апостола Павла (см. 2 Кор. 12, 2). Для решения проблемы автор предлагает различать небеса «по сущности» (κατ' οὐσίαν) и «по протяженности» (κατὰ διαστήματα). По его мнению, Моисей, упоминая небеса, не указал их точное число, и кроме того, Писание называет небом различные пространства в воздухе (τὰ διαστήματα ἐν τῷ ἀέρι ὑπερκείμενα)¹⁴. Таким образом, «по сущности» небес два (видимое и твердь), но «по протяженности» пространств, именуемых небом, может быть больше — и это снимает противоречие.

1.3. Воды над твердью

В Вопросе 93 автор также ищет способ, как совместить веру текстам Писания с объективными знаниями о мире. Стараясь дать разумное объяснение существованию вод над твердью (Быт. 1, 7), автор, во-первых, говорит, что они служат для охлаждения пылающей субстанции светил, а во-вторых, тяжесть вод предотвращает колебание неба от ветров (μὴ δυνεῖσθαι ὑπὸ τῆς βιαίας τῶν ἀνέμων φορᾶς) и влага, испаряясь, обеспечивает важную для жизни «умеренность воздуха» (τῶν ἀέρων ἡ εὐκρασία)¹⁵.

1.4. Сферичен ли небосвод?

В Вопросе 130 автор, отвергая существовавшее ещё при Аристотеле представление о небе как о сфере (σφαῖρα), апеллирует к цитате из Книги пророка Исаии, согласно которой небо распостёрто, как покров (Ис. 40, 22). Подобно тому как некое «округлое, однородное и вогнутое тело» (περιφερές τι σῶμα ὁμαλόν τε καὶ κοῖλον) может держаться на воде, так и небо поддерживается водами (τὰ ὕδατα), а воды — землёй,

14 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 82.*

15 *Ibid. P. 138–142.*

а земля — «Божественным повелением» (*греч.* «τὸ θεῖον πρόσταγμα»)¹⁶. При этом автор, разделяя непопулярную и уже считавшуюся в то время ненаучной позицию о плоском небе¹⁷, имел формально доброе намерение: на библейском основании построить альтернативную античной и в тоже время непротиворечивую физическую модель мира.

1.4. Шарообразна ли Земля?

Объясняя причину исчезновения светил за горизонтом (Вопрос 59), автор также отвергает теорию о шарообразности неба и земли. Вместо этого он сводит ответ к ограниченности человеческого зрения и приводит пример из жизненного опыта:

«...корабли в море, находящиеся на одном уровне, скрываются из вида друг у друга из-за дальности расстояния (διὰ τὸ μῆκος τοῦ διαστήματος)».

Так и светила не уходят за кривизну небесного свода, а просто скрываются из-за ограниченности человеческого зрения, оставаясь на плоском небе¹⁸.

1.5. Отсчёт дней до создания Солнца

Решая проблему исчисления дней творения до создания светил (в четвёртый день) и одновременно отвечая на вопрос, как светила были сотворены после сотворения самого света (Вопрос 62), автор применяет различие сущности и функции (κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν). Он поясняет, что сущность дня и ночи (ἡ ἡμέρα ὑπέσθη καὶ ἡ νύξ) была установлена Божественным повелением (ὁ ὄρος τοῦ θεοῦ) при разделении света и тьмы. А светила были поставлены не для создания дня,

16 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 214.*

17 Такие взгляды уже тогда в целом считались устаревшими и несостоятельными, однако в Антиохии их разделял, например, Косма Индикоплов. См.: *Орекция И.А., Попов И.Н.* Косма Индикоплов // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 250. А патриарх Фотий в отношении трудов Космы писал, что «он излагает многое, что с исторической точки зрения невероятно, так что его справедливо можно считать скорее баснословцем, чем достоверным авторитетом» (пер. автора). См.: *Photius. Bibliotheca. Codex 36 // Idem. Bibliothèque / ed. R. Henry. T. 1. Paris, 1959. P. 21.* Свт. Григорий Нисский в сочинении о творении человека упоминает сферичность Земли как нечто само собой разумеющееся. См.: *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio 21, 2 // PG. 44. Col. 201D; SC. 6. P. 181: «Mais l'ombre, d'après la forme sphérique de celle-ci, est enfermée sur la partie arrière par les rayons du soleil et prend la forme d'un cône.* Рус. пер.: «Но тень, в силу сферической формы последней [Земли], ограничивается создающимися солнечными лучами и принимает вид конуса».

18 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 84–86.*

но для «управления» (греч. «ἐξουσιάζειν») уже существующим суточным ритмом, потому и нет проблемы в том, что они появились позже самой сущности света. То есть день и ночь существовали и ранее κατ' οὐσίαν, а светила получили функцию управления ими уже позже κατὰ χρῆσιν¹⁹.

В целом можно сказать, что, разбирая вопросы космологии, автор защищает историческую достоверность и логическую согласованность текста Писания. Для этого он использует (1) гипотетическую реконструкцию историко-географического контекста для объяснения масштабов потопа (Вопр. 34); (2) семантико-лингвистический анализ и различие понятий для снятия противоречия о количестве небес (Вопр. 57); (3) телеологический подход для рационального объяснения существования вод над твердью (Вопр. 93); (4) апелляцию к буквальному смыслу Писания и рациональные аналогии из повседневного опыта для обоснования модели плоской земли и неба (Вопр. 59, 130); (5) философско-богословский приём различения сущности и функции (κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν) для решения проблемы исчисления дней творения до создания светил (Вопр. 62).

2. Антропология

2.1. Проблемы эсхатологии (эсхатология телесности)

Проблема Вопроса 53 обращена к эсхатологическому статусу телесности:

«Если мужской и женский [пол] созданы ради деторождения, то, при наступлении воскресения, воскресают ли люди, имея различие детородных членов? И если так, то как же не излишне иметь члены бесполезные?»²⁰

В ответе автор применяет телеологический подход, находя новый, духовный, смысл для детородных органов в эсхатологической перспективе. Для начала он признаёт, что прямая биологическая функция этих членов возможно будет исчерпана:

«Если и для чадотворения не будут полезны детородные члены после воскресения...»²¹.

19 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 88–90.*

20 *Ibid. P. 76–78:* «Εἰ ἄρσεν καὶ θῆλυ ἕνεκεν τῆς παιδοποιΐας ἐκτίσθη, τῆς ἀναστάσεως γινομένης ἄρα ἀνίστανται οἱ ἄνθρωποι τὴν τῶν παιδοποιῶν μορίων διαφορὰν ἔχοντες; Καὶ εἰ τοῦτο, πῶς οὐκ ἔστι περιττὸν τὸ μέλη ἐπάγεσθαι ἄπρακτα;» Здесь и далее перевод автора статьи.

21 *Ibid.:* «Εἰ καὶ πρὸς παιδοποιῶν οὐκ ἔστι χρήσιμα τὰ γεννητικὰ μόρια μετὰ τὴν ἀνάστασιν...».

Затем он находит для них иную, символическую, функцию:

«...но для напоминания о том, что через такие члены люди получили происхождение, и рост, и преемство, они полезны»²².

И уточняет, что эта новая функция будет служить более высокой цели,

«ибо через них мы вводимся в разумение столь великой премудрости Христа, создавшей их, и [в разумение] того, что человечество через смерть возрастает, и сохранения нашего рода в бессмертии через преемство рождаемых»²³.

Таким образом, телесные органы становятся вечным напоминанием о Божественной Премудрости в устройении жизни и о тайне преодоления смерти через воскресение.

2.2. Нематериальность души

В Вопросе 68 автор критикует материалистический взгляд на фрагменты из Пятикнижия, позволяющие отождествить душу с кровью (см. Лев. 17, 11.14; Втор. 12, 23). Вопрошающий признаёт наличие души (ψυχή), но сомневается в её нематериальности:

«Если душа человека не кровь на том основании, что при излиянии её [крови] живое существо погибает, то с помощью каких доводов и примеров показывается, что в теле существует душа — нечто иное по сравнению с творением [телом] и невидимое?»²⁴

В качестве решения проблемы автор не критикует достоверность текста Священного Писания, но ещё более утверждает его через интертекстуальный метод, приводя дополнительные цитаты из Священного Писания, которые более ясно раскрывают нематериальность души:

«Имея изречения Творца творения, которые различают душу [от] тела, они не должны требовать более достоверных примеров для представления истины искомого»²⁵.

22 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 76–78: «...ἀλλὰ πρὸς ἀνάμνησιν τοῦ διὰ τῶν τοιούτων μορίων εἰληφέναι τοὺς ἀνθρώπους τὴν γένεσίν τε καὶ τὴν αὐξήσιν καὶ τὴν διαμονὴν ἐστὶ χρῆσιμα».*

23 *Ibid.: «εἰσαγόμεθα γὰρ δι' αὐτῶν εἰς ἔννοιαν τῆς τηλικαύτης Χριστοῦ σοφίας τῆς ταῦτα κτισίας, καὶ τῆς ἀνθρωπότητος διὰ τοῦ θανάτου αὐξανομένης, φυλακῆς τε τοῦ γένους ἡμῶν ἐν ἀθανασία τῇ διαδοχῇ τῶν τικτομένων».*

24 *Ibid. P. 98: «Εἰ μὴ τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶν ἡ ψυχή διὰ τὸ ἐκχυθέντος ἐκείνου τὸ ζῶον ἀπόλλυσθαι, διὰ ποίων λόγων καὶ ὑποδείγματων δεῖκνυται ὅτι ἐστὶ ψυχή ἐν τῷ σώματι ἕτερόν τι κτίσει καὶ ἀόρατον;»*

25 *Ibid.: «Ἐχόντες τὰς φωνὰς τοῦ δημιουργοῦ τῆς κτίσεως τὰς διαστελλούσας ψυχὴν σώματος, ἀξιопιστότερα τούτων ὑποδείγματα εἰς παράστασιν τῆς τοῦ ζητουμένου ἀληθείας οὐκ ὀφείλουσιν ἀπαιτεῖν».*

Прямое свидетельство Слова Божия не нуждается в подтверждениях из других источников.

В качестве первого и решающего доказательства автор приводит диалог Бога с сатаной (см. Иов. 2, 6):

«Ибо [само] то, что дать диаволу власть над всем телесным составом Иова поразить её, как он хочет, и воспрепятствовать ему прикоснуться к душе его, показывает бестелесную душу как нечто иное по сравнению с пораженною плотью его»²⁶.

Если бы душа была тождественна крови, то повреждение тела неминуемо вело бы к повреждению души. Однако Бог сам указывает границу души: сатана может воздействовать на тело (σῶμα), но не на душу (ψυχή). Следовательно, душа — это нечто сущностно иное, отличное от физической субстанции.

В качестве второй цитаты, автор указывает на слова Христа из Нагорной проповеди:

«Подобным же образом и [слова:] “Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих” убить (Мф. 10, 28) показывают, что есть нечто у убитого человека, пребывающее в бессмертии и после смерти тела»²⁷.

То есть смерть тела (и следовательно, прекращение кровообращения) не означает уничтожения души.

Приведя в качестве аргументов эти два фрагмента из Священного Писания, автор делает общий вывод, отрицающий исходное предположение:

«Посему нелепо говорить, что излившаяся и истлевающая кровь есть душа²⁸ <...>, предельно ясно, следовательно, что душа невидима для людей по своей собственной природе»²⁹.

Отличительным свойством экзегезы Священного Писания в данном вопросе (как и во многих других вопросах), характерном для автора, можно выделить его глубокое доверие истинности текста Священного Писания и желание отстоять истинность богодухновенного

26 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos.* P. 98: «Τὸ γὰρ δοῦναι τῷ διαβόλῳ κατὰ πάσης τῆς σωματικῆς τοῦ Ἰῶβ συστάσεως τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατάξαι αὐτὴν ὡς βούλεται, καὶ κωλύσαι αὐτὸν τοῦ ἄψασθαι αὐτοῦ τῆς ψυχῆς, δείκνυσι τὴν ἀσώματον ψυχὴν ἕτερόν τι παρὰ τὴν πεπληγμένην σάρκα αὐτοῦ».

27 *Ibid.*: «Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ Μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι, τοῦτο δηλοῖ τὸ εἶναι τι τοῦ ἀναιρεθέντος ἀνθρώπου τὸ ἐν ἀθανασίᾳ διαμένον καὶ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον».

28 *Ibid.*: «Ὡστε ἄποπον λέγειν αἷμα τὸ ἐκχυθὲν καὶ φθαρὲν ψυχὴν».

29 *Ibid.*: «Πρόδηλον ἄρα ἐστὶν ὅτι ἡ ψυχὴ ἀόρατον τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν».

текста в его буквальном прочтении (в том числе методом интертекстуальности — за счет разъяснения сложного фрагмента путём привлечения дополнительных цитат из того же корпуса текстов).

2.3. Врождённое знание человека о смерти

Рассмотрев природу зла и смерти, автор переходит к проблеме познания человеком смерти (Вопрос 91): как Адам мог убояться смерти, которую он никогда не видел,

«если до преступления Адам не видел смерти разумного или неразумного [существа], как же он, [смерти,] которую не видел, как бы увидев, убоясь, когда ему ею пригрозили?»³⁰

Для решения проблемы автор обращается к способности человеческого разума оперировать абстрактными категориями и предлагает различать чувственный опыт и абстрактное умственное постижение.

Для начала он уточняет понятие «разумный»:

«Если разумным мы называем того, кто имеет в себе понятия о том, что обозначается словами»³¹.

Признак разумности (λογικός) видится автору в способности владеть ἔννοιαι — умопостигаемыми понятиями, значениями, которые стоят за словами (λόγοι).

Далее, чтобы доказать, что Адам обладал понятиями, не имея соответствующего чувственного опыта, автор использует аналогию со стыдом:

«Подобно тому как Адам, не видев разумного [существа], стыдящегося своей наготы, однако же, обнажившись, устыдился, имея в себе имя и понятие стыда»³².

Этот аргумент показывает, что для возникновения психологической реакции (стыда) достаточно наличия в уме соответствующего понятия (ἔννοια) даже при полном отсутствии чувственного опыта.

Показав это на примере со стыдом, автор переносит результат и на случай со страхом смерти:

30 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 136–138: «Εἰ πρὸ τῆς παραβάσεως ὁ Ἀδὰμ λογικοῦ ἢ ἀλόγου οὐ τεθέεται θάνατον, πῶς ὄν οὐκ εἶδεν, ὡς ἑωρακῶς, ἀπειληθέντα ἐδειλίασε θάνατον.»*

31 *Ibid.: «Εἰ λογικὸν ἐκεῖνον καλοῦμεν τὸν ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ τῶν ὑπὸ τῶν λόγων σημαινομένων τὰς ἔννοιαις.»*

32 *Ibid.: «Καθῶσπερ μὴ ἑωρακῶς μὲν ὁ Ἀδὰμ λογικὸν ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γυμνώσει αἰσχυνόμενον, ὁμῶς δὲ γυμνωθεὶς ἡσχύνθη, ἐσχηκῶς ἐν ἑαυτῷ τῆς αἰσχύνης τὸ ὄνομα καὶ τὴν ἔννοιαν.»*

«Также имел он в себе и понятие смерти, даже если самого дела [смерти] в другом ещё не видел»³³.

Страх Адама был не инстинктивной, а вполне разумной реакцией:

«Посему обоснованно убоился он смерти, зная её из своего понятия как противоположность жизни»³⁴.

Защищая целостность библейского текста, автор одновременно представляет первозданного человека как существо, наделенное понятийным мышлением. Это значит, что и грехопадение для такого человека не было случайной ошибкой, но актом сознательного и разумного выбора.

В целом, решая проблемы антропологии, автор использует (1) телеологический подход в отношении цели телесных членов в эсхатологической перспективе (Вопр. 53); (2) интертекстуальный метод, привлекая дополнительные свидетельства Писания для доказательства нематериальности души (Вопр. 68); и (3) метод различения понятий, различая чувственный опыт и умопостигаемое понятие, показывая способность человека к абстрактному мышлению (Вопр. 91). Основные особенности авторской экзегезы: (1) предположение, что ненужные в Царствии Небесном члены тела, сохраняются, но будут иметь символическую функцию (для напоминания), (2) мнение о нематериальности души, (3) учение о грехопадении как осознанном нравственном выборе, а не невинной ошибке.

3. Этика и Закон Моисеев

3.1. От Бога ли ветхозаветные предписания Пятикнижия? (прикосновение к мертвому)

Проблему достоверности и применимости ритуальных законов Пятикнижия обсуждает автор в Вопросе 28. Он указывает на кажущееся противоречие: Закон считал прикасающегося к мертвецу нечистым³⁵, и Господь Иисус Христос, обличая нечистоту фарисеев, называл их *гробами повапленными* (Мф. 23, 27), однако Сам Христос нарушил этот закон, когда прикоснулся к одру сына вдовы и взял за руку дочь Иаира³⁶.

33 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 136–138: «οὕτως εἶχεν ἐν ἑαυτῷ καὶ τοῦ θανάτου τὴν ἔννοιαν, καθὼς τὸ πρᾶγμα ἐν ἄλλῳ μήπω ἦν θεασάμενος».*

34 *Ibid.: «Διὸ εὐλόγως ἐδειλίασε τὸν θάνατον, εἰδὼς αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἐννοίας αὐτοῦ ἀντικείμενον ὄντα τῆς ζωῆς».*

35 Ср. Числ. 19, 11–13; Лев. 21, 1–4; Лев. 22, 4–6.

36 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 42–44.*

Отвечая, автор указывает подлинную причину ритуальной нечистоты от прикосновения к мёртвому:

«Трупов мёртвые тела и их гробницы оскверняются из-за сопровождающей их тяжелой вони и нечистоты, а не из-за мертвенности»³⁷.

Он доказывает это через *reductio ad absurdum*: если бы оскверняла сама «мертвенность» (греч. «νέκρωσις»), то следовало бы признать нечистыми и шкуры, рога, сало и мясо животных, которые используются в быту. Следовательно, Закон в этом случае имел гигиеническое и педагогическое значение.

Относительно действий Спасителя автор даёт два объяснения.

(1) Законодатель вне Закона:

«Ибо Он не был под законом, когда воскрешал упомянутых в вопросе мертвецов»³⁸.

Автор указывает, что Христос начал служение после крещения, находясь «вне охранения закона» (ἔξωθεν τῆς τοῦ νόμου φυλακῆς).

(2) Правильное понимание нечистоты:

«По Новому [Завету] же оскверняющими для людей были лишь исходящие из сердца злые [помыслы]; прикосновение же к мёртвому не оскверняет человека»³⁹.

Автор разделяет ветхозаветное установление, имевшее временный и прообразовательный характер, и новозаветную весть, направленную на внутреннее состояние человека.

4. Теодицея

4.1. Может ли благой Бог быть источником смерти?

В Вопросе 32 ставится проблема: если Бог создал человеческую природу смертной, то как согласовать это с утверждением Книги Премудрости Соломона, что *Бог не сотворил смерти* (Прем. 1, 13)? Автор формулирует это очень логичной и лаконичной фразой:

37 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 42–44: «Τῶν πτωμάτων τὰ νεκρὰ σώματα καὶ οἱ τούτων τάφοι μυσάττονται διὰ τὴν ἐπομένην αὐτοῖς βαρεῖαν δυσωδίαν καὶ οὐ διὰ τὴν νέκρωσιν».*

38 *Ibid.: «Οὐκ ἦν γὰρ ὑπὸ τὸν νόμον, ὅτε τοὺς ἐν τῇ ἐρωτῆσει εἰρημένους νεκροὺς ἤγειρεν».*

39 *Ibid.: «Κατὰ δὲ τὴν καινὴν ἐκεῖνα μόνα ἦν μίαντικὰ ἀνθρώπων τὰ ἐκ τῆς καρδίας ἐξερχόμενα κακὰ· τὸ δὲ ἄπτεσθαι νεκροῦ οὐ μιαίνει τὸν ἄνθρωπον».*

«Если Бог создал нашу природу смертной, как же ты говоришь, что Бог не сотворил смерти?»⁴⁰

Противоречие здесь имеет многоуровневый характер.

1. Логический уровень. Из двух посылок: (а) Бог есть Творец человеческой природы и (б) человеческая природа смертна — с необходимостью, казалось бы, следует, что Бог является творцом смертности. Однако фраза из Книги Премудрости Соломона: (в) «Бог не сотворил смерти» — нарушает логику рассуждения, создавая противоречие.
2. Онтологический уровень. Если смертность является неотделимой характеристикой всего творения, то не является ли она онтологическим дефектом, укорененным в самом акте творения? И отсюда третья проблема, представляющая собой
3. Теодицейный уровень. Если Бог есть абсолютное Благо и источник жизни, то как совместить это с тем, что Он, по всей видимости, творит условие для смерти — смертность?

Разрешая это кажущееся противоречие, автор применяет метод различения понятий. Он разводит онтологическое свойство тварной природы — смертность (*θνητὸν τῇ φύσει*), являющуюся естественным ограничением твари, созданной «из ничего», и смерть как акт (*θάνατος*), который «вошёл в мир» (*εἰσελθεῖν τὸν θάνατον εἰς τὸν κόσμον*) как прямое следствие грехопадения человека (*τῇ τοῦ ἀνθρώπου παρακοῇ*).

Разбирая понятие «смертная природа» (*греч.* «*θνητὴ φύσις*»), автор опровергает ложный посыл, что из смертности с необходимостью вытекает неизбежность абсолютной смерти для каждого отдельного человека. Он говорит:

«Не [следует из того], что если нечто смертно по природе, то это необходимо [должно] вовсе умереть»⁴¹.

В качестве подтверждения он обращается к авторитету Священного Писания, приводя примеры Еноха и Илии:

«...и доказательством этого является то, что, будучи смертными по природе, Енох и Илия пребывают в бессмертии»⁴².

40 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 48–50: «Εἰ θνητὴν ὁ θεὸς τὴν ἡμετέραν ἔκτισε φύσιν, πῶς λέγεις ὅτι Ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν;».*

41 *Ibid.: «Οὐκ, εἴ τι θνητὸν τῇ φύσει, τοῦτο ἀνάγκη πάντως ἀποθανεῖν.».*

42 *Ibid.: «καὶ τοῦτου ἡ ἀπόδειξις τὸ θνητοῦς ὄντας τὴν φύσιν τὸν τε Ἐνώχ καὶ τὸν Ἠλίαν ἐν ἀθανασίᾳ ἔτι διαμένειν.».* Пример Еноха и Илии и фраза из предшествующей сноски в целом были характерны как для умеренных пелагиан (Руфин Сириец), так и для их противников (блж. Августин). См.: *Смирнов Д. В. Пелагианство // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 231.*

Действительно, Енох и Илия обладают той же самой смертной природой (φύσις), что и всё человечество. Их природа не была изменена или заменена на ангельскую. И при этом, несмотря на смертность своей природы, они не подверглись акту смерти. Логично предположить в таком случае, что смертность — это лишь потенция, возможность, а не фатальная неизбежность.

Таким образом, «смертная природа» (греч. «θνητὴ φύσις») — онтологически неизбежное свойство тварного, ограниченного бытия, созданного «из ничего». Это естественное условие конечности твари, её «оборотная сторона». Бог как Творец является источником блага в виде бытия для этой смертной природы, что, однако, не делает Его виновником её исчезновения.

Определив смертность как потенцию, автор переходит к анализу смерти (θάνατος) как актуализации этой потенции. Он прямо связывает её возникновение не с действиями Бога как Творца, но с нравственным выбором человека (наделённого от Бога свободой выбора):

«...и смерть вошла в мир по преслушанию человека»⁴³.

Глагол «εἰσερχομαι» («входить») подчёркивает, что смерть (в отличие от смертности) не была присуща миру изначально, но проникла в него извне как чуждый элемент.

В качестве подтверждения автор приводит доказательство от противного:

«Ибо если бы Бог как природу создал смертной, так же создал и смерть, то [смерть] была бы не по преслушанию; а если Бог не создал преслушания, то, следовательно, не [создал] и смерти»⁴⁴.

Т.е. причина смерти грех (παρακοή «непослушание»), а не сама по себе тварная природа. А поскольку Бог не является творцом греха, Он не является и творцом смерти как его следствия.

Вводя эти тезисы, автор старается создать непротиворечивую целостную модель:

Бог-Творец абсолютно благ: Он создал природу, которая, будучи смертной, не была обречена на смерть. Её смертность являлась лишь признаком тварной ограниченности, а не ущербности. Сама тварная природа, даже обладая свойством смертности, является «весьма

43 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 48–50: «καὶ εἰσελθεῖν τὸν θάνατον εἰς τὸν κόσμον τῆ τοῦ ἀνθρώπου παρακοῆ».*

44 *Ibid.: «Εἰ μὲν γὰρ ὡσπερ ἐποίησεν ὁ θεὸς θνητὴν τὴν φύσιν οὕτως ἐποίησε καὶ τὸν θάνατον, οὐκ ἂν διὰ τῆς παρακοῆς ὁ θάνατος· καὶ εἰ ὁ θεὸς τὴν παρακοῆν οὐκ ἐποίησεν, οὐδ' ἄρα τὸν θάνατον».*

хорошей». Проблема заключается не в онтологическом статусе твари, а в порочности нравственного выбора человека, злоупотребления свободой (*παρρακοή*), через которое смерть вошла в мир. Автор перемещает ответственность за смерть с Творца на человека и его свободную волю.

Отметим, что автор (как экзегет) не пытается устранить свидетельство из Книги Премудрости, сведя его к аллегории, но решает проблему «как есть», используя логический анализ и находя дополнительные аргументы в самом тексте Священного Писания (истории Еноха и Илии). С позиции автора, существование смерти для человека лишь свидетельствует о человеческом злоупотреблении свободой. Наличие в мире смерти не отрицает благодати Бога-Творца и онтологической благодати самого творения.

4.2. Человек — наихудшее из творений?

В Вопросе 123 автор продолжает обсуждать тему благодати творения на примере человека. Проблема формулируется так: если Бог благ, а человек подвержен порче (*κακυνόμενος*), то не является ли человек наихудшим из творений, поскольку он единственный из всего сотворённого обладает способностью становиться злым?⁴⁵

Для ответа автор выстраивает иерархию ценностей: поскольку все прочие творения (небо, земля, светила) существуют ради человека (*ἀνθρώπου ἕνεκεν*), то человек, ради которого они существуют, прекраснее их (*κάλλιστος ἄρα ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος*). Кроме того, в этой особенности природы человека есть педагогический смысл: сама «порча» (*τὸ κακύνεσθαι*), то есть страдание и смертность, служит к исправлению (*πρὸς τὴν βελτίωσιν*) человека. Через исцеление от «собственной гномической злобы» (*ἰατρευόμενος ἀπὸ τῆς ἰδίας γνωμικῆς αὐτοῦ κακίας*)⁴⁶ Божественным Промыслом, человек становится ещё прекраснее.

45 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 200.*

46 Автор текста демонстрирует высокий уровень филологической и богословской подготовки, используя уникальные лексические конструкции. Поиск по базе Thesaurus Linguae Graecae (TLG) показывает, что сочетание лексем *γνωμικός* и *κακία* (в интервале до 5 слов) является гапаксом, характерным только для данного сочинения. Аналогичные сочетания у Феопипта Филадельфийского и прп. Максима Исповедника (в интервале 6–8 слов) контекстуально отличны, что указывает на оригинальность автора. Уникальными для всего корпуса TLG являются также сочетания *ἰατρεύω*, *ἴδιος* и *κακία* (до 10 слов), *ἰατρεύω*, *γνωμικός* и *κακία*, а также *κακωτικός* и *ἰατρεύω* (до 30 слов). Статистический анализ лексем *κακύνω* (пик употребления — V–VI вв.: Прокл, Симплиций, Иоанн Филопон) и *γνωμικός* (VI, IX, XII вв.) позволяет соотнести языковую среду автора с этими хронологическими периодами.

И в заключение, автор применяет принцип телеологичности: истинное благо человека следует оценивать не по текущему (может быть, более проблемному, чем у бессловесных тварей) состоянию жизни, а по её конечной цели (τέλος). Целью является «бесконечное блаженство» (греч. «μακαριότης ἀτελεύτητος») после смерти, которая и есть плод настоящей жизни, и очевидно, эта цель оправдывает все временные сложности нравственного совершенствования.

4.3. Существует ли зло так же, как существует добро?

Рассуждение о причине происхождения зла автор развивает в Вопросе 73: если добро познается в сравнении со злом, а мир есть добро, то не было ли то, что существовало до мира (τὸ πρὸ κόσμου), злом? ⁴⁷

Вначале дается логическая предпосылка:

«Если добро тогда является [познаваемым как] добро, когда сравнивается со злом...»⁴⁸.

Затем вводится дополнительный тезис: «мир же прекрасен», «мир же [есть] добро» (греч. «καλὸν δὲ ὁ κόσμος»), подразумевающий слова о творении мира (см. Быт. 1, 31). После этого автор делает формально логичный вывод:

«очевидно, что злом является “не-мир”, то есть то, что до мира»⁴⁹.

И ставит проблему теодицеи или наличия дуализма:

«Если оба [начала] от Бога <...> то как же не от Него и то, и другое, то есть добро и зло?»⁵⁰

И продолжает:

«Если же одно от Него, а другое не от Него, как же не является самопроизвольным и не подчинённым Ему то, что не от Него?»⁵¹

И наконец, завершая постановку проблемы, автор приводит цитату из Послания к Римлянам:

47 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 106–108.*

48 *Ibid.*: «Εἰ τότε τὸ καλὸν φαίνεται καλόν, ὅτε συγκρίνεται τῷ κακῷ...». Также идея сравнения лучшего и худшего и в целом различения вещей и понятий через сравнение встречается, например, у Аристотеля в его «Метафизике». См.: *Aristoteles. Metaphysica. 1056b:8–10; 1008b:1–31; 1020b:1–25; 1025b:28; 1036a:20.*

49 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 106–108*: «διῆλον ὅτι κακὸν ὁ μὴ κόσμος, τουτέστι τὸ πρὸ κόσμου».

50 *Ibid.*: «Εἰ μὲν ἀμφοτέρω ἐκ θεοῦ <...> πῶς οὐκ ἑκάτερα ἐξ αὐτοῦ, τουτέστι τὸ καλὸν καὶ τὸ φαῦλον;».

51 *Ibid.*: «Εἰ δὲ θάτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἕτερον δὲ οὐκ ἐξ αὐτοῦ, πῶς οὐκ ἔστιν αὐτόματον καὶ μὴ ὑπ' αὐτὸν τὸ μὴ ἐξ αὐτοῦ;».

«Как же истинно слово говорящего: “Ибо от Него всё?” (Рим. 11, 36)»⁵².

Таким образом, автор сопоставляет философский принцип «познания через сравнение» с тезисом Священного Писания о благодати творения и о Боге как едином благом источнике бытия.

Для решения противоречия автор приводит несколько аргументов. Во-первых, он утверждает, что зло не имеет сущностного бытия:

«Зло есть не что иное, как извращение добра»⁵³.

Существительное «ἐκτροπή» («извращение, отклонение, уклонение») указывает, что зло ниже добра в иерархии бытия и является лишь искажением изначально благого порядка,

«поэтому зло [появилось] позже добра» («διὸ ὕστερόν ἐστι τοῦ καλοῦ τὸ κακόν»).

Во-вторых, и как логическое следствие из первого тезиса, автор отвергает саму мысль, что добро нуждается в зле для своего познания:

«но это очевидно, что не из сравнения со злом добро является добром, но из своей собственной природы»⁵⁴.

В-третьих, автор критикует некорректную логическую посылку: если творение добро, то злом должно быть именно то, что было до творения:

«То же, что [было] до мира, не-сущее, абсолютно не-сущее, не было ни добрым, ни злым»⁵⁵.

«Μὴ ὄν» («не-сущее»), из которого был создан мир, не является субстанциальным злом, это чистое ничто, лишённое атрибутов, в том числе этических.

В-четвёртых, автор ставит под сомнение саму правомерность и логичность сравнения сущего с не сущим:

«Итак, поскольку сравнение существует [только] сущего с сущим, то, следовательно, мир не сравнивается с не-миром»⁵⁶.

52 *Justinus Martyr. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. P. 106–108:* «Πῶς δὲ ἀληθεύει ὁ λόγος “Ὅτι ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα;”».

53 *Ibid.:* «Τὸ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστι παρὰ τὴν ἐκτροπήν τοῦ καλοῦ». Можно отметить здесь параллель с «Эннеадами» Плотина: *Plotinus. Enneades III, 2, 5, [4]*. Рус. пер. Т. Г. Сидаша: *Плотин. Третья Эннеада*. Санкт-Петербург, 2004. С. 134: «Вообще, должно определить зло как лишенность Блага».

54 *Ibid.:* «ἀλλὰ τοῦτο δῆλον ὅτι οὐκ ἐκ τῆς συγκρίσεως τοῦ κακοῦ τὸ καλὸν φαίνεται καλόν, ἀλλ’ ἐκ τῆς οικείας φύσεως».

55 *Ibid.:* «Τὸ δὲ πρὸ τοῦ κόσμου μὴ ὄν, πάντῃ μὴ ὄν, οὔτε καλὸν ἦν οὔτε κακόν».

56 *Ibid.:* «τοῖνον τῆς συγκρίσεως τῶν ὄντων οὔσης πρὸς τὰ ὄντα, οὐκ ἄρα συγκρίνεται ὁ κόσμος τῷ μὴ κόσμῳ».

Сравниваться (συγκρίνεσθαι) может только то, что обладает бытием (ὄντα).

Как последовательный христианин, автор отстаивает идею творения мира Богом из ничего и отрицает возможность дуализма. Зло — лишь нравственное явление, возникающее в тварном мире как результат злоупотребления дарованной свободой.

Для решения вопросов, касающихся теодицеи, автор использует: (1) различие понятий, различая смертность как природное свойство твари и смерть как событие, вошедшее в мир через грех (Вопр. 32); (2) телеологический подход и принцип иерархии, показывая высшую ценность человека и педагогический смысл временных страданий, ведущих к конечному благу (Вопр. 123); (3) выявление ложных логических посылок для опровержения дуализма (Вопр. 73). Основные богословские позиции автора: (1) Бог не является творцом смерти и зла, которые возникают как следствие злоупотребления человеческой свободой; (2) смертность тварной природы не порок, а естественное условие для мира, сотворённого «из ничего», (3) зло не обладает сущностным бытием, будучи лишь искажением (ἐκτροπή) изначально благого порядка.

Заключение

Решая затруднения из различных областей (космология, антропология, этика и теодицея), автор неизменно стремится доказать историческую достоверность, логическую согласованность и богословскую целостность и непротиворечивость текста Священного Писания. Основными экзегетическими методами для него являются: различие понятий, телеологический подход, семантико-лингвистический анализ, работа с контекстом, философско-богословские приёмы (различение сущности и функции — κατ' οὐσίαν/κατὰ χρῆσιν), интертекстуальный метод и критика ложных логических посылок.

С помощью этих приёмов автор защищает буквально-исторический смысл Писания, стремится к его разумному согласованию с философскими и естественнонаучными представлениями своего времени. В космологии автор отстаивает физическую модель мира, основанную на прямом прочтении Библии, в антропологии утверждает разумную природу человека, нематериальность души и сознательный характер грехопадения, в области этики раскрывает педагогический и прообразовательный смысл ветхозаветного Закона, а в теодицее последовательно защищает благодать Творца и тварного мира, возлагая ответственность за зло и смерть на свободную волю человека.

Источники

- Aristoteles*. *Metaphysica* // *Aristotle*. *Metaphysics*: [in 2 vols.] / ed. with introd. and comm. by W.D. Ross. [Reprinted ed.]. Oxford: Clarendon Press, 1970. Vol. 1: St. P. 980a–1028a. [366 p.]; Vol. 2: St. P. 1028a–1093b. [528 p.].
- Callistus Angelicudes*. *Refutatio Thomae Aquinae* // *Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου* / ἐκδ. Σ. Γ. Παπαδοπούλου. Ἀθήναι, 1970. Σ. 27–299.
- David Dishypatus*. *Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum* // *Δαβίδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν* / ἐκδ. Δ. Γ. Τσάμη. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1976. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέτα, τ. 10). Σ. 39–107.
- Gregorius Nyssenus*. *De hominis opificio* // PG. T. 44. Col. 124–256.
- Gregorius Nyssenus*. *De hominis opificio* // *Grégoire de Nysse*. *La création de l'homme* / introd. et trad. de J. Laplace, J. Daniélou. Paris: Éditions du Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes; n° 6). P. 79–246. [Fr. transl.].
- Gregorius Palamas*. *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*. Τ. 3 / ἐκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἱδρυμα Ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Iustini Martyris*. *Opera Omnia*. Paris: Robert Estienne, 1551.
- Ioannes VI Cantacuzenus*. *Refutationes duae Prochori Cydonii* // *Iohannes Cantacuzenus*. *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha Latino* / ed. F. Tinnefeld, E. Voordeckers. Turnhout; Leuven: Brepols, 1987. (Corpus Christianorum. Series Graeca; vol. 16). P. 3–105, 109–172.
- Justinus Martyr*. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* // *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia* / ed. J. Otto. Jena: Mauke, 1881. Vol. 3.2. P. 2–246.
- Photius*. *Bibliotheca 1–83* // *Photius*. *Bibliothèque*. T. 1: (Codices 1–83) / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959. P. 1–191.
- Plotinus*. *Enneades III* // *Πλωτίν*. Третья эннеада. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2004. (Plotiniana). С. 110–120, 167–191, 209–217, 235–241, 267–280, 334–361, 400–421, 449–463, 475–478.
- Πλωτίν*. Третья Эннеада / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша; вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2004. (Plotiniana).

Литература

- Анашкин А. В.* Жанровые и языковые особенности византийских канонических вопро-соответов XI–XV вв.: [дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14] / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Москва, 2014.
- Смирнов Д. В.* Пелагианство // *Православная энциклопедия*. Т. 55: Пасхальные споры — Петр Дамаскин. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. С. 224–258.

- Орецкая И. А., Попов И. Н.* Косма Индикоплов // Православная энциклопедия. Т. 38: Коринф — Крискентия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 250–252.
- 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. C. Zamagni. Turnhout: Brepols, 2021. (Lectio Romana; vol. 11). P. 67–98.
- Harnack A. von.* Diodor von Tarsus: Vier Pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 21, H. 4).
- 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. Iss. 2. P. 550–599.
- Toth P., Ritter A. M.* Sechs Ps.-Justinische Traktate // Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike / hrsg. C. Riedweg, C. Horn, D. Wyrwa. Basel: Schwabe Verlag, 2018. (Die Philosophie der Antike; Bd. 5/1–3). S. 2250–2265.
- 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.

ОБРАЗ ЦЕРКВИ КАК ЛЬВИЦЫ В ЭКЗЕГЕЗЕ СВТ. ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО

ИСТОЧНИКИ И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ*

Иеродиакон Григорий
(Трофимов Григорий Сергеевич)

магистр теологии
аспирант, ассистент кафедр богословия и филологии
Московской духовной академии
преподаватель ПСТГУ
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6
trofimovpetr1999@yandex.ru
ORCID: 0009-0001-9640-3909

Для цитирования: *Григорий (Трофимов Г. С.), иерод.* Образ Церкви как львицы в экзегезе свт. Григория Великого: источники и богословское содержание // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 139–154. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.008

Аннотация

УДК 27-9|01/07|284 (27-1)

В статье рассматриваются случаи использования свт. Григорием Великим образа львицы в еклизиологическом контексте. Для привлечения более широкого контекста приводится краткий обзор примеров употребления образа львицы в античной и раннехристианской литературе, сопоставление интерпретаций свт. Григория и его предшественников. Автор выделяет ключевые богословские темы, раскрываемые при помощи образа львицы: связь христологии и еклизиологии, антииудейскую полемику, тему первенства. Анализируя отдельные экзегетические примеры, автор демонстрирует, каким образом в сочинениях святителя сочетались новаторство и преемственность и какую роль играло использование образа львицы в богословско-герменевтической стратегии свт. Григория.

Ключевые слова: Григорий Великий, латинская патристика, латинская экзегеза, образы животных, львица.

Статья поступила в редакцию 20.10.2025; одобрена после рецензирования 5.11.2025

* Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 25-18-00220.
URL: <https://rscf.ru/project/25-18-00220/>

The Image of the Church as a Lioness in the Exegesis of St. Gregory the Great: Sources and Theological Content

Hierodeacon Gregory (Trofimov) / Gregory S. Trofimov

MA in Theology

post-graduate student at the Department of Theology, Assistant Professor at the Departments of Theology and Philology, Moscow Theological Academy

Lecturer at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

6 Likhov Lane, Moscow 127051, Russia

trofimovpetr1999@yandex.ru

ORCID: 0009-0001-9640-3909

For citation: Trofimov, Gregory S., hierodeacon. "The Image of the Church as a Lioness in the Exegesis of St. Gregory the Great: Sources and Theological Content". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 139–154 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.008

Abstract. The article examines the use of the lioness imagery by St. Gregory the Great in an ecclesiological context. To provide a broader perspective, a brief overview of the lioness image in ancient and early Christian literature is presented, comparing the interpretations of St. Gregory with those of his predecessors. The author highlights key theological themes revealed through the image of the lioness: the connection between Christology and ecclesiology, anti-Jewish polemics, and the theme of primacy. By analyzing specific exegetical examples, the author demonstrates how innovation and continuity were combined in the works of the Holy Hierarch and what role the use of the lioness imagery played in St. Gregory's theological and hermeneutic strategy.

Keywords: Gregory the Great, Latin Patristics, Latin exegesis, animal imagery, lioness.

The article was submitted on 10/20/2025; approved after reviewing on 11/5/2025

Grant Acknowledgement: The research was carried out with funds of a grant from the Russian Science Foundation, project no. 25-18-00220. URL: <https://rscf.ru/project/25-18-00220/>

Экклезиология свт. Григория Великого: необходимость новых ракурсов изучения

Исследование экклезиологии того или иного древнего христианского автора при помощи анализа образов Церкви, используемых в его экзегезе, — весьма актуальный ракурс патрологических исследований, необходимость в котором была наиболее чётко осмыслена в трудах католических богословов в период подготовки ко Второму Ватиканскому Собору и послесоборных дискуссий. В частности, И. Конгар отмечал, что применительно к эпохе Высокого Средневековья

«нужно говорить, скорее, не о *Kirchenbegriff* — концепции Церкви, а о *Kirchenbild* — изображении Церкви с использованием множества образов, дополняющих друг друга»¹;

при этом несколькими годами ранее Г. Ранер издал монографию «Символы Церкви. Экклезиология отцов»², в которой весьма подробно исследовал основные образы, используемые по отношению к Церкви в патристической экзегезе. Впоследствии, в начале XXI в. появились исследования, в которых этот подход был использован уже применительно к конкретным авторам эпохи патристики (к примеру, монография Ф. Ледеганга³ и труд В. Гросси⁴). Однако каких-либо подробных исследований об образах Церкви в толкованиях свт. Григория Великого (несмотря на исключительную важность Двоеслова для латинской экзегетической традиции)⁵, до настоящего времени не предпринималось; в основном внимание учёных привлекал вопрос о раскрытии свт. Григорием образа Церкви как Тела Христова, о взаимосвязи христологии и экклезиологии в его богословии⁶. Однако подчас раскрытию богословских идей свт. Григория служат и менее распространённые в святоотеческой традиции

- 1 Congar Y.M.J. *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge: De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris, 1968. P. 98–99.
- 2 Rahner H. *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg, 1964.
- 3 Ledegang F. *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*. Leuven, 2001. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 156).
- 4 Grassi V. *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*. Bologna, 2012.
- 5 См., например, о свт. Григории как одном из основателей средневековой концепции «четырёх смыслов Писания»: Lubac H.de. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Vol. 1. Paris, 1959. P. 189.
- 6 См., например: Doucet M. «Christus et Ecclesia una est persona». Note sur un principe d'exégèse spirituelle chez S. Grégoire le Grand // *Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique*. 1984. Vol. 46. № 1. P. 37–58; Green B. *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church // A Companion to Gregory the Great / ed. B. Neil, M. Dal Santo*. Leiden; Boston, 2013. (Brill's Companions to the Christian Tradition; 47). P. 135–156; Greschat K.

образы Церкви: в частности, животные, упоминаемые в Книге Иова, в том числе львица. При этом вопрос о возможных параллелях к этому весьма специфическому образу и о его богословском наполнении практически не затрагивается в исследовательской литературе: так, в статье Р. Эсбера «Бестиарий Григория» рассматриваются образы петуха, орла, сокола, ястреба, страуса, саранчи, верблюда, олени и лани⁷; работа Ж. Порты⁸ «Роль животных в Диалогах Григория Великого», во-первых, сфокусирована на «Диалогах», а не на экзегетических сочинениях, во-вторых, также не содержит упоминаний о львице. Из исследований, посвящённых образам животных в сочинениях свт. Григория, можно также упомянуть статью Е. С. Марей об образе буйволов в письмах святителя⁹.

Библейские цитаты в тексте толкований свт. Григория Великого

Основой для рассуждений об экзегезе любого церковного автора является вопрос об используемой им редакции библейского текста и о его ознакомленности с различными переводами Священного Писания. Применительно к свт. Григорию можно смело утверждать, что он пользовался как переводом блж. Иеронима (выполненным напрямую с еврейского), так и старолатинской версией¹⁰, основанной на тексте Сеп-

Die Moralia in Job Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar. Tübingen, 2005. S. 187–190. и др.

- 7 *Hesbert R.-J.* Le bestiaire de Grégoire // Grégoire le Grand: Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines 15–19 septembre 1982) / publ. par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrand. Paris, 1986. P. 455–466.
- 8 *Porta G.* Le rôle des animaux dans les Dialogi de Grégoire le Grand // Reinardus. 2001. Vol. 14. P. 235–242.
- 9 *Марей Е. С.* Кто такие *bubali* в письмах Григория Великого? // Шаги/Steps. 2020. Т. 6. № 2. С. 292–303.
- 10 Старолатинский перевод не является монолитным явлением: исследователи выделяют африканские и европейские варианты текста, при этом по-разному решая вопрос об их взаимном влиянии [см.: *Каргальцев А. В.* Старолатинские переводы Священного Писания в римской Северной Африке // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. Санкт-Петербург, 2014. С. 360]. В данном случае, говоря о старолатинском тексте как совокупности латинских переводов с древнегреческого, автор исходит из определения Н. А. Кульковой, которая, отказываясь от концептов *Afra* и *Itala*, приходит к следующему заключению: «...у нас остаётся один устойчивый критерий: с какого языка был сделан перевод библейской книги на латинский. Если перевод сделан с греческой Септуагинты, то мы называем такой перевод *Vetus Latina* (Старолатинский перевод). Если перевод ветхозаветной книги сделан с еврейского языка, то она входит в состав Вульгаты, включающей переведённый во II в. Новый Завет» [Кулькова Н. А. Латинские переводы

туагинты. О своём праве на проявление свободы в употреблении этих двух латинских редакций библейского текста святитель указывает в «Письме Леандру», отмечая, что оба перевода имели хождение в Римской Церкви¹¹. При этом доподлинно известно, что Двоеслов не знал еврейского языка¹², поэтому тот факт, что в толкованиях свт. Григория нередко встречаются толкования еврейских имён собственных, объясняется его активным обращением к книге еврейских имён (*Liber nominum Hebraicorum*) блж. Иеронима (в то же время относительно того, насколько Двоеслов владел греческим, ведутся дискуссии)¹³.

Всего в толкованиях свт. Григория встречаются пять библейских стихов с упоминанием львицы: четыре — из непосредственно комментируемой им Книги Иова, и один — из Книги Бытия. Для удобства представим данные места в виде таблицы (поскольку, в настоящее время, текст *Vetus Latina* Книги Иова не реконструирован, для анализа различий в стихах данной книги приводится текст Семидесяти, послуживший основой для старолатинских переводов).

В представленной таблице (см. далее: Таблица 1) по признаку наличия экклезиологического толкования систематизированы ключевые библейские фрагменты, содержащие образ львицы; приведённый перечень охватывает как цитаты из «Моралий на Книгу Иова», так и параллельные места из гомилий и других трудов, проясняя специфику святоотеческой экзегезы свт. Григория Двоеслова, папы Римского:

Священного Писания и их использование североафриканскими церковными авторами II–V вв. // Наследие блаженного Августина в патристическом и неопатристическом контексте. Москва, 2023. С. 14].

- 11 *Gregorius Magnus. Moralia in Job. Epistola ad Leandrum // Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe. Vol. 1. Roma, 1992. P. 90.* Рус. пер.: Григорий Великий (Двоеслов), свт. Письмо Леандру // ПСТСО. 12. С. 58: «Комментирую же я новый перевод, но, когда меня принуждает необходимость что-то уточнить, я беру свидетельства то из нового, то из старого, так что, коль скоро апостольский престол, на котором я по воле Божией восседаю, использует и тот, и другой, и я в своём усердном труде опираюсь на тот и другой». Отмечая в целом высокий уровень перевода «Моралий» в данном издании, автор считает возможным при необходимости несколько корректировать его, поэтому в дальнейшем ссылка приводится только на латинский оригинал.
- 12 См.: *Opelt I. Etimologie ebraiche nei Moralia di Gregorio Magno // Gregorio Magno e il suo tempo: XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9–12 maggio 1990). Vol. II: Questioni letterarie e dottrinali. Roma, 1991. P. 159.*
- 13 Обзор основных позиций на данную тему см.: Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 3: От Августина до раннего Средневековья / пер. с итал. Т. Л. Александровой, Р. С. Соловьёва, Ю. А. Седовой и др. Москва, 2023. С. 570–571.

Таблица 1. Библийские цитаты с образом львицы (*leaena*) в экзегезе свт. Григория Великого и их текстологические параллели

Латинский текст (по свт. Григорию)	Русский перевод	Соответствие другим версиям	Экклезиол. толкование
<i>Ad praedam, filii mi, ascendisti, requiescens accubuisti ut leo et quasi leaena; quis suscitabit eum?</i>	На добычу поднялся ты, сын мой, ты лежал, отдыхая, как лев и как львица: кто поднимет его? (Быт. 49, 9)	Vulg. ¹⁴ ; в VL ¹⁵ : <i>velut leo et velut catulus leonis</i> («как лев и как детёныш льва»)	присутствует
<i>Rugitus leonis et uox leaenae et dentes catulorum leonum contriti sunt.</i>	Рык льва и голос львицы, и зубы детёнышей льва сокрушены (ср. Иов. 4,10)	Vulg. ; в LXX : <i>σθένος λέοντος, φωνή δὲ λεαίνης, γαυρίαμα δὲ δρακόντων</i> («сила льва, рёв львицы и шипение змей»)	присутствует
<i>Et propter superbiam quasi leaenam capies me.</i>	И посредством гордыни, как львицу, Ты поймаешь меня (ср. Иов. 10,16)	Vulg. ; в LXX ¹⁶ : <i>ἀγρεύομαι γὰρ ὡσπερ λέων εἰς σφαγὴν</i> («ибо я уловляюсь, как лев на убой»)	отсутствует
<i>Non calcauerunt eam filii institorum, nec pertransiuit per eam leaena...</i>	Не топтали ее сыновья торговцев, и львица не проходила через нее (ср. Иов. 28, 8)	Vulg. ; в LXX : <i>ὐ παρήλθεν ἐπ' αὐτῆς λέων</i> («и не ходил по ней лев»)	присутствует
<i>Nunquid capies leaenae praedam, et animam catulorum eius implebis?</i>	Ты ли ловишь добычу львице и насыщаешь молодых львов? (ср. Иов. 38, 39)	Vulg. ; в LXX : <i>θηρεύσεις δὲ λέουσι βροάν, ψυχὰς δὲ δρακόντων ἐμπλήσεις</i> («поймаешь ли львам добычу и насытишь ли утробу змей?»)	присутствует

Как можно убедиться, зачастую между Вульгатой (**Vulg.**), употребляемой

14 Используется следующее издание Вульгаты: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* / ed. R. Weber, R. Gryson. 4.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

15 Текст *Vetus Latina* Книги Бытия приводится по изданию: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*. Bd. 2: *Genesis* / hrsg. von B. Fischer. Freiburg: Herder, 1952.

16 Текст Септуагинты (Книги Иова) приводится по изданию: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. XI, 4: *Iob* / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

в данных цитатах свт. Григория, и версией Семидесяти (LXX), отражённой в *Vetus Latina* (VL), встречаются разночтения в плане передачи зоологических понятий. По всей видимости, это связано с большим количеством лексем еврейского языка, обозначающих льва и львицу: вопрос о проведении чётких дефиниций между «львиными» терминами не только вызывал затруднение у древних переводчиков, но и продолжает быть предметом дискуссий среди современных библеистов¹⁷.

Образы льва и львицы в раннехристианской литературе

Какими бы далекими от изначальной буквы библейского текста не представлялись святоотеческие интерпретации конкретных стихов Писания, патристические комментарии в той или иной степени зачастую отражают общий контекст предшествующего использования различных символов, в частности образа льва. С одной стороны, лев в ветхозаветной культуре ассоциируется со свирепостью, смертельной опасностью и выступает в качестве символа нечестивца, а в Новом Завете — даже как образ дьявола; с другой стороны, сила льва может иметь и положительный смысл, обозначать мужество праведников, указывать на могущество Бога (также сравниваемого со львом) и, наконец, иметь мессианский подтекст¹⁸. Данная амбивалентность образа льва неоднократно подчёркивалась христианами и экзегетами: в частности, Ориген отмечал, что образы некоторых животных в Писании употребляются двояким образом (*in utroque genere*), например, лев «понимается и в хорошую, и в дурную сторону» (*et in bonam partem accipitur et in malam*)¹⁹. Таковую же закономерность можно наблюдать и в отношении львицы, которая в экзегезе блж. Иеронима является обозначением как греховного Вавилонского царства²⁰, так и праведного гнева Божия²¹.

Однако если при интерпретации образа льва христианским авторам было свойственно акцентировать прежде всего силу (проявляемую как в отрицательном, так и в положительном ключе), то в случае

17 Подробнее об этом см.: *Strawn B.A. What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East.* Fribourg; Göttingen, 2005. (*Orbis Biblicus et Orientalis*; 212). P. 293–346.

18 См. подробнее: *Словарь библейских образов* / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III; пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбаковой. Санкт-Петербург, 2005. С. 572–574, s.v. «Лев».

19 *Origenes.* In Ezechielem homiliae 11, 3 // SC. 352. P. 360.

20 *Hieronymus Stridonensis.* Commentarii in Daniele 2, 7, 4 // CCSL. 75A. P. 838–839.

21 *Hieronymus Stridonensis.* In Osee prophetam 2. 5, 14 // CCSL. 76. P. 61–62.

со львицей можно выделить ещё один важный аспект — её материнскую любовь и заботу о львятах. В частности, свт. Амвросий Медиоланский, указывал на это положительное свойство львицы, как на противоположное её природной жестокости:

«Ибо лучшая учительница истины — природа; <...> она поручает львице её детёнышей и при помощи материнского чувства укрощает жестокость дикого зверя»²².

Наконец, в анонимном «Физиологе» содержится уникальное сопоставление образа львицы, с образом льва как Бога Отца, воскрешающего львёнка:

«Когда львица рождает детеныша своего, она рождает его мертвым. И львица оберегает его три дня до тех пор, пока на третий день не придет отец его и, подышав на третий же день ему в лицо, не поднимет его. Так всемогущий Отец лишь на третий день поднял рожденного прежде всякой твари из мертвых, <Господа Иисуса Христа>»²³.

Впрочем, материнская забота львицы могла трактоваться и в негативном контексте. В частности, развивая образ львицы как Вавилонского царства, блж. Иероним отмечал, что

«писавшие о свойствах зверей говорят, что львицы более люты, в особенности если кормят детёнышей, и постоянно стремятся к соитию»²⁴.

Данная отсылка к «писавшим о свойствах зверей» побуждает также задаться вопросом о том, какие позднеантичные естественнонаучные сборники и парадоксографические трактаты могли оказывать влияние на интерпретацию образа львицы в патристике. Вероятно, может идти речь о «Естественной истории» Плиния Старшего, где говорится о том, что львицы периодически изменяют львам с леопардами, а когда защищают своих детёнышей, то «устремляют взгляд своих глаз на землю, чтобы не испугаться рогатины»²⁵. Другие античные зоологические трактаты (в том числе более древние) содержат ещё меньше свидетельств о поведении львицы и едва ли могли оказать на влияние

22 *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaameron 9.4, 21 // Tutte le opere di Sant'Ambrogio. Vol. 1. Milano; Roma, 1979. P. 360–362.

23 Цитата приводится по русскому переводу К. Ю. Иоутсена, объединяющему различные латинские версии «Физиолога» (В, В-Is, Y и C), встречающиеся в критических изданиях. Данный перевод опубликован только в электронном виде. См.: *Иоутсен К. Ю.* Латинский Физиолог. URL: <https://fil.wikireading.ru/110259>

24 *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Daniele 2.7, 4 // CCSL. 75A. P. 839.

25 *Plinius Maior*. Naturalis historia 8.17; 8.19. // *Pliny*. Natural History / trans. H. Rackham. Vol. 3. London; Cambridge (Mass.), 1947. P. 32, 40.

на формирование образа львицы в экзегезе блж. Иеронима и, впоследствии, свт. Григория²⁶.

В целом, упоминания о львице в ранней латинской экзегезе достаточно редки, и свт. Григорий фактически формирует уникальный пласт латинской символики. По-видимому, эта редкость связана с тем, что в западной традиции достаточно долго сохранялась приверженность к использованию старолатинской версии, которая, будучи переводом Септуагинты, содержит весьма немного примеров употребления лексемы *leaena*. Именно поэтому из латинских экзегетов наиболее часто упоминает о львице блж. Иероним, знакомый с еврейским подлинником Ветхого Завета. К примеру, Евхерий Лионский, перечисляя различные образные функции животных в Священном Писании, отмечает амбивалентность образа льва, однако ничего не упоминает о львице²⁷.

Экклезиологические аспекты образа львицы в экзегезе свт. Григория

Подобно другим христианским экзегетам, свт. Григорий употребляет образ львицы не только в положительном смысле: как и блж. Иероним, он отмечает, что именем львицы может обозначаться Вавилон, а комментируя слова Иова: «И посредством гордыни, как львицу, Ты поймаешь меня» (ср. Иов. 10, 16), проводит аналогию между попавшей в западню львицей и человеческим умом, который в жажде «насытит желания плоти, подобно львице, искал добычу для детёнышей и пал в яму самообмана»²⁸. Однако примером яркого своеобразия григорианской интерпретации образа львицы служит экклезиологическое прочтение данного символа, включающее в себя три основных

- 26 Вероятно, на данный момент доступны не все источники, используемые свт. Григорием, который, по-видимому, всё же обладал базовыми познаниями в области зоологии. Как отмечают К. Морескини и Э. Норелли, «об эрудиции Григория кратко упомянул Рише, обративший внимание на его интерес к медицине и прочим естественным наукам, особенно к “науке о животных” (горные козлы, вороны, страусы, змеи и т.д.), или к редким животным, таким как носорог, единорог, дракон, или даже к животным фантастическим, таким как “муравьиный лев”». См.: *Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства*. С. 572.
- 27 *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intellegentiae* 4 // CSEL. 31. P. 25. Примечание о том, что «львица обозначает гордых и опрометчивых» является позднейшей интерполяцией и находится в более поздней версии данного сочинения: *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intellegentiae* 5 // PL. 50. Col. 751.
- 28 *Gregorius Magnus. Moralia in Job* 9. 58, 86 // *Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe*. Vol. 2. P. 106.

аспекта: 1) связь христологии и экклезиологии; 2) антииудейская полемика); 3) тема первенства.

Поскольку пророчество о льве от колена Иудина (см. Быт. 49, 9) получило в патристике довольно широкую традицию мессианского толкования²⁹, то включение в контекст данного образа Церкви-львицы для свт. Григория оказалось вполне логичным шагом. Хотя в корпусе его сочинений отсутствуют отдельные комментарии на Книгу Бытия, однако к Быт. 49, 9 он обращается в «Моралиях на Иова»:

«...поскольку Церковь является Телом Господа, то Господь голосом Иакова называет Себя в отношении Себя львом, а в отношении Церкви — львицей, когда Ему, [представленному] в образе Иуды, было сказано: "...на добычу поднялся ты, сын мой, ты лежал, отдыхая, как лев и как львица: кто поднимет его?"»³⁰

Такое толкование не находит прямых соответствий в предшествующей экзегетической литературе, однако оно вполне отражает свойственную для латинской традиции интерпретацию библейского текста через призму новозаветного образа «Христос — Глава, Церковь — Тело». Хотя типологический подход в той или иной мере свойствен экзегетам самых разных школ, однако своего рода экклезиологическая ориентация типологии, акцент на необходимости усматривания прообразов Церкви-Тела, наряду с прообразами Христа-Главы, — это весьма специфическая черта латинской патристики³¹, сформулированная в качестве герменевтического принципа Тихонием Африканским³² и укрепившаяся благодаря рецепции «Правил» Тихония в сочинениях блж. Августина³³. Данное правило в экзегезе свт. Григория употребляется не только применительно ко львице; аналогичным образом святитель интерпретирует фигуру главного героя «Моралий», праведного Иова:

29 См., например, обзор комментариев данного места: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. II: Книга Бытия 12–50 / ред. тома М. Шеридан; ред. рус. изд. Ю. Н. Варзанин, С. С. Козин. Тверь, 2005. С. 405–408.

30 *Gregorius Magnus. Moralia in Job* 18. 35, 56 // *Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe*. Vol. 2. P. 682.

31 Впрочем, нечто подобное можно усмотреть и в александрийской традиции, где аналогичная стратегия была разработана Оригеном, который интерпретировал Церковь как предвечную душу Христа [см.: Ткачёв Е. В., Смирнов Д. Е. и др. Ориген // ПЭ. 2019. Т. 53. С. 241].

32 *Tychonius Africanus. Liber de septem regulis* I, 1 // SC. 488. P. 134. Рус. пер.: «Господа от Его тела, т.е. Церкви, по словам Писания, различает один только ум, который с убедительностью и даже — так велико могущество истины — с принудительностью подсказывает, что именно к каждому из них относится (*quid cui conveniat*)».

33 *Augustinus Aurelius. De doctrina christiana* 3. 31, 44 // CCL. 32. P. 104.

«...поскольку в начале нашего рассуждения мы сказали, что лицо блаженного Иова предвозвещает Господа (то есть установили, что им обозначается и Глава, и Тело — Христос и Его Церковь), то теперь, когда мы показали, как, верится, изображен наш Глава, посмотрим, как обозначается Его Тело, то есть мы сами»³⁴.

Безусловно, само по себе обращение к павловскому образу Церкви как Тела Христова не представляется чем-то удивительным для христианского экзегета, однако частое и последовательное повторение тезиса о Церкви как Теле в толкованиях свт. Григория, по-видимому, восходит к часто повторяемому блж. Августином тезису о том, что

«Христос и Церковь — одно лицо»³⁵.

Другая грань типологии свт. Григория, получившая активное развитие ещё в трудах Оригена — это антииудейская герменевтика, постоянное противопоставление Церкви и синагоги. Исходной точкой для данного дискурса применительно к львице служит цитата:

«Не топтали её сыновья торговцев, и львица не проходила через неё» (ср. Иов. 28, 8).

Для того чтобы соотнести образ львицы с темой призвания языческих народов, свт. Григорий упоминает о приказании Господа апостолу Петру: *заколи и ешь* (Деян. 10, 13), которое в контексте Деяний является символическим указанием на допуск в христианскую общину сотника Корнилия и других уверовавших язычников. Свт. Григорий выстраивает параллель между данным императивом и природной силой львицы, поглощающей добычу:

«...справедливо Церковь названа львицей, потому что людей, живущих во грехах, она убивает устами святой проповеди. Отчего первому пастырю, словно устам сей львицы, сказано: “заколи и ешь” (Деян. 10, 13). Разумеется, то, что закалывается, лишается жизни, а то, что съедается, превращается в тело съевшего. Поэтому сказано:

34 *Gregorius Magnus. Moralia in Job. 1.24, 33 // Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe. Vol. 1.1. P. 136.*

35 Вопрос об интерпретации подобного рода выражений блж. Августина является предметом активных дискуссий в научной литературе [о данных дискуссиях и их богословско-философских предпосылках см.: Хондзинский П. В., *прот.* Эклесиологический проект прот. Георгия Флоровского в контексте августианианской традиции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 11–31]. Не претендуя на самостоятельное разрешение всех вопросов, связанных с экклесиологией блж. Августина, автор тем не менее считает должным отметить, во-первых, особый акцент на единстве Христа и Церкви в богословии гиппонского святителя, во-вторых, рецепцию и развитие данного мотива у свт. Григория Великого.

“заколи и ешь” — в таком смысле: “убей для греха тех, кто в нем живет, и обрати их в твои члены”»³⁶.

Важно отметить, что, говоря о схватывании/пожирании нечестивых, свт. Григорий переосмысляет хищнический аспект образа львицы в положительном смысле. Символика пожирания, уничтожения не означает санкции на принуждение в вопросах веры, здесь можно усмотреть скорее идею о необходимости участия в церковных таинствах, поскольку тема смерти для греха в новозаветном контексте ассоциируется с Крещением, а используемая для обозначения прироста Церкви метафора поедания может служить указанием на силу церковной проповеди: такое применение образа зубов можно встретить в экзегезе свт. Григория при толковании слов Писания о невесте из Песни Песней:

«под зубами Святой Церкви мы понимаем тех, кто своими проповедями перемальвает жестокость согрешающих»³⁷;

об остальных апостолах святитель также пишет, что они «утверждены в теле Церкви, чтобы они кусали, исправляя, жизнь плотских и сокрушали твердость её упрямства»³⁸.

Кроме того, обращение свт. Григорию к видению Петра помогает упомянуть не только о теме призывания язычников, но и об особой роли первоверховного апостола. В частности, примечательно именование апостола Петра «первым пастырем» (*primus pastor*). Данный титул используется свт. Григорием наряду с такими выражениями, как «первый из апостолов» (*primus apostolorum*), «князь апостолов» (*princeps apostolorum*), «вождь благих» (*dux bonorum*)³⁹. Весьма дискуссионным является вопрос: выражают ли данные именованья глубинные экклезиологические принципы и обоснования властных прерогатив или же служат скорее образными, поэтическими выражениями, призванными подчеркнуть особую роль и святость апостола Петра безотносительно к политической риторике?⁴⁰ Однако другое символическое именование Петра — «уста львицы» (*os leaenae*) — проявляет не только иерархическую

36 *Gregorius Magnus. Moralia in Iob. 18.35, 56 // Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe. Vol. 2. P. 682.*

37 *Ibidem. Vol. 4. P. 470.*

38 *Ibidem. Vol. 2. P. 404.*

39 *Ibidem. Vol. 1. P. 280.*

40 К примеру, Дж. Демакопулос заявлял, что во всём корпусе богословских сочинений свт. Григория «отсутствуют какие-либо богословские обоснования власти Петра». См.: *Demacopoulos G.E. The Invention of Peter: Apostolicity and the Roman Triumph in Late Antiquity. Philadelphia (Pa.), 2013. P. 135.*

роль Петра, но и его равенство с остальными апостолами, поскольку в другом фрагменте из «Моралий» святитель называет и апостола Петра, и других учеников Христа «детёнышами льва», которые челюстями захватили (*rapuerunt*) враждебный мир⁴¹.

Выводы

Образ львицы, несмотря на его весьма ограниченное употребление в экзегезе свт. Григория, может служить вполне ярким примером того, каким образом в сочинениях святителя сочетались новаторство и преемственность. С одной стороны, конкретные примеры интерпретации образа львицы не находят прямого соответствия в других памятниках экзегетической литературы, и свт. Григорий органично включает в свои толкования богословские концепции и герменевтические принципы предшественников: стремление видеть в Ветхом Завете, наряду с прообразами Христа, прообразы Церкви как Тела Христова и противопоставлять образы Церкви и синагоги. Раскрывая учение о Церкви посредством использования образа львицы, свт. Григорий не избегает излюбленного лейтмотива — идеи о Петре как первом апостоле. Тем не менее в данном контексте святитель не делает чрезмерного акцента на первенстве: и Пётр, и другие апостолы являются «устаами» Церкви-львицы⁴².

Хотя в научной литературе можно встретить мнение о том, что «в описании Церкви, хотя и отдавая предпочтение некоторым образам, Григорий употребляет всё, что может, не избегая даже натянутых применений»⁴³, ошибкой было бы видеть в аллегорических толкованиях Двоеслова произвольный полёт фантазии. Скорее, можно говорить о стремлении включить наибольшее количество цитат из Писания

41 *Gregorius Magnus. Moralia in Iob. 30.8, 26 // Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe. Vol. 4. P. 180.*

42 Ср. известное высказывание свт. Григория из послания свт. Евлогию Александрийскому: «...Ведь я ишу преуспяния не в словах, а в нравах! И не считаю, что это честь, если мои братья, как я замечаю, честь утрачивают. Ведь моя честь — честь Вселенской Церкви. Моя честь — прочная сила моих братьев. Тогда я воистину почтён, когда никому в причитающейся чести нет отказа...» [*Gregorius Magnus. Registrum epistularum VIII, 29 // Gregorio Magno. Lettere. Roma, 1996. Vol. 3 (Libri VII–XI) / a cura di V. Recchia. P. 82. Рус. пер.: Григорий Великий (Двоеслов), свт. Полемические письма VIII, 29 // Полемические письма папы Григория Великого о титуле «вселенский» Константинопольского патриарха / вступ. ст., пер. с лат. и коммент. М. В. Грацианского, А. В. Мигальникова // Причерноморье в Средние века. 2021. Вып. XI. С. 59–60*].

43 *Hofner G. La «sancta ecclesia» di Gregorio Magno // Studi Medievali. 1989. Vol. 30. P. 597.*

в контекст определённой богословской концепции, при этом осознавая условность любой символики, возможности функционирования различных образов одновременно как в положительном, так и отрицательном смысле. Всё это позволяет говорить о свт. Григории не только как о практике-моралисте, но и как о богослове-мыслителе, чья несистематичность и образность изложения ничуть не отменяет систематичности мышления и целостности мировоззрения.

Священное Писание

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem / ed. R. Weber, R. Gryson. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XI, 4: Iob / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Bd. 2: Genesis / hrsg. von B. Fischer. Freiburg: Herder, 1952.

Источники

Ambrosius Mediolanensis. Hexaemeron // Tutte le opere di Sant'Ambrogio. Vol. 1: Sei giorni della creazione (Exameron). Milano; Roma: Biblioteca Ambrosiana; Città Nuova, 1979. P. 24–420.

Augustinus Aurelius. De doctrina christiana // *Sancti Aurelii Augustini Opera*. Pars IV, 1 / ed. J. Martin. Turnhout: Brepols, 1962. (Corpus Christianorum Series Latina; t. 32). P. 1–167.

Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intellegentiae // PL. T. 50. Col. 727–772.

Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intellegentiae // *Sancti Eucherii Lugdunensis Formulae spiritualis intellegentiae. Instructionum libri duo. Passio Agaunensium martyrum. Epistula de laude Heremi* / ed. C. Wotke. Vindobonae: Tempusky, 1894. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; t. 31). P. 1–62.

Gregorius Magnus. Moralia in Iob // *Gregorio Magno*. Commento morale a Giobbe / a cura di M. Adriaen; trad. di R. Minasi, P. Siniscalco. Roma: Città Nuova, 1992–2001. (Opere di Gregorio Magno; vol. 1–4). Vol. 1: Libri I–X. 1992. P. 79–708; Vol. 2: Libri XI–XXII. 1994. P. 19–728; Vol. 3: Libri XXIII–XXVII. 1997. P. 19–616; Vol. 4: Libri XXVIII–XXXV. 2001. P. 19–604.

Gregorius Magnus. Registrum epistularum VIII, 29 // *Gregorio Magno*. Lettere / a cura di V. Recchia; testo critico di D. Norberg. Vol. 3: Lettere (Libri VII–XI). Roma: Città Nuova, 1996. (Opere di Gregorio Magno; vol. 5/3). P. 79–83.

Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Daniele // *S. Hieronymi presbyteri Opera*. Pars I, 5 / ed. F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1964. (Corpus Christianorum Series Latina; t. 75A). P. 771–950.

Hieronymus Stridonensis. In Osee prophetam // *S. Hieronymi presbyteri Opera*. Pars I, 6: Commentarii in prophetas minores / ed. M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1969. (Corpus Christianorum Series Latina; t. 76). P. 1–158.

- Origenes*. In Ezechielem homiliae // *Origène*. Homélie sur Ézéchiél / texte latin, avant-propos, trad. et notes par M. Borret. Paris: Éditions du Cerf, 1989. (Sources chrétiennes; n° 352). P. 30–442.
- Plinius Maior*. Naturalis historia // *Pliny*. Natural History: [in 10 vol.]. Vol. 3: Libri VIII–XI / with an English trans. by H. Rackham. 2nd ed. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press; William Heinemann, 1947. (Loeb Classical Library; no. 353). P. 1–610.
- Tychonius Africanus*. Liber de septem regulis // *Tyconius*. Le Livre des règles / introd., texte critique, trad. et notes par J.-N. Guinot; collab. de J.-M. Vercruysse. Paris: Éditions du Cerf, 2004. (Sources chrétiennes; n° 488). P. 130–372.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. II: Книга Бытия 12–50 / ред. тома М. Шеридан; ред. рус. изд. Ю. Н. Варзониин, С. С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2005.
- Йоутсен К. Ю.* Латинский Физиолог [Электронный ресурс] // Викичтение: [сайт]. URL: <https://fil.wikireading.ru/110259> (дата обращения: 20.08.2024).
- Полемические письма папы Григория Великого о титуле «вселенский» Константинопольского патриарха / вступ. ст., пер. с лат. и коммент. М. В. Грацианского, А. В. Мигальникова // Причерноморье в Средние века. 2021. Вып. XI. С. 9–67.

Литература

- Каргальцев А. В.* Старолатинские переводы Священного Писания в римской Северной Африке // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского (23–25 июня 2014 г.) / отв. ред. Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург: Наука, 2014. С. 359–366.
- Кулькова Н. А.* Латинские переводы Священного Писания и их использование североафриканскими церковными авторами II–V вв. // Наследие блаженного Августина в патристическом и неопатристическом контексте / отв. ред. А. Р. Фокин. Москва: Изд. ПСТГУ, 2023. С. 7–20.
- Морескини К., Норелли Э.* История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 3: От Августина до раннего Средневековья / пер. с итал. Т. Л. Александровой и др. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2023.
- Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III; пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбаковой. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2005.
- Ткачев Е. В., Смирнов Д. Е. и др.* Ориген // Православная энциклопедия. Т. 53: Онуфрий — Ореол. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. С. 175–261.
- Хондзинский П. В., прот.* Экклезиологический проект прот. Георгия Флоровского в контексте августирианской традиции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 11–31.
- Congar Y. M. J.* L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge: De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.
- Detacopoulos G. E.* The Invention of Peter: Apostolicity and the Roman Triumph in Late Antiquity. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 2013.

- Doucet M.* «Christus et Ecclesia una est persona». Note sur un principe d'exégèse spirituelle chez S. Grégoire le Grand // *Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique.* 1984. Vol. 46. № 1. P. 37–58.
- Green B.* *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church // A Companion to Gregory the Great / ed. by B. Neil, M. Dal Santo.* Leiden; Boston: Brill, 2013. (Brill's Companions to the Christian Tradition; vol. 47). P. 135–156.
- Greschat K.* *Die Moralia in Job Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 31).
- Grossi V.* *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2012.
- Hesbert R.-J.* *Le bestiaire de Grégoire // Grégoire le Grand: Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines 15–19 septembre 1982) / publ. par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi.* Paris: Éditions du CNRS, 1986. P. 455–466.
- Hofer G.* *La «sancta ecclesia» di Gregorio Magno // Studi Medievali.* 1989. Ser. 3. Vol. 30. Fasc. 2. P. 593–636.
- Ledegang F.* *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen.* Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2001. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; vol. 156).
- Lubac H. de.* *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Pt. 1, vol. 1.* Paris: Aubier, 1959. (Théologie; vol. 41).
- Opelt I.* *Etimologie ebraiche nei Moralia di Gregorio Magno // Gregorio Magno e il suo tempo: XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9–12 maggio 1990). Vol. II: Questioni letterarie e dottrinali.* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991. (Studia Ephemeridis Augustinianum; vol. 34). P. 149–159.
- Porta G.* *Le rôle des animaux dans les Dialogi de Grégoire le Grand // Reinardus.* 2001. Vol. 14. № 1. P. 235–244.
- Rahner H.* *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter.* Salzburg: Otto Müller Verlag, 1964.
- Strawn B. A.* *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East.* Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. (Orbis Biblicus et Orientalis; vol. 212).

БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ КАНОНОВ СТРАСТНОГО ЦИКЛА

ПРП. АНДРЕЯ КРИТСКОГО И ПРП. КОСМЫ
МАЮМСКОГО

Иеромонах Серапион (Залесный)

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

Для цитирования: *Серапион (Залесный), иером.* Библейские источники канонов страстного цикла прп. Андрея Критского и прп. Космы Маюмского // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 155–171. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.009

Аннотация

УДК 27-272 (271.2-1)

Цель статьи — определить библейские источники для канонов страстного цикла прп. Андрея Критского и прп. Космы Маюмского, помещённых в современной Триоди. Основным методом исследования является сравнительный анализ. Автор статьи сопоставляет содержание тропарей этих канонов с чтениями, указанными для Страстной седмицы в Иерусалимском Лекционарии и в Типиконе Великой Церкви. На основании этого сопоставления делается вывод о том, что прп. Косма ориентировался на чтения по Иерусалимскому Лекционарию. В то же время цитирование Священного Писания прп. Андреем свидетельствует о том, что он также в целом следует Иерусалимскому Лекционарию и написал свой цикл канонов Страстной седмицы либо во время жизни в Иерусалиме, либо принадлежа к общине «агиополитов» в столице Византии. Также нельзя исключить и тот вариант, что св. Андрей ориентировался на Константинопольский Лекционарий доикноборческого периода, который мог быть близок по составу к Иерусалимскому Лекционарию. В пользу последней версии свидетельствуют специфические библейские цитаты, совпадающие с произведениями св. Романа Сладкопевца и с Типиконом Великой Церкви.

Ключевые слова: Страстная седмица, Триодь, богослужебные каноны, прп. Косма Маюмский, прп. Андрей Критский, Иерусалимский Лекционарий, Константинопольский Лекционарий, Типикон Великой Церкви.

Статья поступила в редакцию 30.8.2025; одобрена после рецензирования 27.9.2025

Biblical Sources of the Holy Week Canons by St. Andrew of Crete and St. Cosmas of Maiuma

Hieromonk Serapion (Zalesny)

M.Div.

PhD Student at the Department of Theology, Moscow Theological Academy

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

monkserapion@yandex.ru

For citation: Zalesny, Serapion, hieromonk. "Biblical Sources of the Holy Week Canons by St. Andrew of Crete and St. Cosmas of Maiuma". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 155–171 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.009

Abstract. The purpose of this article is to identify the biblical sources for the Holy Week canons of St. Andrew of Crete and St. Cosmas of Maiuma found in the modern Lenten Triodion. The primary research method is comparative analysis. The author compares the content of the troparia of these canons with the lections prescribed for Holy Week in the Jerusalem Lectionary and the Typikon of the Great Church. Based on this comparison, it is concluded that St. Cosmas drew upon the readings of the Jerusalem Lectionary. At the same time, St. Andrew's citations of Holy Scripture indicate that he also generally followed the Jerusalem Lectionary and composed his Holy Week cycle either during his residence in Jerusalem or as part of the 'Hagiopolite' community in the Byzantine capital. Furthermore, it remains possible that St. Andrew relied on the pre-iconoclastic Constantinopolitan Lectionary, which may have been similar in content to the Jerusalem one. This latter hypothesis is supported by specific biblical quotations that align with the works of St. Romanos the Melodist and the Typikon of the Great Church.

Keywords: Holy Week, Triodion, liturgical canons, St. Cosmas of Maiuma, St. Andrew of Crete, Jerusalem Lectionary, Constantinople Lectionary, Typikon of the Great Church.

The article was submitted on 8/30/2025; approved after reviewing on 9/27/2025

Введение

Страстная седмица — совершенно особый период в течение церковного года. Уже с IV в. эта седмица именовалась «великой» (греч. «Αγία καὶ Μεγάλη Ἑβδομάς»), в результате чего этот эпитет получили и все её дни по отдельности.

Хотя каноны на дни Страстной седмицы создавал целый ряд песнописцев¹, в Иерусалимском Уставе со временем закрепились практика пения на повечериях во всю Страстную седмицу (кроме Великой Субботы, где ситуация с канонами более сложная) канонов прп. Андрея Критского, а на утрени — прп. Космы Маюмского. И хотя изначально оба великих песнописца создавали каноны для исполнения их на утрени в дни Великой седмицы, составители современной Триоди поместили каноны св. Андрея на повечерие, оставив на утрени только каноны прп. Космы в качестве центрального произведения каждого из дней седмицы.

Прп. Андрей Критский на каждый день Страстной седмицы написал по трипеснцу. В канонах же прп. Космы на эти дни мы видим большое разнообразие: трипеснцы мы находим только в Понедельник, Среду и Пятницу, в то время как во Вторник мы имеем двупеснец, в Четверг — полный канон, а в Субботу — четверопеснец. Здесь прп. Косма в целом следует традиции Древнего Иадгари, но при этом творчески перерабатывает её (на Вторник пишет двупеснец вместо трипеснца, а в Четверг — полный канон)².

Нельзя не заметить, что каноны прп. Андрея и Космы на дни Страстной седмицы отличаются не только количеством тропарей или интерпретацией тех или иных событий. Зачастую тропари этих канонов имеют разную тематику. К примеру, если канон св. Андрея на Великий Понедельник посвящён прав. Иосифу Прекрасному и бесплодной смоковнице, то св. Косма в своем каноне на этот день вообще не касается этих тем, а останавливается исключительно на беседе Христа с учениками перед восхождением в Иерусалим.

Одно из возможных объяснений следующее: при написании своих произведений свв. Андрей и Косма могли ориентироваться на разную

- 1 Так, известно, что прп. Феодор Студит составил трипеснцы на всю Страстную седмицу. Также в рукописях X–XI вв. мы находим три полных канона прп. Иосифа Песнописца на Понедельник, Вторник и Среду Страстной седмицы. Об этом см.: *Желтов М.С., Лукашевич А.А.* Великие Понедельник, Вторник, Среда // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 450.
- 2 *Желтов М., свящ.* Великому Четвергу воспеваю великую песнь // ЖМП. 2022. № 4 [965]. С. 31–32.

систему библейских чтений, положенных для дней Страстной седмицы. Прп. Косма жил и творил в Иерусалиме, где в то время (VIII в.) система чтений определялась Иерусалимским Лекционарием³. В то же время прп. Андрей, так же в юности подвизавшийся в Иерусалиме и даже принявший там монашество⁴, примерно в 25 лет переехал в Константинополь, где и создал большую часть своих произведений⁵. Мы точно не знаем, какой системой библейских чтений пользовался прп. Андрей. Дело в том, что Константинопольский Лекционарий доикноборческого периода не сохранился, поэтому нам неизвестно, какие евангельские чтения читались на Страстной седмице в столице в этот исторический период⁶.

В этой статье мы постараемся проследить, на какие библейские чтения ориентированы каноны страстного цикла прп. Андрея Критского и прп. Космы Маюмского, а также выскажем гипотезу, на какой Лекционарий (Иерусалимский или Константинопольский) опирались составители канонов (трипеснцев, двупеснцев, четверопеснцев) Триоди.

Каноны первых трёх дней Страстной седмицы

Каноны прп. Космы на дни Страстной седмицы в целом вполне соответствуют по содержанию чтениям, указанным на эти дни в Иерусалимском Лекционарии на вечернях.

Так, в Великий Понедельник трипеснец построен вокруг отрывка Мф. 20, 17–28 (о просьбе матери сыновей Зеведеевых и ответе Христа о чаше и смирении), который в Лекционарии указано читать на вечерне Понедельника⁷. Двупеснец Великого Вторника затрагивает темы Второго

3 Издание грузинского перевода этого памятника см.: *Tarchnišvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem. Louvain, 1959–1960. Т. 1–2. (CSCO; 188–189).*

4 Оба исследуемых гимнографа являются выходцами из Дамаска, что представляет особый интерес для анализа их творческой преемственности.

5 В современной науке установился консенсус относительно даты переезда прп. Андрея в Константинополь — 685 г. См.: *Frøyskov S.R. The Early History of the Hagiopolitan Daily Office in Constantinople. New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite // Dumbarton Oaks Papers. 2020. Vol. 74. P. 358.* Однако вопрос о времени рождения святого остается дискуссионным. Несмотря на то что большинство исследователей датируют рождение будущего Критского архипастыря ок. 660 г., существует ряд альтернативных гипотез, относящих это событие к периоду между 635-м и 650-ми гг. Подробный историографический обзор данной проблемы представлен в исследовании: *Правдолюбов С., протодиак. Великий канон св. Андрея Критского: история, поэтика, богословие: магист. дис. / Московская духовная академия. Москва, 1987. Т. 1. С. 32.*

6 *Пентковский А. М. Лекционарная система // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 382.*

7 *Tarchnišvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem. Т. 1. (CSCO; 188). P. 86.*

Пришествия, притчи о десяти девах и притчи о талантах. Хотя Лекционарий предписывает в этот день прочитывать на вечерне не только 25-ю главу Евангелия от Матфея, содержащую в себе эти притчи, но и всю 24-ю главу (повествующую о беседе Христа с учениками на горе Елеонской), последняя могла не отразиться в каноне Космы просто из-за его краткости — он содержит всего пять тропарей. Наконец, трипеснец св. Космы в Великую Среду посвящён помазанию Господа блудницей, а также собравшемуся против Христа «*соборищу беззаконных*», в которое пришел Иуда, чтобы предать своего Учителя. Все эти темы вполне соответствуют дневному Евангелию на вечерне этого дня — Мф. 26, 2–16⁸.

С библейскими источниками канонов прп. Андрея ситуация сложнее. Так, его трипеснец на Великий Понедельник посвящён Иосифу Прекрасному, истории с иссохшей смоковницей и шествию Христа на страдания. Как говорилось выше, мы точно не знаем, какие библейские фрагменты звучали на службе в Константинополе в эпоху, когда там жил преподобный Андрей. При этом чтение о смоковнице (Мф. 21, 18–23) указано в этот день на утрени в Иерусалимском Лекционарии⁹. А вот в Типиконе Великой Церкви (отражающем лекционарную систему Константинополя уже послеиконоборческой эпохи) на этот день указано читать отрывок Мф. 24, 3–35¹⁰, ни одна тема из которого не отражена в каноне св. Андрея. Что касается темы начала страданий Христовых, которая чётко прослеживается в каноне св. Андрея на этот день (например, песнь 1-я тропари 5-й и 6-й, песнь 8-я тропарь 5-й и др.), то она не является случайной или же лишь некой общей «вводной» темой ко всей Страстной седмице. Эту тематику в песнопениях Великого Понедельника мы встречаем уже в Древнем Иадгари, отражающем практику Иерусалимского богослужения V–VIII вв.¹¹ Так, в Иадгари в Великий Понедельник в 5-й стихире на «Господи воззвах» мы читаем:

«Все мы, верные, со страхом и трепетом приступим к страданиям Спасителя <...> Сегодня Царь Царей возвещает ученикам о Своих страданиях»¹²;

8 *Tarchnišvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem. T. 1. (CSCO; 188). P. 89.

9 *Ibid.* P. 85.

10 *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix № 40. Vol. 2. Rome, 1963. (OCA; 166). P. 69.

11 Издание этого древнего литургического памятника см.: *Renoux Chr.* L'Hymnaire de Saint-Sabas (V^e–VIII^e siècle): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte. Turnhout, 2008. (PO; 50, f. 3, № 224).

12 *Renoux Chr.* L'Hymnaire... // PO. 50, f. 3. № 224. P. 328 [88]. (Перевод мой. — С. 3.).

этой же тематике посвящены, например, 1-й тропарь 8-й песни канона и ирмос 9-й песни¹³. Есть все основания видеть в тропарях прп. Андрея, посвящённых шествию Христа на страдания, поэтическое переложение слов Спасителя из Мф. 20, 18–19, являющихся частью читавшегося в Иерусалиме в Великий Понедельник отрывка Мф. 20, 17–28 (которому был посвящён канон св. Космы на этот день, о чём было сказано выше). Таким образом, две из трёх тем, отражённых в трипеснице прп. Андрея на Великий Понедельник, свидетельствуют в пользу того, что песнописец ориентировался именно на Иерусалимскую систему библейских чтений.

Что же касается воспевания Иосифа Прекрасного в первый день Великой седмицы, то, скорее всего, прп. Андрей здесь следует традиции св. Романа Сладкопевца (тоже константинопольского автора, но жившего двумя столетиями ранее), с творчеством которого критский архипастырь был однозначно знаком. Кондак прп. Романа в Великий Понедельник целиком посвящён патриарху Иосифу и его подвигу целомудрия¹⁴. Вполне возможно, что история из Быт. 39 когда-то читалась в столице в Великий Понедельник.

В Великий Вторник Критский архипастырь освещает в своем каноне целый ряд тем: притчи о двух мелющих в жерновах, о десяти девах и о талантах (см.: Мф. 24, 41; 25, 1–30), размышления о Втором Пришествии Христа и о Страшном Суде. Также здесь содержатся рассуждения на многочисленные места из беседы Христа на горе Елеонской (см.: Мф. 24, 36; 24, 31; 24, 20; 24, 27; 24, 36–48; 24, 32–33). Все эти темы отражены в евангельском чтении Великого Вторника по Иерусалимскому Лекционарию (Мф. 24, 3 — 26, 2)¹⁵, а вот чтениям по Типикону Великой Церкви эти темы соответствуют лишь частично: там указано читать в этот день отрывок Мф. 24, 36 — 26, 2¹⁶, то есть повествование о беседе на горе Елеонской здесь читается не целиком. Как видим, и в Великий Вторник тематика канона прп. Андрея более совпадает с Иерусалимской системой чтений, чем с Константинопольской традицией.

13 *Renoux Chr.* L'Hymnaire de Saint-Sabas... // PO. 50, f. 3. № 224. P. 324, 325.

14 *Romanos Melodos.* De tentatione Joseph 2 // SC. 99. P. 247–294. Русское издание кондаков прп. Романа Сладкопевца см.: В Великий Понедельник // Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни святым, некоторые дни недели, некоторые недели, на двенадцать праздники, и на каждый день Страстной седмицы... / пер. диак. С. Цветкова. Москва, 1881. С. 85–92.

15 *Tarchnišvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem. T. 1. (CSCO; 188). P. 88.

16 *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix № 40. Vol. 2. (OCA; 166). P. 71.

Относительно Великой Среды ситуация немного проще: чтения в Иерусалиме и Константинополе в этот день почти совпадают с той разницей, что Типикон Великой Церкви предписывает в этот день читать только историю о помазании Христа в доме Симона прокажённого и о последовавшем за этим походе Иуды к первосвященникам (см. Мф. 26, 6–16)¹⁷, а чтение по Иерусалимскому Лекционарию включает в себя ещё и стихи 2–5 этой главы, в которых повествуется о собрании первосвященников и книжников у Каиафы¹⁸. При этом в трипеснице св. Андрея отражены как затронутые в этих отрывках темы блудницы и сговора Иуды с первосвященниками, так и относящиеся к 25-й и даже 24-й главе пассажи Евангелия от Матфея: Второе Пришествие, притчи о десяти девах и о талантах, а также рассуждения на отрывки Мф. 24, 37; 24, 36 и 24, 40–41.

Великий Четверг

Великий Четверг является единственным днём Страстной седмицы, для которого прп. Косма решил написать полный канон. Акrostихом для этого канона служит фраза: «τῇ μακρῇ Πέμπτῃ μακρὸν ὕμνον ἔξῆδω»¹⁹ — «Великому Четвергу великую (долгую) песнь воспеваю», которой автор как бы особенно подчёркивает, что для этого дня он написал канон более пространный, чем для других дней. Вероятнее всего, св. Косма решил в этот день не ограничиваться в своём произведении изложением и толкованием евангельских событий, произошедших на Тайной Вечере, а представить нам дивную картину Домостроительства Божия, начиная от Сотворения мира Премудростию Божией и заканчивая судьбами человечества. Получившийся в результате канон является «одним из самых глубоких произведений прп. Космы»²⁰.

В своём каноне Маюмский святитель затрагивает темы Тайной Вечери, установления Христом Таинства Евхаристии, умоления Ими Своим ученикам и предательства Иуды. Однако центральной темой этого канона (с которой он начинается и которой заканчивается) является тема Премудрости Божией — Второй Ипостаси Святой Троицы, Воплотившейся от Пречистой Матери и Приготавливающей Трапезу Своим ученикам. Эта тема здесь появляется совсем не случайно:

17 *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix № 40. Vol. 2. (OCA; 166). P. 71.

18 *Tarchnišvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem. T. 1. (CSCO; 188). P. 89.

19 Здесь и далее греческий текст канонов цитируется по: Τριῳδίου Κατανυκτικόν. Αθήναι: Φῶς, 2001. 592 σ.

20 *Желтов М., свящ.* Великому Четвергу воспеваю великую песнь. С. 32.

по Иерусалимскому Лекционарию на вечерне Великого Четверга полагалось чтение отрывка Притч. 9, 1–12, в котором описывается «Пир Премудрости»²¹.

А вот прп. Андрей Критский остается верен своему «принципу» — писать на каждый день Страстной седмицы по трипеснцу, независимо от «важности» того или иного дня или событий, в этот день произошедших. В Великий Четверг критский архипастырь освещает в своём каноне те же темы, что и святой Косма — Тайную Вечерю, установление Евхаристии, предательство Иуды и умовение ног.

В случае с Великим Четвергом сложнее установить, на какую систему библейских чтений опирался св. Андрей при написании своего канона для этого дня, так как чтения из Священного Писания на Великий Четверг в Иерусалимском Лекционарии и в Типиконе Великой Церкви во многом совпадают (в обеих традициях главным событием этого дня была Тайная Вечеря, описание которой у евангелистов разнится лишь в мелких деталях). Принципиально отличаются они лишь наличием в этот день в Иерусалимском Лекционарии чтения из Книги Притч, которое и послужило основным библейским источником для св. Космы при написании им канона для Страстного Четверга.

Однако косвенным подтверждением того, что весь цикл страстных канонов прп. Андрея ориентирован на Иерусалимский Лекционарий (что мы показали в предыдущем параграфе на примере первых двух дней седмицы), в случае с Великим Четвергом служит то, что архиепископ Критский тоже обращается в своём каноне к теме Премудрости. Делает это он во 2-м тропаре 8-й песни:

«От века сокровенную, Христе, премудрость тайноводя, показал еси купно всем апостолом Спасе на вечера, юже Церквам предаша богоноснии»²².

В этом тропаре автор даже употребляет то же самое выражение, что и св. Косма: тот в своём каноне говорит, что Премудрость (*греч.* Σοφία),

«Тайноводящи други Своя (*греч.* «Μυσταγωγούσα, φίλουσ ἐαυτῆς»), душепитательную уготовляет Трапезу».

Великая Пятница

Центральным событием Великой Пятницы являются страдания Христа Спасителя, начиная от Гефсиманского сада и заканчивая Голгофой.

21 *Tarchnišvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem. T. 1. P. 91.

22 Славянский текст канонов цитируется по: Триодъ Постная. Ч. 2. Москва, 2002.

Все богослужебные тексты этого дня так или иначе построены вокруг последних часов земной жизни Богочеловека.

Из многочисленных событий, произошедших со Христом в ночь Его Спасительных Страстей, св. Косма останавливается в своём каноне на произошедшем в Гефсиманском саду, беседе Христа с апостолом Петром о его будущем отречении и на суде над Спасителем во дворе первосвященника.

В каноне св. Андрея спектр освящаемых эпизодов шире — к темам, затронутым святым Космой, здесь добавляются умовение ног, предательство Иуды (обычно относящиеся в богослужении к Великому Четвергу, но хронологически произошедшие в ту же самую ночь) и особенно суд у Пилата. Последний сюжет является в каноне св. Андрея самым заметным (особенно в 9-й песни).

Не сложно заметить, что оба песнописца вообще не упоминают распятие и смерть Спасителя — всё, что произошло со Христом на Голгофе, никак не освещается в их канонах этого дня²³. Эту кажущуюся на первый взгляд странность можно снова объяснить исходя из того, на какие евангельские отрывки ориентировались песнописцы. Если в Типиконе Великой Церкви мы находим на утрени Великой Пятницы привычную для нас схему 12-ти страстных Евангелий, начинающихся с беседы Христа с учениками после Тайной Вечери (см. Ин. 13, 31 — 18,1) и заканчивающихся погребением в гробнице Иосифа Аримафейского (см. Мф. 27, 62–66)²⁴, то в Иерусалиме в ночь с Четверга на Пятницу совершалось бдение, во время которого читалось семь евангельских отрывков, последний из которых (Лк. 22, 54 — 23, 31), заканчивался словами Христа, сказанными Им по пути на Голгофу следовавшим за Ним женщинам:

«Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?»
(Лк. 23, 31).

- 23 При этом необходимо отметить, что каноны прп. Андрея Критского дошли до нас не в полном объёме. Так, И. А. Карабинов отмечает, что в греческих рукописях, в частности в Синайском канонарии X в., сохранились тропари канона Великой Пятницы, которые выпали из позднейших печатных редакций (*Карабинов И.А. Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. Санкт-Петербург, 1910. С. 99*). Так что, строго говоря, мы не можем абсолютно точно утверждать, что тема распятия в трипеснице прп. Андрея на Великую Пятницу отсутствовала в его первоначальной авторской редакции (исследование полных рукописных версий выходит за рамки данной статьи).
- 24 *Mateos J. Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix № 40. T. 2: Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1963. (OCA; 166). P. 77–79.*

Повествование о распятии и смерти Спасителя читалось на «службе чтений», которая совершалась днём в Великую Пятницу²⁵.

Вполне допустимо предположить, что именно тот факт, что на привычном для свв. Космы и Андрея ночном бдении (ставшем прообразом нашей Утрени Великой Пятницы) евангельское повествование о страстях Спасителя заканчивалось не погребением (как в Константинополе), а шествием на Голгофу, послужил для песнописцев ориентиром в вопросе о том, чем должен заканчиваться их канон (у каждого — свой), написанный для Утрени Великой Пятницы. Причём относительно прп. Андрея это наблюдение наталкивает на мысль о том, что канон Великой Пятницы мог быть написан им ещё в иерусалимский период его творчества.

Великая Суббота

В современных Триодях в Великую Субботу мы имеем два полных канона — на повечерии помещён канон «На плач Пресвятой Богородицы»²⁶, а на утрени — канон, являющийся произведением трёх авторов: прп. Космы Маюмского, инокини Кассии Константинопольской и епископа Марка Идрунтского (Отрантского). При этом до XI в. мы обретаем в Триодях до восьми разных вариантов исполнения канонов Великой Субботы, среди которых был и вышедший впоследствии из употребления четверопеснец прп. Андрея Критского²⁷.

Каноны Великой Субботы в меньшей степени базируются на библейском материале, чем каноны остальных дней Страстной седмицы. Некоторые затрагиваемые в них темы (такие, как сошествие Христа во ад и обновление естества человеческого Христом) напрямую не имеют отношения к библейским текстам, читавшимся в Иерусалиме и Константинополе в интересующую нас эпоху²⁸. Из евангельских тем

- 25 Желтов М. С., Ткаченко А. А. Великая Пятница // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 419–420; *Tarchnischvili M. Liturgiae Ibericae antiquiores*. Т. 1. Roma, 1950. (CSCO; 122/Scriptores Iberici; 1). P. 96–97.
- 26 В надписании канона указано, что его автор — прп. Симеон Логофет, однако эта атрибуция является ошибочной, подробнее об этом см., например: Мельников А. А. Канон повечерия Великой Субботы «На плач Богородицы» как жемчужина православной гимнографии // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы VIII международной научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 2017. С. 276–286.
- 27 *Nikiforova A., Frøyskov S. R., Smelova N. Byzantine Influence Before Byzantinization: The Tropologion Sinai Greek NE ΜΓ 56+5 Compared with the Georgian and Syriac Melkite Versions* // *Religions*. 2023. Vol. 14. Iss. 11. Art. 1419. URL: <https://doi.org/10.3390/rel14111363>
- 28 О сошествии Христа во ад в Новом Завете говорится дважды — в 1 Пет. 3, 19 и в Еф. 4, 9. Однако ни тот, ни другой отрывок в Великую Субботу не читаются. Вместо них Церковь предлагает иную логику чтений: на утрени (1 Кор. 5, 6–8; Гал. 3, 13–14) акцент делается

в обоих канонах говорится о погребении Спасителя Иосифом Аримафейским (см. Мф. 26, 57–61) и о приставленной ко гробу страже (см. Мф. 27, 62–66). При этом оба эти отрывка указано читать и в Иерусалимском Лекционарии, и в Типиконе Великой Церкви²⁹. Поэтому в случае с Великой Субботой сложно установить, на какую систему чтений опирался прп. Андрей Критский.

В приводимой ниже таблице (см.: Таблица 1) указано соотношение тем, освещаемых в канонах прп. Андрея Критского и св. Космы Маюмского на дни Страстной седмицы, и библейских чтений, указанных на те же дни в Иерусалимском Лекционарии и в Типиконе Святой Софии.

Таблица 1. Сравнительный анализ тематического содержания канонов прп. Андрея Критского и прп. Космы Маюмского с библейскими чтениями по Иерусалимскому лекционарию и Типикону Великой церкви (Страстная седмица)

Составлено по: Триодъ Постная. Ч. 2. Москва, 2002; *Tarchnišvili M.* Liturgiae Ibericae antiquiores. T. 1. Roma, 1950 (CSCO 122); *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église. T. 2. Roma, 1963 (OCA 166)

День седмицы	Канон прп. Андрея	Канон прп. Космы	Иерусалимский Лекционарий	Типикон Великой Церкви
Великий Понедельник	История Иосифа (Быт. 39) бесплодная смоковница (Мф. 21, 18–23) начало страданий Христовых (Мф. 20, 18–19)	Беседа Христа с учениками при восхождении в Иерусалим (Мф. 20, 17–28)	Мф. 21, 18–23 Быт. 1, 1–3, 24 Притч. 1, 1–9 Ис. 40, 1–8 Иер. 9, 2–10 Мф. 20, 17–28	Иез. 1, 1–20 Исх. 1, 1–20 Иов. 1, 1–12 Мф. 24, 3–35
Великий Вторник	Множество тем из беседы Христа с учениками на горе Елеонской (Мф. 24, 41; 25, 1–30; 24, 36; 24, 31; 24, 20; 24, 27; 24, 36–48; 24, 32–33)	Притчи о десяти девах, о талантах и о Страшном Суде (Мф. 25, 1–13, 14–30, 31–46)	Лк. 12, 35–59 Быт. 6, 9–9, 19 Ис. 40, 9–17 Мф. 24, 3 – 26, 2	Иез. 1, 21–28 Исх. 2, 5–10 Иов. 1, 13–22 Мф. 24, 36 – 26, 2

на Христе как нашей Пасхе и избавлении от клятвы закона; на литургии (Рим. 6, 3–11) это крещальное чтение о смерти для греха и воскресении со Христом, что исторически связано с массовым крещением оглашенных в этот день. Евангелие (Мф. 27, 62–66 / Мф. 28, 1–20) – повествование о страже у гроба и самом факте Воскресения.

29 *Tarchnišvili M.* Liturgiae Ibericae antiquiores. T. 1. Roma, 1950. (CSCO; 122). P. 105, 107; *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église. T. 2. Roma, 1963. (OCA; 166). P. 81, 83.

День седмицы	Канон прп. Андрея	Канон прп. Космы	Иерусалимский Лекционарий	Типикон Великой Церкви
Великая Среда	Помазание Христа блудницей, сговор Иуды с первосвященниками (Мф. 26, 2–16) притчи о десяти девах и о талантах (Мф. 25, 1–13.14–30) рассуждения о Втором Пришествии Христовом (на отрывки Мф. 24, 27; 24, 37; 24, 36; 24, 40–41)	Помазание Христа блудницей, собравшееся на Христа « <i>соборнице беззаконных</i> » и сговор с ним Иуды (Мф. 26, 2–16)	Лк. 13, 31–35 Быт. 18, 1–19, 30 Притч. 1, 10–19 Зах. 11, 11–14 Мф. 26, 2–16	Иез. 2, 3–3, 3 Исх. 2, 11–22 Иов. 2, 1–10 Мф. 26, 6–16
Великий Четверг	Тайная Вечеря (Мф. 26, 18.22 Лк. 22, 12–15*) установление Евхаристии (Мф. 26, 26–29* 1 Кор. 5, 7) умовение ног (Ин. 13, 4–5) предательство Иуды (Мф. 26, 49* Ин. 13, 23–30) Христос—Божия Премудрость (Притч. 9, 1)	Христос—Божия Премудрость (Притч. 9, 1–12) Тайная Вечеря (Мф. 26, 26–29; Лк. 22, 8, 12–15) установление Евхаристии (Мф. 26, 26–28) умовение ног (Ин. 13, 4–15) предательство Иуды (Мф. 26, 22–24)	Лк. 12, 1–6 Ис. 1, 16–20 Иез. 36, 25–36 Рим. 6, 3–10 Быт. 22, 1–19 Притч. 9, 1–12 Ис. 61, 1–6 Деян. 1, 15–26 1 Кор. 11, 23–32 Мф. 26, 20–24 Ин. 13, 3–30	Иер. 11, 18–12, 15 Ин. 13, 12–17 Исх. 19, 10–19 Иов. 38, 1–21 Ис. 50, 4–11 1 Кор. 11, 23–32 Мф. 26, 2–20 Ин. 13, 3–17 Мф. 26, 21–39 Лк. 22, 43–44* Мф. 26, 10–27, 2*

* **Примечание:** курсивом в графах «Канон прп. Андрея» и «Типикон Великой Церкви» выделены евангельские отрывки и сюжеты, имеющие прямые тематические параллели. В частности, совпадение стиха *Мф. 26, 49* в гимнографии с составным чтением *Мф. 26, 10–27, 2* в лекционарии указывает на общность литургического источника, послужившего основой для формирования обеих традиций.

День седмицы	Канон прп. Андрея	Канон прп. Космы	Иерусалимский Лекционарий	Типикон Великой Церкви
<p>Великая Пятница (указаны только страстные Евангелия с ночной службы)</p>	<p>Тайная Вечеря, умовение ног (Мф. 26, 14–19 Ин. 13, 4–26) Предательство Иуды и события в Гефсиманском саду (Мф. 26, 45–50) отречение Петра, суд у Каиафы (Мф. 26, 57, 69–75) суд у Пилата (Мф. 27, 11–31)</p>	<p>События в Гефсиманском саду (Мф. 26. 30–38) отречение Петра, суд во дворе первосвященника (Мф. 26, 57 – 27, 2)</p>	<p>Ин. 13, 31–18, 2 Лк. 22, 39–46 Мк. 14, 33–42 Мф. 26, 36–56 Мф. 26, 57 – 27, 2 Ин. 18, 28 – 19, 16 Ин. 18, 3–27 Лк. 22, 54 – 23, 31</p>	<p>1) Ин. 13, 31–18, 1 2) Ин. 18, 1–28 3) Мф. 26, 57–75 4) Ин. 18, 28 – 19, 16 5) Мф. 27, 3–32 6) Мк. 15, 16–32 7) Мф. 27, 34–54 8) Лк. 23, 32–49 9) Ин. 19, 25–37 10) Мк. 15, 43–47 11) Ин. 19, 38–42 12) Мф. 27, 62–66</p>
<p>Великая Суббота (указаны только евангельские чтения)</p>	<p>Суд над Христом у Пилата (Мф. 27, 20–25) порушение, страдание и смерть Спасителя (Мф. 27, 27–30, 33–35, 51–53; Лк. 23, 39–43; Ин. 19, 25–27, 34) погребение Христово, запечатанный гроб (Мф. 27, 57–66)</p>	<p>Погребение Христа Иосифом (Мф. 26, 57–61) кустолия у гроба (Мф. 27, 62–66)</p>	<p>Мф. 26, 57–60 Мф. 27, 62–66</p>	<p>Мф. 27, 55–61 Мф. 27, 62–66</p>

Обсуждение

Как мы видим, для дней Страстной седмицы верным является принцип: содержание гимнографических текстов (в нашем случае — канонов) прп. Андрея Критского и прп. Космы Маюмского в целом соответствует библейским чтениям, закреплённым для каждого из этих дней в Иерусалимском Лекционарии. И если в случае со св. Космой это вполне объяснимо, так как он жил и творил в Иерусалиме, то в случае со св. Андреем аналогичный факт вызывает вопросы. Попробуем здесь высказать несколько гипотез, которые, на наш взгляд, могут объяснить этот феномен:

- 1) Живя и творя в Константинополе, св. Андрей использовал доиконоборческий Константинопольский Лекционарий. Хотя этот памятник до нас не дошёл, А. М. Пентковский на основании вторичных источников приходит к выводу, что этот Лекционарий имел общую структуру (рождественско-триодную) и сходное распределение чтений с Иерусалимским Лекционарием³⁰. Поэтому можно предположить и тот вариант, что в дни Страстной седмицы чтения по Константинопольскому Лекционарию могли быть практически идентичны чтениям, читавшимся в эту же историческую эпоху в Иерусалиме. Но, поскольку Константинопольский Лекционарий этого периода не сохранился, эту гипотезу сложно подтвердить с учётом того, что чтения в сложившемся в Константинополе позднее Типиконе Великой Церкви — как мы видели выше — уже довольно сильно (в деталях, а не в самих сюжетах) отличаются от чтений по Иерусалимскому Лекционарию. Возможно, дальнейшие исследования по теме доиконоборческого богослужения в Константинополе смогут более аргументированно подтвердить или опровергнуть эту гипотезу;
- 2) Создавая свои произведения в столице, прп. Андрей при этом использовал не Константинопольский, а Иерусалимский Лекционарий. Это может объясняться тем фактом, что — как это показывает современный норвежский литургист С. Фрэйсхов — прп. Андрей (наряду со св. Германом Константинопольским) принадлежал к традиции так называемых «агиополитов»³¹, которые уже примерно в VII веке совершали в столице богослужение по Иерусалимскому

30 Пентковский А. М. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. № 4. С. 74.

31 Греч. «Ἀγιοπολίτης», от «Ἡ Ἁγία Πόλις» — «Святой город», т.е. Иерусалим.

Уставу³². Примерно на рубеже VII–VIII вв. в этих общинах (которых в столице было одна или несколько) был предпринят «систематический проект написания святоградских гимнов для местного календаря»³³, реализацией которого и занимались свв. Герман и Андрей. При этом, по замечанию исследователя, примерно в это же время (к концу VII в.) в Константинополе «был создан сплав» между Иерусалимским богослужебным чином (включая Древний Тропологий, Часослов и Иерусалимскую Псалтирь) и «Лекционарием и Евхологием Святой Софии». Своего рода «гимнографический проект» свв. Германа и Андрея как раз мог быть связан с этим синтезом, поскольку благодаря ему Древний Тропологий был адаптирован к константинопольскому календарю³⁴. При этом сам С. Фрэйсхов считает, что «агиополиты» использовали Константинопольский Лекционарий (и календарь)³⁵, однако не утверждает то же самое относительно прп. Андрея. Поэтому теоретически можно предположить, что критский архипастырь, совершая богослужение по агиополитскому чину и создавая для этого чина свои гимны, пользовался Иерусалимским Лекционарием;

- 3) Хотя большую часть своих произведений св. Андрей написал в Константинополе, «страстной цикл» канонов был создан им в то время, когда он ещё жил в Иерусалиме. Это объясняет не только опору преподающего на евангельские чтения, зафиксированные в канонах и чтениях Страстной седмицы Иерусалимского Лекционария, но и особенно то, что в Великую Пятницу его канон заканчивается сюжетом, который читался на Голгофе в конце ночного бдения в Иерусалиме. В Константинополе, не имевшем стационального богослужения, следование этому принципу было бы просто бессмысленным. Мешает однозначному приятию этой точки зрения то, что в этом случае «страстной цикл» должен был быть написан святым Андреем до 25-летнего возраста (что хотя теоретически и возможно, но всё же кажется маловероятным). Однако, как мы говорили выше, 660 г. является лишь предположительной датой рождения св. Андрея³⁶. Если на самом деле на момент переезда в столицу он был уже на 10–20 лет старше, чем принято обычно считать,

32 Подробнее об этом см.: *Frøyskov S. S. R. The Early History of the Hagiopolitan Daily Office in Constantinople: New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite // Dumbarton Oaks Papers. 2020. Vol. 74. P. 351–382.*

33 *Ibid.* P. 380–381 (перевод мой. — С. 3).

34 *Ibid.* P. 381.

35 *Ibid.* P. 375.

36 См.: *Правдолюбов С., протодиак. Великий канон св. Андрея Критского... Т. 1. С. 32.*

то вполне можно предположить, что к этому времени им уже были написаны каноны для дней Страстной седмицы, отражающие и ориентированные на Иерусалимское богослужение.

Заключение

Таким образом, мы видим, что прп. Косма ориентируется при составлении своих канонов на библейские чтения по Иерусалимскому Лекционарию. У прп. же Андрея, при очевидной ориентированности на аналогичные библейские фрагменты, появляются специфичные цитаты, которые наводят на мысль, что святой мог использовать Константинопольский Лекционарий, поскольку отсылки к этим же библейским фрагментам мы находим в Типиконе Великой Церкви и в произведениях св. Романа Сладкопевца. Несохранившийся Константинопольский Лекционарий доиконоборческого периода мог включать, по мнению А. Пентковского, чтения, близкие к Иерусалимскому Лекционарию. Эти два соображения делают создание канонов Страстной седмицы прп. Андреем для исполнения в Константинопольской традиции вполне вероятным. Также возможным остаётся тот вариант, что св. Андрей написал свой цикл канонов Страстной седмицы во время жизни в Иерусалиме.

Источники

- Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix N° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes: in 2 vol. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1962–1963. (Orientalia Christiana Analecta; N° 165–166).
- Renoux C.* L'Hymnaire de Saint-Sabas (Ve–VIIIe siècle): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte. Introduction, traduction et notes. Turnhout: Brepols, 2008. (Patrologia Orientalis; t. 50, fasc. 3, N° 224).
- Romanos le Mélode.* Hymnes. Vol. I: Ancien Testament (I–VIII) / introd., texte crit., trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. Paris: Éditions du Cerf, 1964. (Sources Chrétiennes; n° 99).
- Tarchnišvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve–VIIIe siècle): in 2 t. / édité par Michel Tarchnišvili. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1959–1960. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; vol. 188–189, 204–205. Scriptores Iberici; t. 9–10, 13–14).
- Роман Сладкопевец, прп.* Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни святым, некоторые дни недели, некоторые недели, на двенадцатые праздники и на каждый день Страстной седмицы, и стихиры его же на предпразднственные и попразднственные дни пред Рождеством Христовым и по Рождестве Христове / [пер. с греч. диакона Сергия Цветкова]. Москва: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1881.
- Триодь Постная: [в 2 ч.]. Ч. 2. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002.

Τριώδιον Κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Αθήναι: Φῶς, 2001.

Литература

- Желтов М. С., Лукашевич А. А. Великие Понедельник, Вторник, Среда // Православная энциклопедия. Т. 7: Варшавская епархия — Веротерпимость. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 444–451.
- Желтов М. С., Таценко А. А. Великая Пятница // Православная энциклопедия. Т. 7: Варшавская епархия — Веротерпимость. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 416–430.
- Желтов М., свящ. Великому Четвергу воспеваю великую песнь // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 4 [965]. С. 30–39.
- Карабинов И. А. Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. Санкт-Петербург: Тип. В. Д. Смирнова, 1910.
- Мельников А. А. Канон повечерия Великой Субботы «На плач Богородицы» как жемчужина православной гимнографии // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы VIII международной научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 20–21 октября 2016 г.). Санкт-Петербург: Изд. СПбПДА, 2017. С. 276–285.
- Пентковский А. М. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4. С. 70–78.
- Пентковский А. М. Лекционная система // Православная энциклопедия. Т. 40: Лангтон — Ливан. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 382–384.
- Правдолюбов С., протоиерей. Великий канон св. Андрея Критского: История, поэтика, богословие: магистерская диссертация: в 3 т. / Московская духовная академия. Москва, 1987. (Машинопись).
- Frøyshov S. S. R. The Early History of the Hagiolopolitan Daily Office in Constantinople: New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite // *Dumbarton Oaks Papers*. 2020. Vol. 74. P. 351–381.
- Nikiforova A., Frøyshov S. R., Smelova N. Byzantine Influence Before Byzantinization: The Tropologion Sinai Greek NE MG 56+5 Compared with the Georgian and Syriac Melkite Versions [текст: электронный] // *Religions*. 2023. Vol. 14. Iss. 11. Art. 1419. URL: <https://doi.org/10.3390/rel14111363> (дата обращения: 1.10.2025).

ЛИТУРГИКА И ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВИЗАНТИЙСКИЙ ЧИН КОРОНАЦИИ

СООТНОШЕНИЕ СВЕТСКОГО И ДУХОВНОГО

Священник Димитрий Большечев

магистр теологии
старший преподаватель кафедры церковной истории
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dbolychev@mail.ru

Для цитирования: *Большечев Д., священник. Византийский чин коронации: соотношение светского и духовного // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 172–197. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.010*

Аннотация

УДК 27-662.3 (2-67)

Цель статьи — историко-литургический анализ взаимодействия светских и духовных властей в византийском чине коронации. В работе исследуется развитие чина от светской военной церемонии до церковного таинства. Приводятся последования византийских чинов коронации разных эпох с комментариями. Методологической основой служит сравнительный анализ исторических источников и научных статей, а также исследование символического значения коронационного чина. Результаты выявляют взаимодополняющую природу власти императора и патриарха, где император воспринимается как верховный покровитель Церкви и защитник христианского мира, а Церковь — как залог легитимности и духовное начало светской власти.

Ключевые слова: Византия, венчание на царство, коронация, инаугурация, миропознание, мир, Церковь и государство, Пс.-Кодин, василевс, молитва о властях, поднятие на щите, акакия, политическая теология.

Статья поступила в редакцию 26.12.2025; одобрена после рецензирования 30.12.2025

The Byzantine Coronation Rite: The Relationship Between the Secular and the Spiritual

Priest Dmitry Bolychev

M.Div.

Senior Lecturer at the Department of Church History, Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russian Federation
dbolychev@mail.ru

For citation: Bolychev, Dmitry, priest. “The Byzantine Coronation Rite: The Relationship Between the Secular and the Spiritual”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 172–197 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.010

Abstract. The article aims to provide a historical and liturgical analysis of the interaction between secular and spiritual authorities within the Byzantine coronation rite. The study traces the evolution of the rite from a secular military ceremony to a church sacrament. The author presents the orders of Byzantine coronation rites from different eras, accompanied by scholarly commentary. The methodological framework is based on a comparative analysis of historical sources and academic literature, alongside an investigation into the symbolic significance of the coronation ritual. The results reveal the complementary nature of the powers held by the Emperor and the Patriarch, where the Emperor is perceived as the supreme patron of the Church and protector of the Christian world, while the Church serves as the guarantor of legitimacy and the spiritual foundation of secular authority.

Keywords: Byzantium, coronation, inauguration, anointing, chrism, Church and State, Ps.-Kodinos, basileus, prayer for authorities, raising on a shield, akakia, political theology.

The article was submitted on 12/26/2025; approved after reviewing on 12/30/2025

Введение

История развития и становления византийского чина коронации показывает, что для монарха значение церковной молитвы и получения Божественного благословения в начале своего правления с течением времени возрастало, пока не стало основополагающим перед началом его служения. У большинства подданных святость благословения Церкви Христовой вызывала доверие и благорасположение к василевсу. Основываясь на научных работах предшествующих исследователей¹, на изучении непосредственно оригиналов византийских чинов возведения на престол и исторических свидетельств, в этой работе предпринята попытка проследить развитие этого чина с особым вниманием на становлении в нём ролей церковной и светской властей и соотношении светского и церковного начал в структуре чинопоследования.

1. Краткое описание основных первоисточников византийских чинов коронации

Прежде чем перейти к самому исследованию, необходимо дать краткое описание основных² первоисточников византийских чинов коронации. Их принято делить на общие чины, служащие нормативными образцами, и чины коронаций конкретных византийских василевсов.

1.1. Общий коронационный чин до середины X в.

С достаточно полной версией чина первой половины X в. можно ознакомиться по Евхологиону французского историка и литургиста XVII в. Жака Гоара³. Особенность этого издания в том, что тексты коронационных молитв представлены в полном объёме, тогда как в других списках они зачастую даются лишь в виде начальных фраз (инципитов).

- 1 Для написания статьи использовались материалы магистерской диссертации её автора: *Болычев Д., свящ.* Возложение императорских регалий в Российской империи: магистерская диссертация / Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2022.
- 2 Более полное описание как основных, так и второстепенных первоисточников византийских коронационных чинов можно найти в издании: *Tudorie I.-A.* Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century // *Ostkirchliche Studien.* 2011. Vol. 60. № 1. P. 69–73.
- 3 На латинском и древнегреческом: *Goar J.* Euchologion, sive rituale Graecorum... 2a ed. Venetiis, 1730. P. 726–727. (Далее — *Goar*). На церковнославянском и древнегреческом: Древнейший чин священного венчания царей на царство. По Евхологиону Гоара и Славянскому харатейному списку XIV в. // *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. Москва, 1883. С. 25–31.

Можно выделить также коронационный чин, помещённый в Кодексе Барберини⁴, составленном не ранее 730 г. и не позднее начала IX в. и включающем в себя памятники южноиталийской версии византийского обряда⁵. В отличие от чина, приведённого Ж. Гоаром, Кодекс Барберини включает только непосредственно саму коронацию без описания предшествующих и последующих действий, кроме того, нет чина коронации кесаря (т. е. наследника) и императрицы. Собственно, сам Ж. Гоар, стремясь к предельной текстологической точности, указывает⁶ на значимые разночтения с Кодексом Барберини после изложения самого чина. Ж. Гоар не просто фиксирует текстуальные отличия, но и анализирует вариативность литургических формул, тем самым выделяя специфические особенности рукописных традиций разных веков.

1.2. Чины коронаций конкретных византийских василевсов до середины X в.

Важным источником ранних византийских чинов венчания на царство V, VI, IX, первой половины X вв. принято считать также «Книгу церемоний» Константина VII Багрянородного (945–959 гг.)⁷. В комментариях к этой книге мы также можем встретить различные краткие упоминания о том, какие храмы использовались для коронации, о ношении на щите и о других элементах коронации⁸. Особенностью этих чинов — присутствие славословий димов⁹ и разделения некоторых из приведённых последований, например, в 38-й главе¹⁰, на указания для дворцовой службы и славосло-

4 Евхологий Барберини гр. 336 / изд., предисл. и примеч. Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; ред. рус. пер. Е. Велковской, М. Живовой. Омск, 2011.

5 Там же. С. 52.

6 *Goar*. P. 727.

7 *Constantine VII Porphyrogenitus, Emperor of the East. De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*. Vol. 1. Bonnae, 1829. P. 191–196; 410–432 (Далее: De cer.).

8 *Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*. Vol. 2. Bonnae, 1830 (далее — De cer. Vol. 2). P. 251–252 (о разных местах, где совершалась коронация; о коронации императором своего сына; о эпикомвии); P. 411–412 (о временах, когда до венца возлагалось на императора военное нашейное ожерелье/цепь [*лат.* *torques*, *греч.* *περικτραχήλιον*]); P. 442 (о поднятии на щите патриархом и другими вельможами).

9 См.: Кузенков П. В. Димы // БРЭ. 2007. Т. 8. С. 756: «Дίмы (*греч.* δῆμος, *мн. ч.* от δῆμος — “народ”) — в ранний период истории Византии термин, обозначавший партии (фракции, *греч.* μέρη) венецов и прасинов (“голубых” и “зелёных”), группировавшиеся вокруг одноимённых команд на ипподроме в Константинополе и др. городах (по традиции, идущей из Рима, в скачках на ипподроме соревновались возницы четырёх цветов; “красные” и “белые” не играли заметной роли в политической жизни)».

10 De cer. Vol. 1. P. 191–196.

вия для димов¹¹. Кроме того, этот источник имеет переводы на другие языки, кроме латинского, в частности, на английский¹² и французский¹³.

1.3. Общие поздние коронационные чины

Самое полное чинопоследование византийской коронации в его поздней форме представлено в «Трактате о должностях» анонимного византийского автора (предположительно высокопоставленного придворного) Пс.-Кодина¹⁴, составленном между 1347 и 1368 гг. и отражающем сложившийся придворный церемониал, восходящий к традициям XIII в.¹⁵

Исследователем Х. М. Лопарёвым¹⁶ в 1913 г. опубликовано и прокомментировано описание византийского коронационного чина. Чин найден им в одной флорентийской рукописи Библиотеки Медичи «Лауренциана». Он похож на чин Пс.-Кодина, дошедший до нас только во второй своей части. По свидетельству учёного¹⁷, эта часть была добавлена к общему коронационному чину и в её названии позднее кто-то вручную изменил «ὁ δεῖνα» и «ἡ δεῖνα» на «Μανουήλ» и «Ελένη»¹⁸. Этот текст был переиздан Ж. Верпо¹⁹ в 1966 г. с учётом уточнений А. Хайзенберга²⁰ от 1920 г. Издание дополнено параллельным французским переводом и ценными комментариями к воспоминаниям русского путешественника — клирика Смоленской епархии иеродиакона Игнатия²¹.

- 11 Подробнее о димах и их роли в коронации см.: *Острогорский Г.А.* Эволюция византийского обряда коронования // Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа: сборник статей в честь В.Н.Лазарева. Москва, 1973. С. 33–34, 36; а также: *Кузнецов П.В.* Димы. С. 756.
- 12 *Moffatt A., Tall M.* Constantine Porphyrogenetos: The Book of Ceremonies. Leiden; Boston, 2017. (Byzantina Australiensia; 18).
- 13 *Vogt A.* Constantin VII Porphyrogénète: Le Livre Des Cérémonies. Paris, 1939.
- 14 *Pseudo-Kodinos.* Traité des offices / éd. J. Verpeaux. Paris, 1966. P. 252–273 (далее: *Ps.-Kod.*); *Псевдо-Кодин.* «Об обрядах Константинопольского двора и чинах великой церкви». По списку Ярославского архиерейского дома. С греческим текстом // *Барсов Е.В.* Древнерусские памятники. С. 1–18 (далее: *Ps.-Kod.*).
- 15 *Tudorie I.-A.* Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 71.
- 16 *Лопарев Х.М.* К чину царского коронования в Византии // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко от сослуживцев по Императорской Публичной библиотеке. Санкт-Петербург, 1913. С. 1–11.
- 17 Там же. С. 2.
- 18 Пер. с *греч.* — «такой-то и такая-то», «Мануил и Елена» (в тексте используются для обозначения имён венчаемых василевса и его супруги).
- 19 *Ps.-Kod.* P. 353–361.
- 20 *Heisenberg A.* Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit. München, 1920.
- 21 Об этом чине будет сказано далее.

1.4. Поздние коронационные чины конкретных византийских василевсов

Описание венчания на царство Андроника III Палеолога (1325 г.), составленное Иоанном Кантакузином в его «Истории»²². Приводя примеры отличия этого текста от трактата Пс.-Кодина, Ж. Верпо доказывает²³, что первый не был написан на основе второго, как до него предполагалось²⁴, но оба эти документа имеют своей основой официальное указание дворцовой службе о порядке совершения коронации. Вместе с тем, будучи составленным много времени спустя после коронации Андроника III, этот чин приближается к общим описаниям чинов и не содержит никаких новых деталей.

Науке также известны паломнические записи «О Царском венчании» Мануила II Палеолога (1392 г.)²⁵ упомянутого иеродиакона Игнатия Смоленского, написанные непосредственно после описываемого им события, но при этом затрагивающие только некоторые элементы чина коронации, вызвавшие у него особенно яркие впечатления.

2. Чин коронации в Византии до середины IX в.

Византийская империя, будучи частью Римской империи, заимствовала от неё ряд культурных традиций, в том числе чин возведения императоров на престол²⁶.

В поздней Римской империи чин инаугураций императоров состоял в избрании государя²⁷ с последующим провозглашением его военачальником, поскольку именно с этим званием и соединялся титул императора, легитимность которого определялась его неподдельной воинской доблестью:

«... император на открытом поле пред римскими легионами надевал на себя порфиру и возлагал венец или же передавал их своему

22 *Joannis Cantacuzeni Historiarum libri IV.* Bonnae, 1828. P. 196–204.

23 *Ps.-Kod.* P. 31–39.

24 Ср.: *Treitinger O.* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt, 1956. S.15. Anm.27.

25 Известны две редакции текста: краткая [например: О коронации греческого императора Мануила Палеолога и его супруги в 1392 г. Повествование русского путешественника, бывшего в Царьграде очевидцем этой коронации // *Барсов Е.В.* Древнерусские памятники. С. 19–24] и полная [например: Хождение Игнатия Смоленянина // *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries / ed. G. P. Majeska.* Washington (D. C.), 1984. P. 104–113].

26 *Попов К.М.* Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования в Византии] // БВ. 1896. № 4. Т. 2. С. 62.

27 Там же. С. 63.

преемнику, затем воины вновь облеченного в императорское достоинство ставили на щите и подымали на копьях с громом народных рукоплесканий и восторженных приветствий»²⁸.

Необходимо отметить, что, согласно исследованиям Е. В. Барсова²⁹, римская церемония возведения на престол при Диоклетиане (284–305 гг.) была дополнена возложением диадемы и облачением в особые царские одеяния и убранства, что было заимствованно от Персидского двора. Андрей Юрьевич Митрофанов, изучивший вопрос о происхождении упомянутой инаугурации, также указывает на её связь с «греко-иранской военно-правовой традицией легитимации царя в эпоху эллинизма»³⁰ (323–330 гг. до Р. Х.). Согласно А. Ю. Митрофанову, сам обряд был заимствован из иранской сасанидской инвеституры нового шаха, представлявшей собой вручение ему, сидящему в седле, царской диадемы³¹. Происхождение же возложения императорской порфиры связывается также с иранской традицией; А. Ю. Митрофанов указывает, что этот элемент облачения восходит к древним восточным инвеститурам:

«... процедура усыновления в Сасанидском Иране сопровождалась вручением оружия и доспехов»³².

Позднее упомянутый церемониал получил развитие в Римской империи. Так, в 360 г., согласно Аммиану Марцеллину³³, обряд венчания императора Юлиана в Париже совершался с участием солдат рейнской армии: его подняли во весь рост³⁴ на щите, этому³⁵ предшествовало возложение на его главу ожерелья/цепи знаменосца («torques» / «μανιάκις»³⁶), хотя первоначально предлагалось возложение диадемы, о которой август сказал, что «никогда не имел»³⁷ и поэтому не будет надевать. Отказался он и от конской фалеры, сочтя её «неподобающей».

28 Барсов Е. В. Исторический очерк чинов священного венчания на Царство в связи с развитием идеи Царя на Руси // *Он же. Древнерусские памятники*. Москва, 1883. С. VIII.

29 Там же. С. VII.

30 Митрофанов А. Ю. Проблема происхождения правовой процедуры римско-византийского обряда коронования императора // *ХЧ*. 2018. № 5. С. 161.

31 Там же. С. 161.

32 Там же. С. 158.

33 *Ammianus Marcellinus. Rerum gestarum libri qui supersunt*. XX, 4, 17–18. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. Москва, 2005. С. 199.

34 Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронования. С. 34.

35 Поляковская М. А. Поздневизантийский чин коронования василевса // *ВВ*. 2009. Т. 68 (93). С. 10; Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронования. С. 39.

36 *De cer. Vol. 2*. P. 411–412; *De cer. Vol. 1*. P. 423.

37 *Ammianus Marcellinus. Rerum gestarum libri qui supersunt*. XX, 4, 17–18. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. С. 199.

Такая инаугурация с поднятием на щит³⁸ и возложением воинского ожерелья/цепи вошла в римский обычай³⁹.

Как считается, введение в церемониал щита связано с поднятием на оный у германских племен, живущих за Рейном, где щит был знаком воинской доблести, а цари увлекали за собой народ не властью, а своей храбростью и решительностью в бою⁴⁰.

Таким чином возводились на престол монархи и после провозглашения империи христианской. До середины V в. нет прямых указаний на освящение Церковью вступления на престол своим священнодействием, видимо, потому что восходящие на престол не являлись членами Церкви⁴¹. Однако существует одно косвенное упоминание, относящееся ко времени императора Феодосия I Великого (346–395 гг.)⁴², коронованного в императоры Восточной Римской империи 19 января 379 г. Блж. Феодорит в своей «Церковной истории» описывает предшествующий этому сон будущего императора Феодосия, согласно которому патриарх Антиохийский Мелетий возлагает на него царскую порфиру и венец⁴³.

Со второй половины V в. имеются точные свидетельства о совершении священнодействия коронации греческих императоров, в частности Льва Великого (457 г.), Анастасия (491 г.), Иустина (518 г.), Юстиниана Великого (527 г.)⁴⁴, Маврикия (582 г.)⁴⁵ и др. Происходили они по чину воз-

- 38 Кроме щита, важнейшей древнейшей инсигнией власти выступало также и копьё, которое в ранневизантийский период служило не просто атрибутом полководца, но и сакральным символом обладания государственной мощью. Как отмечает О. Трайтингер, сочетание поднятия на щите и вручения копья манифестировало военный источник легитимности василевса, восходящий к римским традициям аккламации армией. См.: *Treitinger O. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. S. 24.*
- 39 *Enßlin W. Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl // Klio. 1942. Vol. 35. S. 294.*
- 40 *Митрофанов А. Ю. Проблема происхождения правовой процедуры римско-византийского обряда коронования императора. С. 157.*
- 41 *Барсов Е. В. Исторический очерк чинов священного венчания на Царство в связи с развитием идеи Царя на Руси. С. VII.*
- 42 *Попов К. М. Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования в Византии]. С. 62.*
- 43 *Цит. по: Горский А. В., прот. О священнодействии венчания и помазания царей на царство // ПрибТСО. 1882. Ч. 29. Кн. 1. С. 118.*
- 44 *Барсов Е. В. Исторический очерк чинов священного венчания на Царство в связи с развитием идеи Царя на Руси. С. IX.*
- 45 *Theophylactus Simocatta. Historiae I, I, 1, 1–4. Рус. пер. С. П. Кондратьева: Феофилакт Симокатта. История. Москва, 1957. С. 27: «...императором был провозглашён Маврикий.*

ведения на престол римских августов, однако с каждым новым императором священнодействие венчания на царство считалось всё более «необходимым и существенным для царского достоинства»⁴⁶ и постепенно развивалось в соответствии с «особыми условиями»⁴⁷.

Так, провозглашение избрания императором Льва в 457 г. проходило в присутствии всех военных и гражданских чинов и патриарха Анатолия⁴⁸ на Марсовом поле. После упомянутой церемонии император Лев совершил благодарственную молитву сначала в походном храме, затем в храме Святого Иоанна Предтечи⁴⁹ и, наконец, слушал литургию в Константинопольской Великой Церкви, по окончании которой сам патриарх Анатолий возложил на него венец⁵⁰, что предварялось чтением Евангелия и причащением императора запасными Дарами⁵¹. Император Лев каждый раз, входя в храм, снимал венец и возлагал его на святой престол, а также приносил в дар храму церковную утварь⁵². Таким образом, Лев I был первым императором, коронованным патриархом⁵³. Участие патриарха в церемонии, пусть и не центральное, уже тогда особым образом подчёркивало важную роль Церкви и церковной молитвы за василевса.

Патриарх Евфимий потребовал от императора Анастасия I Дикора (491–518 гг.)⁵⁴ принести перед коронацией клятву⁵⁵ сохранять в государстве христианство, чтобы быть удостоенным совершения над ним

Он был торжественно увенчан знаками царского достоинства и, ещё будучи юным, получил в удел быть облечённым в пурпур высшей императорской власти. <...> Таким образом, император присутствовал при избрании нового императора вместе со своей дочерью Константиной, которую он дал Маврикию спутницей в жизни и счастье...».

- 46 Барсов Е. В. Исторический очерк чинов священного венчания на Царство в связи с развитием идеи Царя на Руси. С. IX.
- 47 Попов К. М. Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования в Византии]. С. 64.
- 48 Горский А. В., прот. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. С. 119.
- 49 Там же. С. 120.
- 50 Барсов Е. В. Исторический очерк чинов священного венчания на Царство в связи с развитием идеи Царя на Руси. С. IX.
- 51 Попов К. М. Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования в Византии]. С. 64.
- 52 Горский А. В., прот. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. С. 120.
- 53 Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронования. С. 40. Примеч. 1.
- 54 Описание возведения на престол императора Анастасия приводится по: De ser. Vol. 1. P. 422–424 – с опорой на перевод из издания: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 1: 395–518 гг. 3-е изд., исправ. и доп. Санкт-Петербург, 2003. С. 394–395.
- 55 Согласно Г. А. Острогорскому, «такие обещания не были постоянным составным элементом чина коронования», поскольку не упоминаются в протоколе коронации Анастасия I,

священнодействия венчания на царство. Анастасий был одет в императорские одежды: белый с золотыми узорами стихарь (дивитисий), поножи (τουβία) и пурпурные башмаки. С открытой головой Анастасий прошёл на кафизму Ипподрома⁵⁶. Войска стояли с опущенными копьями и знамёнами. После того как император встал на щит и кампидуктор полка ланциариев возложил ему на голову свою военную золотую цепь/ожерелье, щит был поднят, а вместе с ним и упомянутые копьё и знамёна. Затем Анастасий вернулся в триклиний Ипподрома, где патриарх Евфимий прочитал молитву, произнес: «*Господи, помилуй*» — и возложил на императора порфиру и украшенный драгоценными камнями царский венец. После этого император вышел к народу, обратился к нему со словом и распорядился всем подать по пять номизм и фунту серебра.

Важно отметить, что на императора возлагалась и военная цепь, и корона:

«Ожерелье/цепь была военной честью и наградой <...>, но корона была гражданской, и поэтому требовались обе, так что передача обеих означала бы одновременное ношение обеих властей»⁵⁷.

Цепь являлась светским знаком, корона — знаком Божественной благодати.

В целом такой чин церемонии коронации был воспроизведён и для императоров Юстина I (518–527 гг.) и Юстиниана I Великого (527–565 гг.). В таком виде традиция возношения на щите и возложения военной шейной цепи прерывается на императоре Юстине II (565–578 гг.)⁵⁸. Тиберий (578–582 гг.) и Маврикий (582–602 гг.) были коронованы как кесари, поэтому к ним упомянутая светская процедура не могла быть применена. Эпизод, когда в 602 г. Фоку подняла на щите его взбунтовавшаяся армия, как считает Г. А. Острогорский⁵⁹, нельзя считать официальным действием, а лишь спонтанным жестом, поскольку коронация была совершена позже. Хотя немецкий историк Античности Вильгельм Энслин придерживается противоположного

«Книге о церемониях» Константина VII и Евхологии Гоара (*Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронования. С. 42*).

56 Кафизма — «трибуна на главном Ипподроме, предназначенная для византийского императора» (*Сорочан С.Б. Словарь имен, названий и терминов // Византия: парадигмы быта, сознания и культуры: учебное пособие / С. Б. Сорочан. Харьков, 2011. С. 518*).

57 De ser. Vol. 2. P. 411–412.

58 *Поляковская М.А. Поздневизантийский чин коронования василевса. С. 11; Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронования. С. 37*.

59 Там же. С. 41. Примеч. 17.

мнения и доказывает, что поднятие на щите Фоки должно рассматривать как волю солдат провозгласить нового императора⁶⁰. Таким образом, возложение военной шейной цепи прекращается на Юстине II, а возношение на щите — на Фоке. Последнее снова водворится в коронационном чине василевсов уже в XIII в.

Вместе с тем на отмену этих элементов древнего обычая неизбежно повлияло и изменение места императорской коронации⁶¹, которая всё чаще совершалась в храме: в основном в возведённом Юстинианом соборе Святой Софии, но также и в других храмах Константинополя, таких как дворцовый храм (коронация Юстина II в 565 г. и Маврикия в 582 г.)⁶², храм Святого Иоанна Предтечи в Евдоме (коронация императора Фоки в 602 г.) или храм Святого Стефана (коронация императора Ираклия в 610 г.)⁶³.

Такие существенные изменения в чине коронации, как заключает Г. А. Острогорский, стали возможными в связи с «глубокими и всеобъемлющими переменами в самой жизни государства»⁶⁴.

От упомянутых чинов коронации существенно отличаются полным отсутствием светской, военной коронационной части чины первой половины IX в., в частности описанные Константином VII⁶⁵ общие коронационные чины: императора — патриархом и кесаря (т. е. наследника, императора-соправителя) — старшим императором и патриархом. Г. А. Острогорский приходит к выводу⁶⁶, что первый описывает коронацию Михаила I (811 г.), Льва V (813 г.) или Михаила II (820 г.), а второй — одного из наследников Феофила (829–842 гг.): рано умершего Константина (829/830 гг.) или Михаила III (839/840 гг.).

Коронация правящего василевса совершалась следующим образом:

«...когда всё готово, император выходит с (площади) Августеон в скарамантии и пурпурной сагии в сопровождении кувуклия (императорских постельничих или камердинеров). Он выходит в Оноподион, где происходит первая встреча с патрициями. Препозит (в данном случае — распорядитель придворного церемониала) говорит: “*Повелите*”, — и они молятся: “*Многая и благая лета*”. Они спускаются

60 *Enßlin W.* Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl. S. 298.

61 *Ibidem.*

62 *Пс.-Код.* С. 1.

63 *Горский А. В., прот.* О священнодействии венчания и помазания царей на царство. С. 121–122.

64 *Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронования. С. 37.

65 *De cer.* Vol. 1. P. 191–196.

66 *Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронования. С. 35.

в Большую консисторию, где собралась консулы и остальные сенаторы. Владыки стоят под балдахином, и все сенаторы вместе с патрициями склоняются в почтении. Когда они встают, владыки подают знак препозиту, и силенциарий произносит: “*Повелите*”, — и они молятся: “*Многая и благая лета*”. Затем они идут в храм (собор Святой Софии) через Триклин Схол (место, где размещались отряды византийской дворцовой стражи, императорской гвардии), а фракции (димы), переодевшись в церемониальные одежды, встают на свои места и осеняют себя крестным знаменем...

Когда император входит в Орологий, занавес поднимается, он проходит в Мутаторий (пристройка на южной стороне Святой Софии, где император отдыхал и разоблачался), переодевается в дивитисий и цицакий и надевает сверху сагии. Он проходит внутрь вместе с патриархом, зажигает свечи у серебряных дверей, проходит в неф, заходит на солею и молится у святых дверей, зажегши свечи, а затем поднимается на амвон вместе с патриархом. Патриарх читает молитву над хламидой, и, когда он заканчивает молитву, чины кувуклия поднимают хламиду и надевают её на правителя. Затем он читает молитву над императорской короной правителя, и, когда он заканчивает молитву, патриарх сам берёт корону и возлагает её на голову правителя. Народ тут же восклицает: “*Свят, Свят, Свят! Слава в вышних Богу, и на земле мир*” — трижды. Затем: “*Многая лета* [имярек], *великому императору и государю!*” — и далее по тексту. Надев корону, он спускается вниз, проходит в Мутаторий и садится на трон, а придворные входят, кланяются и целуют его колени...

Препозит говорит: “*Повелите*”, и они молятся: “*Многая лета*” — и выходят. Что касается поцелуя и Причастия, [всё проводится] в соответствии с обычаем, принятым на праздниках, и всё остальное совершается как обычно»⁶⁷.

Императоры, как это уже было сказано, ещё при жизни короновали своих наследников, возводя их в достоинство кесарей, невзирая на юный возраст и даже младенчество последних. Так, помимо уже упомянутых случаев, император Константин V (741–775 гг.) венчал своих сыновей Никифора и Христофора 2 апреля 769 г.⁶⁸, а император Васи-

67 De cer. Vol. 1. P. 191–193. Перевод на русский выполнен автором настоящей статьи с опорой на английский и французский переводы: *Moffatt A., Tall M. Constantine Porphyrogennetos. P. 191–193; Vogt A. Constantin VII Porphyrogénète. P. 2–3.* Толкование терминов дано автором настоящей статьи (в скобках) по изданию: *Сорочан С.Б. Византия: парадигмы быта, сознания и культуры. С. 362–796.*

68 De cer. Vol. 1. Cap. 43. P. 217.

лий Македонянин (867 г.) — сразу троих своих сыновей: Константина, Льва и Александра⁶⁹.

В 473 г. Лев I короновал своего внука Льва II следующим образом⁷⁰. Перед коронацией патриарх читал молитву, после чего препозит передавал венец Льву I, чтобы тот уже возложил его на внука. Завершалось это троекратным восклицанием: «Счастья!» — и патриарх удалялся.

В начале IX в., как это описывается в упомянутой второй части 38-й главы «Книги церемоний» Константина VII Багрянородного⁷¹, император и его наследник «с помпой» входят в церковь и, «... соблюдая всё, что положено соблюдать в торжественной процессии», вместе с патриархом поднимаются на амвон, где уже приготовлены мантия и две короны. Совершив над мантией молитву, патриарх передает её императору, а тот с помощью ответственных за церемонию возлагает на наследника. Патриарх возносит молитву над венцами: первым коронует императора, второй отдаёт монарху, чтобы тот уже сам возложил его на младшего василевса. По окончании этого обе партии димов возглашают: «Аксиос» (с греч. ἄξιος — «достойн») — и славословят монархов.

Необходимо отметить, что слова первой молитвы: «...*Сам и ныне... верного раба Твоего помазати удостой елеом радования...*» — можно толковать⁷² аллегорически и не соотносить с миропомазанием⁷³, которое появится в чине позже⁷⁴.

Встречаются сведения о коронации императорами своих супругов. Так, император Юстин I короновал свою супругу Лупицину (Луппикину), с наречением ей при этом нового имени — Евфимии, Юстин II — Софию, Тиверий — Анастасию, Фока — Леонтию⁷⁵. При коронации супруги венец также возлагался самодержцем, который, благословив, вручал ему патриарх⁷⁶.

69 Горский А. В., прот. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. С. 122.

70 De cer. Vol. 1. Cap. 94. P. 431–432.

71 De cer. Vol. 1. Cap. 38. P. 194–196.

72 Попов К. М. Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования на Руси]. С. 182–183.

73 К. М. Попов обосновывает это заключение тем, что следующую за этой фразой: «...*одеи его силою с высоты...*» — можно трактовать исключительно образно (Там же. С. 66–67).

74 О времени появления в византийском коронационном чине физического помазания подробнее см. в следующем параграфе.

75 Горский А. В., прот. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. С. 122.

76 Там же; Попов К. М. Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования на Руси]. С. 65; Древнейший чин священного венчания царей на царство. С. 28.

Таким образом, постепенно складывался чин венчания на царство⁷⁷, употреблявшийся в Ромейской империи (Византии) без каких-либо существенных изменений до середины X в.

3. Развитие византийского чина коронации со второй половины X в.

Со второй половины X в. в чинопоследование коронации вносится ряд дополнений, призванных засвидетельствовать особое освящение Церковью императорского звания. Эти нововведения первоначально служили средством сакральной легитимизации власти, полученной незаконным путём, а затем были закреплены в особом чине, чтобы подчеркнуть могущество и непоколебимость государственной власти.

Одним из существенных изменений в чине коронации стало приношение физического инаугурационного (миро)помазания. Вместе с тем относительно точной датировки того, когда это произошло, в научной среде существуют разные мнения и принципиальные разногласия⁷⁸.

77 Древнейший чин священного венчания царей на царство. По Евхологиону Гоара и славянскому харатейному списку XIV в. С. 25–31.

78 В связи с тем, что рассмотрение этого вопроса выходит за рамки настоящей работы, в ней приводится только краткий обзор наиболее распространённых в современном научном мире мнений, основывающихся на прямых указаниях совершения помазания во время коронации или на кратких упоминаниях в первоисточниках, указывающих на то с большой степенью достоверности (подробнее см., например: *Tudorie I.-A.* Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 82–106; *Евмуховский В. С.* Миропомазание византийских императоров в XIII в. // Церковно-исторический альманах «Хронос». Минск, 2020. № 7–8. С. 26–57; *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330. Cambridge, 2007. P. 384–416). Вместе с тем некоторые учёные говорят о том, что нельзя с уверенностью утверждать, что означенные упоминания о помазании достоверно указывают именно на физическое помазание василевса, а не являются метафоричным обозначением Божьей избранности и Его благословения или аллюзией к ветхозаветным царям (например: *Macrides R. J.* Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131 // *Dumbarton Oaks Papers.* 1992. Vol. 46. P. 194–196). Такое мнение даёт возможность трактовать и подобные упоминания о (миро)помазании императора и даже косвенные свидетельства об этом в древних первоисточниках как указание на то, что помазание действительно имело место ещё с древних времён. В частности, О. Г. Ульянов доказывает, что инаугурационное помазание могло быть совершаемо уже с 450 г., с коронации императора Маркиана (450–457 гг.) патриархом Анатолием (449–458 гг.), что эта традиция, в свою очередь, повлияла на западные инаугурационные церемонии, а не наоборот, а также что при инаугурационном помазании всегда использовалось только миро (*Ульянов О. Г.* Инаугурационное миропомазание на Востоке и Западе (критика когнитивной метафоры в политических реалиях средневековья) // Церемония и ритуал в европейской истории. Москва, 2019. С. 70, 75).

Ряд авторитетных исследователей, например Г. А. Острогорский⁷⁹ и Д. Ангелов⁸⁰, приходят к выводу, что существенные изменения в коронационном чине византийских императоров могли случиться только под влиянием новых условий после падения Константинополя в 1204 г. Согласно этому заключению, помазание впервые было совершено 16 мая 1204 г. над первым латинским императором в Константинополе Балдуином Фландрским, затем уже над основателем Никейской империи Феодором I Ласкарисом (Ласкарем) в 1208 г., после чего оно стало традицией.

Однако Б. А. Успенский ставит данное предположение под сомнение⁸¹. При коронации Балдуина Фландрского (1204 г.) для помазания оголялся его торс, значит, была помазана не только голова, но и междорамие, и, возможно, грудь, в то время как при коронации Феодора I Ласкариса (1208 г.) помазана была крестообразно только голова, как это было и у последующих византийских императоров. Следовательно, последняя традиция помазания не имеет отношения к помазанию Балдуина и появляется в коронационном чине раньше 1204 г.⁸² На Западе инаугурационное помазание через нанесение мира на голову монарха папой Римским было принято как обязательное условие легитимности возведения на престол со второй половины IX в. до середины X в. После этого периода помазывались только междорамие и правая рука, и не миром, а освящённым елеем⁸³. Исследователь И.-А. Тудорие уточняет⁸⁴, что в латинской традиции помазывали всё тело освящённым елеем, а голову — миром. Таким образом, если следовать теории западного влияния на коронационный чин в Византии, именно⁸⁵ в этот период, со второй половины IX в. до середины X в., инаугурационное помазание из Рима могло проникнуть на Восток, поскольку патриарх

79 *Острогорский Г.А.* Эволюция византийского обряда коронования. С. 37–38.

80 *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330. P. 388.

81 *Успенский Б.А.* Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва, 2000. С. 26.

82 Там же.

83 О причинах изменения мест нанесения мира см.: Там же. С. 23.

84 *Tudorie I.-A.* Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 95.

85 Б. А. Успенский допускает, что обряд помазания мог возникнуть в Византии и ранее второй половины IX в., — в таком случае он имел бы автохтонное происхождение, а не западное влияние. С другой стороны, исследователь не исключает и более позднюю датировку — после середины X в., аргументируя это тем, что специфическая практика помазания исключительно головы долгое время оставалась характерной чертой коронаций французских и английских монархов. См.: *Успенский Б.А.* Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. С. 26.

Константинопольский хотел уподобиться папе Римскому и также возводить на престол подлинных императоров⁸⁶. Кроме того, он имел на то все законные права, согласно 28-му правилу Халкидонского Собора 451 г., утвердившему равное положение Нового Рима и Ветхого⁸⁷. Б. А. Успенский даже делает осторожное предположение⁸⁸, что поскольку в трудах середины IX в. у Константина VII Багрянородного и в Евхологии Гоара ещё не упоминается о помазании, повествование о котором они не могли опустить, поскольку это очень важное коронационное действие, постольку его не было до этого и оно могло быть совершенно уже над преемником Константина VII — Романом II (959–963 гг.).

Исследователь И.-А. Тудорие также считает⁸⁹, что помазание было введено в византийский чин коронации под западным влиянием, но на постоянной основе вошло в употребление начиная с возведения на престол Мануила I Комнина в 1143 г., во время правления которого западное влияние было широко распространено⁹⁰. Таким образом, помазание было призвано нивелировать факт прерывания традиции первородства Мануилом, соотнося упомянутое таинство с помазанием Давида на царство и, следовательно, сообщая Мануилу божественную избранность и защиту. Кроме того, И.-А. Тудорие считает⁹¹, что Никейская империя вряд ли могла изменить чинопоследование коронации «неожиданным привнесением латинской традиции», что тогда воспринималось бы народом весьма враждебно.

Так, одно из первых упоминаний физического императорского помазания встречается в толковании патриархом Антиохийским Феодором Вальсамоном 12-го канона Анкирского Собора⁹², который, в свою очередь, ссылается на деяние Собора Константинопольской Церкви, проходившего при патриархе Полиевкте (956–970 гг.)⁹³:

- 86 Успенский Б.А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. С. 26.
- 87 Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. Москва, 2011. С. 245.
- 88 Успенский Б.А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. С. 69. Примеч. 102.
- 89 Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 105.
- 90 Ibidem. P. 101.
- 91 Ibidem.
- 92 12-е правило Анкирского собора: «Тех, которые до крещения принесли жертвы, но после этого крестились, решено возводить в степень как омывшихся» (Правила святых Поместных соборов с толкованиями. С. 37).
- 93 Копия найдена в 1845 г. архим. Порфирием (Успенским) в архиве Ватопедского мон. на Афоне (Ульянов О.Г. Инаугурационное миропомазание на Востоке и Западе. С. 73).

«... как помазание святого Крещения изглаждает соделанные прежде того грехи, каковы бы и сколько бы их ни было, так, конечно, и помазание на царство изгладило совершенное прежде его [Иоанном] Цимисхием убиство»⁹⁴.

Как видно из сказанного, помазание императора Иоанна I Цимисхия в 969 г. составляет особый и уникальный случай, связанный с желанием императора смыть грех узурпирования власти и заручиться поддержкой Церкви.

Следующим о совершении помазания пишет византийский историк Никита Хониат:

«Михаил, возведённый на патриарший престол, немедленно во святом храме помазал⁹⁵ того, кто как бы помазал его самого, избрав в патриархи»⁹⁶.

Речь идёт о помазании императора Мануила I Комнина (1143–1180 гг.) патриархом Михаилом II Оксеитом в 1143 г. После Мануила I началась череда узурпаций власти, длившаяся до падения Константинополя в 1204 г. Помазание императоров Андроника I Комнина (1183–1185 гг.), Исаака II Ангела (1185–1195 гг.)⁹⁷, Алексея III Ангела (1195–1203 гг.)⁹⁸ совершалось также с целью смыть грех незаконного возведения на престол и заручиться поддержкой Церкви.

Изменения в помазание были внесены при коронации первого никейского императора Феодора I Комнина Ласкариса в апреле 1208 г. В противовес латинскому влиянию оно было включено в последование литургии, наносилось крестообразно на голову, совершалось не елеем, а миром⁹⁹, поскольку елей может освятить священник или другой епи-

94 PG. 137. Col. 1155C–1156C; Правила святых Поместных соборов с толкованиями. С. 37.

95 Автор использует именно глагол *χρίω* – с др.-греч. «помазывать, освящать» (Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Санкт-Петербург, 1899 [Москва, 2006]. С. 1354). Вместе с тем не все учёные согласны, что использование этого глагола Хониатом должно непременно свидетельствовать о совершении инаугурационного помазания (см., например: *Macrides R. J. Bad Historian or Good Lawyer?* P. 194–196).

96 *Nicetae Choniatae Historia / recensuit Ioannes Aloysius van Dieten*. Berlin; New York (N. Y.), 1975. (СФНВ SB; 11/1). P. 52:8–9: «Προβληθεὶς οὖν ὁ Μιχαὴλ πατριάρχης ἐξ αὐτῆς τὸν χρίσαντα χρίει τὰ ἱερά ἐσαφικόμενον μέλαθρα». Рус. пер.: *Никита Хониат*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Т. 1 / подг. к изд. А. И. Цепковым. Рязань, 2003. С. 65: «Когда Михаил был провозглашён патриархом, он тотчас помазал помазавшего его, как только тот прибыл в священный дворец».

97 *Nicetae Choniatae Historia*. P. 346:5–6.

98 *Ibidem*. P. 457:14–16.

99 *Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century*. P. 102, 106.

скоп, тогда как освящение мира — привилегия патриарха. Кроме всего прочего, это обстоятельство добавляло определённый авторитет обоим основополагающим институтам византийского общества: патриаршеству и монархии.

Возношения императора на щите. Одним из важных добавлений в чин коронации византийских императоров также стало восстановление возношения императора на щите, уже бывшего частью церемонии возведения на престол в IV–VII вв. Непрерывная практика его совершения снова водворяется в чине 1254 г. во время коронации Феодора II Ласкариса¹⁰⁰, чтобы ещё ярче выразить значение армии для императора и в целом для византийского народа¹⁰¹. Г. А. Острогорский же считает, что теперь это действие было скорее простым «театральным зрелищем»¹⁰², лишённым прежнего значения воинского одобрения и признания, в том числе, потому что эта церемония могла совершаться над соправителем, что, как уже оговаривалось, не могло иметь места ранее. Кроме того, щит поднимался уже не воинами. Переднюю часть щита поддерживал патриарх¹⁰⁵. Вместе с ним её также

100 Ранее этого времени поднятие на щит упоминается в византийских хрониках только в исключительных случаях: в отношении узурпаторов Петра II Деляна (1040–1041 гг.) и Леоны Торникиоса (1047 г.) (*Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 79*). Жан Лоньон делает предположение, что в 1204 г. во время своей коронации Балдуин Фландрский был вознесён на щите (*Longnon J. L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée. Paris, 1949. P. 51*), однако И.-А. Тудори доказывает, что это лишь гипотеза, не подкреплённая фактами (*Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 81*).

101 *Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 106*. Согласно О. Г. Ульянову, при инаугурационном помазании всегда использовалось только миро (*Ульянов О. Г. Инаугурационное миропомазание на Востоке и Западе. Москва, 2019. С. 75*). Важно упомянуть об известной переписке между патриархом Константинопольским Германом II (1223–1240 гг.), находившимся в Никее, и архиепископом Охридским Димитрием Хоматианом по поводу совершённой последним императорской коронации Феодора Дуки Ангела в Фессалониках примерно в 1225–1227 гг. В переписке затрагивался вопрос о том, каким веществом должно совершаться помазание во время коронации: освящённым маслом или миром. Архиепископ Димитрий ссылался на латинскую практику, а патриарх Герман — на византийскую (подробнее см.: *Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 89–95*; *Евмуховский В. С. Миропомазание византийских императоров в XIII в. Минск, 2020. С. 36–41*; *Macrides R.J. Bad Historian or Good Lawyer? P. 194–196*). Данное обстоятельство указывает на то, что физическое инаугурационное помазание уже существовало до этого (*Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 94–95*).

102 *Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронования. С. 38.*

103 *De cer. Vol. 2. P. 442.*

мог держать первый сановник империи или отец коронуемого (в случае коронации соправителя), а по бокам и сзади — следующие по чину высшие вельможи. При этом император восседал на щите, а не стоял¹⁰⁴.

Акакия. Упомянутый чин коронации точно соблюдался византийскими императорами в последующее время¹⁰⁵. Вместе с тем случались и добавления в чин. Так, свт. Симеон Солунский (кон. XIV в. — 1429 г.) в своих истолкованиях святых священнодействий и таинств церковных сообщает¹⁰⁶ о ранее неизвестном элементе коронации — акакии (*ἀκακία*, с греч.: «незлобие, невинность»¹⁰⁷). Она представляла собой наполненный землёй шёлковый платок, возлагаемый на левую руку царя после коронации как «напоминание о бренности всего земного»¹⁰⁸. При этом в правой руке у правителя был крест «в знак благочестия»¹⁰⁹. Напоминание «о бренности всего земного» могло быть представлено и иначе. В частности, по свидетельству упомянутого ранее иеродиакона Игнатия Смоленского¹¹⁰, после патриаршего наставления в конце коронации к императору Мануилу II Палеологу (1391–1425 гг.) подходили «мраморницы и гробоздатели» и предлагали выбрать вид мрамора для его будущего гроба. Необходимо отметить, что акакия не была чем-то новым, император надевал её и ранее на торжественные праздники: Пасху¹¹¹, Пятидесятницу¹¹², Рождество Христово, Богоявление и Преображение Господне¹¹³.

4. Чин коронации византийского императора XIII–XIV вв.

Представляется необходимым вкратце описать схему всей церемонии возведения на престол византийского императора, сложившуюся к XIII–XIV вв.¹¹⁴

104 *Tudorie I.-A.* Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century. P. 79–81.

105 *Успенский Б.А.* Царь и император. Помазание на царство... С. 71.

106 *Symeon Thessalonicensis.* De sacro templo ejus consecratione // PG. 155. Col. 355A. Рус. пер.: *Симеон Солунский, свт.* Премудрость нашего спасения. Москва, 2010. С. 223.

107 *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. С. 37, s.v. «ἀκακία».

108 *Попов К.М.* Наследие Святой Руси... Чин коронования в Византии. С. 71.

109 *Симеон Солунский, свт.* Премудрость нашего спасения. С. 223.

110 *Хождение Игнатия Смоленянина.* P. 111, 113.

111 *De cer.* Vol. 2. Cap. 52. P. 766.

112 *De cer.* Vol. 1. Cap. 9. P. 62.

113 *De cer.* Vol. 1. Cap. 1. P. 22, 25.

114 Чин коронации приводится в основном с опорой на «Трактат о должностях» Пс.-Кодина, поскольку это чинопоследование наиболее полное из сохранившихся.

Утром торжественного дня коронации император со свитой шествовал в патриаршие палаты для устного и письменного исповедования веры — чтения Символа веры и признания апостольских правил, Вселенских Соборов и святых отцов, а также ряда нравственных положений¹¹⁵.

После чего император следовал в приёмный зал, называемый Триклиний Фомы (ὁ Θωμαΐτης τρίκλινος; помещение в Патриархии близ собора Святой Софии) и сообщавшийся с площадью Августеон (Αὐγουσταίων), где армия и люди уже ожидали императора. Перед выходом государя специально назначенный на то сенатор разбрасывал в народ эпикомвии (ἐπικόμβια), представлявшие собой мешочки из ткани с вышивкой и памятными монетами (νομίσματα) из золота, серебра или меди¹¹⁶.

Сразу после выхода к народу императора поднимали на щите, тем самым он возвышался над всеми. Переднюю часть щита поддерживал патриарх, за которым шествовали высочайшие сановники¹¹⁷. В этот момент армия и народ ликовали.

Таким образом императора провожали в собор Святой Софии, по входе в который на него сразу возлагался пурпурный императорский далматик (саккос)¹¹⁸ и диадема, благословлённые прежде архиереем.

Тем временем начиналась литургия. Император восходил на царский трон, установленный на специальном амвоне, обшитом красной тканью, с 4–5 ступеньками. На этом же амвоне восседали кесари (если были), жена, мать венчаемого и прочие царские особы. До пения *Трисвятого* патриарх восходил на амвон и, когда сопровождавший его служащий клир возвращался в алтарь, приглашал императора подняться на амвон по западной лестнице. В полной тишине патриарх произносил и вслух, и про себя, особые молитвы перед помазанием, прося Бога благословить василевса. Император снимал свой головной убор, как и все присутствующие, вставал на колени, и тогда патриарх крестообразно помазывал миром главу императора и возглашал: «Свят». Упомянутый возглас троекратно повторялся священством в алтаре, а затем троекратно же и всеми присутствующими в соборе. После этого из алтаря износились диаконами корона, которая до этого там находилась, но не полагалась на Престол. Патриарх возлагал венец и при этом произносил:

115 Пс.-Код. С. 2–4.

116 *Joannis Cantacuzeni Historiarum libri IV. Vol. 1. Lib. 1. Cap. 41. P. 125C.*

117 Пс.-Код. С. 4–5.

118 Там же. С. 6.

«Аксиос»¹¹⁹. Этот возглас также тоекратно повторялся клиром, а затем и собравшимися. За этим следовала молитва патриарха, после которой император спускался по лестнице, противоположной той, по которой восходил на амвон, и шёл к своему трону в середине собора, где затем восседал, держа в руке крест.

В определённые моменты службы император вставал с трона: во время пения *Трисвятого*, апостольского и евангельского чтений. Перед Великим входом архидакон собора приглашал государя к жертвеннику и шёл вместе с ним, однако ещё вне жертвенника архидакон облачал последнего «сверх сакоса и диадимы, мантиею (μανδύας) златою». В правую руку ему вручался крест, в левую — скипетр¹²⁰, согласно церковному званию депутата¹²¹ (греч. δεπούτατος, от лат. deputare — «назначать»). В качестве упомянутого церковного депутата император далее предшествовал всему входу и обходил весь собор¹²², остановив всю процессию у амвона, сам же восходил на него, где его встречал патриарх, стоящий в Царских вратах. Они приветствовали друг друга, приклонив головы. Затем диакон, шествующий за императором с кадиллом в правой руке и патриаршим омофором в левой¹²³, кадит государя, приклонившего голову, со словами:

«Да помянет Господь Бог державу царствия твоего во Царствии Своем всегда ныне и присно и во веки веков, аминь»¹²⁴.

Те же слова произносили все участвующие во входе, диаконы и священники, проходя мимо императора в алтарь. После того император приветствовал патриарха ещё раз. С первого снималась мантия,

119 Е. В. Барсов предполагает, что слово «ἄξιος», произносимое также на рукоположении в священный сан, свидетельствует, что изначально коронация сближалась с таковым (Пс.-Код. С. 8. Примеч. 9).

120 «Два суть скипетры <...> крест и жезл» (Пс.-Код. С. 12), о последнем свт. Симеон Солунский пишет, что жезл был «из лёгкого и мягкого дерева в знак того, что он будет наказывать с кротостью, не гневно и разрушительно, не сокрушая и не губя наказуемых» (Симеон Солунский, свт. Премудрость нашего спасения. С. 223–224).

121 «Депутаты в Церкви Греческой стояли на степени дьяконской. Депутат <...> предшествует архиерею, отстраняет с пути его народ, или, лучше, открывает путь к народу гладкий и свободный; депутат же приглашает к патриарху князей (ἀρχόντας), когда нужно за чем-либо» (Пс.-Код. С. 12). Депутат был на 44-м месте из 45-ти церковных чинов (Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронации. С. 42).

122 Пс.-Код. С. 13.

123 Там же.

124 Там же. С. 14.

и он возвращался на свой трон, вставая во время пения Символа веры, Господней молитвы и на Возношении Святых Даров.

Если император приготовился ко Причастию, то после возношения Святых Даров диакон приглашал его пройти в алтарь, где императору вручалось кадило. Он, имея звание депутата, кадил Святой Престол крестообразно: «...в первых <...> на восток, второе на полуночь, потом на запад, и на полуден, и паки на восток»¹²⁵ — и кадил патриарха. Последний же брал кадило у императора и также кадил его.

После этого император, сняв корону, передавал её диаконам, а патриарх причащался Святых Христовых Тайн¹²⁶. Затем патриарх вкладывал в руки императора Святое Тело Господне, и по приятии Оного император причащался Святой Крови Господней из Чаши, которую держал патриарх. По совершении этого патриарх благословлял императора¹²⁷, и тот возлагал на себя корону, в правую руку брал крест, а в левую — акакию¹²⁸, а затем принимал приветствия от всех, сходил с возвышения, на котором совершалось таинство, и возвращался на трон.

После получения всеми антидора в конце службы император также получал его вместе с благословением патриарха и сослужащих ему епископов и, поцеловав их десницы, поднимался на высокую галерею (κατῆχούμενα), где другая маленькая платформа была приготовлена для него с обычными тронами и закрывающими императора покрывами. В этот момент певцы поют: «Востаните» (Ἀνατείλατε, ἀνατείλατε), и тогда сразу же поднимались покрывы, и присутствующие приветствовали императора. Государь спускался, садился на своего коня, украшенного по обычаю «утварью» с бисером и жемчугом¹²⁹ (χαϊώματα, ἐκ μαργάρων καὶ λίθων) и ехал в императорский дворец в сопровождении свиты в установленном порядке, где организовывался торжественный обед.

Заключение

Анализ истории и становления чина возведения на престол в Византийской империи свидетельствует о неоспоримой возрастающей значимости для императора Божиего благословения на его служение, подаваемое через Церковь и патриарха. Заключавшаяся первоначально

125 Пс.-Код. С. 14–15.

126 *Symeon Thessalonicensis*. De sacro templo ejus consecratione // PG. 155. Col. 351C. Рус. пер.: Симеон Солунский, свт. Премудрость нашего спасения. С. 219.

127 Там же. С. 223.

128 Об акакии см. выше.

129 Пс.-Код. С. 16.

в светском избрании и провозглашении правителя военачальником легитимация светской власти постепенно стала нуждаться в признании властями духовными. Сначала она была полностью светской церемонией, затем она совмещалась с церковной молитвой, когда на императора возлагались и ожерелье/цепь кампидуктором, и диадема патриархом. После 602 г. светская военная часть вовсе отпала, и инаугурационная процедура стала полностью церковным актом, впрочем дополненным впоследствии некоторыми светскими элементами.

Введение помазания в коронационные чины после середины IX в., восходящего к ветхозаветному архетипу помазания царей, придало коронации новое богословское измерение. Служа изначально литургическим ответом на кризис легитимности, неизбежно сопровождавший периоды династических смут и узурпаций, помазание стало выражать идею божественного избрания государя.

Взаимодействие патриарха и императора во время коронации стало отражением более широкой концепции византийской государственности, в которой обе власти не противопоставлялись, а рассматривались как две формы служения единому божественному замыслу. С одной стороны, император получал благословение от Господа через совершаемые патриархом возложение порфиры и короны и миропомазание в церкви во время литургии, но, с другой стороны, сам участвовал в богослужении (предшествование Великому входу, каждение перед Причастием). Его вхождение в алтарь и Причащение с непокрытой головой также свидетельствовали о его послушании и верности Церкви¹³⁰. Он причащался по-диаконски, получая Святые Дары от патриарха. Несение патриархом передней части щита, на котором поднимали императора, являлось символом того, что духовная власть подчинялась светской, но в то же время служило символом основания светской власти прежде всего на духовной. Вместе с тем сама эта эволюция отношения к христианству в Византийской империи и желание василевсов быть коронованными исключительно патриархами¹³¹ указывают на то, что Церковь выступала не только как благословляющая сила¹³², но и как хранительница законности и преемства власти, и что император являлся хранителем Церкви и христианского народа. Более подробного изучения

130 *Symeon Thessalonicensis. De sacro templo ejus consecratione* // PG. 155. Col. 355CD. Рус. пер.: Симеон Солунский, свт. Премудрость нашего спасения. С. 224.

131 *Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронования*. С. 40.

132 *Tudorie I.-A. Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century*. P.102–103.

требуют темы историко-богословского значения инаугурационного помазания и в целом всего коронационного чина.

Источники

Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt / recensuit notisque selectis instruxit V. Gardthausen. Vol. 1. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1874.

Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo / ed. I. Reiske. Vol. 1–2. Bonnae: Weber, 1829. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).

Goar J. Euchologion, sive rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae. 2a ed. Venetiis: Typographia Bartholomaei Javarina, 1730.

Joannis Cantacuzeni Historiarum libri IV / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonnae: Weber, 1828.

Moffatt A., Tall M. Constantine Porphyrogenetos: The Book of Ceremonies. Leiden; Boston: Brill, 2017. (Byzantina Australiensia; vol. 18).

Nicetae Choniatae Historia / recensuit Ioannes Aloysius van Dieten. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter & Co., 1975. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae; vol. 11/1).

Pseudo-Kodinos. Traité des offices / éd. J. Verpeaux. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1966.

Symeon Thessalonicensis. De sacro templo ejus consecratione // PG. T. 155. Col. 305A–362A.

[*Псевдо-Кодин*]. О венчании Царей на царство. Из сочинения Кодина «Об обрядах Константинопольского двора и чинах великой церкви». По списку Ярославского архиерейского дома. С греческим текстом // *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси / Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российский при Московском Университете. Москва: В Университетской тип. (М. Катков) на Страстном бульваре, 1883. С. 1–18.

О коронации греческого императора Мануила Палеолога и его супруги в 1392 г. Повествование русского путешественника, бывшего в Царьграде очевидцем этой коронации // *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси / Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российский при Московском Университете. Москва: В Университетской тип. (М. Катков) на Страстном бульваре, 1883. С. 19–24.

Древнейший чин священного венчания царей на царство. По Евхологиону Гоара и славянскому харатейному списку XIV в. // *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси / Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российский при Московском Университете. Москва: В Университетской тип. (М. Катков) на Страстном бульваре, 1883. С. 25–31.

- Евхологий Барберини гр. 336 / изд., предисл. и примеч. Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; ред. рус. пер. Е. Велковской, М. Живовой. Омск: Голованов, 2011.
- Никита Хониат*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Т. 1 / подг. к изд. А. И. Цепковым. Рязань: Александрия, 2003.
- Правила святых Поместных соборов с толкованиями: [греческий текст и славянский перевод]. Москва: Сибирская Благовонница, 2011.
- Симеон Солунский, свт.* Премудрость нашего спасения. Москва: Благовест, 2010.
- Феофилакт Симокатта*. История / пер. С. П. Кондратьева, послесл. Н. Пигулевской. Москва: Изд. Академии Наук СССР, 1957.
- Хождение Игнатия Смолнянина // *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* / ed. G. P. Majeska. Washington (D. C.): Dumbarton Oaks, 1984. P. 104–113.

Литература

- Барсов Е. В.* Исторический очерк чинов священного венчания на Царство в связи с развитием идеи Царя на Руси // *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси / Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российский при Московском Университете. Москва: В Университетской тип. (М. Катков) на Страстном бульваре, 1883. С. I–XXXV.
- Болычев Д., свящ.* Возложение императорских регалий в Российской империи: магистерская диссертация / Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2022.
- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Санкт-Петербург: Издание автора, 1899. [Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006].
- Горский А. В., прот.* О священнодействии венчания и помазания царей на царство // Прибавления к творениям св. отцов. 1882. Ч. 29. Кн. 1. С. 104–124.
- Евтуховский В. С.* Миропомавание византийских императоров в XIII в. // Церковно-исторический альманах «Хронос». 2020. № 7–8. С. 26–57.
- Кузенков П. В.* Димы // Большая российская энциклопедия / гл. ред. Ю. С. Осипов. Т. 8. Москва: Большая Российская энциклопедия, 2007. С. 756.
- Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 1: 395–518 гг. 3-е изд., исправ. и доп. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003.
- Лопарев Х. М.* К чину царского коронования в Византии // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко от сослуживцев по Императорской Публичной библиотеке. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1913. С. 1–11.
- Митрофанов А. Ю.* Проблема происхождения правовой процедуры римско-византийского обряда коронования императора // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 156–163.
- Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронования // Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа: сборник статей в честь В. Н. Лазарева. Москва: Наука, 1973. С. 33–42.

- Поляковская М. А.* Поздневизантийский чин коронования василевса // Византийский временник. 2009. Т. 68 (93). С. 5–12.
- Попов К. М.* Наследие Святой Руси. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина): [Чин коронования в Византии] // Богословский вестник. 1896. Т. 2. № 4. С. 59–72; № 5. С. 165–185.
- Сорочан С. Б.* Словарь имен, названий и терминов // *Сорочан С. Б.* Византия: парадигмы быта, сознания и культуры. Харьков: Майдан, 2011. С. 362–796.
- Ульянов О. Г.* Инаугурационное миропомазание на Востоке и Западе (критика когнитивной метафоры в политических реалиях средневековья) // Церемония и ритуал в европейской истории. Москва: РГГУ, 2019. С. 66–78.
- Успенский Б. А.* Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Enßlin W.* Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl // *Klio*. 1942. Vol. 35. S. 268–298.
- Heisenberg A.* Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit. München: G. Franz, 1920.
- Longnon J.* L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée. Paris: Payot, 1949.
- Macrides R. J.* Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131 // *Dumbarton Oaks Papers*. Washington (D. C.): Dumbarton Oaks, 1992. Vol. 46. P. 187–196.
- Treitinger O.* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- Tudorie I.-A.* Old and New in the Byzantine Imperial Coronation in the 13th Century // *Ostkirchliche Studien*. 2011. Vol. 60. № 1. P. 69–109.

РЕЦЕПЦИЯ МИХАИЛОМ ПСЕЛЛОМ УЧЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ ПЛАТОНА

В ТРАКТАТЕ «ВСЕСТОРОННЕЕ ЗНАНИЕ»*

Александр Александрович Карпов

магистр теологии
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
младший научный сотрудник Социологического
института РАН — филиала ФГБУН «Федеральный научно-
исследовательский социологический центр Российской
академии наук»
190005, г. Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14
shura.karpov.1998@bk.ru

Для цитирования: Карпов А. А. Рецепция Михаилом Пселлом учения об идеях Платона в трактате «Всестороннее знание» // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 198–211. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.011

Аннотация

УДК 27-1 (13)

В статье исследуется интерпретация учения Платона об идеях в трактате Михаила Пселла «Всестороннее знание» (греч. «Διδασκαλία Παντοδαπῆ»). На основе анализа главы «Об идеях» автор доказывает, что византийский учёный Михаил Пселл опирался на сочинение Пс.-Плутарха «О мнениях философов», целенаправленно перерабатывая его для интеграции платонизма в христианское богословие. С помощью компаративного метода сопоставляются тексты Пселла, Пс.-Плутарха, Платона и Аристотеля. Сделан вывод, что Михаил Пселл сознательно модифицировал положения платоновской доктрины, стремясь представить её согласующейся с христианским мировоззрением.

* Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 23-28-01028 «Георгий Гемист Плифон и место платонизма в философско-богословской традиции Византии середины XI–XV веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук). URL: <https://rscf.ru/project/23-28-01028/>

Ключевые слова: Михаил Пселл, трактат «Всестороннее знание», учение об идеях, замысел демиурга, общие понятия, Платон, Аристотель, «Метафизика», Пс.-Плутарх, трактат «О мнениях философов».

Статья поступила в редакцию 1.12.2025; одобрена после рецензирования 8.12.2025

Michael Psellos' Reception of Plato's Theory of Ideas in the Treatise *De omnifaria doctrina*

Alexander A. Karpov

M.Div.

PhD student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Junior Researcher at the Sociological Institute of the RAS — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences 25/14 7th Krasnoarmeyskaya st., St. Petersburg, 190005, Russia
shura.karpov.1998@bk.ru

For citation: Karpov, Alexander A. "Michael Psellos' Reception of Plato's Theory of Ideas in the Treatise *De omnifaria doctrina*". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2025, pp. 198–211 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.011

Abstract. The article examines Michael Psellos' interpretation of Plato's theory of ideas in the treatise «*De omnifaria doctrina*» (Gr. «Διδασκαλία Παντοδαπῆ»). Based on an analysis of the chapter «On Ideas», the author demonstrates that the Byzantine scholar Michael Psellos relied on Ps.-Plutarch's work «*Placita Philosophorum*», deliberately reworking it to integrate Platonism into Christian theology. Using a comparative method, the study explores the texts of Psellos, Ps.-Plutarch, Plato, and Aristotle. The author concludes that Michael Psellos consciously modified the tenets of Platonic doctrine in an effort to present it as consistent with the Christian worldview.

Keywords: Michael Psellos, *De omnifaria doctrina*, theory of ideas, demiurge's design, general concepts, Plato, Aristotle, «Metaphysics», Ps.-Plutarch, *Placita Philosophorum*.

The article was submitted on 12/1/2025; approved after reviewing on 12/8/2025

Grant Acknowledgement: The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation, project No. 23-28-01028 «George Gemistus Plethon and the Role of Platonism in the Philosophical and Theological Tradition of Byzantium in the mid 11th–15th centuries» (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences). URL: <https://rscf.ru/en/project/23-28-01028/>

Введение

Учение об идеях, занимающее одно из главных мест в философии Платона, на протяжении всей истории философии вызывало множество дискуссий. Начавшись в Академии Платона, они постепенно покинули её пределы и породили разные интерпретации¹.

Первую систематическую критику теории идей предложил Аристотель, изложив основные онтологические проблемы, связанные с допущением существования идей в первой книге «Метафизике»², и в утраченном трактате «Об идеях» (фрагменты которого были реконструированы и изданы У. Д. Россом в 1955 г.)³.

Критика Аристотеля не поставила точку в этих дискуссиях, но задавала новые рамки для осмысления этой проблемы. В эпоху среднего платонизма осуществлялись попытки систематизировать учение об идеях, однако из-за свойственного эпохе стремления к созданию синтеза между философскими учениями разных школ, идеи стали пониматься многозначно: 1) как сущности, имеющие самостоятельный онтологический статус; 2) как мысли Бога, существующие в Его уме; 2) как общие понятия человеческого мышления⁴.

Осмысление каждого из этих значений происходило двояким образом: под каждое положение могли приводиться мысли соответствующих философов, как у Пс.-Плутарха⁵, либо давалась общая си-

- 1 Мочалова И. Н. Критика теории идей в Ранней Академии // Академия: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. Санкт-Петербург, 1997. С. 97–103.
- 2 *Aristoteles*. *Metaphysica* I, 9 // *Aristotelis Metaphysics* / ed. W. D. Ross. Oxford, 1924. St. P. 991a: 20–22: «τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς». Рус. пер.: «Говорить же, что они [идеи] суть образцы и что всё остальное им причастно — значит произносить пустые слова и говорить поэтическими метафорами». Ср.: *Аристотель*. Метафизика / пер. А. В. Кубицкого. Москва; Ленинград, 1934. С. 35.
- 3 *Aristoteles*. *De Ideis* (Περὶ Ἰδεῶν) // *Aristotelis Fragmenta Selecta* / ed. W. D. Ross. Oxonii, 1955. P. 120–129. См., например о «третьем человеке»: Согласно Аристотелю, если идея (например, «Человек») и конкретный предмет (например, «Сократ») обладают общим признаком, то для объяснения их сходства необходимо допустить ещё одну идею («третьего человека»), что ведёт к абсурдному бесконечному регрессу сущностей. (Ibid. P. 126). См. также: *Alexander Aphrodisiensis*. In *Aristotelis Metaphysica Commentaria* 84, 21–27.
- 4 Подробнее об осмыслении учения об идеях у философов среднего платонизма написано в исследовании: *Диллон Д.* Средние платоники 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. / пер. с англ. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2002. С. 59–60.
- 5 *Ps.-Plutarchus*. *De Placitis Philosophorum* I, 10, 5–8 // *Doxographi Graeci* / hrsg. H. Diels. Berolini, 1879. P. 308–309.

стематизация этого учения, приписываемая Платону⁶. Последующая рецепция теории идей зависела либо от доступных источников, либо от философско-богословской культуры, к которой принадлежал тот или иной мыслитель. В частности, в начале византийского философского ренессанса XI в., связанного с деятельностью Михаила Пселла, учение об идеях занимало определённое место в философско-богословской системе как самого Пселла, так и его ученика Иоанна Итала⁷.

В отличие от Итала, Пселл проявлял крайнюю осторожность. С одной стороны, он как бы прямо ссылается на платоновское определение идеи: «Ἰδέα κατὰ Πλάτωνα ἐστίν»⁸, однако, как показал Л. Вестеринк⁹, его главным источником в осмыслении этого учения были не диалоги Платона, а доксографический компендиум средних платоников «О мнениях философов» Пс.-Плутарха¹⁰.

С другой стороны, будучи христианским мыслителем и находясь в определённых социально-политических условиях, он не мог излагать учение античных философов прямо, поэтому разработал свою методологию. О ней он пишет, обращаясь к императору Михаилу VII Дуке, в эпилоге трактата «Всестороннее знание»:

«Желая послужить тебе, божественнейший царь, и привнести множество мыслей о душе, я собрал их, почерпнув часть из наших священных источников, а многое — и из солёных вод, я говорю, конечно, об эллинских. Ибо хотя я, насколько было в моих силах, *очистил их и старался обратить к нашим истинным воззрениям*, однако не смог полностью лишить их собственного своеобразия»¹¹.

Таким образом, Михаил Пселл осмыслил учение об идеях с опорой на два фактора: на среднеплатонические источники и на собственную методологию работы с ними. Дальнейшая часть статьи глубже раскроет эти положения при анализе главы «Об идеях» «Всестороннего знания».

6 Алкиной. Учебник платоновской философии // Учебники платоновской философии / сост. и отв. ред. Ю. А. Шичалин. Москва; Томск, 1995. С. 76.

7 Учение об идеях Иоанна Итала было осуждено на Константинопольском Поместном Соборе в 1081 г. См.: *Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire // Travaux et Mémoires. 1967. Т. 2. P. 56–60, 188–202.*

8 *Michael Psellus. De omnifaria doctrina 84, 5–10 // Idem. De omnifaria doctrina / ed. L. G. Westerink. Nijmegen, 1948. P. 50.*

9 Линдерт Геррит Вестеринк (1913–1990 гг.) — голландский филолог, специалист по античной литературе и её рецепции в поздней Античности и Византийской империи. Издал трактат Михаила Пселла «Всестороннее знание» в 1948 г.

10 *Michael Psellus. De omnifaria doctrina 84, 5–10. P. 50.*

11 *Ibid. P. 98–99.*

1. Первое значение: идеи как замысел Демиурга

Обобщая основные значения понятия «идея» Платона, Михаил Пселл, в первую очередь, указывает, что идея — это замысел (ἡ ἔννοια) демиурга, который является неким оттиском (ἀνατύπωσις τις) и формой (διαμόρφωσις) для чувственного творения¹². Поясняя эту мысль, Пселл говорит, что прежде творения чувственного космоса Бог создал его прообраз (παράδειγμα), который у Платона получил название идей¹³.

Несмотря на прямое указание о том, что данная мысль принадлежит Платону, Михаил Пселл воспроизводит некоторые общие положения характерные для среднего платонизма, в частности Пс.-Плутарха¹⁴, текст которого был положен в основу данного параграфа, а саму космологическую доктрину Пселл старается представить в рамках христианской онтологии.

Ниже в колонках (см.: Таблица 1) представлены фрагменты учений об идеях Михаила Пселла и Псевдо-Плутарха. Сопоставление этих текстов позволяет эксплицировать степень текстологической зависимости византийского мыслителя от античной традиции, а также выявить моменты, в которых Пселл трансформирует или сокращает тезисы своего источника в рамках собственного философского синтеза.

Таблица 1. Сравнительный анализ определений идеи в античной и византийской традиции (на примере текстов Пс.-Плутарха и Михаила Пселла)

Автор / Источник	Греческий оригинал	Русский перевод	Библиографич. описание
Михаил Пселл	«Ἰδέα κατὰ Πλάτωνα ἐστὶ καὶ ἡ πρώτη τοῦ δημιουργοῦ ἔννοια, οἷον ἀνατύπωσις τις οὕσα καὶ διαμόρφωσις τοῦ δημιουργήματος. ὁ δὲ αὐτὸς ἀνὴρ πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου παράδειγμα φησὶ στήσασθαι τὸν θεὸν τὸν νοητὸν διάκοσμον, καὶ καλεῖ καὶ τοῦτον ἰδέαν».	«Идея — это, согласно Платону, и первый замысел демиурга, являющийся как бы неким оттиском и формированием для чувственного творения. Тот же самый муж говорит, что прежде чувственного мира Бог положил в основу мысленный космос как образец, который [Платон] и называет идеей».	<i>Michael Psellus. De omnifaria doctrina</i> 84, 5–10. P. 50.

12 *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 84, 5–10. P. 51.

13 *Ibid.*

14 Работа Пс.-Плутарха «О мнениях философов» была одной из ключевых источников, на которые опирался Михаил Пселл при составлении своего трактата.

Автор / Источник	Греческий оригинал	Русский перевод	Библиографич. описание
Псевдо-Плутарх (I)	«Ἰδέα ἐστὶν οὐσία ἄσώματος, αὐτὴ μὲν μὴ ὑφεστῶσα καθ' αὐτήν, εἰκονίζουσα δὲ τὰς ἀμόρφους ὕλας καὶ αἰτία γινομένη τῆς τούτων δείξεως...».	«Идея — это бестелесная сущность, не существующая сама по себе, но являющаяся образом для бесформенных материй и становящаяся причиной проявления их».	<i>Ps.-Plutarchus. De Placitis Philosophorum I, 10, 5. P. 308.</i>
Псевдо-Плутарх (II)	«Πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ιδέας ὑπολαμβάνει ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστῶσας».	«Платон полагает, что идеи — это сущности, отделённые от материи, существующие в мыслях и представлениях бога, то есть ума».	<i>Ps.-Plutarchus. De Placitis Philosophorum I, 10, 8. P. 309.</i>

Сравнивая два фрагмента, можно заметить, что Михаил Пселл сохранил несколько положений Плутарха:

- Идеи не имеют самостоятельного онтологического статуса. Плутарх указывает, что они не существуют сами по себе (μὴ ὑφεστῶσα καθ' αὐτήν), но находятся в мыслях (νοήμασι) и представлениях (φαντασίαις) Бога. Пселл указывает, что они были созданы демиургом и служат в качестве образца (παράδειγμα) для последующего творения чувственного мира.
- Идеи являются нематериальными сущностями. Плутарх говорит, что они суть бестелесные (ἄσώματος) и отделённые (χωριστὰς) от материи (τῆς ὕλης). Пселл называет их мысленных космосом (τὸν νοητὸν διάκοσμον).
- Служат для придания формы материи. Плутарх называет их причиной (αἰτία) и пишет, что они служат для придания образа (εἰκονίζουσα) материи. Михаил Пселл говорит, что они являются оттиском (ἀνατύπωσις) и служат для формирования (διαμόρφωσις) материи.

Два положения можно назвать отличительными, из них второе имеет фундаментальное космологическое значение, отличающее Пселла не только от Пс.-Плутарха, но и от Платона.

- Пселл указывает, что демиург использует идеи как инструмент для творения мира: они являются Его замыслом (ἡ ἔννοια) для последующего творения. Плутарх ничего не говорит о том,

каким образом осуществляется оформление материи, просто указывая, что идеи являются одной из причин.

- Пселл указывает, что идеи были положены в основу (στήσασθα¹⁵) творения Богом, иначе говоря, сотворены. Плутарх не касается данного положения, но также и не утверждает, подобно Платону, что они являются вечными. Данное положение является одним из ключевых космологических элементов, отличающих христианскую космологию от платонизма, в рамках которого идеи являются совечными Богу.

1.1. Михаил Пселл и Платон

Расхождение Михаила Пселла с Платоном, на которого он ссылается в начале своего изложения, становится очевидным ещё более при детальном сравнении. Поскольку нет возможности в рамках данной статьи привести весь спектр учения об идеях Платона, представленный в разных диалогах, и сопоставить с концепцией Михаила Пселла, то в качестве базового текста, необходимого для демонстрации этого расхождения, предлагаем для сравнения диалог «Тимей»: в нём, как и во фрагменте Михаила Пселла, встречается учение о демиурге и образце, на который он опирался при творении мира.

В диалоге «Тимей» Платон развивает космологическое учение, описывая творение мира демиургом. Согласно диалогу и учению Платона в целом, существуют два уровня бытия: первый уровень — вечное и не имеющее возникновения бытие, постигаемое лишь мыслью, второй — вечно возникающее, но никогда не сущее бытие, составляющее предмет мнения. Первое постигается с помощью мышления и рассуждения, относительно второго возможно только мнение¹⁶.

- 15 Использование формы στήσασθα, которая является инфинитивом медиального аориста от глагола ἵστημι («ставить»), позволяет осмыслить это предложение следующим образом: «Бог положил для Себя...». Соответственно, буквальный смысл этого предложения не указывает на то, что идеи были сотворены Богом, но лишь на то, что Он использовал их в качестве последующего творения. В свою очередь, такое прочтение может создавать интерпретацию, в рамках которой допустимо, что Пселл также признаёт идеи совечными Богу и выступающими наравне с Ним в качестве одного из начал всего существующего. Поскольку в разных текстах Пселл указывает, что в качестве начала он признаёт только Бога, становится возможным смысл, что идеи являются одним из творений Бога. Более подробно об этом сказано в следующем разделе.
- 16 *Plato. Timaeus 28b–c // Platonis Opera / ed. J. Burnet. Oxford, 1902. Vol. IV. (1967). Рус. пер.: Платон. Тимей (28b–c) / пер. С. С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений. Т. 3. Москва, 1994. С. 432.*

Когда демиург творит мир, поскольку он благ, то взирает на неизменно сущее бытие и берёт его в качестве первообраза при создании идеи и свойств вещи. Таким образом, так как первообраз был вечным, а демиург — наилучшая из причин, то и космос является прекрасным¹⁷.

Если в учении Михаила Пселла идеи не имеют самостоятельного онтологического статуса, были сотворены прежде чувственного мира, как его прообраз, и существуют только как замысел демиурга, то в рамках диалога «Тимей» можно выделить следующие ключевые положения, отличающие его от изложения Пселла.

- Во-первых, идеи существуют вечно. Демиург, намеревающийся творить мир, взирает на вечное, неизменно сущее бытие, которое не существует в качестве его замысла¹⁸.
- Во-вторых, идеи обладают самостоятельным онтологическим статусом, то есть не существуют в замысле демиурга и не являются одним из видов его творения. «Первообраз был вечным», и демиург использует его только в качестве образца¹⁹.
- В-третьих, одним из главных начал, совечных демиургу, Платон полагает идеи, что также отличает его учение от изложения Пселла, который в качестве главного и единственного начала признавал только Бога²⁰.

Последнее положение является наиболее важным для Михаила Пселла. В трактате «Всестороннее знание» он затрагивал проблему начал всего существующего. Перечисляя и кратко комментируя различные учения о началах античных философов, он останавливается на положении, согласующемся с христианским вероучением, что Бог является одновременно и первым, и превосходящим началом (ὑπεράρχιος (сверхначальным)) для всего существующего. Платон же признавал в качестве начала Бога как Создателя, материю как то, что необходимо для творения, и идеи²¹.

Итак, первая часть разобранный фрагмента, в котором Пселл представляет учение об идеях Платона как замысле демиурга, формально зависит от Пс.-Плутарха, а содержательно — от христианства, поскольку Пселл представляет идеи не как сущности, имеющие самостоятельный

17 *Plato. Timaeus 29b* (рус. пер. С. С. Аверинцева С. 433).

18 Там же.

19 Там же.

20 *Michael Psellus. De omnifaria doctrina 83, 5–10. P. 50.*

21 *Ibid.*

онтологический статус, но как созданный замысел демиурга для последующего творения чувственного мира.

2. Второе значение: идеи как общие понятия

Приступая к изложению следующего положения Платона, Михаил Пселл указывает, что идеи — это общие понятия (τοὺς καθόλου λόγους), существующие отдельно (χωριστούς) от тел; например, понятия «человек», «бык», «лошадь» являются общими²².

Если первое положение Михаил Пселл выводил и дорабатывал на основании текста Псевдо-Плутарха, то относительно этого утверждения он отступил от его изложения, введя учение об общих понятиях. Поскольку Пселл не объясняет более подробно, что он имеет в виду под «общими понятиями» и как именно они существуют «отдельно от тел», то невозможно однозначно интерпретировать данный фрагмент и установить исходные источники.

Представление об идеях как общих понятиях встречается и в некоторых диалогах Платона, а также в последующих академических дискуссиях, которые сводили идеи к родовым и видовым понятиям²³; кроме того, они могут интерпретироваться и через «Категории» Аристотеля, поскольку у него также встречается учение об общих понятиях, которые сказываются о первых сущностях, но не находятся в них²⁴.

2.1. Идеи Платона в логико-семантическом смысле: как диалектическое искусство

Если говорить о диалогах Платона, в которых встречается учение об идеях как логико-семантических понятиях, то можно выделить диалоги «Федр», «Софист»²⁵ и «Политик»²⁶. В «Федре» Платон, описывая суть диалектического искусства, указывает, что его задачей является возведение

22 Michael Psellus. De omnifaria doctrina 84, 5–10. P. 50–51.

23 Месяц С. В. Идея // Античная философия: энциклопедический словарь / [сост. М. А. Солопова]. Москва, 2008. С. 393–394.

24 Aristoteles. Categoriae et Liber De Interpretatione 2a10–15 / recognovit, brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxonii, 1949. P. 5. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Рус. пер.: *Аристотель. Категории* / пер. А. В. Кубицкого. Москва, 1939. С. 7.

25 Plato. Sophista 219a–236c // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1901. Vol. I. (1967). Рус. пер.: *Платон. Софист (219a–236c)* / пер. С. А. Ананьина // *Платон. Собрание сочинений*. Т. 2. Москва, 1993. С. 278–300.

26 Plato. Politicus 258b–267c // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1901. Vol. I. (1967). Рус. пер.: *Платон. Политик (258b–267c)* / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // *Платон. Собрание сочинений*. Т. 4. Москва, 1994. С. 3–16.

всего множественного к единой идее, а также умение правильно разделять эту идею на различные виды, согласующиеся с её природой²⁷.

В «Софисте» и «Политике» Платон также развивает учение об искусстве разделения (διαίρεσις), где понятие «идея» (или «вид» — εἶδος) выступает в качестве технического выражения, обозначающего разделение целого на отдельные группы, классы и виды²⁸. В «Федре» философ поясняет, что этот метод заключается в умении «разделять на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у плохих поваров»²⁹.

2.2. Идеи как «общие понятия» у Михаила Пселла и учение о родах и видах в «Категориях» Аристотеля

В «Категориях» Аристотель, в рамках учения о первых и вторых сущностях, развивает теорию о родовых и видовых понятиях. Если о первых сущностях он говорит, что они «не сказываются ни о каком подлежащем и не находятся ни в каком подлежащем, например, отдельный человек или отдельная лошадь»³⁰, то последние (вторые сущности) он обозначает двояким способом³¹: либо они сказываются о первых сущностях, но не находятся в них, либо существуют в первых сущностях и онтологически зависят от них.

В данном разделе важно подчеркнуть первое значение, поскольку сущностями во втором значении, которые сказываются о первых сущностях, но не находятся в них, для Аристотеля являются роды и виды:

«А вторичными сущностями называются те, в которых, как в видах, заключаются сущности, называемые так в первую очередь, как эти виды, так и обнимающие их роды; так, например, определённый человек заключается, как в виде, в человеке, а родом для вида является живое существо»³².

Итак, поскольку Михаил Пселл не даёт никаких пояснений, что означает его указание на идеи как общие понятия, существующие независимо от тел, невозможно с точностью установить не только источники,

27 Plato. Phaedrus 265d–e // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1902. Vol. II. (1967). Рус. пер.: Платон. Федр (265d–e) / пер. А. А. Глухова // Платон. Федр. Санкт-Петербург, 2017. С. 89–91.

28 См.: Plato. Soph. 219a–236c; *Idem*. Polit. 258b–267c (рус. пер. С. А. Ананьина. С. 278–300; С. Я. Шейнман-Топштейн. С. 3–16).

29 Plato. Phaedr. 265d–e (рус. пер. А. А. Глухова. С. 89–91).

30 *Aristoteles*. Cat. 2a10–15 (рус. пер. А. В. Кубицкого. С. 7).

31 Там же. С. 8.

32 Там же.

но и интерпретацию данного фрагмента. Поэтому в данном предложении его мысль находится между пониманием идей в логико-семантическом смысле, как общие понятия, которые должны создаваться в ходе правильного диалектического суждения; как учение о родах и видах Аристотеля в «Категориях»; и в наиболее популярном изложении идей Платона, как сущностей, имеющих самостоятельный онтологический статус³³.

3. Аристотель и теория идей в интерпретации Пселла

В завершающей части своего изложения Пселл отмечает, что Аристотель принимал учение об идеях, однако с принципиальной (фундаментальной) оговоркой относительно их онтологического статуса. Как и в первом разделе, основным доксографическим источником этих рассуждений служит текст Псевдо-Плутарха (I, 10, 4)³⁴. При этом Пселл вновь творчески перерабатывает исходный материал, эксплицируя те моменты, которые у его предшественника были даны лишь имплицитно³⁵.

Таблица 2. Сравнительный анализ интерпретаций аристотелевской критики платонизма у Псевдо-Плутарха и Михаила Пселла

Автор / Источник	Греческий оригинал	Русский перевод	Библиографич. описание
Михаил Пселл	«ὁ δὲ γὰρ Ἀριστοτέλης τὰ μὲν δέχεται τοῦ Πλάτωνος, τὰ δὲ οὐ προοίεται. ὕπαρξιν μὲν γὰρ δίδωσι ταῖς ἰδέαις· οὐ μὴν καθ' ἑαυτὰς ὑφεστάναι ταύτας φησὶν, ἀλλ' ἀχωρίστους τῶν σωμάτων εἶναι».	«Аристотель же принимает некоторые положения [учения] Платона, а некоторые не принимает. Ибо он допускает существование идей, однако говорит, что они существуют не сами по себе, но неотделимы от тел».	<i>Michael Psellus. De omnifaria doctrina</i> 84, 11–14. P. 50.
Псевдо-Плутарх	«Ἀριστοτέλης δ' εἶδη μὲν ἀπέλιπε καὶ ἰδέας, οὐ μὴν κεχωρισμένας τῆς ὕλης...».	«Аристотель оставил [учение о] формах и идеях, однако [полагал их] не отделенными от материи...».	<i>Ps.-Plutarchus. De Placitis Philosophorum I, 10, 4. P. 308.</i>

33 *Plato. Parmenides 129a–130a // Platonis Opera / ed. J. Burnet. Oxford, 1901. Vol. II. (1967).* Рус. пер.: *Платон. Парменид (129а–130а) / пер. Ю. А. Шичалина // Платон. Парменид. Санкт-Петербург, 2017. С. 157–159.*

34 См.: *Ps.-Plutarchus. De Placitis Philosophorum I, 10, 4 // Doxographi Graeci. P. 308.*

35 См.: *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 84, 11–14. P. 50.*

Сравнение двух характеристик аристотелевского учения об идеях показывает, что для обоих философов общим является центральный тезис: идеи не существуют сами по себе. Однако между ними наблюдаются следующие различия:

- 1) Пс.-Плутарх лаконично передаёт позицию Аристотеля без дополнительных уточнений. Михаил Пселл даёт развернутое изложение, в рамках которого Аристотель предстаёт не как мыслитель, обособившийся от платонической традиции, но как философ, воспринявший определённые положения своего учителя;
- 2) в отношении тезиса об отсутствии у идей самостоятельного онтологического статуса обнаруживается терминологическое различие. Пс.-Плутарх указывает, что идеи существуют не отдельно от материи (τῆς ὕλης), тогда как Пселл говорит об их неотделимости от тел (τῶν σωμάτων).

Обращаясь к корпусу текстов самого Аристотеля, следует отметить, что его критика теории идей развернуто представлена в первой, двенадцатой и тринадцатой книгах «Метафизики». Если кратко резюмировать позицию Стагирита, то он выделял ряд апорий, возникающих при допущении существования идей, и считал, что это учение не объясняет, но лишь умножает трудности в познании реальности. Ключевые аргументы Аристотеля можно свести к следующему³⁶:

- 1) идеи бесполезны для познания, поскольку не сообщают ничего нового о вещах;
- 2) идея как сущность (οὐσία) вещи не может существовать отдельно от неё самой;
- 3) идеи не объясняют ни возникновение, ни устройство чувственно воспринимаемого мира.

Таким образом, Пселл осмысливает учение Аристотеля об идеях через призму текстов средних платоников. Если в первых разделах его методологический подход понятен: он рассматривает идеи в рамках христианской космологии и выстраивает соответствующую иерархию смыслов, — то в данном фрагменте, как и во фрагменте два, сложно однозначно определить цель, с которой он допускает утверждение о частичном принятии Аристотелем теории идей. Маловероятно, что Пселл не был знаком с соответствующей критикой в «Метафизике». Возможно, он стремился представить Аристотеля в более согласованном с платонической традицией ключе. Другой вероятной

36 Aristoteles. Met. A. 9, 991b–993a (рус. пер. А. В. Кубицкого. С. 34–38).

причиной могло быть стремление дословно следовать Пс.-Плутарху в данном конкретном пункте.

Заключение

В результате проведённого исследования можно сделать следующее заключение. Действительно, Михаил Пселл для осмысления учения Платона об идеях использует в качестве базового источника работу Пс.-Плутарха, что было показано в основной части статьи. Формально он сохраняет структуру его изложения, но в содержании отходит от неё, расставляя свои акценты, необходимые для христианского осмысления данной проблемы. Поэтому, в первую очередь, он представляет учение об идеях как о замысле демиурга, изменяя значительные платоновские положения. Это позволяет ему создать вполне христианское учение об идеях, в рамках которого они существуют только в Уме Бога и необходимы Ему как образец для создания чувственного космоса.

Второе положение Михаила Пселла, в котором идеи являются общими понятиями, существующими отдельно от тел, сформулированы им в общих чертах, что не даёт возможности не только выявить исходный источник (Пс.-Плутарх не упоминает такого определения), но и разобраться, что именно он имеет в виду: существуют ли идеи сами по себе? Являются ли они понятиями нашего мышления? Сводятся ли до родовых и видовых понятий? На эти вопросы невозможно дать однозначного ответа из-за общего описания Пселла, однако были указаны возможные источники, на основании которых он мог сформулировать эту мысль.

Последним заключением Пселл указал, что Аристотель принимает учение об идеях Платона с небольшой оговоркой (см. выше: Таблица 2). Эта мысль основана также на тексте Пс.-Плутарха, однако, как было показано на основании первой книги «Метафизики», Аристотель не только не принимал учение об идеях, но и показал онтологические проблемы, которые появляются в связи с этим учением.

Все эти заключения могут свидетельствовать о том, что Михаил Пселл, глубоко знающий тексты Платона, сознательно отходит от буквального воспроизведения его учения. Тем самым он создает версию платонизма, более приемлемую для христианского вероучения, адаптируя античное наследие к интеллектуальным запросам византийской традиции. Однако окончательное решение этого вопроса требует дальнейшего текстологического и контекстуального анализа рецепции античной мысли в византийской интеллектуальной культуре.

Источники

- Aristoteles*. *Categoriae et Liber De Interpretatione* / recognovit, brevique adnotatione critica instvxit L. Minio-Paluello. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1949. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Aristoteles*. *Metaphysics* / ed. with introduction and comm. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. Vol. I–II.
- Aristoteles*. Περί Ἰδεῶν // *Fragmenta Selecta* / recognovit, brevique adnotatione critica instvxit W. D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1955. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). P. 115–130.
- Michael Psellus*. *De omnifaria doctrina* / critical text and introduction by L. G. Westerink. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1948.
- Platonis Opera*: [in 5 vol.] / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900–1907. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Pseudo-Plutarchus*. *De Placitis Philosophorum* // *Doxographi Graeci* / collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. Berolini: Typis et impensis G. Reimeri, 1879. P. 267–444.
- Алкиной*. Учебник платоновской философии // Учебники платоновской философии / пер. Ю. А. Шичалина. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995. С. 2–116.
- Аристотель*. Категории / пер. А. В. Кубицкого. Москва: Наука, 1939.
- Аристотель*. Метафизика / пер. и примеч. А. В. Кубицкого. Москва; Ленинград: Соцэкгиз, 1934.
- Платон*. Парменид / пер. Ю. А. Шичалина. Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2017.
- Платон*. Политик / пер. С. Я. Шейнман-Гопштейн // *Собрание сочинений*: [в 4 т.]. Т. 4. Москва: Мысль, 1994. С. 3–70.
- Платон*. Софист / пер. С. А. Ананьина // *Собрание сочинений*: [в 4 т.]. Т. 2. Москва: Мысль, 1993. С. 275–345.
- Платон*. Тимей / пер. С. С. Аверинцева // *Собрание сочинений*: [в 4 т.]. Т. 3. Москва: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Платон*. Федр / пер. А. А. Глухова. Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2017.

Литература

- Античная философия: энциклопедический словарь. Москва: Прогресс-Традиция, 2008.
- Диллон Д.* Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. / пер. с англ. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002.
- Мочалова И. Н.* Критика теории идей в Ранней Академии // Академия: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. Санкт-Петербург: Изд. СПбГУ, 1997. С. 97–117.
- Gouillard J.* *Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire* // *Travaux et Mémoires*. 1967. Т. 2. P. 1–316.

АСКЕТИКА

ПСИХОСОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД ТВОРЕНИЯ ИИСУСОВОЙ МОЛИТВЫ

В ТРУДАХ ПРП. МАКАРИЯ ОПТИНСКОГО
ЧАСТЬ 1

Максим Александрович Теребун

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mda.terebun@mail.ru

Для цитирования: Теребун М. А. Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах прп. Макария Оптинского. Ч. 1 // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 212–223. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.012

Аннотация

УДК 2-587.7 (271.2)

Актуальность работы обусловлена растущим интересом к умному деланию в современной православной среде, который часто сопровождается упрощённым пониманием святоотеческих текстов и риском духовной прелести. В первой части анализируется фундаментальный труд старца «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву». Показано, как прп. Макарий, опираясь на наследие отцов-исихастов (прпп. Никифора Исихаста, Григория Синаита, Симона Нового Богослова и других), систематизирует их опыт, выстраивая методологически выверенный и безопасный подход к высшим ступеням молитвы. Особое внимание уделяется критике старцем безответственного распространения текстов, описывающих «художественные» психосоматические приёмы без указания на необходимые аскетические предпосылки, такие как смирение, трезвение и послушание духовному отцу.

Ключевые слова: прп. Макарий Оптинский, Иисусова молитва, психосоматический метод, исихазм, умное делание, умно-сердечная молитва, смирение, прелесть, старчество, аскетика, духовное руководство.

Статья поступила в редакцию 28.10.2025; одобрена после рецензирования 10.11.2025

The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works of St. Macarius of Optina. Part 1

Maxim A. Terebun

M.Div.

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

mda.terebun@mail.ru

For citation: Terebun, Maxim A. “The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works of St. Macarius of Optina. Part 1”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 212–223 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.012

Abstract. The relevance of this work is determined by the growing interest in noetic prayer (*umnoye delaniye*) within the modern Orthodox milieu, which is often accompanied by a simplified understanding of patristic texts and the risk of spiritual delusion (*prelest*). The first part analyzes the fundamental work of the Elder, «A Warning to Those Who Read Spiritual Patristic Books and Wish to Practice the Noetic Jesus Prayer». It is demonstrated how St. Macarius, drawing on the heritage of the hesychast fathers (such as St. Nikephoros the Hesychast, St. Gregory of Sinai, St. Symeon the New Theologian, and others), systematizes their experience, constructing a methodologically sound and safe approach to the higher stages of prayer. Particular attention is paid to the Elder’s critique of the irresponsible dissemination of texts describing «artistic» psychosomatic techniques without indicating the necessary ascetical prerequisites, such as humility, watchfulness (*trezvenie*), and obedience to a spiritual father.

Keywords: St. Macarius of Optina, Jesus Prayer, noetic prayer (*umnoye delaniye*), hesychasm, psychosomatic method, spiritual delusion (*prelest*), spiritual guidance, asceticism, sobriety (*nepsis*).

The article was submitted on 10/28/2025; approved after reviewing on 11/10/2025

Введение

В современной православной богословской и аскетической мысли наблюдается устойчивый рост интереса к практике умного делания Иисусовой молитвы. Этот интерес, однако, зачастую сопровождается упрощённым или односторонним пониманием святоотеческого наследия, в частности касающегося психосоматических аспектов молитвенного подвига. Широкое распространение текстов, описывающих «художественный» метод молитвы, без должного осмысления их духовного контекста и необходимых аскетических предпосылок, создаёт риск нездорового мистицизма и духовной прелести среди верующих.

В этом свете обращение к наследию прп. Макария Оптинского, выдающегося старца-подвижника XIX в., приобретает особую значимость. Его труд «Предостережение читающим духовные отеческие книги...» представляет собой не просто запрет, но глубоко продуманную, методологически выверенную систему подхода к высшим формам молитвенной практики. Прп. Макарий систематизирует святоотеческий опыт, предлагая чёткие критерии и условия для безопасного и плодотворного занятия умно-сердечной молитвой.

Изучение трудов прп. Макария Оптинского о психосоматическом методе творения Иисусовой молитвы является востребованным, поскольку оно восполняет существующий пробел между теоретическим интересом к исихазму и практической необходимостью его трезвеного и безопасного применения в современном церковном контексте.

1. Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы

Что же такое психосоматический метод творения Иисусовой молитвы? Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы — это целостный аскетический способ молитвенного делания, восходящий к святоотеческому учению исихазма, при котором ум, сердце и тело согласованно участвуют в непрестанном призывании имени Господа Иисуса Христа. Это делание объединяет духовные, психологические и физические аспекты: тело, душу, ум и сердце — в единое составляющее при творении Иисусовой молитвы, в единый молитвенный процесс. Впервые подробное описание данного состояния, включающее использование механических приёмов, было изложено в трактате «Метод священной молитвы и внимания» (также известном как «О трёх способах

молитвы»)¹. Долгое время это сочинение приписывалось преподобному Симеону Новому Богослову, однако в современной науке данная атрибуция признана ошибочной². Ряд исследователей (в частности, И. Осэр) высказывали гипотезу о принадлежности трактата преподобному Никифору Исихасту, однако окончательного решения вопрос об авторстве до настоящего времени не получил. В связи с этим большинство современных учёных (А. Риго, А. И. Сидоров и др.) предпочитают рассматривать это сочинение как анонимный памятник исихастской письменности³. В нём даются следующие наставления подвижнику:

«Затем, сев в безмолвной келье [ἡσυχῶ] и наедине в <каком-либо> одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе.

Затвори дверь <ума> и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись бородой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда (οὖν) и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто (μὴ ἀδεῶς ἀναπνεῖν), и внутри (ἔνδον) исследуй мысленно утробу (ἐν τοῖς ἐγκάτοις), дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно, ты обретешь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помысел при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется. С этого времени ум, памятуя о бесовской злобе, воздвигает естественный гнев и, преследуя, поражает мысленных врагов»⁴.

Отрывок из трактата раскрывает последовательные степени молитвы:

- уединение и отречение от мира (подвижник удаляется в безмолвие (ἡσυχῶ) кельи, «затворяет дверь ума (τοῦ νοῦς)» для мирской суеты, чтобы полностью сосредоточиться на духовном);
- телесная практика (описанная поза: борода к груди, взгляд к пупу — и контроль дыхания помогают успокоить тело и ум, подготовить их

1 *Иларион (Алфеев), митр.* Молитва Иисусова // ПЭ. 2021. Т. 46. С. 493–495.

2 *Дунаев А. Г.* Исихазм // ПЭ. 2016. Т. 27. С. 246.

3 *Он же.* Никифор Уединенник // ПЭ. 2022. Т. 49. С. 681–682.

4 *Hausherr I.* La méthode d'oraison hésychaste // *Orientalia Christiana*. 1927. Vol. IX(2). Num. 36. P. 164:6 — 165:13. Рус. пер.: Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // *Путь к священной безмолвию: малоизвестные творения святых отцов исихастов* / сост. А. Г. Дунаев. Москва, 1999. С. 23–24.

к молитвенному сосредоточению; эта техника не самоцель, а средство для достижения внутренней тишины.

- «схождение ума в сердце» (это ключевой момент исихазма: «сердце» здесь понимается не как физический орган, а как духовный центр человека, место встречи тварного и нетварного, человека и Бога; путь к сердцу лежит через «мрак и непроницаемую толщу» (*греч.* «διὰ τοῦ σκοτίου καὶ τοῦ ἀνευδότου πάχους») — начальный этап борьбы со страстями и помыслами);
- обретение «непрестанной радости» («ἄληκτον εὐφροσύνην») и света (преодолев внутренний мрак, подвижник обретает «свет», исходящий не от внешнего источника, а изнутри, из преображённого сердца; он видит себя «светлым и исполненным рассуждения» («φωτεινὸν ὄλον καὶ διακρίσεως ἔμπλεων»), то есть просветлённым Божественной благодатью);
- молитва Иисусова как оружие против помыслов; Имя Иисуса Христа становится не просто словами молитвы, а действенной силой, «изгоняющей и истребляющей» («ἐκδιώκει τοῦτον καὶ ἀφανίζει») бесовские помыслы в самом их зарождении;
- «естественный гнев» (*греч.* «κατὰ φύσιν ὀργή») (праведное негодование на грех и решимость бороться с ним; подвижник, «памятуя о бесовской злобе» («ἐντεῦθεν ὁ νοῦς μνησικακῶν δαίμονας ἐγείρει»), активно противостоит духовным врагам.

Практика исихазма предлагает путь обожения⁵, преображения человека по образу и подобию Божию. Это достигается внутренней работой, направленной на очищение сердца и соединение с Богом через умную молитву. Исихазм подчёркивает важность личного опыта богопознания⁶, который невозможно передать словами, но который преображает всего человека, делая его участником Божественной благодати.

Психосоматика (от *греч.* ψυχή — «душа»⁷ и σῶμα — «тело»⁸) в практике Иисусовой молитвы — это богословско-аскетическое учение о синергийном взаимодействии душевных (психических) и телесных (соматических) процессов при молитвенном делании. Учение направлено на достижение целостного, световидного, рассудительного, непрестанно радующегося («умно-сердечного») предстояния человека пред Богом⁹.

5 См.: Леонов В., *прот.* Обожение // ПЭ. 2023. Т. 52. С. 263–268.

6 Иванов М. С. Богопознание // ПЭ. 2009. Т. 5. С. 476–486.

7 Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1542, s.v. «ψυχή I».

8 Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1749, s.v. «σῶμα».

9 Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1548–1552, s.v. «ψυχή II».

2. «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву»

В своих творениях и письмах прп. Макарий Оптинский (1788–1860 гг.)¹⁰ неоднократно обращается к теме психосоматического метода совершения Иисусовой молитвы. При этом старец, верный святоотеческой традиции, избегает изложения собственных мнений, ссылаясь исключительно на учение святых отцов. Такой подход позволяет ему предостеречь неопытных подвижников от преждевременного вступления в эту высокую ступень духовной практики, под которой он понимает умно-сердечную молитву. Преподобный указывает, что если молящийся предварительно не воспитает в себе смирение и не будет обладать достаточным духовным опытом, то такая молитва может привести его к прелести и нанести вред душе. Несмотря на эту необходимую осторожность, прп. Макарий Оптинский глубоко и обстоятельно, с приведением многочисленных цитат из святоотеческих творений, раскрывает сущность умного делания, подчёркивая его важность и необходимость правильного к нему подхода.

Прп. Макарий посвятил вопросу психосоматического творения Иисусовой молитвы отдельную статью — «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву»¹¹. Как указывает старец, к созданию этого текста его побудили две причины. Первая связана с публикацией многих творений святых отцов, описывающих «художественное» (то есть умное) творение Иисусовой молитвы и её благодатные действия. Преподобный ссылается на старца Паисия Величковского, который в своё время также выражал обеспокоенность широким распространением подобных писаний¹². Опасение заключалось в том, что миряне, ознакомившись с ними, могут возжелать приступить к этому высокому деланию без должного руководства. Прп. Макарий подчёркивает, что данный молитвенный подвиг предназначен исключительно для подготовленных

10 О нём см.: *Каширина В.В.* Преподобный Макарий (Иванов) // ПЭ. 2020. Т. 42. С. 444–451.

11 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. Москва, 1862. С. 358–380.

12 *Паисий (Величковский), прп.* Слово к отцу Феодосию, архимандриту пустыни Софрониевой // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни и молитве Иисусовой / сост. схиигу. Авраам (Рейдман). Т. 2. Москва, 2009. С. 98.

иноков, ревнующих о монашеском жительстве, и не может быть рекомендован каждому во избежание духовного вреда¹³.

Вторая причина была связана с рукописью неизвестного составителя, в которой описывается психосоматическая практика Иисусовой молитвы на опыте старца Василиска Сибирского. Этим составителем, как установлено, был иеромонах Арсений (Троепольский)¹⁴, а сама рукопись носила название «Память о молитвенной жизни старца Василиска, монаха и пустынника сибирских лесов»¹⁵. Прп. Макарий отзывается о данном труде с крайней настороженностью, опасаясь его влияния на неопытных подвижников. Он прямо указывает:

«В этой рукописи сочинитель оной написал безразличное убеждение к прохождению умной и сердечной молитвы, поставляя главной целию в сем делании искание высоких дарований и утешений духовных, что может повести к весьма опасным последствиям в отнoшении прелести вражийей»¹⁶.

Более всего преподобного смущает то, что молитвенный опыт в рукописи представлен исключительно в позитивном ключе, как путь, несущий лишь радость и вдохновение, при почти полном умолчании о сопутствующих духовных опасностях. Такой односторонний подход, по мысли старца, способен ввести неискушённого читателя в заблуждение и, побудив к неосмотрительной практике, привести не к духовному преуспеянию, а к повреждению.

В подтверждение своего предостережения против стремления к вершинам этого молитвенного делания, цитируя признанных учителей исихазма, прп. Макарий приводит изречения таких святых, как Исаак Сирийский¹⁷, Иоанн Лествичник¹⁸, Каллист и Игнатий Ксанфопулы¹⁹, Григорий Синаит²⁰, Симеон Новый Богослов²¹, Нил Сорский²² и других.

- 13 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. С. 358–359.
- 14 *Пентковский А. М.* Кто же составил Оптинскую редакцию Рассказов странника? // *Символ*. 1994. № 32. С. 262.
- 15 Там же. С. 260.
- 16 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. С. 359–360.
- 17 Там же. С. 360, 362, 364, 366–367, 369–370, 379.
- 18 Там же. С. 361.
- 19 Там же. С. 369, 378.
- 20 Там же. С. 365–366, 375–376.
- 21 Там же. С. 367–378, 376–378.
- 22 Там же. С. 371–372.

Возникает закономерный вопрос: зачем святые отцы оставили учение о художественном делании Иисусовой молитвы, если оно сопряжено с такой опасностью? Прп. Макарий даёт на него прямой ответ: отцы писали об этом для тех, кто не знает о великих действиях, происходящих от этой молитвы, дабы читающие их творения осознали собственную немощь и недостойность. Это осознание должно пробудить в человеке стремление к стяжанию смирения, необходимого для спасения, но удержать его от преждевременного дерзновения к этому высокому подвигу, которое может привести к духовной гибели. При этом следует помнить, что данное делание открывается человеку лишь по воле Божией, когда он оказывается готов к его восприятию²³.

Архимандрит Агапит раскрывает причины строгого предостережения прп. Макария Оптинского, обращённого как к монашествующим, так и к мирянам, относительно стремления к освоению психосоматических методов творения Иисусовой молитвы. Данное предостережение обосновывается личным аскетическим опытом старца. В период своей духовной незрелости прп. Макарий решил прикоснуться к высотам умного делания, не достигнув тщательного очищения от страстей. Архимандрит Агапит отмечает преждевременное устремление к сложной молитвенной практике:

«...прохождение умной молитвы по степени тогдашнего его духовного возраста было преждевременно и едва не повредило ему»²⁴.

Исходя из этого горького опыта, старец пришёл к выводу: во избежание вреда для души, в особенности для подвижников неопытных и не очистившихся от греховных страстей, необходимо довольствоваться простым, но усердным и внимательным устным творением молитвы Иисусовой.

Прп. Макарий, опираясь на учение святых отцов, указывает на строгие условия для обучения умной молитве. По словам св. Григория Синаита, которые приводит старец, не каждого можно и должно ей обучать, поскольку это делание требует огромного труда и внимания для достижения какого-либо преуспевания. Св. Симеон Новый Богослов, в изложении прп. Макария, добавляет, что необходимо иметь чистую совесть пред Богом, духовным отцом и ближними, а также стяжать смирение и всецело уповать на Господа — лишь при этом условии возможно

23 См.: Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. С. 361.

24 *Агапит (Беловидов), архим.* Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. Москва, 1997. С. 30.

прикоснуться к умно-сердечной молитве²⁵. Наконец, следуя наставлениям свв. Каллиста, Игнатия и Симеона, прп. Макарий подчёркивает необходимость избрания опытного духовного отца и полного ему послушания как неотъемлемого условия для правильного прохождения умного делания²⁶.

Прп. Макарий, основываясь на творениях св. Симеона Нового Богослова, указывает, что при умном делании в прелесть впадают в особенности те, кто возводит ум на небо и привлекает образы и воображение о небесном, не очистив себя предварительно от греховных страстей. Именно по этой причине происходит духовное падение. В духовной жизни всё должно приобретаться постепенно, путём перехода с одной ступени на другую, то есть снизу вверх, а не наоборот: не следует начинать с высших ступеней, не утвердившись в низших²⁷. Также старец приводит учение прп. Петра Дамаскина о том, что молитва деятельная и умозрительная даруется человеку по воле Божией, а не по собственному произвольному стремлению²⁸.

Статья прп. Макария Оптинского «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву», основанная на учении святых отцов, представляет собой наставление и предостережение для верующих, особенно для неопытных и недостаточно укрепленных в духовной жизни, но стремящихся к высшим формам Иисусовой молитвы. Её основная цель — предотвратить необдуманное стремление к таким практикам, как умное делание, без должной подготовки. Старец подчёркивает, что подобный неосторожный подход может привести к духовной прелести, самообману и стать причиной поражения от козней лукавого. Вместе с тем прп. Макарий не отрицает этого духовного пути вообще, но выражает радость за тех, кто способен разумно и достойно приблизиться к Богу через данное благодатное делание. Тем же, кто ещё не достиг необходимого уровня, рекомендуется внимательно изучать святоотеческие писания, чтобы научиться распознавать истину, избегать ловушек врага и не приступать преждевременно к психосоматической практике Иисусовой молитвы. Такой рассудительный подход позволяет верующему уберечься от ошибок, укрепиться в вере и избежать духовного вреда.

25 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. С. 366–368.

26 Там же. С. 378.

27 Там же. С. 376–378.

28 Там же. С. 379.

Заключение

Проведённое исследование учения прп. Макария Оптинского о психосоматическом методе Иисусовой молитвы позволяет сделать ряд фундаментальных выводов.

Наследие оптинского старца представляет собой не просто собрание предостережений, но целостную и глубоко продуманную систему духовной безопасности, выстроенную на прочном фундаменте святоотеческого предания. Анализ его труда «Предостережение читающим духовные отеческие книги...» со всей очевидностью показывает, что прп. Макарий предлагает не отрицание высоких молитвенных практик исихазма, а их трезвенное и методологически выверенное применение. Он выступает как верный систематизатор и хранитель святоотеческого опыта, актуализирующий его не только для своего времени, но и для времени нынешнего.

Ключевой заслугой прп. Макария является чёткое разграничение цели и средства в молитвенном делании. Он неуклонно подчёркивает, что психосоматические приёмы (контроль дыхания, поза, «схождение ума в сердце») являются лишь вспомогательным, техническим инструментарием («художеством»), а отнюдь не сущностью умной молитвы. Сущность же заключается в христоцентричном предстоянии, в смиренном и непрестанном призывании имени Господа Иисуса, ведущем к очищению сердца и обожению. Смещение этого акцента на поиск технических приёмов или духовных утешений старцем справедливо расценивается как прямой путь к прелести — духовному самообману, вызванному горделивой уверенностью в собственных силах.

В этом контексте критика прп. Макарием отдельных текстов (таких как рукопись о старце Василиске) оказывается не субъективным мнением, а следствием его верности святоотеческому принципу иерархичности и постепенности в духовной жизни. Старец напоминает о безусловном приоритете нравственно-аскетических предпосылок — смирения, послушания, трезвения и очищения от страстей — над любыми молитвенными методами. Без этого фундамента, по его учению, самые возвышенные практики не только бесплодны, но и духовно опасны.

Таким образом, учение прп. Макария Оптинского приобретает особую актуальность в современной церковной ситуации, характеризующейся, с одной стороны, живым интересом к исихазму, а с другой — рисками его упрощённого и внеконтекстного восприятия. Его наследие служит надёжным компасом и предохранителем, ограждающим верующих от нездорового мистицизма и оккультного подхода к молитве.

Оно указывает на необходимость опытного руководства и церковной укоренённости всякого серьёзного молитвенного подвига.

В заключение можно утверждать, что фигура прп. Макария Оптинского и его вклад в осмысление психосоматического метода Иисусовой молитвы являются ярким примером того, как святоотеческое Предание не просто сохраняется, но и творчески применяется для решения насущных проблем каждой исторической эпохи. Его труд предлагает не запретительный, а спасительно-рассудительный путь, позволяющий совместить верность глубине исихастской традиции с трезвой оценкой духовного устройства и реальных потребностей современного человека.

Проведённое исследование раскрывает лишь часть богатого наследия прп. Макария Оптинского в области учения о Иисусовой молитве. Основным направлением дальнейшей работы станет вторая часть исследования, в которой будет предпринят анализ эпистолярного наследия старца — его писем и переписок, непосредственно касающихся психосоматического метода творения Иисусовой молитвы. Это позволит выявить практические аспекты применения данного учения в конкретных жизненных ситуациях и пастырские подходы прп. Макария к различным категориям духовных чад.

Что касается перспектив развития научной мысли в данной области, то особый интерес представляет компаративный анализ отношения к психосоматическому методу творения Иисусовой молитвы всех Оптинских старцев, в наследии которых сохранились соответствующие наставления. Проведение такого исследования позволит не только систематизировать общие принципы, но и выявить индивидуальные пастырские акценты в осмыслении этой сложной аскетической практики в рамках единой духовной традиции. Подобный сравнительный анализ внесёт существенный вклад в изучение русской исихастской мысли и раскроет преемственность в практике духовного руководства в Оптиной пустыни. Кроме того, исследование подчеркнёт роль Оптинского старчества, обеспечившего сохранение и передачу опыта умного делания от прп. Паисия к последующим поколениям русских подвижников.

Источники

Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste // *Orientalia Christiana*. 1927. Vol. IX (2). Num. 36. P. 97–209.

Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова / пер. с др.-гр. и примеч. А. Г. Дунаева // Путь к священному безмолвию: малоизвестные творения святых отцов-исихастов / сост. А. Г. Дунаев. Москва: Изд. Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. С. 15–27.

- Макарий (Иванов), прп.* Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1862.
- Паисий (Величковский), прп.* Слово к отцу Феodosию, архимандриту пустыни Софрониевой // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни и молитве Иисусовой: [в 2 т.] / сост. схиигумен Авраам (Рейдман). Т. 2. Москва: Паломник, 2009. С. 70–101.

Литература

- Агапит (Беловидов), архим.* Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. Москва: Отчий дом, 1997.
- Дунаев А. Г.* Исихазм // Православная энциклопедия. Т. 27: Исаак Сирий — Иустин Философ. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 240–254.
- Дунаев А. Г.* Никифор Уединенник // Православная энциклопедия. Т. 49: Непенин — Никон. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 679–682.
- Иванов М. С.* Богопознание // Православная энциклопедия. Т. 5: Бессонов — Бонвеч. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 476–486.
- Иларион (Алфеев), митр.* Молитва Иисусова // Православная энциклопедия. Т. 46: Михаил Пселл — Мопсуестия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С. 493–495.
- Каширина В. В.* Макарий (Иванов), прп. // Православная энциклопедия. Т. 42: Львовский собор — Максим, блаженный, Московский. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. С. 444–451.
- Леонов В., прот.* Обожение // Православная энциклопедия. Т. 52: Ной — Онуфрий. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 263–268.
- Пентковский А. М.* Кто же составил Оптинскую редакцию «Рассказов странника»? // Символ: журнал христианской культуры. 1994. № 32. С. 259–272.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / compiled by H. G. Liddell and R. Scott; revised and augmented throughout by S. H. S. Jones; with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars. 9th ed. with a revised supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ:
ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ ВАРЗУЖСКОГО ПРИХОДА

В КОНТЕКСТЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ ЗА ПОЛЯРНЫМ КРУГОМ

Священник Анатолий Коряковский

магистр богословия
соискатель аспирантуры СПбДА
191167, г. Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 17
mr.tolik51@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-1223-1140>

Для цитирования: *Коряковский А., свящ.* Православные храмы Варзужского прихода в контексте распространения православной веры за Полярным кругом // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 224–235. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.013

Аннотация

УДК 27-9 (271.2) (908)

В статье рассматривается история образования и развития православного прихода села Варзуга, одного из самых первых поселений на Кольском Севере. Применяя сравнительно-исторический, проблемно-хронологический и статистический методы, на основании архивных материалов Российского государственного архива древних актов (РГАДА, Москва), Государственного архива Архангельской области (ГААО, Архангельск), Государственного архива Мурманской области (ГАМО, Мурманск), исторических материалов из Архангельских епархиальных ведомостей (АЕВ) и работ исследователей-предшественников в статье представлена динамика распространения православной веры в селе Варзуга. Также отмечается, что в исторической ретроспективе варзужанам приходилось отстаивать свои юго-восточные рубежи от шведской и датской агрессии, таким образом сохраняя религиозный суверенитет.

Ключевые слова: Кольский Север, Терский берег, село Варзуга, река Варзуга, православная вера, Лапландия, Свято-Никольская церковь, прп. Евфимий Корельский, Успенский храм, Петро-Павловский храм, Североморская епархия.

Статья поступила в редакцию 10.4.2025; одобрена после рецензирования 4.6.2025

Orthodox Churches of the Varzuga Parish in the Context of the Spreading of the Orthodox Faith Beyond the Arctic Circle

Priest Anatoly Koryakovsky

Master of Theology

postgraduate applicant at the Saint Petersburg Theological Academy

17 Obvodny Kanal Embankment, St. Petersburg 191167, Russia

mr.tolik51@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1223-1140>

For citation: Koryakovsky, Anatoly, priest. “Orthodox Churches of the Varzuga Parish in the Context of the Spreading of the Orthodox Faith Beyond the Arctic Circle”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 224–235 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.013

Abstract. The article examines the history of the establishment and development of the Orthodox parish in the village of Varzuga, one of the earliest settlements in the Kola North. Applying comparative-historical, problem-chronological, and statistical methods, the author analyzes the dynamics of the spread of the Orthodox faith in Varzuga. The study is based on archival materials from the Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA, Moscow), the State Archive of Arkhangelsk Region (GAAO, Arkhangelsk), the State Archive of Murmansk Region (GAMO, Murmansk), historical records from the Arkhangelsk Diocesan Gazette (AEV), and the works of predecessor researchers. It is also noted that, in a historical perspective, the residents of Varzuga had to defend their southeastern borders against Swedish and Danish aggression, thereby preserving their religious sovereignty.

Keywords: Kola North, Tersky Coast, Varzuga village, Varzuga River, Orthodox faith, Lapland, Saint Nicholas Church, Venerable Euthymius of Korela, Assumption Church, Peter and Paul Church, Severomorsk Diocese.

The article was submitted on 4/10/2025; approved after reviewing on 6/4/2025

Введение

Село Варзуга являлось одним из первых поселений на Кольском Севере¹. Сохранилось историческое прозвище жителей данного поселения — «фараоны». Согласно преданию варзужан, это знак признания особой древности села. Также данное прозвище означало, что люди, проживавшие в селе Варзуга, обладали достаточно высокой самооценкой, подчас были горделивы, даже высокомерны². В данном случае уместно отметить, что село Варзуга являлось официальным пунктом сбора великокняжеской дани с лопарских погостов Кольского полуострова³. Подчеркнём, что село это, по мнению кандидата экономических наук Игоря Борисовича Циркунова, относилось к поселениям «закрытого» типа (другое его название — Спрятанное село по причине того, что оно располагалось вблизи устья одноимённой реки, впадающей в Белое море) и создавалось, в том числе, с оборонительными целями⁴. Варзужский (Варзугский) православный приход церковно-юридически относился ко Второму Кольскому (с 1899 г. — Александровскому) благочинию и территориально располагался по двум берегам реки Варзуги, потому что река — это источник водоснабжения и питания, реками и озёрами пользовались и зимой, и летом, они являлись удобными транспортными артериями⁵. О существовании Варзугского прихода информация встречается уже с XV в.⁶

По мнению епископа (ныне митрополита Мурманского и Мончегорского) Митрофана (Баданина), около 1325 г. на восточном берегу

- 1 Огородников Е. К. Мурманский и Терский берега по «Книге Большого Чертежа». Санкт-Петербург, 1869. С. 26; *Истомин М. Н.* Несколько слов о домашнем быте и промыслах Варзужан // *Архангельские губернские ведомости*. 1861. № 29. Ч. неофиц. С. 237–239.
- 2 См. подробнее об этом специальное лингвистическое исследование: *Кучко В. С.* Фараоны, англичане и другие прозвища Терского берега // *Ономастика Поволжья: материалы XIX Междунар. науч. конф.* (Оренбург, 2021). Оренбург, 2021. С. 140–146.
- 3 Варзуга — первое поселение на Кольском Севере: материалы регион. науч.-богослов. ист.-краевед. конф. (Санкт-Петербург, 2010). Санкт-Петербург, 2010. С. 29–30; *Митрофан (Баданин), митр.* Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси. Т. 2. Санкт-Петербург, 2019. С. 184.
- 4 *Циркунов И. Б.* Пространственная особенность поморских поселений Терского берега // Варзуга — первое поселение на Кольском Севере: материалы регион. науч.-богослов. ист.-краевед. конф. (Вторые Феодоритовские чтения) / под ред. иером. Митрофана (Баданина). Санкт-Петербург, 2010. С. 138.
- 5 *Лоскутов Д. С.* Об истории Кандалакшского монастыря. Гипотезы и размышления // *Христианство на Крайнем Севере: материалы ист.-краевед. конф.* (Двенадцатые Феодоритовские чтения) / под ред. митрополита Митрофана (Баданина). Мурманск, 2020. С. 178.
- 6 ГАМО (Государственный архив Мурманской области). Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 14.

реки Варзуги была возведена первая в истории Кольского полуострова церковь во имя святителя Николая Чудотворца, Никольский собор⁷. Данный храм, по всей видимости, относился к древнему Николо-Корельскому мужскому монастырю, являясь его подворьем в поселении Варзуга⁸. Отметим, что первые свидетельства христианизации Кольской земли относятся к кон. XIV в. — нач. XV в. В это время миссионерством активно занимался Николо-Корельский монастырь, основанный преподобным Евфимием Корельским. Миссионерское освоение этих земель прп. Евфимием и его учениками осуществлялось путём создания на побережье Белого моря (до Кольского полуострова включительно) церквей и скитских монашеских поселений. Просуществовав с 1325 по 1419 г., Никольский Варзужский собор был уничтожен «мурманами» (норвежцами). Таким образом, миссионерская деятельность учеников прп. Евфимия Корельского в духовной жизни Кольского края была прекращена⁹.

С середины XV в. на Терском берегу Белого моря, расширяя промысловую и миссионерскую деятельность, начинает доминировать Соловецкий мужской монастырь. В 1466 г. новгородец Тимофей Ермолин передал свои угодья, располагающиеся на реке Варзуге, этой обители¹⁰. Известно, что к 1491 г. усилиями монахов Соловецкого монастыря в Варзуге была вновь воздвигнута церковь Святителя Николая Чудотворца, в которой существовал придел в честь Успения Пресвятой Богородицы¹¹.

Отметим, что в конце XV в. — начале XVI в. Соловецкий мужской монастырь владел многими землями в Варзужской волости¹² и развернул

- 7 *Митрофан (Баданин), митр.* Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси. Т. 2. С. 230.
- 8 Там же. С. 125–132, 184.
- 9 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / [под ред. и с предисл. А. Н. Насонова]. Москва; Ленинград, 1950. С. 411–412; *Митрофан (Баданин), митр.* Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси. Т. 2. С. 184.
- 10 Грамоты Великого Новгорода и Пскова / подгот. к печати В. Г. Гейман и др.; под ред. С. Н. Валка. Москва; Ленинград, 1949. № 218, 219.
- 11 Летопись занятий Археографической комиссии. Вып. 35. Ленинград, 1929. С. 133; *Досифей (Немчинов), архим.* Географическое, историческое и статистическое описание первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. [Репринт. изд.]. [Архангельск], 2011. С. 418; *Ушаков И. Ф.* Православие на Кольском Севере в досоветское время: [монография]. Мурманск, 2002. (На правах рукописи). С. 18.
- 12 Акты социально-экономической истории Севера России конца XV—XVI вв. Акты Соловецкого монастыря / сост. И. З. Либерзон; отв. ред. А. Г. Маньков. Т. 1. Ленинград, 1988. № 3–4, 8–9.

на них активную деятельность. С начала XVII в. вышеназванная волость была поделена несколькими духовными вотчинниками-обителями: Соловецким и московским Новоспасским монастырями¹³, также значительная часть ценных промысловых угодий и рыболовных тонн перешла во владение Патриаршего Дома¹⁴. Свои владения и промыслы в Варзуге активно развивали и такие крупнейшие северные обители, как Нико-ло-Корельский и Антониево-Сийский монастыри¹⁵. Доктор исторических наук И. Ф. Ушаков, опираясь на выводы М. М. Богословского, отмечает, что в XVI–XVII веках собственные вотчины в Варзужской волости на Терском берегу — богатейшие земные владения — имел даже крупнейший духовный центр Руси — Свято-Троицкий Сергиев монастырь¹⁶.

- 13 Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды: Онежский, Кемский и Александровский. Архангельск, 1896. С. 249. В «Кратком историческом описании...» отмечается, что данный монастырь являлся не Новоспасским московским монастырём, а Спасо-Прилуцким Димитриевским в Вологде. О вотчинах Новоспасского монастыря см.: К истории Варзугского прихода, Александровского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. Ч. неофиц. С. 59: «Позже других <...> возникла здесь Спасская — Новоспасская (Спаса на Новом) что в Москве <...> в 1615 г.»
- 14 Подробнее об этом см.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 3. Санкт-Петербург, 1836. № 60; Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. Ч. неофиц. С. 60; *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 1. Москва, 1909. С. 65–66; см. также: *Копанев А.И.* Неземледельческая волость в XVI–XVII вв. Ленинград, 1967; *Иванов В.И.* Монастыри и крестьяне Поморья в XVI–XVII вв.: механизм становления крепостного права. Санкт-Петербург, 2007; *Иванов В.И.* Монастыри и монастырские владения XVII в. в Кольском уезде. Москва, 2007. С. 255–276; *Никонов С.А.* Комплекс варзужских актов XVI в. Антониево-Сийского монастыря // Живущие на Севере: альманах. Вып. 1. Мурманск, 2010. С. 124–138; *Никонов С.А.* Промысловые становища монастырей Поморья на Мурманском берегу в XVI–XVII вв. // Живущие на Севере: альманах. Вып. 2. Мурманск, 2012. С. 54–71; *Никонов С.А.* Варзужский лук в XVI в. // VIII Ушаковские чтения: [материалы науч.-практ. конф., Мурманск, 2–4 марта 2011 г.]. Мурманск, 2012. С. 58–64; *Никонов С.А.* Промысловые владения Троицкого Печенгского монастыря на Терском берегу Поморья во второй половине XVI — начале XVII в. // Вестник Сыктывкарского университета. Серия: История и археология. 2014. № 3. С. 186–195; *Бернштам Т.А.* Поморья: Формирование группы и система хозяйства. Ленинград, 1978. С. 45–46.
- 15 РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1. Л. 419, 419а — 419а об.; ГАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7133а. Л. 18–25, 27–31 об.; ГАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7587. Л. 1–2 об.; Сборник грамот Коллегии экономии. Т. 1: Грамоты Двинского уезда. Петроград, 1922. № 444, 496; Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. Ч. неофиц. С. 59; *Бугославский Г.* Сборник Варзужский с. Варзуги, на Кольском полуострове, церкви конца XVI в. // Архангельские епархиальные ведомости. 1908. № 10. С. 342–343; *Никонов С.А.* Комплекс варзужских актов XVI в. Антониево-Сийского монастыря // Живущие на Севере: альманах. Вып. 1. Мурманск, 2010. С. 124–138.
- 16 *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 1. Москва, 1909. С. 65–66; *Ушаков И.Ф.* Православие на Кольском Севере в досоветское время. С. 70.

Православные храмы Варзужского прихода

Рассмотрим более подробно храмы, располагающиеся на правом берегу реки Варзуги, согласно хронологии их появления на Терском берегу Кольского полуострова. К 1563 г. на Пречистенском берегу реки Варзуги была построена деревянная отдельно стоящая церковь Успения Пресвятой Богородицы¹⁷; отметим, что правая сторона реки Варзуги до настоящего времени называется Успенской или Пречистенской.

Согласно хронологии повествования, к 10 апреля 1597 г. состоялось строительство и освящение храма в честь святителя Афанасия Александрийского на правой Пречистенской стороне реки Варзуги¹⁸. Свято-Афанасиевский храм просуществовал более двух с половиной веков и, согласно описи 1856 г., был деревянным, холодным (без печей), одноглавым, с тёсовой на два ската крышей; в высоту семь сажень, в длину вместе с алтарём, папертью и притвором — одиннадцать сажень. Внутри храма церковь отделялась деревянной стеной от трапезы¹⁹, а также паперть — от притвора. В этой стене были проделаны двери; в самой центральной части храма, а также в паперти было прорублено по четыре окна, стены были не тёсаны. В описи указывалось, что святой антиминос был священнодействован и подписан 17 ноября 1750 г. Пресвященным Варсонофием I (Щеныковым, 1740–1759 гг. управления епархией), архиепископом Архангельским и Холмогорским. Иконостас

- 17 До нашего времени не сохранилась. См.: *Ушаков И. Ф.* Памятник русского деревянного зодчества XVII века — Успенская церковь в селе Варзуга: к 300-летию создания Успенской церкви. Мурманск, 1974. С. 18.
- 18 Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды: Онежский, Кемский и Александровский. Архангельск, 1896. С. 250; *Ушаков И. Ф.* Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга // Мурманский вестник. 1995. 9 нояб.; *Шахнович М. М.* Новые исследования в Варзуге // Под сенью Трифона. 2012. № 3. С. 58–59.
- 19 Отметим, что, когда употребляется слово «трапеза» или «церковь с трапезой», это означает внушительный размер православного храма, а именно его центральной части; также «трапезой» именовалась центральная часть храма или его средняя часть. Выражение «церковь с трапезой» на Русском Севере понималось как принципиальное отличие православного трёхчастного храма от простых часовен. См.: Древнерусский приход и его пережитки в церковно-общественной жизни Архангельской епархии // Архангельские епархиальные ведомости. 1916. № 14. С. 299; № 15. С. 299; *Мельник А. Г.* К вопросу о происхождении трёхчастной осевой архитектурной композиции (церковь — трапезная — колокольня) // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья: материалы регион. науч. конф. (Нижний Новгород, 1991). Нижний Новгород, 1991. С. 211–216; *Митрофан (Баданин), еп.* Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси. Аборигены края и первые христианские поселения // Кольский Север в Средние века. Т. 2. Санкт-Петербург, 2017. С. 188.

перед алтарём в Афанасиевском храме был четырёхъярусный, покрашенный, ручной работы²⁰. Отметим, что в исследовании П. В. Фёдорова Свято-Афанасиевский храм называется «Патриаршим»²¹. Сохранилась информация, что данный храм сильно обветшал, был разобран и упразднён в 1877–1878 гг.²²

Свято-Афанасиевский храм был заменён двухпрестольной церковью в честь преподобных Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев с приделом в честь святителя Афанасия Александрийского. Именно в неё были перенесены все иконы после разборки Афанасиевского храма²³. Престол во имя Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев был освящён 16 августа 1882 г. местным священником Сильвестром Ивановичем Заринским, настоятелем Кузоменского прихода священником Алексием Синцовым и настоятелем Умбского прихода священником Савватием Гурьевым, а 17 января 1883 г., накануне Афанасиева дня, ими же было совершено освящение придела в честь святителя Афанасия Александрийского²⁴.

В данной статье выдвигается предположение, что на правой Пречистенской (Успенской) стороне либо существовал древний основанный в XV в. храм Преподобных Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев²⁵, либо храм Успения Пресвятой Богородицы (упоминающийся в источниках в 1563 и 1575 гг.) на той же правой Пречистенской стороне был двухпрестольным: главный престол — в честь Успения Божией Матери, а боковой придел — во имя прпп. Соловецких Зосимы и Савватия чудотворцев²⁶, поскольку данный храм строился трудами именно братии Соловецкого монастыря. Отметим, что конкретного указания

20 Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. Ч. неофиц. С. 64–65.

21 Фёдоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. Санкт-Петербург, 2016. С. 30.

22 Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 3. Ч. неофиц. С. 64–65.

23 Там же.

24 Осипенко М. В. Терский берег — северный горизонт Соловков. Впечатления путешественника // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере: материалы регион. науч.-богослов. ист.-краевед. конф. (Вторые Феодоритовские чтения) / под ред. иером. Митрофана (Баданина). Мурманск; Санкт-Петербург, 2010. С. 222.

25 Данный храм пришёл в ветхое состояние к 1683 году (Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 4. Ч. неофиц. С. 83).

26 У доктора исторических наук И. Ф. Ушакова упоминается, что, в частности, Зосимо-Савватиевская церковь была придельной, однако учёным не объясняется, главный ли престол был освящён в честь преподобных Зосимы и Савватия, либо к какому храму относился придел в честь Соловецких чудотворцев. См.: Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга // Мурманский вестник. 1995. 9 нояб.

на освящение Зосимо-Савватиевского храма до 1683 г. ни в источниках, ни у исследователей не встречается.

На построение храма Преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев в 1683 г. архиепископом Холмогорским и Важеским Афанасием (Любимовым, 1682–1702 гг. управления епархией) была дана храмозданная грамота. Строительством храма занимались приказчик патриаршей вотчины Дмитрий Гундалов с крестьянами Варзужской волости. Храм в честь Соловецких преподобных был деревянным, тёплым (зимним, то есть отапливаемым). Сохранилось описание: Зосимо-Савватиевская церковь была деревянной, тёплой, построена на деревянном фундаменте с трапезой, покрытая тёсом на два ската с одним куполом. Высота храма — семь саженей, в алтаре было одно окно, в центральной части храма — два окна, в трапезе — четыре окна; две двери располагались на входе в храм и из трапезы в центральную часть храма. Стены внутри церкви были обтёсаны и обиты в алтаре бумажными обоями, а в центральной части храма — бумагой и покрашены жёлтой краской. В интерьере трапезы по осевой линии располагались два опорных столба, поддерживавших перекрытия, а вдоль стен традиционно были установлены неподвижные лавки (скамьи) для прихожан. Печка была большой кирпичной, устьем печь располагалась к паперти, с 1872 г. вместо кирпичной печи храм отапливался «галанкой». Антиминс был заменён 27 мая 1834 г., подписан и священнодействован Преосвященным Георгием (Ящуржинским, 1830–1845 гг. управления епархией), епископом Архангельским и Холмогорским. Иконостас Зосимо-Савватиевской церкви был двухъярусным, покрашенным, простой ручной работы²⁷. Храм просуществовал двести шесть лет.

Когда он сильно обветшал, тогда по указу Архангельской духовной консистории от 6 октября 1888 г., согласно материалам «Архангельских епархиальных ведомостей», «как не представляющий ничего замечательного в архитектурном отношении»²⁸ был разобран в 1889 г. Строительный материал предполагалось использовать для возведения церковно-приходской школы, однако по ходатайству причта варзужской приходской церкви Духовная консистория указом от 16/18 августа

27 ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 9. Л. 14–18 об. ; Там же. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 4. Л. 35–42; Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 4. Ч. неофиц. С. 85.

28 Данный вердикт вынесен Духовной консисторией на основании чертежа храма, представленного священником А. Зиминим (Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 4. Ч. неофиц. С. 85).

1889 г. разрешила направить доски на устройство деревянной ограды вокруг Успенской церкви на правом берегу реки Варзуги²⁹.

В данном случае уместно отметить, что в 1878 г. началось возведение нового двухпрестольного храма в честь прпп. Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев, с приделом во имя свт. Афанасия Александрийского³⁰. Как выше было сказано, главный престол был освящён 16 августа 1882 г., а Свято-Афанасиевский придел — 17 января 1883 г. В 1932 г. храм был закрыт; в советский период его здание использовалось под ясли, мастерскую по шитью лодок и сельский клуб, при этом купольное завершение церкви было уничтожено. Здание было возвращено Русской Православной Церкви в 1999 г. После восстановительных работ храм освятили в честь свт. Афанасия Александрийского с приделом во имя Преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев. В настоящее время храм является действующим, в нём регулярно совершаются богослужения.

Выводы

Православные храмы Варзужского прихода на протяжении столетий выступали духовным и экономическим форпостом за Полярным кругом. В XVI–XVII вв. здесь сформировалась уникальная структура землевладения, объединившая интересы московского Новоспасского и Соловецкого монастырей, Николо-Корельской и Антониево-Сийской обителей. Столь мощное церковное присутствие на Терском берегу было обусловлено исключительной ценностью рыбных промыслов, ставших материальным фундаментом православия в регионе. Архитектурная эволюция местных храмов наглядно подтверждает преемственность традиций северного зодчества и статус прихода как оплота русской идентичности. Сложная судьба местных церквей — от ветхости и закрытия в советский период до возрождения в конце XX в. — подчёркивает неразрывную связь Варзуги с общими историко-культурными процессами формирования Русского Севера.

Продолжение следует

29 Архангельские епархиальные ведомости. 1913. № 4. Ч. неофиц. С. 85.

30 ГАМО. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 123. Л. 1–13; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды: Онежский, Кемский и Александровский. Архангельск, 1896. С. 250; *Осипенко М. В.* Терский берег — северный горизонт Соловков. Впечатления путешественника. С. 222; *Ушаков И. Ф.* Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга // Мурманский вестник. 1995. 9 нояб.

Архивные материалы

- ГАМО. Ф. И-8 (Приход церкви Успения Пресвятой Богородицы Архангельской и Холмогорской епархии в селе Варзуга (1674–1918 гг.)). Оп. 1. Д. 123.
- ГАМО. Ф. И-17 (Первое благочиние Мурманского округа Архангельской и Холмогорской епархии (1779–1928 гг.)). Оп. 1. Д. 12; 15.
- ГАМО. Ф. И-67 (Второе благочиние Александровского уезда Архангельской и Холмогорской епархии (1899–1918 гг.)). Оп. 1. Д. 4.
- ГАМО. Ф. И-73 (Второе благочиние Кольского уезда Архангельской и Холмогорской епархии (1833–1899 гг.)). Оп. 1. Д. 1; 9.
- РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ, Вотчинная коллегия и Вотчинный департамент). Оп. 1. Д. 1.

Источники

- Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI вв. Акты Соловецкого монастыря / сост. И. З. Либерзон; отв. ред. А. Г. Маньков. Ленинград: Наука, 1988. Т. 1. № 3–4, 8–9.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 3: 1613–1645. Санкт-Петербург: Тип. II Отд-ния Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1836.
- Древнерусский приход и его пережитки в церковно-общественной жизни Архангельской епархии. (Продолжение) // Архангельские епархиальные ведомости. 1916. № 14–15. С. 299–307.
- Грамоты Великого Новгорода и Пскова / под ред. С. Н. Валка. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1949.
- Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды: Онежский, Кемский и Александровский / Арханг. епарх. церков.-археол. ком. Архангельск: Тип. наследников Д. Горайнова, 1896.
- Летопись занятий Археографической комиссии за 1927–1928 годы. Вып. 35. Ленинград: Изд. Акад. наук СССР, 1929.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / [под ред. и с предисл. А. Н. Насонова]. Москва; Ленинград: Изд. Академии Наук СССР, 1950.
- Сборник грамот Коллегии экономии. Т. 1: Грамоты Двинского уезда. Петроград: Изд. Акад. наук, 1922.

Литература

- Бернштам Т. А.* Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Ленинград: Наука, 1978.
- Богословский М. М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. 1. Москва: Изд. Имп. О-ва истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1909.
- Богуславский Г.* [Рец.] Сборник Варзугской с. Варзуги, на Кольском полуострове, церкви конца XVI в. // Архангельские епархиальные ведомости. 1908. № 10. Ч. неофиц. С. 341–352.

- Досифей (Немчинов), архим.* Географическое, историческое и статистическое описание первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. Архангельск: Соловецкая обитель, 2011.
- Иванов В. И.* Монастыри и крестьяне Поморья в XVI–XVII вв. Санкт-Петербург: Изд. СПбГУ, 2007.
- Иванов В. И.* Монастыри и монастырские владения XVII в. в Кольском уезде. Москва, 2007.
- Истомин М. Н.* Несколько слов о домашнем быте и промыслах Варзужан // Архангельские губернские ведомости. 1861. № 29. Ч. неофиц. С. 237–239.
- Копанев А. И.* Неземледельческая волость в XVI–XVII вв. Ленинград: Наука, 1967.
- Кучко В. С.* Фараоны, англичане и другие прозвища Терского берега // Ономастика Поволжья: материалы XIX Междунар. науч. конф. Оренбург, 2021. С. 140–146.
- Лоскутов Д. С.* Об истории Кандалакшского монастыря. Гипотезы и размышления // Христианство на Крайнем Севере: материалы историко-краеведческой конференции (Двенадцатые Феодоритовские чтения), [Мурманск — Кандалакша, 31 октября — 3 ноября 2019 г.] / под ред. митрополита Митрофана (Баданина). Мурманск; Санкт-Петербург: Мурманская епархия; Ладан, 2020. С. 175–186.
- Мельник А. Г.* К вопросу о происхождении трехчастной осевой архитектурной композиции (церковь — трапезная — колокольня) // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья: Материалы II регион. науч. конф. «Пробл. исслед. памятников истории и культуры Верх. Поволжья», (Нижний Новгород, июнь 1990 г.) / [Редкол.: Ф. В. Васильев (отв. ред.) и др.]. Нижний Новгород: Изд. Нижегород. ун-та, 1991. С. 211–216.
- Митрофан (Баданин), еп.* Аборигены края и первые христианские поселения // Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси: Кольский Север в Средние века: [в 4 т.]. Т. 2: Духовный меч Великого Новгорода. Санкт-Петербург; Мурманск: Ладан; Мурманская епархия, 2017. С. 188–190.
- Митрофан (Баданин), митр.* Присоединение Кольского Севера к Новгородской Руси: [в 4 т.]. Т. 2: Духовный меч Великого Новгорода. Санкт-Петербург; Мурманск: Ладан; Мурманская епархия, 2019.
- Никонов С. А.* Комплекс варзужских актов XVI в. Антониево-Сийского монастыря // Живущие на севере: альманах Мурманского государственного гуманитарного университета. Вып. 1. Мурманск: МГГУ, 2010. С. 124–138.
- Никонов С. А.* Промысловые становища монастырей Поморья на Мурманском берегу в XVI–XVII вв. // Живущие на Севере: альманах Мурманского государственного гуманитарного университета. Вып. 2. Мурманск: МГГУ, 2012. С. 54–71.
- Никонов С. А.* Варзужский лук в XVI в. // VIII Ушаковские чтения, [Мурманск, 2–4 марта 2011 г.]: к 90-летию со дня рождения профессора И. Ф. Ушакова: сб. науч. ст. / ред. [Ю. П. Бардилева (науч. ред.) и др.]. Мурманск: МГГУ, 2012. С. 58–64.
- Никонов С. А.* Промысловые владения Троицкого Печенгского монастыря на Терском берегу Поморья // Вестник Сыктывкарского университета. Сер.: История и археология. 2014. № 3. С. 186–195.
- Огородников Е. К.* Мурманский и Терский берега по «Книге Большого Чертежа». Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1869.

- Осипенко М. В.* Терский берег — северный горизонт Соловков // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере: материалы регион. науч.-богослов. конф. Санкт-Петербург: Ладан, 2010. С. 219–232.
- Попов А.* К истории Варзугского прихода, Александровского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1913. № 3. С. 57–65; № 4. С. 83–91.
- Ушаков И. Ф.* Памятник русского деревянного зодчества XVII века — Успенская церковь в селе Варзуга. Мурманск: Кн. изд., 1974.
- Ушаков И. Ф.* Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга // Мурманский вестник. 1995. 9 нояб.
- Ушаков И. Ф.* Православие на Кольском Севере в досоветское время. Мурманск, 2002. (На правах рукописи).
- Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. 2-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург: [Б. и.], 2016.
- Циркунов И. Б.* Пространственная особенность поморских поселений Терского берега // Варзуга — первое поселение на Кольском Севере. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Вторые Феодоритовские чтения / под ред. иером. Митрофана (Баданина). Санкт-Петербург: Ладан, 2010. С. 135–142.
- Шахнович М. М.* Новые исследования в Варзуге // Под сенью Трифона. 2012. № 3. С. 58–59.

ПРАВИЛА И УСТАВЫ ЖЕНСКИХ ОБЩИН

В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД КАК ЛОКАЛЬНЫЕ
РЕГУЛЯТОРЫ ПОДВИЖНИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Иеромонах Михаил (Булочев)

соискатель учёной степени кандидата теологии
Общecerковная аспирантура и докторантура имени свв.
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
старший преподаватель кафедры церковно-практических
дисциплин Перервинской духовной семинарии
109383 г. Москва, ул. Шоссейная, 82
ppds@ppds.ru

Для цитирования: Михаил (Булочев), иером. Правила и уставы женских общин в Русской Православной Церкви в Синодальный период как локальные регуляторы подвижнической жизни // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 236–257. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.014

Аннотация

УДК 27-788 (271.2)

Исследование выявляет особенности регулирования общинной жизни на местном уровне и формирования в них принципов духовного руководства. Автор использует совокупность исторических и юридических методов, в том числе историко-правовой, сравнительно-правовой, формально-юридический методы. В качестве источников используются как древние иноческие уставы, так и правила, созданные в Синодальную эпоху для регламентации иноческой жизни в женских общинах. Автор приходит к выводам о том, что в рассматриваемых документах наличествуют аскетические, организационные и правовые предписания, а также о том, что роль духовного руководителя общины очень высока и его авторитет является специфическим регулятором жизни в общине.

Ключевые слова: каноническое право, женское монашество, правила и уставы женских общин, святитель Василий Великий, преподобный Пахомий Великий, преподобный Зосима Верховский, Дивеево, преподобный Серафим Саровский, святитель Филарет Московский, организационные вопросы женского монашества, духовное руководство женской иноческой общиной, старчество.

Статья поступила в редакцию 9.4.2025; одобрена после рецензирования 30.4.2025

Rules and Statutes of Women's Communities in the Russian Orthodox Church During the Synod Period as Local Regulators of Ascetic Life

Hieromonk Mikhail (Bulochev)

postgraduate applicant for the Degree of Candidate of Theology
Saints Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate and Doctoral Studies
4/2 Pyatnitskaya st., bldg. 1, Moscow 115035, Russia
Senior Lecturer at the Department of Church-Practical Disciplines
Pererva Orthodox Theological Seminary
82 Shosseynaya st., Moscow 109383, Russia
ppds@ppds.ru

For citation: Bulochev, Mikhail, hieromonk. "Rules and Statutes of Women's Communities in the Russian Orthodox Church During the Synod Period as Local Regulators of Ascetic Life". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 236–257 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.014

Abstract. The study identifies the specifics of regulating communal life at the local level and the formation of principles of spiritual guidance within these communities. The author employs a set of historical and legal methods, including historical-legal, comparative-legal, and formal-legal approaches. The sources used include both ancient monastic statutes and the rules created during the Synodal era to regulate monastic life in women's communities. The author concludes that the documents under consideration contain ascetic, organizational, and legal prescriptions, and that the role of the community's spiritual leader is very high, with their authority serving as a specific regulator of communal life.

Keywords: canon law, women's monasticism, rules and statutes of women's communities, Saint Basil the Great, Saint Pachomius the Great, Venerable Zosima Verkhovsky, Diveyevo, Saint Seraphim of Sarov, Saint Philaret of Moscow, organizational issues of women's monasticism, spiritual guidance of a women's monastic community, eldership (*startshestvo*).

The article was submitted on 4/9/2025; approved after reviewing on 4/30/2025

Возникновение и трансформация женского монашества в оформленное самостоятельное явление осуществлялось почти одновременно с мужским. При этом имело место более раннее формирование общин девственниц, которые современные исследователи традиционно считают прообразами женских монастырей¹. Исследования древних патрологических, канонических и агиографических памятников позволяют сделать вывод о существовании тесной духовной и организационной связи мужского и женского монашества.

Известно, что под управлением прп. Пахомия Великого находились, помимо множества мужских, два женских монастыря (один из них был устроен им лично, второй — прп. Феодором Освященным). В системе принятых правил руководства для них были сделаны особые установления.

«[Так,] для смотра за ними и удовлетворения их духовных и экономических потребностей были избираемы особые испытанные старцы, которые одни и имели туда свободный вход»².

Все важнейшие вопросы монастырской жизни, в том числе приём в обитель, решали аввы и избранные старцы. В женских обителях имелись также настоятельницы, однако весьма ограниченные в своей компетенции:

«Они держали только внутри заведенные порядки, под руководством, блюстительством и авторитетом Авв, через посредство избранных старцев»³.

В рассматриваемом Уставе была сформирована сложная система монастырского руководства, включающая в себя «Богом поставленного Авву всего братства» (самого прп. Пахомия Великого) и настоятеля монастыря (авву, избираемого главным аввой и призванного наблюдать за строгим исполнением установленных порядков и направлять братию к духовному совершенству). Таким образом, настоятель обладал административной и наставнической компетенцией. Особенный интерес представляет здесь указание на авторитет духовного наставника, как на действенный практический регулятор монашеской жизни.

1 См., например: *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. Москва, 1998. С. 125.

2 Sancti Pachomii vita tertia (II) 42 // Sancti Pachomii vitae graece / ed. F. Halkin. Bruxelles, 1932. P. 278; Рус. пер.: Устав преподобного Пахомия Великого // Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. Москва, 1892. С. 145.

3 Там же.

Иными нормами рассматриваемой главы Устава определяются правила посещения пребывавших там инокинь и отроковиц. Согласно установленному порядку, возможностью посещения обладали только ближайшие родственники монашествующих, и то в сопровождении старцев, особым образом назначенных для наблюдения за инокинями. Во время таких посещений были запрещены разговоры на любые мирские темы⁴.

Краткость и ограниченное количество специальных норм не отменяли строгой регламентации самой организации женской монастырской жизни и прохождения иноческого жития, а являлись лишь свидетельством того, что для составителя Устава, прп. Пахомия, и его последователей была очевидной мысль о единстве правил монашеской духовной жизни для мужчин и женщин.

В дальнейшем похожий взгляд неоднократно высказывался святыми отцами и авторами монашеских установлений. Так, свт. Василий Великий подчёркивает:

«Поелику же есть общества не мужей только, но и дев, то все доселе сказанное (правила для монахов) должно быть общим правилом для тех и других»⁵.

Аналогичным образом рассуждает прп. Исидор Пелусиот, обращаясь к александрийским монахиням:

«Не оправдывает природа, не предоставляет извинения женский пол, потому что он может мужественно противостоять изнеженности и с твердостью отражать разрушительные орудия похотей»⁶.

Однако стоит признать, что схожесть женского и мужского монашества по цели, не исключает возможности, а иногда и необходимости специальной регламентации отдельных вопросов иноческого жития. Круг вопросов, решаемых при помощи специальных норм, обычно включал в себя взаимоотношения с внешним миром и внутри сестричества, духовное управление и внешний надзор священноначалия, вопросы финансирования и обеспечения бытовых потребностей. Некоторые отцы

4 Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. С. 146.

5 Там же. С. 485.

6 *Isidorus Pelusiot*. Epistula 87. Monialibus Alexandrinis // PG. 78. Col. 241–244. Рус. пер.: 87. Александрийским монахиням // *Исидор Пелусиот, прп.* Письма. Т. 1. Москва, 2000. С. 45.

вводили в действие специальные нормы о взаимоотношениях настоятельницы («начальницы») и служащего духовенства⁷.

В древнем памятнике монашеской письменности «О девстве», приписываемом свт. Афанасию Великому, в качестве обязательных условий для христианской жизни дев предписывается наличие опытного духовного руководителя и самого устава, правила прохождения жизни:

«Горе, деве, не подчиненной никакому правилу; в сем случае она подобна неимущему кормчего кораблю, который, по сокрушении кормила, не имея правителя, несется в ту и другую сторону, пока не погибнет, разбившись о камень. В таком же состоянии находится дева без руководителя, внушающего ей страх. Блаженна та дева, которая подчинена правилам. Она подобна плодоносному винограду, растущему в вертограде. Делатель оного, пришедши к нему, очищает ветви его, напаивает его и исторгает растущие около него бесполезные травы, и виноград приносит благовременно прекрасный плод»⁸.

Это общее наставление святителя вполне применимо к женскому монашеству и, среди прочего, объясняет распространение женских общин, посвятивших себя прохождению иноческой жизни, иногда даже не имея монашеского пострижения, но подчиняясь духовному руководителю и данному им правилу.

Отечественное законодательство Синодальной эпохи, вслед за святыми отцами, признавало единство правил монашеской жизни для мужчин и женщин, при этом допуская возможность некоторых вариаций и особенностей. Так, в «Прибавлении о правилах причта церковного и причта монашеского» 1722 г. к «Духовному Регламенту» указано, что «вся вышеписанная правила монахом должно хранить и монахиням, а сверх оных, сия собственная да хранят»⁹. Требования к женским монастырям и монахиням отличались большей строгостью, в них устанавливался повышенный возраст пострижения (от 30-ти лет для мужчин и от 50-ти для женщин), а также вводились дополнительные ограничения на выход за пределы монастыря и на посещение его другими лицами. Эти ограничения требовали перенесения мощей или иной святыни обители в надвратный храм, дабы под предлогом богомолья

7 *Basiliius Magnus. Regulae brevius tractatae* 109–111 // PG. 31. Col. 1156–1157. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Древние иноческие уставы. Москва, 1892. С. 484.

8 *Athanasius Alexandrinus. De virginitate* 14 // *Texte und Untersuchungen*. 1906. Bd. 29(14). Н. 2а. С. 48–49; Рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Наставление деве. Москва, 1995. С. 73.

9 Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. Т. 6. Санкт-Петербург, 1830. С. 712. № 4022.

мирские лица не могли нарушить монашеское уединение. При необходимости участия в мирском суде игумении предписывалось искать представителя или просить о поиске представителя у своего архиерея¹⁰. Данные требования являлись следствием развития мысли свт. Василия Великого о женских обителях:

«Одно только надо знать, что большого и преимущественнейшего благоразумия требует жизнь женщин, их преспеяние в нестяжательности, в безмолвии, в послушании, в дружелюбии, строгость касательно выхода из обители, остережения от встреч, взаимное между собою расположение, избегание частных содружеств. Во всем этом с особенным тщанием должна преуспевать жизнь дев»¹¹.

Все эти правила с разной степенью строгости и детальной разработки фиксировались во внутренних общинных уставах и системах правил духовного руководства. Общая цель создания монашеских правил была выражена прп. Венедиктом Нурсийским, свидетельствующим об их регулятивном и воспитательном воздействии на подвижников:

«Этот Устав написали мы, чтобы соблюдающие его могли достигнуть чистоты нравов или показать начатки христианского преуспеяния <...>. Собеседования Святых Отцов, их изречения и жития, также правило отца нашего святого Василия что другое суть как не начертания добродетелей для добре живущих и послушливых монахов? А для нас, худо живущих, нерадивых и беспечных, они — пристыжение и посрамление. Итак, брат, желая достигнуть отечества небесного, потрудись прежде усердно исполнять настоящий для новоначальных Устав; и тогда с помощью Божией возможешь взяться и за большее, исполнение чего ведет на верх совершенства»¹².

К числу наиболее известных авторов правил и уставов для женских общин Синодального периода следует отнести свт. Филарета, митрополита Московского, прп. Василия (Кишкина), прп. Зосимы (Верховского), прп. Серафима Саровского, прп. Феодора (Ушакова), прп. Филарета (Данилевского), архимандрита Феофана (Соколова). Каждый из подготовленных уставов сложился на основе реальной практики духовного руководства женскими общинами и монашествующими вообще.

10 Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. Т. 6. С. 38.

11 *Basiliius Magnus*. Prologus 5 (sermo asceticus) // PG. 31. Col. 888; Рус. пер.: Слово о подвижничестве третье // *Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Т. 2. Санкт-Петербург, 1911. С. 325.

12 *Benedictus Nursiensis*. Regula commentata 73 // PL. 66. Col. 929–930; Рус. пер.: Устав преподобного Венедикта Нурсийского // *Древние иноческие уставы*. Москва, 1892. С. 653.

Редким исключением является составление устава Борисовской Тихвинской женской пустыни ктитором обители графом Б. П. Шереметевым под названием ««Завет или артикул, как содержать новопостроенную обитель». В данном случае, правила носили преимущественно организационный характер, включая указание на предельное количество сестёр (тринадцать вместе с начальницей), источники и размер содержания сестёр и причта¹³. Впоследствии, благодаря деятельному участию прп. Василия (Кишкина) и прп. Филарета (Данилевского), устав был существенно переработан, и в его состав вошли аскетические правила и правила духовного руководства.

Необходимо сказать о том, что способы формирования системы норм, действующие в общине были весьма многообразны. Наиболее распространённым являлось создание правил, основанных на личном аскетическом опыте духовного наставника. Такая практика обуславливала многообразие действующих систем, потому что

«у каждого старца был свой опыт и путь духовного руководства, своя тактика достижения цели. Вот почему в уставах, составленных старцами или первоначальницами для своих общин, присутствовало нечто личное, идущее только от этого духовника, его опыт Богообщения»¹⁴.

При этом иногда случались исключения из общего порядка, когда в новой общине в качестве регулятора внутренней жизни принимались уставы иных монастырей и общин, доказавшие свою эффективность на практике, одобренные священноначалием или известным подвижником. Из наиболее известных и исследованных примеров — утверждение в 1853 г. Челябинской Одигитриевской общины по правилам Одигитриевской Зосимовой пустыни Московской епархии, а позднее — принятие данного устава в московском Иоанновском женском монастыре и в Ковыляевской женской общине Пензенской епархии¹⁵.

В некоторых случаях собственная система правил составлялась из элементов разных уставов, заимствований из наставлений известных

13 См. подробнее: Историческое описание Борисовской Тихвинской девичей пустыни, составленное по монастырским документам и записям архимандритом Леонидом. Москва, 1872.

14 Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России: XIX – начало XX века: [докт. дисс.]. Москва, 2011. С. 97.

15 См. подробнее: Емченко Е. Б. От «богадельни» до монастыря: «правила» и уставы женских общин в конце XVIII – первой половине XIX вв. // Аносин Борисоглебский женский монастырь: [сайт]. URL: <https://www.anosinomonastir.ru/articles/ot-bogadelni-do-monastyrya-pravila-i-ustavy-zhenskikh-obshchin-v-kontse-xviii-pervoy-pолоvine-xix-vv.html>

подвижников благочестия («заветов»), письменной фиксации и легитимации собственной традиции:

«Исходя из того, что старческие заветы были положены в основу многих уставов женских общин, существовала практика у тех, кто не имел таких правил, брать лучшее для себя из нескольких вариантов или целиком уже имеющийся устав»¹⁶.

В истории создания и духовного руководства женскими общинами рассматриваемого периода обращает на себя внимание одно интересное обстоятельство: старец-наставник ссылается на то, что указания по управлению общиной даны ему Самой Божией Матерью. Как свидетельствует прп. Серафим Саровский, Сама Царица Небесная поручила ему руководство сестрами Мельничной общины. Во время одного из явлений Она увещевала старца:

«Я тебе, любимче Мой, во всем помогу! Возложи на них [сестёр. — М.Б.] послушание, если исправят, то будут с тобою и близ Меня, а если потеряют мудрость, то лишатся участи сих блаженных дев Моих; ни места, ни венца такового не будет»¹⁷.

Чуть позже, во время одной из бесед с Н. А. Мотовиловым, прп. Серафим указывал:

«... а Вы, Ваше Боголюбие, опять скажу: помните, знайте и в свое время засвидетельствуйте, кому потребуется, что все это не я, убогий Серафим, по своей собственной выдумке или человеческому желанию, но по воле только одной Самой Царицы Небесной завел, и устроил, и заповедал»¹⁸.

Сам Н. А. Мотовилов в своих записках тоже подчёркивал, что именно воля Божией Матери является непосредственным источником тех правил, которые установил для сестёр прп. Серафим:

«...в Мельничной девической Серафимовской обители даже и сбор совершенно воспрещён великим старцем Серафимом, согласно воле и указанию Самой Царицы Небесной...»¹⁹.

Похожие указания встречаем в письмах прп. Варнавы (Меркулова) начальнице созданной при его непосредственном участии Выксунской

16 Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России. С. 97.

17 Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ., Ардатовского уезда, с жизнеописанием основателей: преподобного Серафима Саровского и схимонахини Александры, урод. А. С. Мельгуновой. Санкт-Петербург, 1903. С. 329.

18 Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. Москва, 2006. С. 358.

19 Там же. С. 363.

Иверской общины, впоследствии ставшей монастырём. Так, вразумляя начальницу за неподобающее поведение некоторых сестёр на Светлой седмице, выразившееся в играх на монастырском кладбище, старец писал:

«Вот чего я дождался от вас, вот какие плоды приносите в этом святом винограде! Для того ли Матерь Божия собрала вас мною, недостойным, печется и промышляет о вашем довольстве и спасении, чтобы вы в благодарность бесчестили Ея святое место в соблазн миру? «Прославляющим мя, — рече Господь, — прославлю, и унижаяй мя безчестен будет»²⁰.

Как повествует Е. Н. Поселянин, старец Парфений Киевский, питавший особое благоговение и любовь к Богородице, однажды задумался над услышанным мнением о том, что Она является первой инокиней. Задремав, он увидел величественную инокиню с жезлом в руках, окружённую монахами. Подойдя к нему, Она сказала:

«Парфений, Я — монахиня»²¹.

В одном из видений прп. Серафиму Саровскому на Богородице была надета мантия, по подобию преподобных жен, бывших с Ней во время этого посещения старца. Всё указанное позволяло не просто соединить Богородицу с монашеской жизнью, но и почитать Её как общую Игумению монастырей, благодаря чему в религиозном сознании верующих женщин, желающих подвижнической жизни, развивалось особенное благоговение к воле Божией Матери как источнику монашеских установлений. За счёт этого достигалось несколько целей. Во-первых, у сестёр формировалась верность избранному образу жизни, самой общине и месту, в котором они хотели совершать спасение. Эта верность являлась важным условием, обеспечивающим осознанное выполнение аскетических предписаний, существовавших в общине (в частности, касающихся запретов на выход для сбора милостыни, самовольные отлучки из общины, контакты с мирскими людьми и даже родственниками, ограничения в пище, одежде и т. д.). Во-вторых, этим обеспечивалось особенное доверие к наставнику, что призвано было сформировать необходимый навык послушания. Даже после смерти наставника память о нём и его руководстве тщательно хранилась в общине. Так, в 1840 г. сёстры Мельничной общины, в связи с трудными финансовыми обстоятельствами и голодом, приезжали к митрополиту

20 Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Житие, письма, духовные поучения / лит. ред. инокиня Павла (Мишина). Сергиев Посад, 2009. С. 146.

21 *Поселянин Е.* Русские подвижники 19-ого века. Москва, 1910. С. 346.

Филарету (Дроздову) за помощью. Святитель, поскольку не было возможности сразу оказать материальную помощь значительному количеству людей, предложил сёстрам разойтись на время в те места, откуда они собрались в обитель. Однако получил отказ, в связи с нежеланием общинниц терять духовную связь с прп. Серафимом²². В августе 1903 г. на имя архиепископа Нижегородского поступило прошение управительницы Бахаревского Богоделенного дома Феодосии Нориной о его преобразовании в подворье Серафимо-Дивеевского монастыря. В обоснование просьбы было указано, что сама просительница примерно за сорок лет до этого была вызвана из Дивеевского монастыря для управления открываемой общиной в Пермской губернии. В 1888 г. община была преобразована в богадельню. Однако в ней был установлен особый монастырский уклад:

«Мы все, живущие в богадельне, хотя и зависели от гражданских властей, проводили жизнь в духе монастырском, не нарушая введённого в бывшей общине устава Серафимо-Дивеева монастыря и свято чтя память Старца Серафима. Теперь, когда вся Россия прославила Его, и нам хотелось бы почитать Его, посвятив это место для общины Его имени <...>. Благоволите-же, Ваше Высокопреосвященство, принять все это в дар Св. Старцу Серафиму <...> потому что тогда не исчезнет здесь память о Святом Старце»²³.

Благоговейное отношение к наставнику находило отражение и в формировании молитвенного правила. Согласно установленному в Мельничной общине порядку, полагалось совершать

«...12 псалмов, Пустынными отцами особо поемые. — После помяник, с обычными поклонами. За Святейший Синод и Ваше Преосвященство — 3 поклона. За отца духовного — 3. За игумена Саровской пустыни с братией и монаха Иоанна — 3 поясных. За настоятельницу с сестрами — 3. За родителей — 3. За благотворящих нам — 12»²⁴.

Думается, что последовательность поминания свидетельствует об устоявшейся иерархии лиц, осуществляющих духовное руководство в общине. Примечательно, что молитве о настоятельнице предшествует поминовение саровского игумена. Духовный отец общины,

22 См. подробнее: Преподобный Серафим Саровский и Дивеевская обитель / сост. иерей Георгий Павлович. Москва, 2011. С. 147.

23 Прошение Высокопреосвященнейшему Назарию, архиепископу Нижегородскому и Арзамасскому управительницы Бахаревского богодельного дома Феодосии Нориной // ГАНУ. Ф. 570. Оп. 559. Д. 56. Л. 5.

24 Правило, преданное отцом Серафимом на мельнице вечернее и утреннее // ГУ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4. Л. 54.

прп. Серафим, состоял в братии Саровской пустыни, и его игумен мыслился сёстрами как духовный наставник их аввы, тем самым занимая первенствующее положение по отношению к местной начальнице. При этом в отношении к рядовым священнослужителям общинных храмов иерархия была иной: они находились в подчинении начальнице.

Так, в Указе Нижегородской духовной консистории 1859 г. о назначении Е. А. Ушаковой настоятельницей Дивеевской общины ей предписывалось следующее:

«Вам, сестрам и священноцерковнослужителям, предписать, чтобы вы были у Настоятельницы в должном повиновении и послушании»²⁵.

Основанием для указаний консистории был «Духовный Регламент» и прибавления к нему, в целом базирующиеся на принципах организации монашеской жизни, изложенных свт. Василием Великим. В его «Правилах, кратко изложенных в вопросах и ответах», содержится следующее указание:

«Если бы пресвитер приказал что-нибудь сестрам без ведома ее [настоятельницы. — М. Б.], она вправе негодовать на это»²⁶.

Внутреннее управление в обители вверено настоятельнице. Для обеспечения послушания начальница должна обладать авторитетом, в том числе таким, которое обеспечено административными предписаниями. Впрочем, служащие в обители клирики самостоятельны в священнослужении и надзоре за порядком в алтаре. В уставе Борисовской Тихвинской пустыни содержится чёткое разделение предметов надзора за храмовым благочинием:

«И начинает Священник девятый час, и вечерня бывает по чину и уставу, и да будет чтение и пение ни медленно, ни спешно, яко же в праздничные дни, так и в простые, что Священнослужители по олтарному служению внимательно да наблюдают. Игумения же да смотрит прилежно и со вниманием по чину церкви с сестрами»²⁷.

Честь священства охраняется отдельным указанием для сестёр:

«Определенные в пономарское служение должны прилежно наблюдать свою совесть, яко же о чистоте своей, такожде и церковной, и чтобы в служении и предстоянии со страхом и вниманием с чистою совестью предстояли и наблюдали чистоту телесную

25 Указ Нижегородской Духовной Консистории Е. А. Ушаковой о назначении настоятельницей Дивеевской общины // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Д. 196в. Л. 244–245.

26 *Basilii Magnus. Regula brevius tractatae* 111 // PG. 31. Col. 1157. Рус. пер. цит. по: Устав святого Василия Великого // Древние иноческие уставы. С. 489.

27 Историческое описание Борисовской Тихвинской женской пустыни. С. 80.

и душевную, и священнослужителям имели бы смирение и послушание в служении»²⁸.

В «Правилах святителя Филарета для Борисо-Глебского женского общежития» уточняется, что сёстры совершают полунощницу и утреню, «за исключением (что разумеется само собою) того, что чиноположением представлено священству»²⁹.

Применительно к начальнице женской общины, свт. Василий Великий указывал следующее:

«Та, которой вверено смотрение за благочинием, должна не того искать, что приятно сестрам, и не о том заботиться, чтоб заслужить их благосклонность, делая им угодное, но всегда соблюдать степеньность, внушая к себе страх и почтение»³⁰.

Данное указание было призвано содействовать укреплению авторитета начальницы, как необходимого условия для руководства сёстрами, обеспечения иерархического принципа управления и предупреждения возможных расколов и нестроений внутри сестричества, способного разделиться на группы возле того или иного священника. Потеря авторитета начальницы или возникновение параллельного авторитета приводило к утрате единства и угрожало существованию сестричества вообще. Поэтому свт. Василий Великий указывал монахиням на необходимость воспринимать каждое указание начальницы без исследования, как данный закон³¹. Однако авторитет начальницы должен был проистекать не только из административного порядка, но и из её реальных духовно-нравственных качеств:

«Игуменья, по званию Божию, прияла на себе звание настоятельства не любоначала ради и прибытка, но любви ради Божия, и ближнего, и послушания. И сего ради должна иметь неусыпное попечение о спасении душ вверенного ей стада, яко о присных своих чадах, и прежде сама собою показать образ быти сущим в обители, во всём словом и делом, поминая Христа Спасителя нашего слова, еже рече: “Иже в вас хочет быти больший, да будет всем слуга!” — и сему спасительному гласу внемля, тщательно да понуждает себе всегда ко всякой добродетели, а паче любви, кротости и смирению,

28 Историческое описание Борисовской Тихвинской женской пустыни. С. 80.

29 Цит. по: Женская Оптина: материалы к летописи Борисо-Глебского жен. Аносина монастыря / сост. Сергей и Тамара Фомины. Москва, 2005. С. 72.

30 *Basilius Magnus*. Prologus 5 (sermo asceticus) // PG. 31. Col. 888. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Слово о подвижничестве третье // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 325.

31 Там же.

и терпению, трезвению и воздержанию, внешнем и духовном, дабы ищущие вины, не имели вины к подозрению и преслушанию»³².

Во многих общинах должность настоятельницы была выборной, при этом иногда требовалось для избрания общее согласие сестёр³³. Именно насельницам были известны нравственные качества и способность к управлению, вследствие чего избираемой оказывалась наиболее достойная. При этом во всех случаях требовалось утверждение кандидатуры епархиальным архиереем.

Стойкие нарушительницы действующих в общине правил рассматривались как погрешающие против единства и, при упорстве в грехе, должны быть удаляемы из обители³⁴.

В правилах Дивеевской общины содержалось указание на обязанность настоятельницы использовать различные меры воздействия как дисциплинарные, так и нравственные:

«Начальница должна исправлять сестер, умягчать и исправлять строптивость нравов не одним страхом наказания, но преимущественно вкоренением страха Божия в сердце, своим благожитием и духовными наставлениями, посредством отца духовного или через благоговейных общежительниц»³⁵.

Важной чертой общинных правил является учёт местной аскетической традиции при их составлении. Это соответствовало церковно-правовым предписаниям, поскольку синодальное законодательство разрешало монастырям и общинам иметь свои богослужбные традиции. Согласно «Инструкции благочинному монастырей» от 1828 г. благочинные осуществляли надзор за тем,

«чтобы богослужение в монастырях совершаемо было в точности по общему церковному и по особенному, где есть, монастырскому уставу»³⁶.

Перед утверждением правил для Одигитриевского женского общежития прп. Зосимы (Верховского), свт. Филарет (Дроздов) направил

32 Историческое описание Борисовской Тихвинской женской пустыни. С. 82–83.

33 Правила о составе, зависимости и устройстве Спасского, Борисо-Глебского и Троице-Одигитриевского общежитий, составленные митрополитом Московским Филаретом // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 12.

34 Там же.

35 Правила для женских православных общин Нижегородской епархии: Арзамасской, Ардатовской, Зеленогорской и Дивеевской // РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 11–13 об.

36 *Платон (Левшин), митр.* Инструкция благочинному монастырей. Санкт-Петербург, 1828. С. 1.

сёстрам два списка предполагаемых правил, снабдив следующим указанием:

«...с тем, чтобы по соображении оных с порядком уже принятых в общежитии и с прочими обстоятельствами и по совещании с сестрами общежития, представлено было заключение владыке немедленно»³⁷.

В одном из писем устроительнице Влахернской женской общины А. Г. Головиной свт. Филарет писал:

«Препровождая список с указа Святейшего Синода и список правил о составе, зависимости и устройстве Одигитриевского женского общежития, долгом поставляю присовокупить следующее: ...некоторые правила могут быть приняты как советы и употребляемы не с строгою настоятельностью, по рассуждению начальницы»³⁸.

Иными словами, общины необходимо рассматривать как самостоятельные субъекты права, имеющие возможность формировать собственную систему правил, если она не противоречит принятым каноническим правилам и государственному законодательству, а также при согласии правящего архиерея, поскольку так называемое статутное право формируется в рамках делегированного права от правящего архиерея. Это важное обстоятельство позволяет рассматривать принципы и правила духовного руководства применительно к каждой общине или группе общин, выявляя их закономерности и особенности, совершенствовать современное монашеское законодательство.

В общинах, созданных и руководимых прп. Зосимой (Верховским), большое внимание уделялось фиксации правил о трапезе. Они отличались особенной строгостью. Сёстрам Туринского женского монастыря предписывалась постная трапеза в течение всего года, за исключением сплошных седмиц. В иные праздничные дни поставлялась рыба. По понедельникам, средам и пятницам трапеза предлагалась один раз в день, в 15 часов. До общей трапезы никто, включая настоятельницу, не мог пить и есть³⁹. В подмосковной Одигитриевской общине долгое время сёстры придерживались обещания, данного их наставниками (прпп. Зосимой и Василиском), не вкушать молочную пищу, за исключением особенных случаев. Поскольку на момент официального

37 Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского. Т. 1. Москва, 1883. С. 72.

38 Участие Филарета в устройстве женских общежитий. Два письма Филарета к вдове майора Анне Гавриловне Головиной, урожд. кнж. Гагариной. Москва, 1878. С. 7.

39 *Зосима Верховский, прп.* Житие. Воспоминания. Слова и наставления. Москва, 2005. С. 177.

признания общины (в 1841 г.) многие сёстры были достаточно опытны: «десять пустынниц имели уже почти двадцатилетний опыт монашеской жизни, из которых первые одиннадцать лет — под окормлением прп. Зосимы. Ещё двенадцать насельниц обители прожили к тому времени не менее семи лет в обители — в самой настоящей пустыни, среди лесов, разделяя с остальными сестрами все лишения отшельнической жизни»⁴⁰, — то свт. Филарет посчитал возможность легитимировать данную традицию, зафиксировав ее в 39-м правиле Одигитриевского общежития:

«Молочной пищи вообще не употреблять в подражание некоторым святым пустынножителям, а токмо разрешать на оную в честь великих двенадесятых праздников и в те седмицы, в которые по преданиям святых отец положено таковое разрешение, частию в противоположность обычаям еретиков»⁴¹.

В правилах других общин требования о пище часто ограничивались указаниями на обязательность общей трапезы (этим подчеркивалась нежелательность своекоштных монастырей и общин, при которых каждая насельница вынуждена была сама заботиться о поиске пропитания) и на соблюдение установленных церковным уставом постных ограничений. Часто также указывалось на необходимость чтения святоотеческих книг, выбор которых был прерогативой настоятельницы.

Прп. Феодор (Ушаков) в правилах для Алексеевской женской общины допускал ограничения общей трапезы для престарелых и немощных, ради которых при больничной церкви должна была быть устроена отдельная трапеза⁴².

Прп. Варнава (Меркулов) указывал сёстрам Иверской общины следующие требования о посте:

«Хочешь поститься должным образом — с любовью подчинись всем правилам и уставам монастырского общежития, а также по отношению к пище. В келлии не имей никакой снеди, довольствуйся тем, что предлагается в трапезе: лишнего там не дадут, а что дают, принимай с благодарением»⁴³.

40 Женская Зосимова пустынь: исторический очерк / сост. монахиня Зосима (Верховская). Москва, 2008.

41 Правила о составе, зависимости и устройстве Спасского, Борисо-Глебского и Троице-Одигитриевского общежитий, составленные митрополитом Московским Филаретом // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 17.

42 См. подробнее: Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Ч. 2. Москва, 1994. С. 381–431.

43 Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита: Творения. С. 15.

При этом, запрещая больным и немощным сёстрам употреблять по требованию докторов мясо, преподобный ссылался на волю Богородицы как источник данного установления:

«Сама Матерь Божия, указывая одному иноку путь ко спасению, заповедала ему не вкушать мяса <...>. Она, Владычица, явившись ему, сказала: не ешь мяса, не пей вина, чаще молись Богу и будешь спасен»⁴⁴.

Иногда дополнительный пост рассматривался как способ нравственного воздействия на провинившихся сестёр:

«Гнев имеющим не давать ни пить, ни есть до тех пор, пока примирятся; и если сие продолжится целый день, то дать только мало хлеба и воды в вечер»⁴⁵.

Для общинных правил, составленных свт. Филаретом (Дроздовым), характерна норма о запрете держать вино, даже ради гостеприимства:

«Вина и тому подобного и для посетителей в Общежитии не иметь. Зная, что таково правило Общежития, сетовать не будут, а Общежитие не будет иметь заботы»⁴⁶.

Примечательно объяснение, содержащееся в самом правиле. В нём отсутствует порицание вина как такового, а лишь выражено стремление освободить сестер от ненужных попечений и соблазнов. Святитель заботится о создании устава, призванного помочь насельницам сохранить духовный настрой, тем самым реализовав подлинную цель монашеской жизни. Её важным условием является ограничение от внешних впечатлений, которое достигается молчанием, погружением в себя, ограничением на прием посетителей (прежде всего, мужского пола) и запретом на выход за пределы общины.

Содержательную часть принятых в женских общинах правил можно условно разделить на две неравные части: административные (административно-организационные) и собственно аскетические. К последним также следует отнести правила, регламентирующие распорядок жизни в общине. Большинство известных сводов были весьма краткими, отличались малой разработанностью проблем и практически не касались вопросов духовного руководства. Главными принципами были полное послушание и доверие. Так, в Уставе прп. Феодора Санаксарского, созданном для сестёр Алексеевской женской общины Арзамаса,

44 Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Житие, письма, духовные поучения. С. 15.

45 Цит. по: Женская Зосимова пустынь. С. 238.

46 Цит. по: Женская Оптиная: материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. С. 74.

содержалось требование «полного и беспрекословного повиновения» всех послушниц настоятельнице. Послушание распространялось на духовные и бытовые вопросы. Сёстры должны были жить в кельях, определённых для каждой, участвовать в благословленных трудах. При этом «работа на себя» была под запретом, труд и его результат являлись общим достоянием сестричества. Устанавливалось строгое общежитие и запрет частной собственности. Кроме того, под запретом находились всякие украшения. Регламентировался цвет и материал, из которого должна быть сделана одежда, одинаковая и равная для всех⁴⁷.

Необходимо отметить, что включение в уставы правил об одежде характерно для большинства исследованных общин. И здесь установители строго следуют каноническому порядку, поскольку древние монашеские уставы придают важное значение иноческому одеянию. В Уставе прп. Кассиана книга первая посвящена «принадлежностям монашеского одеяния», дабы через внешнее украшение иноков раскрыть их внутреннюю красоту⁴⁸. Единство одежды подчеркивало равенство во Христе и общность собрания, простота одежды напоминала сёстрам о необходимости иметь такое же и душевное состояние, а бедность облачения призвана была сформировать смирение.

Интерес представляет содержащееся в правилах некоторых общин требование не иметь монашеского пострижения⁴⁹. Сами формулировки предписаний не объясняют его мотивацию. Можно предположить, что причины заключались в особенностях государственного законодательства, выполнение которых было сопряжено с необходимостью устанавливать многочисленные внешние связи, иметь подтверждённую имущественную самостоятельность и способность обеспечивать сестёр без привлечения казённого содержания. Но вместе с тем в обосновании данного требования можно усмотреть наличие аскетического мотива — желания жить под сложившейся системой духовного руководства, сообразуясь с указаниями наставника относительно способов христианского совершенства. Принятие монастырского статуса неизбежно вносило коррективы не только во внешние организационные вопросы бытия общины, но и по-новому определяло

47 См. подробнее: Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Ч. 2. Москва, 1994. С. 381–431.

48 *Ioannes Cassianus. De institutis coenobiorum I, 1–10 // PL. 49. Col. 59–76. Рус. пер.: Устав преподобного Иоанна Кассиана // Древние иноческие уставы. С. 519.*

49 См. подробнее: Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Ч. 2. С. 381–431.

духовное руководство внутри нее. Главенствующую роль в деле духовного окормления сестёр должна была занять игуменья, и со временем мог возникнуть конфликт между ней и духовным руководителем. Таким образом, указание на продолжение бытия в общинном статусе могло быть обусловлено желанием сохранить сложившуюся систему духовного руководства.

История отечественного женского подвижничества в Синодальную эпоху знает несколько громких дел, связанных с конфликтом внутри общины: между начальницей, сёстрами и лицом, претендующим на духовную власть. Из наиболее известных — так называемая «дивеевская смута» (конфликт части сестёр с отцом Иоасафом (Толстощеевым), претендовавшим на духовничество в Дивеевской общине), конфликт между игуменией Иверского Выксунского женского монастыря и прп. Варнавой (Меркуловым), основателем общины и наставником сестричества, а также конфликт между старцем Зосимой (Верховским) и матерью и дочерью Васильевыми, бывшими прежде духовными дочерьями преподобного, но позже восставшими против его руководства. Хронология и обстоятельства последнего конфликта подробно описаны А. Л. Бегловым в статье «Туринская трагедия»⁵⁰. Приведём фрагмент письма Анастасии Васильевой, написанного в 1823 г. родственнику, тобольскому прокурору, во многом объясняющее суть подобных конфликтов в женских общинах:

«Теперь я прошу Владыку святого, чтобы он нам непременно пожаловал игуменью из какого монастыря постоянную и добрую, а то жалко, что начальство у нас самое дурное, а приходят многие в монастырь <...>. Игуменью он не хочет потому, чтобы быть самовластным <...>. У нас французская революция, а игуменья, какая бы ни была, — все женщина <...>. Лучше я»⁵¹.

Указанные конфликтные ситуации и подобные им являются перспективными направлениями для дальнейших исследований, в ходе которых можно установить не только внешние причины и механизм их возникновения, но и выявить ошибки в применении канонических правил для формирования «монашеского законодательства», а также просчёты законодательной техники при формулировании общинных

50 Беглов А. Л. Туринская трагедия. Кризис в монашеской общине прп. Зосимы (Верховского) 1818–1827 гг. // Альфа и Омега. 2009. № 3 (56). С. 111–143; 2010. № 1 (57). С. 148–174.

51 Письмо рясофорной послушницы Августы (Анастасии Васильевой) // Преподобный старец Зосима Верховский: Творения. Москва, 2006. С. 466. Орфография и пунктуация автора приведены в соответствие с современными нормами русского языка.

правил и принципов духовного руководства. С практической точки зрения это может оказать пользу как для организации монашеской жизни, духовного руководства в современных женских обителях, так и для совершенствования «монашеского законодательства» в Русской Православной Церкви.

Выводы

Подводя итог, следует отметить следующие принципиальные особенности общинных правил:

- в основу системы действующих правил зачастую полагался личный аскетический опыт наставника. Доверие к этому опыту служило крепким основанием создания духовной семьи. Верность данному правилу даже после смерти наставника считалась высокой добродетелью и осознавалось как доверие Самому Господу и Его Пречистой Матери;
- при формировании правил учитывалась местная традиция, фактически возникшая внутри общины;
- цель правил заключалась в формировании духовного настроя подвижниц, общего для всех;
- духовный настрой обеспечивался требованиями об общей трапезе, молитвословиях и единообразной одежде;
- предписания имели тенденцию соответствовать древним общежительным уставам;
- главным аскетическим наполнением устава или общинных правил были принципы послушания начальнице, полного доверия духовному наставнику, нестяжания и поста.

Архивные материалы

Прошение высокопреосвященнейшему Назарию, архиепископу Нижегородскому и Арзамасскому управительницы Бахаревского богадельного дома Феодосии Нориной // ГАНО. Ф. 570. Оп. 559. Д. 56. Л. 4–6.

Указ Нижегородской духовной консистории Е. А. Ушаковой о назначении настоятельницей Дивеевской общины // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Д. 196в. Л. 244–245.

Правила для женских православных общин Нижегородской епархии: Арзамасской, Ардатовской, Зеленогорской и Дивеевской // РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 11–13.

Правило, преданное отцом Серафимом на мельнице вечернее и утреннее // ГУ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4. Л. 54.

Правила о составе, зависимости и устройстве Спасского, Борисо-Глебского и Троице-Одигитриевского общежитий, составленные митрополитом Московским Филаретом // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 11–18.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. De virginitate [Sp.] // *Goltz E. von der*. Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (De virginitate): Eine echte Schrift des Athanasius. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 29, N.F. Bd. 14, H. 2a). S. 35–60.
- Basilii Magnus*. Prologus 5 (sermo asceticus) // PG. T. 31. Col. 869–888.
- Basilii Magnus*. Regula brevius tractatae // PG. T. 31. Col. 889–1306.
- Benedictus Nursiensis*. Regula commentata // PL. T. 66. Col. 215–930.
- Ioannes Cassianus*. De institutis coenobiorum // PL. T. 49. Col. 53–476.
- Isidorus Pelusiota*. Epistula 87 // PG. T. 78. Col. 241–244.
- Sancti Pachomii vita tertia (G3) // Sancti Pachomii vitae graece / ed. F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1932. (Subsidia Hagiographica; vol. 19). P. 272–406.
- Афанасий Великий, свят.* Наставление деве // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго. Т. 4. Москва: Русский Хронограф, 1994. [1854 г.]. С. 73–80.
- [*Варнава (Меркулов), прп.*] Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Житие, письма, духовные поучения / [лит. ред. инокиня Павла (Мишина); подгот. текста и коммент. монахиня Зосима (Верховская) и др.]. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
- [*Варнава (Меркулов), прп.*] Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Житие, письма, духовные поучения / [сост. монахиня Зосима (Верховская); подгот. текста и коммент. монахиня Зосима (Верховская) и др.]. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012.
- Василий Великий, свят.* Слово о подвижничестве // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. 2. [Новый испр. перевод Моск. духов. акад.]. Санкт-Петербург: П. П. Сойкин, 1911. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в переводе на русский язык). С. 321–325.
- [*Василий Великий, свят.*] Устав святого Василия Великого // Древние иноческие уставы: пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта / собр. еп. Феофаном; [изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря]. Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 1892. С. 211–510.
- [*Венедикт Нурсийский, прп.*] Устав преподобного Венедикта // Древние иноческие уставы: пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта / собр. еп. Феофаном. Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 1892. С. 585–653.
- Женская Оптина: материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря / сост. С. В. Фомин, Т. Н. Фомина. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Паломникъ, 2005.
- [*Зосима (Верховский), прп.*] Преподобный Зосима (Верховский). Житие. Воспоминания. Слова и наставления / [сост. монахиня Зосима (Верховская)]. Изд. 3-е, испр. и доп. Москва: Храм Софии Премудрости Божией, 2005.

- [*Иоанн Кассиан, прп.*] Устав преподобного Иоанна Кассиана // Древние иноческие уставы: пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта / собр. еп. Феофаном. Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 1892. С. 511–584.
- Исидор Пелусиот, прп.* [43.] Александрийским монахиням // *Исидор Пелусиот, прп.* Письма: [в 3 т.]. Т. 1. Москва: Изд. им. святителя Игнатия Ставропольского, 2000. С. 45–45.
- Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Борисовской Тихвинской девичей пустыни, составленное по монастырским документам и записям / [сост. архим. Леонидом]. Москва: В Университетской тип. (Катков и К°), 1872.
- [*Мотовилов Н. А.*] Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима / [сост. С. А. Степанов]. Москва: Отчий дом, 2005. (Православный архив).
- [*Пахомий Великий, прп.*] Устав преподобного Пахомия Великого // Древние иноческие уставы: пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта / собр. еп. Феофаном. Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 1892. С. 7–210.
- Письмо рясофорной послушницы Августы (Анастасии Васильевой) // Преподобный старец Зосима Верховский: Творения. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. (К 180-летию создания Троице-Одигитриевской Зосимовой пустыни). С. 466–467.
- Прибавление к Духовному регламенту. Правила о причте церковном и о монашестве в ющем чине [от 17 мая 1722 г.] // Полное собрание законов Российской империи. [Собрание 1-е]: с 1649 по 12 декабря 1825 года. Т. 6: 1720–1722. Санкт-Петербург: Тип. II Отд-ния Собств. е. и. в. канцелярии, 1830. № 4022. С. 691–717.
- Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского: [в 2 т.]. Москва: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1883. Т. 1–2.
- Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв.: [в 2 ч.]. Ч. 2: Письма к монашествующим и мирянам. Москва: Посад, 1994.
- Участие Филарета в устройстве женских общежитий. Два письма Филарета к вдове майора Анне Гавриловне Головиной, урожд. кнж. Гагариной. Москва: В Университетской тип. (М. Катков), 1878.
- [*Чичагов Л. М.*] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ., Ардатовского уезда, с жизнеописанием основателей: преподобного Серафима и схимонахини Александры, урожд. А. С. Мельгуновой / сост. Л. М. Чичаговым. 2-е изд. Санкт-Петербург: Тип. М-ва путей сообщения (А. Бенке), 1903.

Литература

- Беглов А. Л.* Туринская трагедия. Кризис в монашеской общине прп. Зосимы (Верховского) 1818–1827 гг. // Альфа и Омега. 2009. № 3 (56). С. 111–143; 2010. № 1 (57). С. 148–174.
- Емченко Е. Б.* От «богадельни» до монастыря: «правила» и уставы женских общин в конце XVIII — первой половине XIX вв. [Электронный ресурс] // Аносин Борисо-Глебский ставропигиальный женский монастырь: [офиц. сайт]. URL: www.anosinomonastir.ru (дата обращения: 3.4.2025).

- Женская Зосимова пустынь / [сост. монахиня Зосима (Верховская)]. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Городец, 2017.
- Женская Зосимова пустынь: исторический очерк / [сост. монахиня Зосима (Верховская)]. Москва: Паломникъ, 2008.
- Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России: XIX — начало XX века: дис... докт. ист. наук: 07.00.07 / [Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН]. Москва, 2011.
- Поселянин Е.* Русские подвижники 19-го века . 3-е изд. Санкт-Петербург: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1910.
- Преподобный Серафим Саровский и Дивеевская обитель / [сост. свящ. Г. Павлович]. Москва: Отчий дом, 2011. (Православный архив).
- Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества . Москва: Православный паломник, 1998. (Библиотека «Православного паломника»).

АГИОГРАФИЯ

ОЦЕНКА ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА

В ДЕРЕВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРИОДИКЕ:
ПО СТРАНИЦАМ ЖУРНАЛА
«ОРЛОВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
редактор Издательства Введенского ставропигиального
мужского монастыря Оптина пустынь
249723, Калужская обл., г. Козельск, монастырь «Оптина
пустынь»
izdat@optina.ru

Для цитирования: *Каширина В. В.* Оценка духовного наследия святителя Феофана в дореволюционной периодике: по страницам журнала «Орловские епархиальные ведомости» // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 258–273. DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.015

Аннотация

УДК 27-75 (929)

Статья посвящена анализу публикаций журнала «Орловские епархиальные ведомости» как источника по изучению жизни и почитания свт. Феофана Затворника на его малой родине. Установлено, что основные материалы начали появляться после кончины святителя (с 1903 г.), достигая пика в памятные даты (1904, 1914, 1915 гг.). Автор классифицирует публикации на три группы: письма, выдержки из творений и исследовательские статьи. Особое внимание уделено впервые изданным письмам к родственникам и священнослужителям, а также работам А. Малинина и Я. В. Васильева. Выявлены уникальные сопоставительные исследования наследия свт. Феофана с трудами Л. Н. Толстого и еп. Иеремии (Соловьёва).

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник Вышенский, церковная периодика, журнал «Орловские епархиальные ведомости», почитание святителя Феофана.

Статья поступила в редакцию 27.12.2025; одобрена после рецензирования 12.1.2026

Evaluation of the Spiritual Heritage of Saint Theophan in Pre-Revolutionary Periodicals: Through the Pages of the Orel Diocesan Gazette

Varvara V. Kashirina

D.Sc. in Philology

Editor, Publishing House of the Vvedensky Stauropегic Monastery Optina Pustyn

Optina Pustyn Monastery, Kozelsk, Kaluga Region, 249723, Russia

izdat@optina.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. "Evaluation of the Spiritual Heritage of Saint Theophan in Pre-Revolutionary Periodicals: Through the Pages of the Orel Diocesan Gazette". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2025, pp. 258–273 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.015

Abstract. The article analyzes the «Orel Diocesan Gazette» (*Orlovskie eparkhialnye vedomosti*) as a key source for studying the life and veneration of St. Theophan the Recluse in his home region. The author establishes that major publications emerged after the saint's repose (since 1903), peaking during memorial years (1904, 1914, 1915). The study classifies the materials into three groups: correspondence, excerpts from theological works, and biographical or analytical articles. Particular attention is paid to the first publications of the saint's letters to his relatives and clergy, as well as to the scholarly contributions of A. Malinin and Ya. V. Vasilyev. The author highlights unique comparative studies of St. Theophan's heritage alongside the works of L. N. Tolstoy and Bishop Jeremiah (Solovyov).

Keywords: Saint Theophan the Recluse of Vysha, church periodicals, Orel Diocesan Gazette, veneration of Saint Theophan.

The article was submitted on 12/27/2025; approved after reviewing on 1/12/2026

Введение

На Орловской земле прошли первые годы святителя Феофана, которые оказали большое влияние на формирование его личности. Будущий подвижник происходил из духовного сословия, родился 10 января 1815 года в селе Чернава Елецкого уезда Орловской губернии (ныне – Липецкая область) в семье сельского священника Василия Тимофеевича Говорова и Татьяны Ивановны. С 1823 по 1829 гг. учился в Ливенском духовном училище, по окончании которого в числе лучших учеников поступил в Орловскую духовную семинарию. В 1837 г. для продолжения обучения был направлен в Киевскую духовную академию. На орловщине у святителя Феофана оставались родственники и близкие люди, о которых он помнил всю жизнь.

«Орловские епархиальные ведомости», основанные в 1865 г., являются важным источником по исследованию жизни и посмертного почитания свт. Феофана на Орловской земле. Погодная роспись журнальных публикаций свт. Феофана была составлена архим. Георгием (Тертышниковым)¹. Публикации по феофановской тематике в епархиальных изданиях изучались в рамках работы библиографической группы Научно-редакционного совета по изданию полного собрания творений святителя Феофана Затворника, который был создан и работает при Издательском совете Русской Православной Церкви. К сожалению, архим. Георгий не включил в итоговую роспись статьи о самом святителе Феофане. Также «Летопись жизни и творений святителя Феофана, затворника Вышенского», подготовленная в Издательском совете, по своему жанру включает не все материалы, связанные с памятью святителя. Это обуславливает актуальность изучения журнала «Орловские епархиальные ведомости». Известно, что свт. Феофан, будучи правящим архиереем на Тамбовской (1859–1863 гг.), а затем на Владимирской кафедрах (1863–1866 гг.), основал «Тамбовские епархиальные ведомости» (1861 г.) и «Владимирские епархиальные ведомости» (1864 г.), с которыми затем сотрудничал долгие годы.

С журналом «Орловские епархиальные ведомости» свт. Феофан не сотрудничал, материалы о свт. Феофане и публикации его творений появились в журнале после его кончины, начиная с 1903 г. В годы, связанные с памятью святителя, публиковалось большее количество

1 *Георгий (Тертышников), иером.* Список трудов епископа Феофана Затворника в порядке их публикации // Богословское наследие епископа Феофана Затворника (1815–1894) // БТ. 1976. № 16. С. 206–222.

материалов. В 1904 г., в год десятилетия со дня кончины святителя Феофана, было опубликовано 3 материала, в 1914 г., в год двадцатилетия со дня кончины, — 3, и в 1915 г., когда отмечали столетие со дня кончины святителя, — также 3.

Журнальные публикации можно разделить на несколько групп: 1. Эпистолярное наследие (публикации писем свт. Феофана); 2. Тематические подборки и выдержки из основных творений; 3. Исследовательские статьи о жизни и духовном наследии святителя Феофана.

Публикации писем святителя Феофана

В № 9 журнала за 1905 г. было опубликовано письмо свт. Феофана к священнику Григорию Сильвестрову от 27 августа 1892 г., подлинник которого хранился в древнехранилище Орловского церковно-археологического комитета².

Адресат письма — Григорий Федорович Сильверстов (1863–1914), священник Крестовоздвиженской церкви с. Трегубова Елецкого уезда Орловской губернии. Семья Сильверстовых находилась в родстве со святителем Феофаном по линии его внучатой племянницы Александры Васильевны³.

В конце XIX — начале XX в. в духовных журналах публиковались письма свт. Феофана, которые по просьбе редакции отправляли его адресаты. Как можно предположить, письмо свт. Феофана к священнику Григорию Сильвестрову было передано в редакцию «Орловских епархиальных ведомостей» сотрудниками древнехранилища Орловского церковно-археологического комитета.

Письмо содержит наставления о поведении во время холеры, а также небольшие воспоминания святителя о служении его отца во время эпидемии:

«помню, в первую холеру, нас распустили из семинарии. И когда приехали домой, в тот же день началась холера <...>. И батюшка с месяц не виден был дома, — возили его из дома в дом. — Тогда коса холеры была остра. Косила скоро и много»⁴.

Указанное письмо не вошло в 8-томное собрание писем свт. Феофана, подготовленное Афонским Пантелеимоновым монастырём

2 Письмо Еп. Феофана (Говорова) к священнику Г. Сильвестрову // ОЕВ. 1905. Неоф. № 9. 27 февраля 1905. С. 255–256.

3 Подробнее см.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: 1815–1894. Т. VI: 1889–1894. Кн. 2: 1892–1894. Москва, 2023. С. 93.

4 Письмо Еп. Феофана (Говорова) к священнику Г. Сильвестрову. С. 256.

в 1898–1901 гг.⁵, с комментариями письмо было опубликовано в «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: 1815–1894»⁶.

Известно, что летом 1892 г. холера пришла в Тамбовскую губернию. В письме к Илье Ивановичу Кугушеву, которого святитель именвал «будущим генералиссимусом», он писал:

«Холера! Холера!! В Шацке, говорят, было два случая. В Воронеже объявлено — оседлость ее у них»⁷.

В других письмах 1892 г. святитель также упоминает о холере. В письме к Вере Алексеевне Колобовой от 9 августа 1892 г. святитель отмечал:

«Теперь нас окружают страхи от холеры. Слухи ходят, что там и сям кто-нибудь умер. Однако ж не видно, чтобы это было страшное нечто. Умирили возвратившиеся с Дона, а у нас Выша и Цна — неопасны. Если угодно будет Господу, то Он иным путем дойти до нас холере не помешает, если заслужили. Господи, помилуй!»⁸

Упоминание о холере встречается также в письме от 23 августа 1892 г. к моршанскому купцу Стефану Кирсановичу Михайлову и его жене⁹.

Публикация выдержек из творений святителя Феофана

В № 25 за 1903 г. была опубликована перепечатка из «Могилёвских епархиальных ведомостей» «Чем заняться? По письмам Феофана Затворника»¹⁰, которая представляла собой отрывок из письма № 16 из книги «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться». Как показало исследование А. Е. Лукьяновой, книга была адресована Екатерине Александровне Арнольди¹¹. Основное содержание — письма о том, как устроить свою внутреннюю жизнь, ответы на вопросы своей духовной ученицы.

- 5 *Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем епископа Феофана: вып. 1–8. Москва, 1898–1901.
- 6 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: 1815–1894. Т. VI. Кн. 2. С. 93.
- 7 *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 5 // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Москва, 1994. С. 117. (Письмо № 832).
- 8 Там же. Вып. 3. С. 91. (Письмо № 449).
- 9 Там же. Вып. 1. С. 65–66. (Письмо № 80). Коммент. см.: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: 1815–1894. Т. VI. Кн. 2. С. 87–88.
- 10 Чем заняться? (По письмам Феофана Затворника) // ОЕВ. 1903. Неоф. № 25. 22 июня 1903. С. 525–527.
- 11 *Лукьянова А. Е.* Екатерина Арнольди — прототип главной героини книги «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» // Феофановские чтения. Вып. VIII. Рязань, 2015. С. 116–121.

В № 3 за 1904 г., накануне Богоявления, была опубликована статья «Суббота пред Богоявлением» (1 Тим. 3, 14 — 4, 5; Мф. 3, 1–11)¹² из книги святителя «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия». Книга была составлена святителем и до 1904 г. была переиздана четыре раза — в 1881, 1890, 1897, 1904 гг.¹³

В № 13–14 за 1904 г. была опубликована статья «Радость Светлого Христова Воскресения»¹⁴ из книги святителя «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия» — день 88. Понедельник (Деян. 1, 12–17.21–26; Ин. 1, 18–28).

Статьи о жизни и духовном наследии святителя Феофана

Автор, подписавший свою статью литерой У., в статье «Книги для чтения на каждый день года»¹⁵ разбирает сборник выписок, составленный по календарному принципу, как литературный жанр на примере четырёх изданий: свт. Феофана «Мысли на каждый день года по церковным чтениям (М., 1881)¹⁶, Л. Н. Толстого «Мысли мудрых людей на каждый день» (М., 1903)¹⁷, Л. И. Денисова «На каждый день Изречения из Священного Писания в порядке церковных евангельских чтений: с приложением мыслей православного христианина о Боге и жизни земной и вечной (М., 1903)¹⁸, П. А. Валуева Сборник кратких благоговейных чтений на все дни года (СПб., 1884)¹⁹.

С точки зрения жанра — это сборники кратких изречений, имеющих целью дать систематическое нравственное чтение для ежедневного назидания. Однако, имея тождественную форму, подобные сборники

- 12 *Феофан, еп.* Истина в Церкви православной // ОЕВ. 1904. Неоф. № 3. 19 января. С. 53–54.
- 13 *Феофан (Говоров), еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия / [соч.] еп. Феофана. Москва, 1881; То же. 2-е изд. 1890; То же. 3-е изд. 1897 (обл. 1898); То же. 4-е изд. 1904.
- 14 *Феофан, еп.* Радость Светлого Христова Воскресения // ОЕВ. 1904. Неоф. № 13–14. 4 апреля. С. 329–330.
- 15 У. Книги для чтения на каждый день года // ОЕВ. 1904. Неоф. № 13–14. 4 апреля. С. 332–339.
- 16 *Феофан, еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Москва, 1881.
- 17 *Толстой Л. Н.* Мысли мудрых людей на каждый день. Москва, 1903.
- 18 *Валуев П. А.* Сборник кратких благоговейных чтений на все дни года. Санкт-Петербург, 1884.
- 19 *Денисов Л. И.* На каждый день: Изречения из Священного Писания в порядке церковных евангельских чтений: с приложением мыслей православного христианина о Боге и жизни земной и вечной. Москва, 1902.

могут быть совершенно разными по содержанию и по своему религиозно-нравственному направлению. В этом смысле характерно сопоставление, которое проводит автор между сборниками духовного содержания, имеющими внутреннюю цельность и устремляющими читателей к христианскому совершенствованию, и сборником Л. Н. Толстого, собранного из источников, имеющих разную религиозную и культурную направленность, что создаёт внутреннюю фрагментарность, разрозненный «калейдоскоп воззрений»²⁰.

Так, «Мысли мудрых людей» Л. Н. Толстого «представляют собою сборник кратких, отрывочных изречений, сентенций, афоризмов, расположенных в порядке месяцев и чисел гражданского года. Изречения выбраны из самых разнообразных источников: из буддийской и китайской мудрости, из Конфуция, Лао-цзы, Талмуда, Марка Аврелия и из новейших мыслителей — Джона Рёскина, Паскаля и др., в одном ряду помещаются и тексты из Евангелия»²¹.

Сопоставляя книги свт. Феофана и Л. Н. Толстого, автор отмечает, что это «две книги, сходные по назначению и столь глубоко различные по направлению и содержанию. Одна принадлежит всемирно известному писателю, другая — уединенному затворнику; одна — плод дум и наблюдений великого мудреца мира, другая — творение духа, возросшего на началах Церкви: одна — отражение долговременной и многмятежной жизни человека, <...>, другая — зеркало чистой души подвижника-христианина; одна [пытается] учить нравственности без Христа, другая все внимание устремляет на Божественный Лик Воплощенного Сына Божия!»²² В христианской традиции, по мнению автора, подобное чтение воспитывает у человека и навык к ежедневному чтению Священного Писания.

Основные правила чтения духовных сборников автор заимствует из книги свт. Феофана «Путь ко спасению»: «Читаемое следить со вниманием и все слагать в отверстое сердце», «Что не дошло до сердца, на том стой, пока дойдет», «Очевидно читать должно весьма медленно», «Прекратить чтение, когда душа не хочет чтением питаться, — сыта значит. Если впрочем поразит душу какое место, стой на нем и не читай более», «При таких занятиях постоянно должно содержать в мысли главную цель — напечатление истины, возбуждение духа. Если это не приносится чтением или беседою, то оно — праздное чесанье вкуса

20 У. Книги для чтения на каждый день года. С. 336.

21 Там же.

22 Там же. С. 335–336.

и слуха», «Напечатление истин не то же, что их исследование, здесь требуется только: уясни истину и держи в уме, пока срастворится с ним».

Изречения в духовном сборнике соотносятся не только с гражданским, но и с церковным календарем, воспитывают у читателя любовь и навык к молитвенному деланию, к жизни в Церкви. В сборнике свт. Феофана «изумительное знание духовной жизни», «богатство внутреннего опыта», «проникновенное понимание уроков Слова Божия»²³.

Таким образом, в статье показано, что структура традиционного сборника мыслей на каждый день должна подкрепляться внутренним единством содержания и религиозно-нравственного направления. Составитель подобного духовного сборника должен быть укоренён в церковной традиции. Только при таких условиях сборник принесёт духовную пользу читателям.

В № 7 за 1909 г. была опубликована статья учащегося 5-го класса Орловской духовной семинарии Якова Васильевича Васильева (1889–1955), впоследствии профессора Казанской духовной академии, «Мистико-аскетическое настроение епископа Иеремии и сходство его в этом отношении с епископом Феофаном»²⁴.

Епископ Иеремия (Соловьёв) и свт. Феофан Затворник, уроженцы Орловского края, выпускники Орловской духовной семинарии. Будущий святитель был пострижен в монашество, рукоположен в первые две степени священства ректором Киевской духовной академии архимандритом Иеремией. После продолжительного служения на различных церковных постах Владыка Иеремия в 1857 г., а свт. Феофан в 1866 г. ушли на покой, посвятив своё время молитве и духовному писательству.

По мнению автора статьи Якова Васильевича Васильева, христианская богословская мысль делится на два главных направления: на богословие умозрительное (восходящее к Антиохийской школе, для которой характерен рационализм) и мистическое (восходящее к Александрийской школе). «Мистики признают единственным источником познания о Боге внутреннее чувство, способность непосредственного созерцания Божества, потому что Бог близок нам в нашем собственном духе»²⁵. Отшельничество и затвор являются одними из форм мистицизма,

23 У. Книги для чтения на каждый день года. С. 338.

24 Яков Васильев. Мистико-аскетическое настроение епископа Иеремии и сходство его в этом отношении с епископом Феофаном // ОЕВ. 1909. 15 февраля 1909. Неоф. № 7. С. 147–154.

25 Там же. С. 148.

начиная с прп. Макария Великого и заканчивая еп. Иеремией (Соловьёвым) и свт. Феофаном Затворником.

Творения еп. Иеремии, по мнению автора, «носят на себе отпечаток святоотеческого аскетического мировоззрения»²⁶. «Мысленное путешествие в Иерусалим и на Афон» еп. Иеремии содержит не только географические описания, но [и] прежде всего — духовные переживания автора. «Народная сокровищница духовная»²⁷ — сборник вопросов и ответов о предметах веры и благочестия. Автор пишет о том, «какие мысли, чувства и желания должны возникать в христианине, когда он молится, созерцает природу, видит храм и т. п. И по мнению автора, все это необходимо приводит человека к созерцанию Того, Кому моли[м]ся, к Единению с Тем, кто создал нерукотворенный храм природы, кто обитает в каждом рукотворенном храме»²⁸.

Подобно еп. Иеремии, все творения свт. Феофана направлены на достижение Богообщения²⁹, для этого, по мысли автора статьи, «нужно вступить в новую жизнь, а для того, чтобы остаться в этой новой жизни, — необходимо отказаться от мира, т. е. оставить нравы, привычки и требования, противные духу Христову, а это возможно только тогда, когда человек оградит себя от всего земного, мирского, страстного»³⁰, будет жить церковной жизнью. Путь к достижению спасения описан Вышенским подвижником в книге «Путь ко спасению». Пример подвижнической жизни еп. Иеремии и свт. Феофана, их писания указывают путь деятельного восхождения от земного к небесному, преображения и спасения души человека.

В № 1 за 1911 г. священник Алексей Малинин опубликовал статью «Святитель Феофан Затворник на своей родине»³¹, в которой привёл редкие свидетельства о почитании свт. Феофана на его родине. Во Владимирской церкви с. Чернава, в которой служил его отец, имя святителя было вписано на вечное поминовение в церковном синодике, а также во многие помянники прихожан. По инициативе свт. Феофана и протоиерея

26 *Яков Васильев*. Мистико-аскетическое настроение епископа Иеремии и сходство его в этом отношении с епископом Феофаном. С. 151.

27 *Иеремия, еп.* Народная сокровищница духовная. Орел, 1902.

28 *Яков Васильев*. Мистико-аскетическое настроение епископа Иеремии и сходство его в этом отношении с епископом Феофаном. С. 150.

29 Там же.

30 Там же. С. 151.

31 *Малинин А., иер.* Святитель Феофан Затворник на своей родине // ОЕВ. 1911. № 1. Неоф. С. 21–23.

Владимирской церкви о. Александра Захарьевича Крутикова³² в Чернавке был устроен тёплый трёхпрестольный храм с приделами в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали», в честь свт. Тихона Задонского и в честь свт. Митрофана Воронежского. Ко дню освящения придела в честь свт. Митрофана Воронежского, свт. Феофан пожертвовал

«серебряный позлащенный потир с полным прибором, таковой же ковшик и стальное, с костяною ручкою, копье, напрестольное Евангелие, обложенное малиновым бархатом и отделанное позлащенным серебром, два серебряных позлащенных креста на престол, два кадила, из коих одно серебряное, а другое медное посеребренное, трое прекрасных воздухов с покровцами, трое поручей, два расшитых синелью воздуха для выноса креста, два шёлковых литона и одно полотенце, вышитое гладью, с вензелем святителя Феофана. Но самый главный дар для родной Владимирской церкви — это икона св. Тихона Задонского, с частицею его св. мощей, собственноручно нарисованная преосвященным Феофаном. Икона украшена серебром-позлащенною ризою, снабжена серебряною и позолоченною мощехранительницею в виде креста, с прикрепленною к ней серебropозлащенною цепочкою, посредством которой привешивается к иконе мощехранительница»³³.

В статье было опубликовано письмо свт. Феофана о. Александру Крутикову от 22 февраля 1882 г. из архива Владимирской церкви, которое сопровождало икону свт. Тихона. Письмо было опубликовано в журнале впервые, в наше время по журнальной публикации было воспроизведено в «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского»³⁴. Святитель писал, что получил частицу мощей святого в дар от архимандрита Задонского Рождество-Богородицкого монастыря Димитрия (Григорьева; 1793–1882), также уроженца Орловской земли. При настоятельстве архим. Димитрия (1860–1882) в 1861 г. состоялось открытие мощей свт. Тихона, в котором принимал участие и свт. Феофан.

Как писал свт. Феофан:

32 Александр Захарьевич Крутиков (ок. 1777–1883 гг.), с 1842 г. муж Анны Васильевны Говоровой (1825–1874 гг.), сестры святителя. Служил сначала в с. Семёновском Елецкого уезда, а после смерти о. Гавриила Переверзева занял его место во Владимирской церкви с. Чернавка, где пробыл 32 года до своей кончины. Протоиерей, благочинный в течение 17 лет, награждён Анной 3-й степени.

33 *Малинин А., иер.* Святитель Феофан Затворник на своей родине. С. 21–22.

34 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: 1815–1894. Т. V: 1879–1888. Москва, 2022. С. 320.

«икона мною нарисована, риза к ней устроена, и при ней особое мощехранилище в кресте, вешаемом на венец святителя и прикрепляемом к ризе. По совершении божественной литургии, на св. престоле, отделив почти половину от присланной мне части св. мощей св. Тихона, я вложил ее в мощехранилище, и, залив как обычно мастикою, приладил крест со св. мощами на свое ему место. И се — св. икона со святыми мощами препровождается к вам для нашей церкви»³⁵.

В 1914 г. редакция журнала «Орловские епархиальные ведомости» подготовила три публикации к 100-летию со дня рождения свт. Феофана, которое отмечалось в 1915 г. Редакция обозначила своё намерение следующим образом:

«Имя этого праведника чтится во всей России, но особенно оно дорого Орловской епархии, где будущий подвижник родился и получил начальное образование в местных духовно-учебных заведениях. Благоговей пред духовным совершенством святителя Феофана и почитая его духовно-литературные труды, редакция епархиальных ведомостей считает долгом рядом очерков о личности и трудах святителя подготовить своих читателей к достойному пониманию и чтению его во дни столетия со дня его рождения»³⁶.

В № 20 журнала за 1914 г. было опубликовано краткое жизнеописание свт. Феофана³⁷, составленное иереем Алексеем Малининым. Отдельный параграф жизнеописания был посвящён почитанию святителя в с. Чернаве, который во многом повторял публикацию 1911 г. «Святитель Феофан Затворник на своей родине».

Продолжением публикации стал краткий анализ духовного наследия святителя, подготовленный о. Алексеем Малининым в № 23 журнала за 1914 г. Святитель в своей жизни стремился достичь «идеала христианского аскетизма»³⁸. Как отмечал автор,

«пламенно любя свою родину, он хотел, чтобы всегда в русском народе обитал дух истинного христианства — дух православной веры и благочестия, чтобы добрые праотеческие нравы не повреждались, и таким образом не ослаблялась бы наша внутренняя сила, наша

35 Малинин А., иер. Святитель Феофан Затворник на своей родине. С. 22–23.

36 От редакции // ОЕВ. 1914. № 20. Неф. 18 мая. С. 531.

37 Малинин А., иер. Святитель Феофан, Затворник Вышенский // ОЕВ. 1914. № 20. Неф. 18 мая. С. 531–538.

38 <Священник Алексей Малинин>. Святитель Феофан, Затворник Вышенский // ОЕВ. 1914. № 23. Неф. 8 июля. С. 603–608.

духовная мощь, от сохранения которой, конечно, всецело зависит и наша внешняя обеспеченность»³⁹.

В статье обзорно рассматриваются экзегетические труды свт. Феофана, которые были проникнуты

«христианской жизненной идеей внутреннего благодатного единения человека с Богом — Богообщения. Творения эти дают святую пищу уму и благодатное озарение сердцу, влияя на весь строй духовной жизни человека»⁴⁰.

В № 39 за 1914 г. вышла статья, подписанная литерой О. Е. В., «Мысли святителя Феофана, Вышенского затворника, о святой Православной Церкви и ее спасительных учреждениях (Против современных сектантов)⁴¹. Святая Церковь, устроенная Самим Спасителем, есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), хранительница Божественной истины, поэтому обязанность христианина — верить так, как верует вся Церковь, не позволять себе допускать что-либо, несогласное с учением Церкви, только тогда возможен живой союз со святой Церковью, ибо «под видимым в церковной жизни непременно скрывается невидимое, духовное»⁴². В статье рассмотрен живой организм Церкви как основа христианской жизни, без которого невозможно спасение. Автор публикует отрывок из сочинения свт. Феофана, в котором приводится сравнение людей, которые преодолевают реку через мост или на лодке и неких мудрецов, которые ожидают на берегу, что некий дух переправит их на другую сторону речки. Подобные «мудрецы» сравниваются с теми, которые чуждаются установлений Св. Церкви.

В 1915 г., во время празднования 100-летия со дня рождения святителя, № 2 журнала открылся редакторской статьёй «Столетие со дня рождения святителя Феофана»⁴³, в которой, в частности, говорилось:

«Великий подвижник, неусыпный молитвенник, святитель Феофан уже при жизни своей окружен был общим народным почитанием и благоговейным вниманием. По кончине его, последовавшей 6 января 1894 года, народное почитание его растет с каждым годом и собирает к могиле его массу поклонников. <...> Как уроженец

39 <Священник Алексей Малинин>. Святитель Феофан, Затворник Вышенский // ОЕВ. 1914. № 23. Неф. 8 июля. С. С. 604.

40 Там же. С. 608.

41 О. Е. В. Мысли святителя Феофана, Вышенского затворника, о святой Православной Церкви и ее спасительных учреждениях. (Против современных сектантов) // ОЕВ. 1914. № 39. 28 Сентября. Неф. С. 1016–1024.

42 Там же. С. 1020.

43 Столетие со дня рождения святителя Феофана // ОЕВ. 1915. № 2. 11 января. Неф. С. 19–20.

Орловской епархии, он особенно дорог нам, и память о нем свято хранится в сердцах православных чад Орловской церкви. Мы верим, что в день столетия со дня его рождения во многих храмах нашей епархии совершены церковные моления об упокоении души праведника, а в школах церковно-приходских сообщены детям биографические о нем сведения и дана характеристика его подвижнической жизни и трудов»⁴⁴.

В № 3 журнала за 1915 г. была опубликована статья священника Алексея Малинина «Святитель Феофан, затворник Вышенский (по поводу столетия со дня рождения 1815–1915 г.)»⁴⁵, в которой помимо биографических данных, опубликованных в предыдущих статьях автора, содержался обзор творений святителя и была подчеркнута их роль для русского богословия и духовно-нравственного развития общества:

«Святителю Феофану принадлежит выдающееся значение в истории нравственного развития русского общества. Та жажда совершенного единения с Богом, которая привела его в затвор, не лишила мира и людей его помощи. И из своего дальнего затвора он был великим общественным деятелем, руководя тысячами людей в их духовной жизни»⁴⁶.

В юбилейный год в № 9 была напечатана статья «Епископ Феофан-затворник в своих письмах (к 100-летию со дня рождения)»⁴⁷, в которой автор, обращая к 8-томному собранию писем святителя, выбирая из них те, в которых разбираются «наиболее заметные явления из духовной жизни тогдашнего общества»⁴⁸ — распространение лжеучения Л. Н. Толстого, а также протестантство, редстоковщина, пашковщина, молоканство, штундизм и др.

Заключение

«Орловские епархиальные ведомости», основанные в 1865 г., являются важным источником по исследованию жизни и посмертного почитания свт. Феофана на Орловской земле, его малой родины. Первые публикации о свт. Феофане относятся к 1903 г. В 1903–1904 гг. публикуются тематические выдержки из творений святителя Феофана. В 1905 г.

44 Столетие со дня рождения святителя Феофана. С. 19.

45 Малинин А., иер. Святитель Феофан, затворник Вышенский (по поводу столетия со дня рождения 1815–1915 г.) // ОЕВ. 1915. № 3. 18 января. Неоф. С. 56–61.

46 Там же. С. 61.

47 А. Епископ Феофан-затворник в своих письмах (к 100-летию со дня рождения) // ОЕВ. 1915. № 9. 1 марта. Неоф. С. 215–222.

48 Там же. С. 215.

было впервые опубликовано письмо свт. Феофана (Говорова) к своему родственнику священнику Григорию Сильвёрстову, священнику Крестовоздвиженской церкви с. Трегубова Елецкого уезда Орловской губернии. Письмо хранилось в древнехранилище Орловского церковно-археологического комитета.

Начиная с 1909 г. в журнале выходят материалы, посвящённые жизни и духовному наследию свт. Феофана. Наибольшее количество публикаций принадлежит священнику Алексею Малинину «Святитель Феофан Затворник на своей родине» (1911), «Святитель Феофан, затворник Вышенский (1911; 1914 — в 2-х номерах; 1915).

В статье о. Алексея Малинина «Святитель Феофан Затворник на своей родине» (1911) впервые было опубликовано письмо свт. Феофана о. Александру Крутикову от 22 февраля 1882 г. из архива Владимирской церкви, в котором святитель писал о пожертвованной собственноручно им написанной иконе св. Тихона Задонского, с частицею св. мощей, приходу храма в честь Владимирской иконы Божией Матери, в котором служил его отец.

Помимо редких биографических данных, опубликованных в статьях о. Алексея Малинина, в журнале были опубликованы статьи, содержащие разбор богословского наследия свт. Феофана. Особый интерес представляют работы сопоставительного характера, в которых проводится сравнение сборников для чтения на каждый день года четырех авторов, в том числе свт. Феофана и Л. Н. Толстого (1904), а также сопоставление богословского наследия еп. Иеремии (Соловьёва) и свт. Феофана Затворника (1909), выполненное выпускником Орловской духовной семинарии Яковом Васильевичем Васильевым (1889–1955), впоследствии профессором Казанской духовной академии.

Собранные материалы свидетельствуют, с одной стороны, о глубоком почитании святителя на его родине, с другой — о постоянной связи святителя с земляками, молитвенной памяти и помощи в устройстве и украшении храма.

Источники

- А. Епископ Феофан-затворник в своих письмах (к 100-летию со дня рождения) // Орловские епархиальные ведомости. 1915. № 9 (1 марта). Отд. неофиц. С. 215–222.
- Валуев П. А. Сборник кратких благоговейных чтений на все дни года. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1884.

- Васильев Я.* Мистико-аскетическое настроение епископа Иеремии и сходство его в этом отношении с епископом Феофаном // Орловские епархиальные ведомости. 1909. № 7 (15 февр.). Отд. неофиц. С. 147–154.
- Денисов Л. И.* На каждый день: изречения из Священного Писания в порядке церковных евангельских чтений: с приложением мыслей православного христианина о Боге и жизни земной и вечной. Москва: Изд. книгопродавца И. К. Голубева, 1902.
- Иеремиа, еп.* Народная сокровищница духовная. Орел: Типо-литография В. П. Матвеева, 1902.
- Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, 1815–1894: в 7 т. / [под общ. ред. митрополита Калужского и Боровского Климента]. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016–.
- Малинин А., иер.* Святитель Феофан Затворник на своей родине // Орловские епархиальные ведомости. 1911. № 1. Отд. неофиц. С. 21–22.
- Малинин А., иер.* Святитель Феофан, Затворник Вышенский // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 20 (18 мая). Отд. неофиц. С. 531–538.
- [*Малинин А., иер.*] Святитель Феофан, Затворник Вышенский // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 23 (8 июля). Отд. неофиц. С. 603–608.
- Малинин А., иер.* Святитель Феофан, затворник Вышенский (по поводу столетия со дня рождения 1815–1915 г.) // Орловские епархиальные ведомости. 1915. № 3 (18 янв.). Отд. неофиц. С. 56–61.
- Мысли святителя Феофана, Вышенского затворника, о святой Православной Церкви и ее спасительных учреждениях: (против современных сектантов) // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 39 (28 сент.). Отд. неофиц. С. 1016–1024.
- От редакции // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 20 (18 мая). Отд. неофиц. С. 531.
- Столетие со дня рождения святителя Феофана // Орловские епархиальные ведомости. 1915. № 2 (11 янв.). Отд. неофиц. С. 19–20.
- Толстой Л. Н.* Мысли мудрых людей на каждый день / собр. Л. Н. Толстым. [2-е изд.]. Москва: Посредник, 1903.
- У. Книги для чтения на каждый день года // Орловские епархиальные ведомости. 1904. № 13/14 (4 апр.). Отд. неофиц. С. 332–339.
- Феофан, еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия / [соч.] еп. Феофана. [6-е изд.]. Москва: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Тип. И. Ефимова, 1881.
- Феофан, еп.* Собрание писем епископа Феофана: вып. 1–8. Москва: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Типо-литография И. Ефимова, 1898–1901.
- Феофан, еп.* Истина в Церкви православной // Орловские епархиальные ведомости. 1904. № 3 (19 янв.). Отд. неофиц. С. 53–54.

- Феофан, еп.* Радость Светлого Христова Воскресения // Орловские епархиальные ведомости. 1904. № 13/14 (4 апр.). Отд. неофиц. С. 329–330.
- Феофан (Говоров), еп.* Письмо епископа Феофана (Говорова) к священнику Г. Сильвестрову // Орловские епархиальные ведомости. 1905. № 9 (27 февр.). Отд. неофиц. С. 255–256.
- Феофан Затворник, свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: собрание писем: в 8 вып. Репринт. изд. Москва: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря; Паломник, 1994.
- Чем заняться?: (по письмам Феофана Затворника) // Орловские епархиальные ведомости. 1903. № 25 (22 июня). Отд. неофиц. С. 525–527.

Литература

- Георгий (Тертышников), иером.* Список трудов епископа Феофана Затворника в порядке их публикации // Богословские труды. 1976. Сб. 16. С. 206–222. (Богословское наследие епископа Феофана Затворника (1815–1894)).
- Лукьянова А. Е.* Екатерина Арнольди — прототип главной героини книги «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» // Феофановские чтения: сб. науч. ст. Вып. 8. Рязань: Рязанский государственный университет им. С. А. Есенина, 2015. С. 116–121.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ:
НОВЕЙШИЙ ПЕРИОД

ЛИЧНЫЕ ВСТРЕЧИ ПАТРИАРХА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)

И ПРЕДСЕДАТЕЛЯ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ Г. Г. КАРПОВА

Священник Александр Лебедев

магистр теологии
аспирант кафедры церковной истории Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
oalexlebedev@yandex.ru

Для цитирования: *Лебедев А., свящ.* Личные встречи патриарха Сергия (Страгородского) и председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 274–289. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.016

Аннотация

УДК 2-67 271.2

Цель настоящей статьи — показать, что личные встречи были одной из важных форм взаимодействия церковных и светских властей для решения насущных проблем. Автор использует общепринятые исторические методы для анализа исторических источников, содержащих информацию о взаимодействии Церкви и Совета. Личные встречи нашли отображение, как правило, в стенограммах и справках о проведённых беседах. Статья анализирует личные встречи представителей светской и церковной власти в 1943–1944 гг. как механизм взаимодействия. На основе анализа бесед Г. Г. Карпова с патриархом Сергием исследуются методы защиты церковных интересов и динамика смягчения религиозной политики государства.

Ключевые слова: Совет по делам Русской Православной Церкви, Святейший Патриарх Сергей (Страгородский), Г. Г. Карпов, «Беседы» председателя СДРПЦ с иерархами РПЦ, митрополит Алексей (Симанский), митрополит Николай (Ярушевич), богословские курсы.

Статья поступила в редакцию 23.12.2024; одобрена после рецензирования 15.1.2025

Personal Meetings Between Patriarch Sergius (Stragorodsky) and G. G. Karpov, Chairman of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church

Priest Alexander Lebedev

MA in Theology

PhD student at the Department of Church History, Moscow Theological Academy

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

oalexlebedev@yandex.ru

For citation: Lebedev, Alexander, priest. "Personal Meetings Between Patriarch Sergius (Stragorodsky) and G. G. Karpov, Chairman of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 274–289 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.016

Abstract. The purpose of this article is to demonstrate that personal meetings served as a crucial form of interaction between church and secular authorities in resolving pressing issues. The author employs standard historical methods to analyze sources documenting the engagement between the Church and the Council. These personal meetings were primarily reflected in transcripts and memoranda of the conversations conducted. The article analyzes personal meetings between representatives of secular and ecclesiastical authorities in 1943–1944 as a mechanism of interaction. Based on an analysis of G. G. Karpov's conversations with Patriarch Sergius, the study explores methods for defending church interests and the dynamics of the state's softening religious policy.

Keywords: Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, Patriarch Sergius (Stragorodsky), G. G. Karpov, «Conversations» between the Chairman of the CAROC and the ROC hierarchs, Metropolitan Alexy (Simansky), Metropolitan Nicholas (Yarushevich), theological courses.

The article was submitted on 12/23/2024; approved after reviewing on 1/15/2025

Общие сведения о личных встречах председателей Совета по делам Русской Православной Церкви и представителей РПЦ

Личные встречи председателя Совета по делам Русской Православной Церкви (СДРПЦ) были важной формой взаимодействия светских и церковных властей в СССР. Информация об этих контактах сохранилась в ГАРФе, в «Фонде уполномоченных по делам религий СССР», в деле № 6991, где эти документы представлены под наименованием «Записи бесед с патриархом, членами Синода, епископами и другими лицами». Говоря о беседах, нужно отметить, что данная форма ведения диалога была не единственной и осуществлялась наряду с перепиской, телефонными разговорами и иными контактами представителей Совета и иерархов Церкви. Данный исторический источник нужно рассматривать в контексте всего взаимодействия Совета и Церкви, поскольку большинство тем на личных встречах лишь намечались, тогда как их серьёзное обсуждение продолжалось уже в переписке, что видно на примере писем патриарха Алексия (Симанского) в Совет по делам Русской Православной Церкви.

Говоря о значении и роли личных встреч представителей СДРПЦ и церковных иерархов, нужно понимать функции самого Совета и его роль в религиозной политике советского государства. Во-первых, СДРПЦ должен был требовать от центральных и местных органов власти сведения и материалы о состоянии Церкви на местах. Во-вторых, ему давалась возможность образовывать комиссии для решения тех или иных вопросов. В-третьих, все центральные учреждения и ведомства должны были согласовывать с Советом проводимые мероприятия, затрагивающие Церковь. Среди задач, возложенных на Совет, можно выделить следующие: предварительное рассмотрение вопросов церковной жизни, разработка законодательных актов и постановлений в области церковной политики, информирование правительства о Церкви, общий учёт храмов в стране и составление статистики¹. Анализируя «Записи бесед», нужно понимать какую задачу они выполняли в работе Совета. Одной из их функций можно назвать как раз информирование правительства. Собственно говоря, известно, что Председатель СНК СССР В. М. Молотов лично рассматривал доклады Председателя СДРПЦ

1 Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг. Москва, 2002. С. 81.

Г. Г. Карпова, а также на начальном этапе лично И. В. Сталин интересовался деятельностью этого органа и знакомился с его документами².

Как можно прочитать в Регистрационной карточке Государственной штатной комиссии при СНК, место Совета было закреплено 23 ноября 1943 г. Он был учреждением ведомства СНК и находился непосредственно в ведомстве³. Для данного исследования это очень важный факт, поскольку он помогает понять характер Бесед как документа отчёта перед Правительством.

Важно также отметить и личное отношение Г. Г. Карпова к встречам с духовенством. Он инструктировал сотрудников своего аппарата так:

«Их вы можете и должны вызывать к себе <...> бегать по каждому вопросу к ним не следует»⁴.

Эти слова наглядно показывают, как Беседы воспринимались председателем Совета и его сотрудниками и каково, по словам Т. А. Чумаченко, было «соотношение сил» участников государственно-церковных отношений⁵.

1. Анализ содержания личных встреч Г. Г. Карпова с патриархом Сергием (Страгородским)

Перед тем как говорить о личных встречах патриарха Сергия и Г. Г. Карпова, нужно пару слов сказать о первой встрече иерархов Русской Православной Церкви с руководством СССР. Данное событие произошло 4 сентября 1943 г. в полночь. Сам Г. Г. Карпов записал стенограмму⁶ беседы И. В. Сталина с тремя митрополитами: Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Данное мероприятие и форма его записи становится образцом для дальнейших контактов председателя СДРПЦ. Данный исторический источник считается некоторыми исследователями безупречным с точки зрения фиксации фактов, потому что от Г. Г. Карпова требовалось в кратчайшие сроки

2 Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. Серия: История, политология. 2008. № 4/4 (60). С. 45.

3 Регистрационная карточка Государственной штатной Комиссии при СНК СССР // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 5. Л. 5.

4 Совещание аппарата Совета по делам РПЦ по вопросу работы с духовными учебными заведениями. 1946 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 122. Л. 12.

5 Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943-1965 гг. С. 87.

6 На секретном хранении. 1943 год // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1. Л. 1-10.

понять перемены, которые происходили в религиозной политике, поэтому любые неточности в подобной документации могли бы привести к неверным шагам самого председателя и стоять ему не только карьеры, но и жизни⁷. Однако важно отметить, что эту официальную встречу предваряла ещё одна беседа: днём 4 сентября И. В. Сталин, Г. Маленков, Л. Берия, представители НКГБ и патриарший местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский) разрешили вопросы открытия приходов, духовных учебных заведений, выборов патриарха и издательской деятельности Московской Патриархии⁸. Данный факт говорит о том, что не все обсуждения фиксировались в «беседах», но лишь необходимая для СДРПЦ часть. Однако это не умаляет ценности имеющихся стенограмм, как важного исторического источника о личном взаимодействии иерархов Церкви и представителей Совета.

В период с 1943 по 1944 гг. были сохранены стенограммы девятнадцати встреч председателя с различными иерархами: девять бесед с Патриархом Сергием (Страгородским), три встречи с местоблюстителем Алексием (Симанским), две справки о беседах с митрополитом Александром (Введенским), митрополитами Николаем и Алексием фамилии, беседа с украинским экзархом митрополитом Иоанном (Соколовым), стенограмма приема участников епископского Собора в Москве: патриаршего местоблюстителя митрополита Алексия, митрополита Николая (Ярушевича), управделами протоиерея Николая Колчицкого, секретаря редакции «Журнала Московской Патриархии» протоиерея Александр Смирнова, ректора богословского института протоиерея Попова и ещё тридцати трёх епископов, стенограмма приёма митрополита Алексия (Симанского), архиепископа Ярославского Алексия (Сергеев), управделами протоиерея Николая Колчицкого и делегации закарпатского духовенства во главе с игуменом Феофаном (Сабовым).

Основные темы, поднимавшиеся в беседах с патриархом Сергием (Страгородским) и председателем СДРПЦ в 1943 г. и 1944 г., касались богословского университета и организации учебной и студенческой жизни, иерархических перестановок и назначений, возвращения обновленческих священнослужителей в Московскую Патриархию, ответов на запросы иностранной прессы, различных организационных вопросов относительно мероприятий внутри страны и за границей. В данной статье акцент будет сделан на двух наиболее обсуждаемых

7 Митрофанов Г., прот. Патриарх Сергей (Страгородский) // Радио «Град Петров»: [сайт]. URL: <https://www.grad-petrov.ru/broadcast/patriarh-sergij-stragorodskij-6/>

8 Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. Москва, 2010. С. 213.

темах: на открытии учебных заведений для Русской Православной Церкви и кадровом вопросе.

2. Тема организации учебного процесса

Первая беседа, которая находится в деле № 4, состоялась 29 октября 1943 г. На ней присутствовали, помимо Г. Г. Карпова и патриарха Сергия (Страгородского), митрополиты Николай (Ярушевич) и Алексей (Симанский), а также архиепископ Григорий (Чуков). Основная тема, которую они обсуждали, это тема организации богословского института и богословских курсов. Вначале мы видим список вопросов, заданных Г. Г. Карповым, а после встречаем ответы на каждый пункт, сформулированные в результате обмена мнениями. Г. Г. Карпов задает вопросы по неким «документам», которые ему были переданы. Скорее всего, имеются в виду некие программы по организации учебной деятельности. Сам процесс переговоров в беседах не отображён, а показаны лишь итоговые решения, к которым пришли собеседники⁹.

Многие вопросы, поднятые патриархом, были решены вскоре после этой встречи — видимо, Совет получил приказ со стороны правительства, поэтому на начальном этапе все вопросы решались очень быстро¹⁰. Первый вопрос, который волновал Г. Г. Карпова, касался числа учащихся в богословском институте и на пастырских курсах. Было решено установить тридцать мест для института и двадцать пять мест для курсов. Дальше были поставлены вопросы о контингенте обучающихся и обучении священнослужителей. Патриарх заявил, что набираться «по заявлениям» будут мужчины не моложе восемнадцати лет, прошедшие отбор. Возможность обучения духовенства предполагалась, но Патриарх сомневался, что найдутся желающие. Г. Г. Карпов предложил, чтобы на первом курсе семинаристы изучали Конституцию СССР и другие документы, относящиеся к деятельности Церкви в советском государстве¹¹. Предложение Г. Г. Карпова было принято¹².

После этого в центре внимания оказался вопрос о помещениях для богословских курсов и института. Изначально со стороны Церкви

9 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 1.

10 *Гордун С., свящ.* Русская Православная Церковь при святейших патриархах Сергии и Алексии (1943–1970 гг.) // Вестник русского христианского движения. 1990. № 158 (I). С. 90.

11 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 1–2.

12 *Трофимчук М.Х.* Академия у Троицы: воспоминания о Московских духовных школах: [1944–2004]. Сергиев Посад, 2005. С. 23.

было заявлено помещение в две тысячи квадратных метров, однако в связи с уменьшением числа учащихся по сравнению с ранее заявленным (не упоминается сколько) и при условии проживании администрации и преподавателей на частных квартирах было решено считать достаточным 1–1,5 тысячи кв. метров. Патриарх пожелал заранее осмотреть предлагаемые помещения и узнать, можно ли их получить в ведение Патриархии. Предстоятель предложил в качестве возможных помещения бывших женских епархиальных училищ в Харитоньевском переулке и на Ордынке или территорию Новодевичьего монастыря. Общежитие решено было организовать только для иногородних студентов. В том году курсы организовали только в Москве, однако у епархиальных архиереев было желание открыть таковые и в других городах, например, в Казани¹³.

Относительно кандидатуры ректора со стороны Совета существовали некоторые нарекания. Вопрос о ректоре Патриарх поставил 25 ноября на очередной встрече. Он предложил на эту должность протоиерея Дмитрия Боголюбова. На что председатель Совета Г. Г. Карпов задал вопрос, известно ли Патриарху о выступлении Д. Боголюбова на Соборе 1917 г. Патриарх сообщил, что нет. Тогда Г. Г. Карпов предоставил Святейшему стенограмму антисоветского выступления протоиерея Димитрия. После этого Патриарх, как записано в беседе, резко негативно отнёсся к кандидатуре протоиерея Димитрия и просил снять с рассмотрения ранее предоставленное им ходатайство. Г. Г. Карпов отметил, что решать вопрос о замещении этой должности пока преждевременно, но кандидатуру подыскивать можно. Предстоятель признал, что трудность заключается в отсутствии лиц, имеющих специальное академическое образование¹⁴.

В личной встрече, которая состоялась 7 декабря 1943 г., Г. Г. Карпов заявил Патриарху Сергию, что Совет не возражает против назначения Сергия Савинского проректором православного-богословского института. Вопрос о ректоре не был поставлен, как отмечается в деле. Также председатель Совета интересовался порядком приёма студентов на курсы и в институт, на что Святейший Патриарх сказал, что разработку данного документа поручат Сергию Савинскому. Здесь же Г. Г. Карпов спросил, как будет проходить «вербовка» студентов, на что Святейший заявил, что ничего такого проводиться не будет, однако в «Журнале Московской Патриархии» (ЖМП) будет размещено объявление о начале

13 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 2.

14 Там же. Л. 5–6.

набора студентов¹⁵. Уже в декабрьском номере ЖМП было сделано соответствующее объявление¹⁶.

Следующая беседа, на которой затрагивалась тема богословских школ, состоялась только 29 сентября 1944 г. На беседе тогда присутствовал уже местоблюститель митрополит Алексей (Симанский). Он даёт письмо «дирекции» богословского института, в котором поднимается вопрос об увеличении площадей учебного заведения, поскольку помещений в Новодевичьем монастыре недостаточно. В письме предлагается отдать институту или здания бывшей семинарии, или Филаретовского епархиального женского училища, или здание лицея. На что Г. Г. Карпов возражает тем, что данные здания заняты государственными учреждениями, а также являются очень крупными. Митрополит Алексей (Симанский) предложил перенести институт в Загорск и пригласил Г. Г. Карпова съездить туда 2 октября, на что получил согласие председателя СДРПЦ¹⁷.

В беседе от 5 декабря мы встречаем сообщение митрополита Алексея (Симанского) о том, что бывший преподаватель московской духовной семинарии Василий Протопопов принят преподавателем в богословский институт. Его высокопреосвященство предположил, что в дальнейшем его можно будет поставить в епископа¹⁸.

Как видно из данных бесед, тема организации учебного процесса занимает одно из самых важных мест в диалоге между Советом и Церковью в 1943 г. и 1944 г. При патриархе Сергии (Страгородском) лишь намечаются пути решения множества проблем, которые встали перед Церковью в это время. Вопросы духовного образования и организации семинарии будут решены уже патриархом Алексием (Симанским). Исследователи отмечают, что, несмотря на видимую помощь, которую Церковь получила от советского государства, для руководства страны было важно создать видимость благополучия православия, но подлинного восстановления Церкви государство не хотело¹⁹. Именно поэтому многие вопросы были лишь намечены, но реального решения не получили.

15 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 11.

16 *Гордун С., свящ.* Русская Православная Церковь при святейших патриархах Сергии и Алексии (1943–1970 гг.). С. 89.

17 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 34 об.

18 Там же. Л. 58 об.

19 *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 214.

3. Кадровые вопросы Русской Православной Церкви в личных встречах патриарха Сергия (Страгородского) и Г. Г. Карпова

В беседах 1943 г. и 1944 г. чаще всего обсуждались кадровые перестановки и назначения епископов. Данная тема встречается во всех девятнадцати записях бесед, в стенограммах и справках, находящихся в деле за указанные годы.

В первой встрече, которая находится в деле от 29 октября 1943 г. мы встречаем предложение председателя Совета Г. Г. Карпова отправлять в освобождённые от немцев епархии своих представителей для ознакомления с делами на местах, а также он предложил назначать епископов сначала на ранее оккупированные территории, а потом уже решать кадровые вопросы в прочих епархиях²⁰.

В справке за октябрь 1943 г. Г. Г. Карпов сообщает, что патриарх Сергей просил скорейшего решения следующих вопросов: во-первых, назначить митрополита Николая (Ярушевича), имеющего титул Киевского и Галицкого, являющегося экзархом Украины, на Московскую епархию с присвоением титула митрополита Крутицкого; во-вторых, Горьковского архиепископа Сергия (Гришина) возвести в митрополита и дать титул Киевского, направить его в Харьков, чтобы потом назначить экзархом Украины; в-третьих, митрополиту Ленинградскому Алексию (Симанскому) дать по совместительству Новгородскую кафедру и именовать его Ленинградским и Новгородским. Также в документе присутствуют подписи карандашом рядом с каждым пунктом. Первая и третья пометки записаны неразборчиво, однако во второй четко видно запись: «умер»²¹. Как известно, архиепископ Сергей (Гришин) умер 14 октября 1943 г. от брюшного тифа, которым проболел всего пять дней²².

В беседе 25 ноября 1943 г. упоминается о том, что Святейший Патриарх предоставил список лиц на амнистию. Как известно, записку с именами двадцати шести священнослужителей, отбывающих сроки в лагерях, Святейший Патриарх передал 27 октября²³. Г. Г. Карпов сообщил, что вопрос об амнистии не мог быть поставлен перед правительством, потому что местонахождение многих лиц неизвестно,

20 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 2–3.

21 Там же. Л. 4.

22 *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. включительно. Т. 3. Куйбышев, 1966. С. 145.

23 *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 213.

а уточнить всё это не получается из-за отсутствия гражданских имён. Патриарх поручил протоиерею Николаю Колчицкому представить в Совет необходимые сведения²⁴. К этой теме они возвращаются 11 января 1944 г. Председатель Совета сообщает, что он может дать сведения только в отношении двенадцати из двадцати шести ранее осужденных епископов и священников.

По справкам, которые наводил Совет, в ссылках умерли следующие лица: Борисовский Павел Петрович (митрополит Ярославский Павел), Кузнецов Николай Федорович (архиепископ Сарапульский Алексий), Крошечкин Пётр Кузьмич (архиепископ Могилёвский Павлин), Козлов Владимир Сергеевич (епископ Уфимский Григорий), Широков Андрей Алексеевич (епископ Волоколамский Иоанн), Смирнов Владимир Сергеевич (епископ Пензенский Феодор). О следующих лицах Совет выяснил, что они отбыли заключение и освобождены: Козырев Сергей Алексеевич (епископ Бежецкий Григорий), Попов Илья Константинович (епископ Бугурусланский и Оренбургский Иракий). Их местонахождение неизвестно, теперь этим может заниматься Патриархия, делая запросы по месту жительства. Сведений о судимости и местонахождении следующих лиц Совет не имеет: Алентов Виталий Александрович (епископ Тамбовский и Мичуринский Венедикт), Абрамкин Павел Петрович (архиепископ Петергофский и Буденовский Мефодий), Никифоров Иван Иванович (епископ Орловский Иннокентий), Шкурко Василий Феофилович (епископ Яранский Вячеслав). Председатель Совета сообщил, что относительно четырнадцати остальных он ничего сказать не может, поскольку неизвестны их светские имена²⁵.

На этой же встрече Патриарх поднял вопрос о «замещении должностей епархиальных епископов», имея в виду назначение епископов в Ворошиловградскую и Воронежскую епархии, а также о необходимости назначения викария в Нижегородскую епархию, не делая назначения правящего архиерея из-за отсутствия кандидатуры. Здесь же Патриарх сетует Г. Г. Карпову на то, что многие вдовствующие московские протоиереи, получая предложение о епископстве, отказываются от него. Патриарх Сергей сообщил Г. Карпову, что желает вызвать из города Лысково Горьковской области протоиерея Николая Красовского для того, чтобы, если он подойдёт, сделать его викарным епископом Лысковским или Балахнинским. Для этого же Патриарх предложил вызвать из Рязани протоиерея Бориса Скворцова, чтобы впоследствии

24 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 6.

25 Там же. Л. 15–16.

возвести его в епископа в Воронеже. Патриарх сообщил, что на данный момент Воронежской епархией занимается епископ Курский Пителим, но ему тяжело управляться с делами двух епархий. Г. Г. Карпов согласился предварительно вызвать данных протоиереев, однако на место Б. Скворцова он желал послать протоиерея Алексея Образцова. На что Патриарх и управделами возразили, что последний нужен в Воронеже как благочинный, а в Рязани множество свободных священников²⁶. В беседе от 11 января 1944 г. Г. Г. Карпов спросил Патриарха о протоиерее Борисе Скворцове, на что Святейший ответил, что данный священник отказался от епископства²⁷.

Из этого диалога видно, что кадровый вопрос в Церкви стоял очень остро, однако последнее слово было за председателем СДРПЦ. Протоиерей Николай Красовский, предложенный Патриархом, так и не стал епископом, а протоиерей Алексей Скворцов был хиротонисан в епископа только в 1965 г., когда Г. Г. Карпов уже не был председателем Совета. Однако протоиерей Алексей Образцов, предложенный Георгием Григорьевичем, был поставлен в епископа уже осенью 1944 г.

В беседе, состоявшейся 7 декабря 1943 г., Г. Г. Карпов интересовался вопросами, которые будут обсуждаться на очередной сессии Синода 10 декабря. Патриарх сообщил, что он думает объявить о назначении епископов, а протоиерей Николай (Колчицкий) сообщил, что будет поставлен вопрос о порядке приёма обновленческого духовенства. Также Патриарх Сергей сообщил, что желает назначить в Пензу архиепископа Красноярского Луку (Войно-Ясенецкого), поскольку в Красноярске тяжёлые условия. Далее Патриарх просил разрешения переназначить епископа Филиппа (Ставицкого) вместо Иркутска в Астрахань. Также Святейший просил поставить епископа Корнилия Попова на Сумскую кафедру. На эти просьбы Григорий Георгиевич сообщил, что Совет возражений не имеет²⁸.

Об архиепископе Луке (Войно-Ясенецком) в беседах говорится не раз. После уже указанной беседы Г. Г. Карпов упоминает о нём 21 марта 1944 г., сообщая о некоторых неправильных действиях архиепископа и ряда других архиереев: в частности, епископа Саратовского Григория, епископа Свердловского Варлаама, епископа Астраханского Филиппа, архиепископа Ставропольского Антония. На это Патриарх

26 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 7.

27 Там же. Л. 15–16.

28 Там же. Л. 12.

сообщает, что он примет предупредительные меры²⁹. Затем в беседе 4 мая 1944 г. Патриарх вновь просит Г. Г. Карпова перевести архиепископа Луку из Тамбовской епархии в Тульскую из-за его болезни — малярии. Представитель Наркомздрава РСФСР, наблюдающий за Патриархом, сообщил, что считает возможным дать в Туле место архиепископу Луке как профессору хирургии. На эту просьбу Г. Г. Карпов реагирует тем, что знакомит Патриарха с неправильными притязаниями архиепископа. В частности, он говорит, что Его Высокопреосвященство повесил икону у себя в кабинете, молится перед операциями, в архиерейском облачении находится во время совещаний в госпитале, делал попытки на Пасху 1944 г. совершать богослужения в нефункционирующих храмах, клеветал на обновленческое духовенство и другое, но что именно Карпов не указывает. Патриарх пообещал принять меры воздействия, а Г. Г. Карпов, в свою очередь, — согласовать вопрос с Наркомздравом РСФСР³⁰.

На той же встрече Патриарх поднимает вопрос о назначении прибывших с Украины епископа Ивановского Симона, епископа Панкратия и архимандрита Нектария. Г. Г. Карпов просит Патриарха воздержаться от этих назначений, потому что сам Святейший пока плохо их знает. Патриарх соглашается³¹. Нужно отметить, что все они после этого находились под следствием. Епископ Симон (Ивановский) пребывал в заключении с 1944 по 1954 г., епископ Панкратий также находился под следствием, однако его судьба после 1944 г. неизвестна. В беседе 11 января 1944 г. Патриарх предложил председателю Совета назначить епископа Симона на Харьковскую кафедру. Георгий Григорьевич не дал ответа, пояснив, что данный вопрос нужно будет решить после прибытия на место экзарха Украины. Информацию об этих двух епископах встречаем в том же деле уже за 24 февраля 1944 г. Патриарх Сергей уточнил у Г. Г. Карпова, верны ли слухи об аресте епископа Панкратия (Гладкова) в городе Нежине и епископа Симона (Ивановского) в городе Чернигове. Г. Г. Карпов ответил, что, по сведениям, полученным Советом, они арестованы на Украине как пособники немецким оккупантам и изменники Родины³². Лишь архимандрит Нектарий после недолгого пребывания под следствием вернулся к служению в 1946 г., а в 1947 г. его нарекли епископом Петрозаводским и Олонецким.

29 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 23 об.

30 Там же. Л. 24 об.

31 Там же. Л. 12.

32 Там же. Л. 21.

В 1944 г. первая встреча в Совете состоялась 11 января; на ней, помимо Патриарха Сергия, присутствовали управделами протоиерей Николай Колчицкий. Помимо тем о двадцати шести лицах из списка патриарха, о назначении архиепископа Симона (Ивановского) и вопроса о протоиерее Борисе Скворцове Патриарх вновь говорил об экзархе Украины и просил освободить от данной должности митрополита Николая (Ярушевича), дабы назначить его управделами. Г. Г. Карпов предлагает из-за авторитетности этого епископа не снимать с него титула, а отправить на Украину временного викария на два месяца. На что Святейший высказался о нежелательности временных назначений и, если так важно не лишать митрополита Николая титула Киевский и Галицкий, то стоит командировать его на Украину сроком на два месяца. Г. Г. Карпов согласился³³. Здесь видно, что Святейший не слепо подчиняется желаниям Совета, но старается продвигать свою линию, однако и со стороны Совета не видно однозначных уступок. Вопрос о викарии на Украину был вновь поднят 28 января 1944 г. Патриарх в этот раз сообщает, что на митрополита Николая (Ярушевича) он желает возложить управление церквями Московской епархии, а также дать ему титул митрополита Крутицкого. Г. Г. Карпов задал вопрос о том, кого же Патриарх желает назначить экзархом Украины. Святейший ответил, что не хочет назначения архиепископа Куйбышевского Алексия (Палицына), а вместо него хотел бы видеть архиепископа Ставропольского Анатолия (Романовского). Г. Г. Карпов сообщает, что его нужно вызвать в Москву до составления указа, на что Патриарх тут же дал указание протоиерею Николаю Колчицкому сделать телеграфный вызов. Георгий Григорьевич отметил, что перевод митрополита Николая на Крутицкую кафедру будет возможен только после возведения в экзарха архиепископа Антония (Романовского)³⁴.

Дальше встречаем сообщение о том, что Г. Г. Карпов и Святейший Патриарх пришли к единому мнению о назначении архиепископа Казанского Андрея (Комарова) на Днепропетровскую кафедру с титулом Днепропетровский и Запорожский. Также Патриарх уточнил у Карпова возможность назначения на епископскую кафедру о. Сергия (Ларина), который на данный момент направлен в качестве священника в Молотовскую епархию. Георгий Григорьевич заявил, что если патриарх

33 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 16.

34 Там же. Л. 17.

считает возможным восстановление о. Сергия (Ларина) в сане епископа, то Совет не возражает³⁵.

Пример того, как Г. Г. Карпов противился назначению епархиальных архиереев, находим в беседе 28 января 1944 г. Патриарх предлагает поставить архиереем Ворошиловградской епархии благочинного из этой области — священника Иоакима Олексюка. На что Г. Г. Карпов замечает: Совету известно, что во время оккупации данный священник произносил проповеди против Патриарха Сергия и вёл предательскую деятельность. После чего Святейший заявил, что он воздержится от назначения данного священника на архиерейскую кафедру. Данный случай показывает, как сложно было решать кадровые вопросы; и кроме того, что в период Великой Отечественной войны государственные органы особенно внимательно наблюдали за лицами, находившимися на захваченных немцами территориях³⁶.

В беседах за 1943 и 1944 гг. можно увидеть смену предстоятеля Русской Православной Церкви. Четвёртого мая Патриарх Сергий имел длительную беседу с Г. Г. Карповым, на которой обсуждались текущие церковные вопросы, никаких упоминаний о здоровье Святейшего не было³⁷. Спустя неделю, 15 мая 1944 г., Святейший Патриарх Сергий скончался. Первая встреча патриаршего местоблюстителя митрополита Алексия (Симанского) и председателя Совета Г. Г. Карпова произошла 20 мая. Местоблюстителем митрополит Алексей (Симанский) был избран в связи с завещанием самого Патриарха, который дал на это благословение³⁸. На встрече митрополит присутствовал без сопровождающих. Вначале он выразил благодарность от лица всех архиереев за полученные соборезнования, также он передал благодарственное письмо на имя Сталина, в котором благодарил СНК СССР за соборезнования и выражал «глубокую благодарность Правительству за его высокое внимание к нашей Православной Церкви, тяжело переживающей постигшее её горе»³⁹.

Подводя итог анализу личных встреч председателя Совета Г. Г. Карпова и патриарха Сергия (Страгородского), касающихся кадровых перестановок, нужно отметить большое влияние председателя на любое

35 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 16.

36 Там же. Л. 17 об.

37 *Одинцов М.И.* Крестный путь патриарха Сергия: документы, письма, свидетельства современников: к 50-летию со дня кончины // Отечественные архивы. 1994. № 3. С. 50.

38 *Гордун С., свящ.* Русская Православная Церковь при святейших патриархах Сергии и Алексии (1943–1970 гг.). С. 91.

39 На секретном хранении. 1943–1944 гг. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 27.

предложение и действие церковных иерархов. Кадровый голод после двух десятилетий гонений на Церковь давал о себе знать. Тем не менее через данные контакты можно увидеть, что многие вопросы решаются и что Совет не имеет специальной цели тормозить деятельность Церкви, а это говорит о положительной динамике в религиозной политике СССР.

Заключение

Исследование личных встреч как исторического источника очень полезно для того, чтобы понять процесс взаимодействия Совета по делам Русской Православной Церкви с представителями духовенства. В этих беседах нельзя увидеть полной картины обсуждаемого вопроса, однако можно проследить хронологию постановки проблемы и её решения в ходе диалога и последующих отчётов. Благодаря подробному описанию переговоров можно отметить важные личностные качества председателя СДРПЦ или представителей Церкви, которые влияют на принятие того или иного решения.

Говоря о патриархе Сергии и его роли в преодолении глубокого кризиса церковно-государственных отношений, нельзя упускать из вида его личные качества, которые отчасти и раскрываются в «беседах» с представителями Совета. Несмотря на небольшое количество данных документов, можно сделать выводы о его умении вести диалог с представителями светской власти, доносить свою позицию и грамотно ставить нужные вопросы ради пользы Церкви. В личных контактах с Г. Г. Карповым Патриарх предстаёт грамотным церковным руководителем, который до последних дней своей жизни старался сделать как можно больше для блага Церкви.

Архивные материалы

ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Фонд Р-6991. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг.

Оп. 1. Д. 1. На секретном хранении. 1943 год.

Оп. 1. Д. 4. На секретном хранении. 1943–1944 гг.

Оп. 1. Д. 122. Совещание аппарата Совета по делам РПЦ по вопросу работы с духовными учебными заведениями. 1946 г.

Оп. 2. Д. 5. Регистрационная карточка Государственной штатной Комиссии при СНК СССР.

Литература

- Гераськин Ю. В.* Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. Серия: История, политология. 2008. № 4/4 (60). С. 45–51.
- Гордун С., свящ.* Русская Православная Церковь при святейших патриархах Сергии и Алексии // Вестник русского христианского движения. 1990. № 158. С. 75–131.
- Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. включительно: [в 6 т.]. Т. 3. Куйбышев, 1966 (репринт: Erlangen, 1979–1989).
- Митрофанов Г., прот.* Патриарх Сергий (Страгородский) [текст: электронный] // Град Петров: радиостанция. URL: <https://www.grad-petrov.ru/broadcast/patriarh-sergij-stragorodskij-6/> (дата обращения: 20.3.2024).
- Одинцов М. И.* Крестный путь патриарха Сергия: документы, письма, свидетельства современников: к 50-летию со дня кончины // Отечественные архивы. 1994. № 3. С. 44–83.
- Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: воспоминания о Московских духовных школах: [1944–2004]. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
- Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг. Москва: РОССПЭН, 2002.
- Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. Москва: Вече; Лепта, 2010.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМИССИЙ СОДЕЙСТВИЯ

СОБЛЮДЕНИЮ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА
О РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТАХ В ПРИКАМЬЕ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х — НАЧАЛЕ 1980-х гг.

Протоиерей Андрей Сапсай

кандидат теологии
доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных
дисциплин Пермской духовной семинарии
614036, г. Пермь, шоссе Космонавтов, 185
andrey-sapsay@rambler.ru
<https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

Для цитирования: *Сапсай А., прот.* Деятельность комиссий содействия соблюдению законодательства о религиозных культах в Прикамье во второй половине 1960-х — начале 1980-х гг. // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 290–311. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.017

Аннотация

УДК 2-67 (271.2) (27-9)

Статья посвящена изучению деятельности комиссий содействия соблюдению законодательства о религиозных культах в Прикамье во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. На основании архивных документов приводятся данные о количественном составе членов комиссий, длительности их работы в общественных организациях, партийности, социальном положении и образовании. Отмечается, что эффективность данных комиссий была низкой. Причинами этого, как показывает автор, были частая смена составов комиссий, низкий уровень подготовки для осуществления контроля, формальное отношение к общественной работе. Установлено, что власть делала попытки повышения качества работы комиссий. Так, председателями комиссий назначали местных чиновников, в комиссии привлекали большое количество работников образования, проводили обучающие семинары.

Ключевые слова: комиссия содействия соблюдению законодательства о религиозных культах, Пермская епархия, уполномоченный по делам религии, Писманик.

Статья поступила в редакцию 14.7.2025; одобрена после рецензирования 25.8.2025

Activities of the Commissions for Assisting the Observance of Legislation on Religious Cults in the Prikamye Region in the Second Half of the 1960s – Early 1980s

Archpriest Andrey Sapsay

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Humanities and Natural Sciences, Perm Theological Seminary

185 Shosse Kosmonavtov, Perm 614036, Russian Federation

andrey-sapsay@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

For citation: Sapsay, Andrey, archpriest. “Activities of the Commissions for Assisting the Observance of Legislation on Religious Cults in the Prikamye Region in the Second Half of the 1960s – Early 1980s”. *Theological Herald*, no.1 (60), 2026, pp. 290–311 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.017

Abstract. The article explores the activities of commissions for assisting in the supervision of compliance with legislation on religious cults in the Prikamye region from the late 1960s to the early 1980s. Drawing on archival documents, the author provides data on the numerical composition of the commissions, the duration of members’ service in public organizations, their party affiliation, social status, and educational background. The author notes that the effectiveness of these commissions remained low due to frequent turnover, inadequate training for supervisory duties, and a formalistic approach to public work. The study establishes that the authorities attempted to improve the quality of the commissions’ work by appointing local officials as chairs, recruiting numerous education professionals, and organizing training seminars.

Keywords: commission for assistance in monitoring compliance with legislation on religious cults, Perm Diocese, Commissioner for Religious Affairs, Pismanik.

The article was submitted on 7/14/2025; approved after reviewing on 8/25/2025

В период позднего социализма советское государство продолжило свою антирелигиозную политику, направленную на разрушение церковной жизни в СССР. Русская Православная Церковь испытывала негативные последствия реформы приходского управления 1961 г., в результате которой была создана система государственного надзора за деятельностью религиозных организаций в стране. В 1960–1980-е гг. местные советские органы держали под контролем все направления и стороны приходской жизни, препятствовали приобщению молодого поколения к церковной жизни, учитывали и регулировали в сторону уменьшения количество совершаемых в приходах религиозных обрядов, контролировали поступление и расход денежных средств в церковных структурах, выявляли основные и дополнительные доходы духовенства с целью их максимального налогообложения¹. В 1960-е гг. в помощь исполкомам местных Советов народных депутатов были созданы общественные комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о культурах, которые систематически изучали религиозную и церковную жизнь, а также осуществляли наблюдение за деятельностью духовенства и мирян.

Деятельность данных комиссий в некоторых регионах СССР достаточно хорошо освещена в современной исторической науке в трудах С. В. Беликова, Н. С. Дворянчиковой, Е. А. Шершневой², П. К. Дашковского, Е. А. Траудта³, И. В. Смолиной⁴. При этом обозначенная проблематика в Прикамье ещё не получила освещения в научной литературе, что во многом определяет новизну данного исследования. Целью данной статьи является анализ одного из малоизученных аспектов деятельности комиссий по соблюдению законодательства о религиозных культурах, а именно анализ наблюдений в православных храмах Прикамья

- 1 *Марченко А.* Религиозная политика советского государства в годы правления Н.С.Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР: монография. Москва, 2010. (Материалы по истории Церкви; 45). С. 270.
- 2 *Беликов С.В., Дворянчикова Н.С., Шершнева Е.А.* Деятельность комиссий по контролю за выполнением законодательства о культурах в Западной Сибири во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. // Народы и религии Евразии. 2019. № 2 (19). С. 100–111.
- 3 *Дашковский П.К., Траудт Е.А.* Деятельность комиссий содействия по соблюдению законодательства о религиозных культурах в Бурятии во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28. № 2. С. 181–196.
- 4 *Смолина И.В.* Основные направления деятельности иркутских уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви (Совета по делам религий) и комиссий содействия в 1940–1980-е годы // Новый взгляд. Международный научный вестник. 2014. № 4. С. 20–30.

во второй половине 1960-х — начале 1980-х гг. Источниками для исследования стали документы из фонда Уполномоченного Совета по делам религии при Совете министров СССР по Пермской области Государственного архива Пермского края и воспоминания современников.

Совет Министров СССР принял 16 марта 1961 г. закрытое постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о религиозных культах», которое возлагало данный контроль на местные советские органы. Для оказания содействия этой деятельности при рай(гор)исполкомах были созданы специальные комиссии по контролю за соблюдением законодательства о культах. В своей работе они руководствовались законами, постановлениями и распоряжениями высших государственных законодательных и исполнительных органов, а также разъяснениями Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религиозных культов при СМ СССР⁵.

Согласно проекту положения о комиссиях содействия, данные общественные объединения должны были систематически изучать религиозную обстановку в своих населённых пунктах, собирать данные о верующих, посещающих храмы и участвующих в религиозных обрядах. При этом особое внимание члены комиссий должны были обращать на участие в церковных обрядах молодёжи и детей. Также комиссии содействия должны были наблюдать за проповеднической деятельностью духовенства, следить за соблюдением религиозными организациями советского законодательства, при выявлении попыток нарушения законов о религиозных культах, своевременно информировать об этом местную власть. Положение заканчивалось словами:

«Одной из важнейших задач комиссий содействия должно быть изыскание путей и внесение конкретных предложений, направленных на ограничение и ослабление деятельности религиозных обществ и служителей культа»⁶.

Из Положения следовало, что в состав комиссий должны были входить «политически подготовленные, могущие со знанием дела контролировать, наблюдать за выполнением религиозными обществами советского законодательства о культах» лица. В комиссии привлекались депутаты местных советов, работники культурно-просветительных учреждений, финансовых органов, органов народного образования,

5 *Смолина И.В.* Основные направления деятельности иркутских уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви (Совета по делам религий) и комиссий содействия в 1940–1980-е годы. С. 23–24.

6 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 6. Л. 60.

пропагандисты и другие активные лица из числа местных общественных деятелей⁷. Так, в 1969 г. в состав комиссии содействия Ленинского райисполкома г. Перми входило пять преподавателей средних школ и высших учебных заведений г. Перми, двое рабочих, два сотрудника административных органов и инспектор райфо⁸.

С 1968 г. по 1983 г. в Перми и Пермской области количество комиссий составляло от 55 до 56⁹, что было несколько больше количества православных храмов, число которых было 41. Это было связано с тем, что в многонациональном Прикамье, кроме православных, проживали старообрядцы, протестанты, мусульмане и иудеи, деятельность которых тоже контролировалась.

Количественный состав комиссии определялся исходя из наличия в населённых пунктах религиозных организаций, а также степени религиозности населения. В Прикамье в состав каждой комиссии входило от 5 до 15 человек, каждый из которых должен был осуществлять определённые обязанности. В Перми количество членов в комиссиях было немного больше, что было связано с большим объёмом работы в областном центре. По воспоминаниям М. Г. Писманика, являвшегося депутатом Ленинского районного Совета г. Перми с 1969 по 1987 гг. и входившего в состав комиссии содействия, данная рабочая группа, кроме общих обязанностей, рассматривала жалобы религиозных организаций, реагировала на сообщения о незарегистрированных собраниях, предоставляла различные справки, а также осуществляла выезды в область для решения возникавших проблем¹⁰.

Таблица 1. Данные о составе комиссий по контролю за соблюдением законодательства о культах при райисполкомах г. Перми на 1 июня 1976 г.

Район	Всего членов комиссии	Длительность работы		Коммунистов и комсомольцев	Депутатов	Образование		Обсуждено вопросов о контроле на исполкомах в 1974–1975 г.	Выявлено нарушений законодательства в 1975 г.
		от 1 до 3 лет	свыше 3 лет			Высшее и н/высшее	Среднее и н/среднее		
Свердловский	13	5	8	7	3	8	5	1	–
Индустриальный	7	–	7	4	2	4	3	1	7

7 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 6. Л. 58.

8 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 14.

9 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 18.

10 Писменик М. Г. Воспоминания (3.2.2024). [Из личного архива автора. – А. С.]

Район	Всего членов комиссии	Длительность работы		Коммунистов и комсомольцев	Депутатов	Образование		Обсуждено вопросов о контроле на исполкомах в 1974–1975 г.	Выявлено нарушений законодательства в 1975 г.
		от 1 до 3 лет	свыше 3 лет			Высшее и н/высшее	Среднее и н/среднее		
Дзержинский	13	5	8	9	3	7	6	2	–
Ленинский	11	2	9	10	6	5	6	1	–
Мотовилихинский	13	6	7	7	7	6	7	1	–
Кировский	12	7	5	9	3	6	6	1	2
Орджоникидзевский	9	6	3	5	3	6	3	–	–
Всего	78	31	47	51	27	42	36	7	9

Таблица 2. Данные о составе комиссий по контролю за соблюдением законодательства о культах в Пермской области в 1975–1976 гг.

Район	Всего членов комиссии	Длительность работы		Коммунистов и комсомольцев	Депутатов	Образование		Обсуждено вопросов о контроле на исполкомах в 1974–1975 г.	Выявлено нарушений законодательства в 1975 г.
		от 1 до 3 лет	свыше 3 лет			Высшее и н/высшее	Среднее и н/среднее		
Пермский	11		4	6	2	5	6	1	4
Добрянский	9	4	5	8	3	4	5	–	–
Куединский	14	12	2	11	3	6	8	1	3
Кишертский	5		5	5	2	3	2	–	–
Частинский	5		5	5	4	3	2	–	–
Октябрьский	7	7	–	5	2	4	3	–	–
Усольский	9	5	4	7	4	5	4	–	–
Осинский	9	3	6	5	3	4	5	–	2
Ординский	9	4	5	6	4	5	4	–	–
Верещагинский	9	2	7	1	1	1	8	–	4
Кизел	7	4	3	4	2	4	3	2	1
Соликамский	7	4	3	5	4	4	3	–	–
Уинский	9	4	5	6	4	4	5	2	–
Чусовской	9	5	4	4	1	2	7	1	2

Район	Всего членов комиссии	Длительность работы		Коммунистов и комсомольцев	Депутатов	Образование		Обсуждено вопросов о контроле на исполкомах в 1974–1975 г.	Выявлено нарушений законодательства в 1975 г.
		от 1 до 3 лет	свыше 3 лет			Высшее и н/высшее	Среднее и н/среднее		
Бардымский	5	–	5	4	2	3	2	–	–
Чердынский	9	5	4	7	1	6	3	–	–
Губаха	17	12	5	7	4	5	12	1	1
Оханский	11	7	4	6	5	3	8	–	1
Суксунский	9	4	5	6	3	6	3	8	1
Ильинский	15	7	8	12	3	6	9	–	–
Юсьвинский	7	3	4	4	5	4	3	4	2
Всего	192	92	95	122	62	87	105	20	21

В 1965 г. в Пермской области в состав всех комиссий содействия входило 349 членов¹¹. В 1970-е гг. составы комиссий стали чаще меняться. Так, в 1973 г. из 190 участников семинара для членов комиссий только 81 (43%) человек работал по два и более лет, 27 (14%) человек работали менее года, а 82 (43%) человека были назначены вновь и ещё не познакомились с этой деятельностью. В некоторых райгорисполкомах в этот год составы комиссий сменились полностью¹². Из таблиц № 1 и 2 видно, что в 1976 г. данная тенденция ещё сохранялась. В Перми из 78 членов комиссий 31 (40%) человек проработал от 1 до 3 лет, а 47 (60%) человек — более 3 лет. В Пермской области количество новых членов составляло почти 50%¹³. При этом можно отметить, что в городе текучесть кадров была меньше, а в области больше. Это было связано с отсутствием какой-либо деятельности членов комиссий, их отстранением и назначением новых.

По мнению М. Г. Писманика, осуществлявшего данные наблюдения, частая смена состава комиссий происходила также из-за короткого двухлетнего срока депутатства в местных советах, в результате чего члены комиссий не успевали набраться опыта. Другой причиной частой смены депутатов было личное отношение к этому председателей и секретарей райисполкомов, часто менявших составы депутатов

11 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 4.

12 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 52.

13 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 17. Л. 211, 217–238.

и ставивших угодных им людей¹⁴. Тем не менее общее число членов комиссий постоянно увеличивалось и в 1980 г. составляло более 600 человек. Для того чтобы улучшить качество работы комиссий, в их состав включили 90 работников науки и народного образования¹⁵.

Основой комиссий были члены КПСС и комсомольцы, которые, будучи политически подготовленными, должны были воплощать идеалы партии в жизнь. В 1973 г. из 190 участников семинара членов КПСС было 133 (70%) человека, членов ВЛКСМ — 11 (6%), членов партийно-советского актива (секретари горрайисполкомов, председатели поселковых и сельских Советов, работники райкомов и горкомов КПСС) — 65 (34%). По социальному положению 167 человек служащих, 15 — рабочих, 8 — пенсионеров¹⁶. В 1976 г. количество членов КПСС и комсомольцев в комиссиях Прикамья составляло 122 (64%) человека. Остальную часть членов комиссий составляли депутаты местных советов (32%), выдвижение которых полностью контролировала коммунистическая партия. Необходимо отметить, что все члены комиссий имели высшее или среднее образование. В Перми уровень образования был несколько выше, высшее образование имели 42 члена (54%) и среднее 36 членов (46%). В Пермской области высшее 87 (45%) и среднее 105 (55%)¹⁷.

Организация работы комиссий содействия и руководство их деятельностью возлагалось на председателей комиссий. Первоначально данную должность занимали известные активной работой общественные деятели. Например, в 1969 г. председателем комиссии Ленинского райисполкома был доцент политехнического института М. Г. Писманик. Однако очень скоро из-за низкой эффективности работы комиссий власти пришли к выводу, что комиссии должны возглавлять советские чиновники. В Положении о комиссиях 1966 г. говорилось, что «председателем комиссии утверждается заместитель председателя или секретарь исполкома местного Совета»¹⁸. Тем не менее в регионах не сразу произошла необходимая перестройка управления комиссий. Так, в 1973 г. в отчетах уполномоченного по делам религии по Пермской области отмечалось, что некоторые местные советы не занимаются вопросами подбора и подготовки кадров председателей и членов комиссий содействия. В 15 райгорисполкомках до сих пор председателями

14 Писманик М. Г. Воспоминания (3.2.2024). [Из личного архива автора. — А. С.]

15 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 125.

16 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 52.

17 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 17. Л. 211, 217–238.

18 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 14. Л. 167.

комиссий являлись общественники: пенсионеры, работники культурно-просветительских учреждений, преподаватели и т.д. Многие председатели комиссий не имели ясного представления о деятельности религиозных общин, не посещали их. В восьми райгорисполкомах комиссии содействия вообще не были созданы.

Тем не менее под давлением центральной власти местные чиновники постепенно были вынуждены обратить более пристальное внимание на деятельность комиссий. Так, секретарь Пермского райисполкома А. М. Шуйкина, возглавившая районную комиссию по соблюдению законодательства о культурах, в беседе с уполномоченным А. Сонько заявила:

«Я теперь убеждена, что руководить общественной комиссией по контролю за деятельностью церковников должен секретарь или заместитель председателя райгорисполкома. Это очень сложный и трудный участок работы. Только они могут успешно и правильно решать многообразные вопросы. Общественнику здесь руководить нельзя»¹⁹.

Членов комиссий содействия необходимо было подготовить к осуществлению их деятельности. В первую очередь, это касалось председателей комиссий. Так, 11 ноября 1966 г. в Пермском облисполкоме проводилось совещание для председателей комиссий содействия «Советское законодательство о религиозных культурах и задачах комиссий содействия по осуществлению контроля за соблюдением законодательства»²⁰. Полученными знаниями председатели делились с членами комиссий на регулярных заседаниях.

Члены комиссий собирались один раз в месяц или один раз в два месяца. Работа планировалась на квартал, в планах предусматривались порядок и содержание очередных заседаний, распределение поручений по наблюдению за обрядами и богослужениями, подведение итогов наблюдений, изучение законодательства о культурах, организация индивидуальной работы, проведение бесед со священнослужителями и церковным активом, ревизии финансово-хозяйственной деятельности. Перед каждым посещением храма члены комиссий проходили обязательное инструктирование, которое проводил председатель комиссии или его заместитель. Также на очередных заседаниях комиссий её члены отчитывались о выполнении поручений в устном или письменном порядке и обменивались опытом работы²¹.

19 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 2.

20 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 15. Л. 111.

21 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 16. Л. 225.

Для обучения членов комиссий также проводились крупные семинары-совещания. Так, с 28 августа 1973 г. по 2 марта 1974 г. в Пермской области были проведены семинары-совещания «Религиозная обстановка в области (районах) и задачи по усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах». Семинары были проведены на девяти территориях с охватом составов общественных комиссий всех горрайисполкомов Пермской области. В семинарах приняли участие 253 члена комиссий, отсутствовало по разным причинам 84 человека. На семинарах выступили уполномоченный по делам религии по Пермской области А. Сонько и его заместитель С. Работкин. В порядке обмена опытом выступили 54 члена общественных комиссий. В процессе работы семинаров вскрылись недостатки в работе отдельных комиссий, были показаны положительные примеры в работе комиссий и отдельных их членов, намечены пути улучшения контроля, произведён инструктаж членов комиссий. Также в рамках семинара провели анкетирование всех участников мероприятия. В результате письменного опроса были сделаны выводы, что с некоторыми членами комиссий не проводится изучение законодательства о культах, по причине чего члены комиссий не знают, с какой целью и как вести наблюдение. Деятельность комиссий сводится к фиксации фактов, профилактическая работа по предотвращению нарушений не проводится²².

Согласно Положению о работе комиссий содействия, главным в их деятельности было осуществление наблюдений и фиксация нарушений законодательства о религиозных культах. В архиве уполномоченного по делам религии по Пермской области сохранились многочисленные письменные отчёты членов комиссий об осуществлённых наблюдениях в 1970-х гг. в местных храмах. Для написания отчётов был разработан их план и листок «Отчёт о проведении наблюдения за богослужением», который члены комиссий должны были заполнить после очередной проверки. Если данный бланк отсутствовал, то наблюдатель мог написать отчёт в свободной форме, но обязательно придерживаясь установленного плана. В стандартном отчёте проверяющий должен был указать дату, время и место наблюдения, количество присутствующих на богослужении людей, содержание богослужения и проповеди, участие в богослужении детей и молодёжи, а также факты нарушения законодательства о религиозных культах. Далее рассмотрим каждый из пунктов отчёта.

1. Общее число присутствующих. Каждый отчёт начинался со статистики о количестве присутствующих в храме людей. При этом

указывалось общее число молящихся, отдельно количество мужчин, женщин, детей дошкольного и школьного возраста, молодёжи до 30 лет, граждан в возрасте от 30 до 50 лет и старше 50 лет. Общее количество людей, скорее всего, указывалось примерно, в зависимости от возможности наполнения храма. Иногда наблюдатели указывали в отчётах количество верующих в процентах, учитывая максимальное число входящих в храм людей. В большие праздники количество верующих могли подсчитывать и работники милиции, находившиеся на дежурстве около храма. Особенно много людей приходило в храмы на Пасху. В 1978 г. в этот праздник, находясь в кафедральном соборе г. Перми, наблюдатель М. Г. Писманик отметил:

«Присутствовало около двух тысяч человек, в т. ч. в ограде храма около 400 человек. На площади перед оградой храма толпились любопытствующие (в основном молодёжь) — 500–600 человек. Немало любопытствующих было в ограде и храме. <...> Работа милиции и дружинников была организована чётко. Молящиеся беспрепятственно проходили к храму. Лица нетрезвые и хулиганственно настроенные не пропускались»²³.

Количество прихожан в отдельных храмах Перми в праздники, по подсчётам членов комиссий, составляло от 500 до 2500 человек. Количество мужчин из них было от 10 до 25 процентов, женщин от 75 до 90 процентов. При этом в возрасте от 30 до 50 лет 15–25 процентов, от 50 лет и старше — 75–85 процентов. Количество молодёжи до 30 лет — 30–50 человек, что составляло 5–10 процентов от общего числа прихожан. Детей дошкольного возраста могло быть от 10 до 30 человек. Количество школьников было аналогичным²⁴. Тем не менее пермский историк С. В. Рязанова считает, что рассматривать собранные наблюдателями данные как репрезентативные не вполне правомерно. Нельзя не учитывать возможность искажения данных в сторону уменьшения числа присутствующих в храме для создания желаемой картины в районе или городе, поскольку наблюдателями выступали, как правило, представители партийных организаций. Нельзя также игнорировать и возможность недобросовестного подсчёта, особенно в условиях большого скопления людей²⁵.

2. Содержание богослужения. В данном разделе наблюдатель должен был зафиксировать проведённые обряды, а также отметить

23 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 279.

24 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 101, 110, 119.

25 *Рязанова С. В.* «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе. Пермь, 2018. С. 91.

активность участия в этих обрядах присутствующих «(необходимо подчеркнуть) — участвовали поголовно, большинство, около половины, меньшинство, очень немного»²⁶.

Особенно яркие и интересные наблюдения были составлены в Свято-Троицком кафедральном соборе г. Перми. 1 июня 1969 г. в праздник Святой Троицы член комиссии содействия М. Г. Писманик записал:

«Меня провели на хоры. Картину богослужения наблюдал оттуда. Активность — почти стопроцентная: каждый с веточкой, активно молились, почти все подпевали, почти все внесли свою “лепту” в тарелочный сбор, практически все по завершении службы целовали крест. Лишь несколько человек остались стоять в моменты всеобщего коленопреклонения. В службе участвовал епископ Иоасаф. Встречали его не только торжественно (хор пел специальные песнопения при его встрече и одевании), но даже восторженно. Службу он вёл старательно, но как-то вяло, временами запинаясь, словно неуверенно. Голос слабый, читает не чётко. Однако в целом служение получилось впечатляющим. Этому способствовало отличное хоровое пение (очень согласованное и с ходом службы, и с пением на клиросе), умелое и с воодушевлением сослужение священников и диаконов и, особенно, праздничное настроение почти всех молящихся. Служба была весьма продолжительная (обедня без перерыва перешла в вечерню), в храме было тесно и очень душно, но практически все отстояли службу до конца»²⁷.

В 1979 г. этот же автор в праздник Крещения Господня в кафедральном соборе обратил внимание на характерные высказывания верующих во время богослужения:

«”Надо отстоять обедню, иначе святая вода не поможет”, “Трех, а не моление” в храме тесно и душно. Многие уходили до конца моления, их стыдят, а они: “Кто может — стоит, у всякого свои заботы. Свечку поставила, да у меня очередь в магазине”. Им говорят: “Ведь праздник большой”, а они все равно уходят. Многие мечутся: “И свечку поставить надо, и водицы взять, и обедню отстоять”»²⁸.

Кроме праздничных богослужений, члены комиссий должны были посещать таинство Крещения и обряд отпевания. Данные наблюдения также записывались в отчёты. Член комиссии Е. Д. Васильева при посещении Нижне-Курьинской церкви 23 мая 1976 г. отметила:

26 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 129.

27 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 71. Л. 11.

28 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 22. Л. 88.

«В двенадцатом часу зашли к регистратору, посмотрели журнал регистрации крещения детей. После просмотра журнала зашли в церковь посмотреть, как проводят обряд крещения детей. Обряд только начинался. Слышу за спиной (и это очень было громко сказано): “Это разве порядок? В такой грязи должны крестить детей. Куда смотрит райисполком? Вот вы из райисполкома должны посодействовать”. Я обернулась и увидела гр. Ведерникова [свящ. С. Ведерников. — А. С.] и говорю ему: “Не райисполком должен уборку делать”. Затем он попросил нас выйти на улицу для разговора. На улице очень возбуждённо стал говорить, что меня узнали, припомнили, что к нему приходят люди и жалуются, что после крещения детей их разбирают на работе и чуть-ли не за горло берут, где же демократия — продолжает он возмущаться. <...> После этого он зашёл в церковь, через несколько минут хотели и мы зайти, но дверь уже была закрыта. Спустя некоторое время нам удалось проникнуть в церковь с одной старушкой. Когда зашли, то услышали в свой адрес реплику: “Опять пришли”, — и мы почувствовали на себе косые взгляды всех присутствующих»²⁹.

3. Содержание проповеди. В данном разделе члены комиссий должны были содержание проповеди «изложить по возможности точнее и полнее, особое внимание обратить на приводимые в ней факты, аргументы, назидания. Отметить также, умело ли читалась проповедь, стремился ли проповедник заинтересовать слушателей, какие для этого использовались примеры?» При этом необходимо было отметить, как воспринималась проповедь присутствующими, степень их заинтересованности. Если имели место высказывания присутствующих, то привести данные высказывания в отчёте³⁰.

В рамках антирелигиозной политики советского государства церковная проповедь воспринималась как легальный способ агитации верующих, требующий неусыпного контроля. Члены комиссий содействия, помогавшие контролировать проповедническую деятельность, докладывали, что в содержании проповедей пермского духовенства присутствовали разъяснения для прихожан о таинствах Исповеди и Причастия, о необходимости укрепления веры, исполнения церковных установлений, звучали призывы читать ежедневно Евангелие, правильно воспитывать детей, совершать паломничества в святые места. Необходимо отметить, что члены данных комиссий, в составе которых в основном были служащие (учителя, врачи, библиотекари и т. п.), занимались

29 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 20. Л. 83.

30 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 129.

данной работой на общественных началах и относились к ней достаточно формально. Многие из них отмечали в своих отчётах, что сталкиваются с трудностями в прослушивании проповедей и не готовы к их глубокому анализу. Некоторые секретари райисполкомов прямо заявляли о том, что в их районах нет специалистов для этой работы³¹.

Тем не менее работа комиссий содействия считалась очень важной и внимательно анализировалась. Особенное раздражение у уполномоченных Совета по делам религии вызывали проповеди, в которых духовенство призывало верующих чаще ходить в храм, крестить своих детей и ежедневно учить их Закону Божию. Данная реакция была связана с тем, что, несмотря на большие усилия государства по атеистическому воспитанию советских людей, народ продолжал посещать храмы, а количество крещений детей и взрослых с каждым годом увеличивалось.

Из-за контроля со стороны уполномоченных и страха лишиться регистрации многие священники старались быть менее заметными в своей проповеднической деятельности. Так, в 1969 г. в Пермской области наблюдатели отмечали, что в чтении проповедей духовенство осторожничает, в основном использует готовые материалы из «Журналов Московской Патриархии». Священники в большинстве случаев читали проповеди только по праздникам и воскресным дням, причём довольно равнодушно. Значительная часть духовенства, в силу своей малограмотности, проповеди вообще опускала³². В 1979 г. члены комиссий содействия в своих отчётах отмечали, что

«в ряде церквей, особенно сельских, священники уклоняются от чтения проповеди в присутствии представителя райисполкома, прямо заявляют, что не желают читать проповедь при посторонних лицах»³³.

Особое внимание уделяли контролю проповедей архиереев в кафедральном соборе г. Перми. Наблюдения осуществляли наиболее подготовленные для этой работы преподаватели высших учебных заведений. М. Г. Писманик прослушал и записал 6 ноября 1977 г. проповедь архиепископа Николая (Бычковского):

«Русская Православная Церковь всегда была со своим государством. Она и теперь верна ему. Наша церковь исправно вносит свою денежную лепту на дело мира. Молясь о здравии нашего государства, особенно помолимся о том, чтобы мир был крепок, чтобы никогда

31 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 60.

32 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 8.

33 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 60.

не нарушался он. Пусть наши молитвы возносятся о благе нашей страны и о мире».

Наблюдатель отметил, что «проповедь читалась с воодушевлением. Однако голос у епископа слабый, произношение не чёткое, язык бедный. Слушали его внимательно». Чтобы выяснить реакцию верующих на проповедь, наблюдатели старались после богослужения поговорить с прихожанами храма в неформальной обстановке.

«Возвращаясь с богослужения, — пишет М. Г. Писманик, — вслушивался в высказывания пары пожилых женщин: “Вот о мире говорят. Хорошо бы, да только не быть ему”. “Что так?” “Всё к тому идёт. Все признаки налицо. Се грядет скоро, он у дверей”. “Какие признаки?” “Как сказано, так и идёт. Вот веры не стало. В Библии каждый день, каждое слово исчислено. И не миновать этого часа. Не более трёх лет осталось”»³⁴.

4. Поведение детей и молодёжи. В следующем разделе наблюдателям необходимо было отметить реакцию на богослужение детей дошкольного и школьного возраста, а также молодёжи до 30 лет. Проверяющих интересовала степень активности их участия, проявляемый интерес или равнодушие к службе.

С 1970-х гг. в СССР начался подъём религиозности. Советскую власть особенно беспокоило наличие среди верующих молодёжи. Отмечалось, что школьники проявляли в основном позитивное отношение к религии. Среди факторов, помогающих религии выживать, назывались иностранные религиозные радиопередачи, незаконный ввоз из-за границы религиозной литературы на русском языке, усилия духовенства по привлечению молодёжи в храмы³⁵. Пермский областной исполнительный комитет Советов народных депутатов принял 5 сентября 1973 г. документ «О мерах по усилению контроля за соблюдением законодательства о культах». Выполняя это решение, местная исполнительная власть провела соответствующую работу с духовенством, церковными советами и родителями по строгому соблюдению принципа добровольности при совершении религиозных обрядов³⁶.

К работе по ограждению детей-школьников от влияния религии и церкви советские органы привлекали работников народного образования. Так, 31 августа 1978 г. Свято-Троицкий собор г. Перми, с целью

34 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 264–265.

35 *Поспеловский Д. В.* История Русской Православной Церкви в XX столетии. Москва, 1995. С. 372.

36 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 12.

проверки, не привлекаются ли дети к церковным службам и обрядам, посетили инспектор района Т. Г. Филичкина и директор районного дома пионеров М. Н. Бояршинова. В этот день, накануне нового учебного года, в храмах традиционно совершался молебен для учащихся. Наблюдатели отметили:

«Дети, действительно, были в церкви, человек около 20, разных возрастов. Они не только слушали молебен, но и принимали участие в обряде исповедания. <...> После службы мы пытались на улице поговорить с детьми и взрослыми, с которыми они пришли в церковь. Фамилии нам никто не назвал, удалось от детей выяснить школы».

Проверяющие также указали в отчёте, что одна из семей с тремя детьми приехала в храм на автомобиле «Жигули» первой модели белого цвета государственный номер ПМО 53–72³⁷. В таких случаях, как правило, через государственную автоинспекцию устанавливали личность собственника транспортного средства и проводили с ним профилактическую беседу.

Иногда наблюдатели замечали детей вместе с нищими, которые собирали подаяние в храме. В Кафедральном соборе 23 февраля 1974 г. член комиссии заметила:

«Трое школьников ходили по церкви и просили милостыню. Девочка и два мальчика, они молились, мне удалось выяснить, что девочка учится в 54-й школе в 3-м классе. Мне кажется, что они все из одной семьи»³⁸.

Несомненно, что данные факты передавались в школы, личности детей устанавливались и их брали на особый учёт.

5. Факты нарушения законодательства. Одной из обязанностей комиссий содействия было осуществление контроля за соблюдением религиозными объединениями, духовенством и должностными лицами законодательства о религиозных культурах. Проверяющие должны были следить, чтобы религиозные организации и духовенство не занимались никакой деятельностью, не связанной с удовлетворением религиозных потребностей верующих, не использовали молитвенные собрания для выступлений, противоречащих интересам советского общества, не занимались благотворительной, просветительской, издательской, паломнической деятельностью, а также не совершали религиозных обрядов над несовершеннолетними без согласия обоих

37 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 289–290.

38 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 130.

родителей³⁹. В пермских отчётах внимание наблюдателей чаще всего было сосредоточено на том, чтобы духовенство не получало от прихожан материальных вознаграждений и правильно оформляло таинство Крещения.

Советским законодательством была установлена обязательная регистрация людей, желающих участвовать в православных таинствах. Члены комиссий при проверке документов, регистрирующих обряды в церкви, сообщали эти данные руководителям предприятий, организаций, секретарям партийных организаций, после чего с верующими людьми проводилась соответствующая работа. Лишь в конце 1970-х гг., в связи с существенными изменениями государственной религиозной политики, формы воздействия на верующих людей смягчились. В ноябре 1978 г. Пермский облисполком дал письменное указание исполкомам районных и городских советов области, запрещающее требовать от религиозных обществ составления списков граждан, совершивших религиозные обряды, и предоставление их в исполкомы⁴⁰.

Необходимо отметить, что среди членов комиссий содействия встречались молодые люди — депутаты местных советов. Также для наблюдений в храмах преподаватели пермских вузов, являвшиеся членами комиссий содействия, привлекали своих студентов. М. Г. Писманик отмечает, что его аспиранты и студенты собрали более тысячи наблюдений, которые были использованы им для написания и защиты в 1977 г. докторской диссертации⁴¹.

Отчёты молодых людей отличались особой эмоциональностью и интересом к происходящему в храме. В 1969 г., побывав на Пасху в храме Всех святых г. Перми, член ВЛКСМ П. В. Боровцов написал в отчёте: «служба была очень красочной», «служба была очень впечатляющей». Наблюдатель с восторгом отмечал большое количество молодых людей в храме⁴².

Несомненно, приход незнакомых молодых людей в храм привлекал к ним внимание постоянных прихожан и духовенства. В большинстве случаев к молодёжи относились доброжелательно. Т. Б. Горбунова при посещении кафедрального собора 14 октября 1973 г. пишет:

«Рядом стоящие старушки обратили на меня внимание: “Что мол не молишься, не умеешь?” Не получив от меня ответа, другая

39 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 14. Л. 168–169.

40 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 21.

41 Писманик М. Г. Воспоминания (3.2.2024). [Из личного архива автора. — А. С.]

42 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 71. Л. 12–13.

добавила: “Ничего мол стоит смирно, пусть послушает, посмотрит, понравится и будет”. И вообще старушки обращают внимание, как ведёт себя молодёжь в соборе. Из-за тесноты была слышна перебранка. В самом соборе стоял душной пропитанный запахом свечей воздух. Смотря на все это, я чувствовала себя как на спектакле в театре, смотрела как представление»⁴³.

Регулярно проводились наблюдения и в храме Всех святых г. Перми. Особенно большое количество отчётов было написано в 1977 г. Проверяющие отметили 9 декабря:

«Когда совершался обряд помазывания, к нам обратилась одна, рядом стоящая старушка, со следующими словами: “А вы что стоите? Подойдите к иконе, перекреститесь, поцелуйте её и вас поп помажет. А будете в церковь ходить, и вам Бог здоровья даст”».

Через два дня эти же проверяющие записали в отчёте:

«Старушки, которые стояли рядом с нами, посмотрели на нас с неприязнью, после того как мимо нас прошёл поп с кадиллом, а мы перед ним не поклонились, как это делали другие люди. После этого перешёптывались и косо поглядывали на нас»⁴⁴.

Наблюдатели, двое молодых людей и две девушки, написали 24 декабря в отчёте:

«Запахи в церкви постоянно менялись, и поэтому было очень трудно стоять. Мы не дождались конца службы, т.к. у меня очень закружилась голова. Когда мы выходили одна старушка сказала: “Вот ведь совсем молодые, насмотрятся на всё это и будут ходить в церковь молиться”»⁴⁵.

Присутствие в храме молодых людей, несомненно, вызывало у прихожан желание сделать им замечания и наставить. А. Игошева и И. Чуксина отметили 18 декабря:

«Служба началась в девять часов. Представитель хора читал молитву. Затем запел хор. Нужно отдать должное — поют очень хорошо, захватывающе. Очень часто зал подхватывал. Затем поп начал читать “евангелие”. Если до этого было в зале шумно, т.к. приходили все новые прихожане, иногда даже переговаривались между собой, передавали свечки к иконам, то в момент чтения в зале была гробовая тишина. Меня попросили передать свечку к иконе. Я же хотела передать, по незнанию дела, как один мужчина, стоявший

43 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 124 – 124 об.

44 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 119. Л. 96 – 97.

45 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 119. Л. 103.

за моей спиной, сделал мне замечание, чтобы я стояла тихо и передала свечку после чтения. Старушка за моей спиной обиженно заметила: “Ничего не знают, а ходят”. На одной из нас на голове была мужская кроличья шапка. Одна из верующих потребовала снять её и надеть шарф, т.к. с непокрытой головой женщины в церкви быть не должны».

Эти же молодые наблюдатели продолжают:

«Во время чтения “евангелия” верующие стояли со склонёнными головами. Мы этого не сделали и получили по этому поводу грубый упрёк от одной старушки: “Бесстыдница, хоть бы голову склонила”. (Видимо она давно наблюдала за нами). Одна же из прихожан отнеслась очень даже благосклонно к нам, с удовольствием пояснила процесс служения: “Там была молитва за здравие, а сейчас начали читать за упокой”. Затем задала неожиданный вопрос: “Девочки, вы крещёные?” Затем пояснила, что причащают только крещённых после большой исповеди, которая была, как мы узнали из её слов, в “1 субботу”. Затем она выразила то ли недовольство, то ли сожаление по поводу современной жизни: “1900 лет верили, а сейчас нет. Смирения нет!” Затем пыталась “агитировать”: “Девочки не просто так из любопытства смотрите. Вы попросите всё, что хотите, всё исполнится. Только от чистого сердца. Церковь — это сама чистота. Она помогает очиститься человеку, его душе, она воспитывает человека. Здесь нет ничего плохого. Это русский обряд”»⁴⁶.

Духовенство редко обращало внимание на молодых людей в храме. Однако группа молодых девушек привлекла внимание диакона.

«У меня были накрашены ногти (забыла снять лак), пишет Н. В. Перевозчикова, поэтому была в перчатках. Тогда дьяк (обросший, чёрный, косматый, лет 30–40 — трудно определить) заходил в зал, чтобы взять у попа бумажки помянутых, видел меня и сказал: “Замёрзла что ли – в перчатках стоишь в храме божьем?” Я перчатки не сняла, дьяк пошёл дальше»⁴⁷.

Подведём итог. Во второй половине 1960-х — начале 1980-х гг. советское государство, пытаясь ограничить влияние Русской Православной Церкви на общественную жизнь и снизить религиозность населения, продолжало контролировать религиозные организации в стране. Для осуществления деятельности в этом направлении, в помощь уполномоченным по делам религии, были созданы специальные общественные комиссии содействия по соблюдению законодательства

46 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 119. Л. 99–100.

47 ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 119. Л. 92.

о религиозных культурах, работа которых контролировалась советскими органами власти. Членами комиссий становились депутаты местных советов и общественники, большая часть которых являлись членами КПСС и комсомольцами. Руководство комиссиями осуществляли известные общественные деятели, а с 1970-х гг. — секретари местных Советов. Работа комиссий осуществлялась по заранее утверждённым планам и включала в себя обучение, посещение религиозных организаций, в том числе православных храмов, и обязательную отчётность. В письменных отчётах проверяющие, согласно единому установленному плану, указывали количество присутствующих на богослужениях людей, отмечали особенности содержания богослужений и произнесённых проповедей, давали характеристику поведения молящихся, в особенности детей и молодёжи, а также фиксировали факты нарушения религиозными организациями советского законодательства о религиозных культурах.

Деятельность данных общественных комиссий оказала некоторое влияние на общественную и религиозную жизнь в Прикамье. Местная власть вынуждена была выполнять распоряжения вышестоящего руководства: организовывать общественные комиссии и контролировать религиозные организации. Однако деятельность этих комиссий не всегда была эффективной. Короткий срок депутатства членов, частая смена составов комиссий, формальное отношение к общественной работе, низкий уровень подготовки к осуществлению данной деятельности препятствовали качественной работе. Повышению результативности деятельности комиссий не способствовала даже смена руководства комиссий. Малая эффективность была связана не только с качеством организации деятельности комиссий, но и с отношением к ним со стороны верующих. Большинство духовенства и прихожан относились к работе комиссий отрицательно. Духовенство, запуганное постоянным контролем, в присутствии проверяющих отказывалось произносить проповеди и совершать требы. Действие всех упомянутых факторов в совокупности, а также существенное изменение общественно-политической обстановки в стране не могло не привести к сворачиванию деятельности комиссий в конце 1980-х гг.

Тем не менее в работе комиссий можно отметить и положительные стороны. Наблюдатели, профессионально подготовленные к данной деятельности, активно собирали материал для своих научных исследований и привлекали к этому студентов. Возможно, что во время наблюдений члены комиссий приобщались к красоте православного

богослужения и церковного пения, слушали чтение Священного Писания и общались с верующими людьми. Некоторые из них, увидев в храме незнакомых и часто молодых людей, относились к ним доброжелательно. И, безусловно, наблюдения членов комиссий представляют большой интерес для будущих исследователей истории церковной жизни на Пермской земле.

Архивные материалы

- ГАПК (Государственный архив Пермского края). Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 14. Руководящие материалы Совета по делам религий, планы работы, докладные записки 1961–1966 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 15. Переписка с Советом по делам религий при СМ СССР 1961–1966 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 6. Переписка с партийными органами по вопросам деятельности церквей, различных объединений.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 16. Информационно-отчётный доклад и информационно-статистический отчёт Уполномоченного Совета по религиозным культурам Пермской области за 1965 год.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 21. Отчёты аппарата Уполномоченного Совета по Пермской области за 1969 год.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Годовые информационные отчёты о деятельности аппарата Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Пермской области за 1974–1977 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Годовые информационные отчеты о деятельности аппарата Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Пермской области за 1978–1980 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 8. Переписка с Советом по делам религиозных культов Пермской области 1973–1975 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 16. Переписка с райгорисполкомами 1975–1976 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 17. Переписка с райгорисполкомами 1976–1977 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 20. Переписка с райгорисполкомами 1977–1978 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 22. Переписка с райгорисполкомами 1978–1979 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 39. Статистические информации о деятельности религиозных обществ и групп Пермской области 1984–1987 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 71. Наблюдения за богослужением в церкви Пермской области 1975–1987 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 101. Документы (свидетельство о регистрации, уставы, обращения, информации) о деятельности Свято-Николаевской церкви (пос. Заборное) 1980–1987 гг.
- ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Документы (свидетельства о регистрации, уставы, обращения, информации) о деятельности Свято-Троицкого кафедрального собора 1966–1975 гг.

ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 119. Документы (свидетельство о регистрации, уставы, обращения, информации) о деятельности Всехсвятской Ново-Кладбищенской церкви 1970–1989 гг.

Источники

Писменик М. Г. Воспоминания (полевые материалы, интервью, аудиозапись, 2024 г.). [Личный архив автора].

Литература

Беликов С. В., Дворянчикова Н. С., Шершинева Е. А. Деятельность комиссий по контролю за выполнением законодательства о культах в Западной Сибири во второй половине 1960-х — начале 1980-х гг. // Народы и религии Евразии. 2019. № 2(19). С. 100–111.

Дашковский П. К., Траудт Е. А. Деятельность комиссий содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах в Бурятии во второй половине 1960-х — начале 1980-х гг. // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28. № 2. С. 181–196.

Марченко А., прот. Религиозная политика советского государства в годы правления Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. Москва: Изд. Крутицкого подворья, 2010.

Поспеловский Д. В. История Русской Православной Церкви в XX столетии. Москва: Республика, 1995.

Рязанова С. В. «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе. Пермь: Изд. Пермского государственного института культуры, 2018.

Смолина И. В. Основные направления деятельности иркутских уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви (Совета по делам религий) и комиссий содействия в 1940–1980-е годы // Новый взгляд. Международный научный вестник. 2014. № 4. С. 20–30.

СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА ПЛАТОНА (ЛОБАНКОВА)

В СРЕДНЕЙ АЗИИ В 1971–1972 гг.

Олег Александрович Шабалин

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
sabalinoleg307@gmail.com

Для цитирования: Шабалин О. А. Служение епископа Платона (Лобанкова) в Средней Азии в 1971–1972 гг. // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 312–334. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.018

Аннотация

УДК 27-9 (929) (271.2)

Статья является одной из первых попыток подробного освещения архипастырской деятельности епископа Воронежского и Липецкого Платона (Лобанкова) в период его служения в Средней Азии в 1971–1972 гг. Особое внимание уделено проблемам подготовки им делегации от Ташкентской и Среднеазиатской епархии к участию в Поместном Соборе 1971 г., вопросам приёма иностранных делегаций в Ташкенте, взаимоотношениям данного архиерея с уполномоченными Совета по делам религий и празднованию столетнего юбилея Ташкентской и Среднеазиатской епархии в 1972 г. В ходе исследовательской работы были применены исторический, биографический, аналитический, архивный, хронологический, статистический методы. Некоторые материалы из Национального архива Узбекистана (Фонд Р-2456) и Архива Ташкентского епархиального управления, касающиеся деятельности епископа Платона на Ташкентской кафедре, публикуются впервые. Анализ данных и прочих материалов, помимо уточнения определённых сведений из биографии владыки, позволяет сделать выводы о том, что последний поддерживал вполне нормальные и деловые отношения с органами государственной власти. Несмотря на короткий срок ташкентского периода своего служения, владыка Платон успел оставить добрую память о себе среди местных верующих. Он любил ташкентскую паству и пользовался её ответной любовью, однако из-за того, что он болел и плохо переносил жаркий климат Средней Азии, был переведён на Воронежскую кафедру осенью 1972 г.

Ключевые слова: еп. Платон (Лобанков), Ташкентская епархия, Средняя Азия, Поместный Собор 1971 г., Совет по делам религий, церковно-государственные отношения, иностранные гости, экуменические контакты, 1971–1972 гг., история РПЦ в советский период.

Статья поступила в редакцию 25.7.2025; одобрена после рецензирования 20.10.2025

Episcopal Ministry of Bishop Platon (Lobankov) in Central Asia in 1971–1972

Oleg A. Shabalin

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

sabalinoleg307@gmail.com

For citation: Shabalin, Oleg A. “Episcopal Ministry of Bishop Platon (Lobankov) in Central Asia in 1971–1972”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2025, pp. 312–334 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.018

Abstract. The article represents one of the first attempts at a detailed coverage of the arch-pastoral activities of Bishop Platon (Lobankov) of Voronezh and Lipetsk during his ministry in Central Asia in 1971–1972. Particular attention is paid to his preparation of the delegation from the Tashkent and Central Asian Diocese for the 1971 Local Council, the reception of foreign delegations in Tashkent, the Bishop’s relations with the commissioners of the Council for Religious Affairs, and the celebration of the centennial of the Tashkent and Central Asian Diocese in 1972. The research employs historical, biographical, analytical, archival, chronological, and statistical methods. Certain materials from the National Archives of Uzbekistan (Fund R-2456) and the Archives of the Tashkent Diocesan Administration concerning Bishop Platon’s activities at the Tashkent see are published for the first time. The analysis of these and other materials, in addition to clarifying specific details of the Bishop’s biography, leads to the conclusion that he maintained professional and constructive relations with state authorities. Despite the brief period of his service in Tashkent, Bishop Platon left a lasting positive impression on the local faithful. He deeply cared for the Tashkent flock and was held in high regard by them; however, due to poor health and difficulty adjusting to the hot climate of Central Asia, he was transferred to the Voronezh see in the autumn of 1972.

Keywords: Bishop Platon (Lobankov), Tashkent Diocese, Central Asia, 1971 Local Council, Council for Religious Affairs, church-state relations, foreign guests, ecumenical contacts, 1971–1972, history of the Russian Orthodox Church in the Soviet period.

The article was submitted on 7/25/2025; approved after reviewing on 10/20/2025

Происхождение и ранние годы жизни и деятельности епископа Платона

Епископ Воронежский и Липецкий Платон, в миру Пётр Егорович Лобанков, родился 5 ноября¹ 1927 г. в русской крестьянской семье в селе Казинка Горловского района Рязанской области. По окончании семи классов школы в 1941 г. и прохождении курсов счетоводов работал по счётной части в сельпо, с 1943–1951 гг. трудился трактористом в Краснооктябрьской машинно-тракторной станции (МТС) в родном селе. В 1952–1953 гг. служил псаломщиком в церкви Святых бессребреников Космы и Дамиана села Летово Рязанской области.

В июле 1953 г. по своему прошению поступил послушником в мужской Успенский Псково-Печерский монастырь (наместник — архимандрит Пимен (Извеков)). В 1954 г. архимандрита Пимена (Извекова) назначили наместником Троице-Сергиевой Лавры. По его ходатайству послушник Пётр (Лобанков) был тоже переведён в Лавру, где состоял келейником наместника. Монашеский постриг Пётр принял 7 марта 1954 г. с именем Платон. Через месяц в московском Богоявленском кафедральном соборе в Елохове он был хиротонисан во иеродиакона Святейшим Патриархом Алексием I (Симанским), при котором служил иподиаконом и ризничим многие годы². С благословения патриарха в сентябре 1957 г. поступил в Московскую духовную семинарию, причём сразу во 2-й класс (с условием сдачи экзаменов за первый класс обучения)³. Архимандрит Пимен отмечал его благочестие, усердие в «монашеских подвигах»⁴, «горячее желание к прохождению богословских наук»⁵. В своей характеристике руководство Московской духовной академии выделяло следующие личностные качества студента: хорошие способности, среднее общее развитие, хорошую успеваемость, настойчивость, трудолюбие, аккуратность и дисциплинированность, поддержание «хороших, ровных»⁶ отношений с товарищами и старшими⁷.

1 По другим данным — 24 июля 1927 г. См.: Личное дело Петра Егоровича Лобанкова // Архив Московской духовной академии. Л. 14, 28, 31 об., 41.

2 Александр (Сатурский), игум. Епископ Воронежский и Липецкий Платон // ЖМП. 1976. № 1. С. 14; Личное дело Петра Егоровича Лобанкова. Л. 3, 24, 41; Наречение и хиротония архимандрита Платона (Лобанкова) во епископа Аргентинского и Южноамериканского // ЖМП. 1970. № 10. С. 12.

3 Личное дело Петра Егоровича Лобанкова. Л. 1, 2, 4, 6, 7.

4 Там же. Л. 1.

5 Там же.

6 Там же. Л. 24.

7 Там же.

В 1957 г. в составе церковных делегаций отец Платон посещал Болгарию и Югославию, в 1960 г. — Ближний Восток (находился в числе сопровождающих Святейшего Патриарха Алексия I). В 1968 г. посетил Францию и Голландию. По выпуске из Московской духовной семинарии по первому разряду в июне 1960 г., поступил в том же году в Московскую духовную академию. По её окончании в 1964 г. за сочинение «Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского»⁸ получил степень кандидата богословия, был оставлен при Академии профессорским стипендиатом. Патриарх Алексий I 19 января 1961 г. рукоположил его в сан иеромонаха, а 22 декабря 1964 г. назначил отца Платона заместителем настоятеля Троице-Сергиевой лавры, которой последний управлял до 1970 г. В 1964 г. отец Платон поступил, в сане игумена, в аспирантуру при Московской духовной академии и окончил её в 1965 г. в сане архимандрита⁹.

Многие из приведённых выше фактов указывают на то, что архимандрит Платон (Лобанков) входил в близкое окружение Патриарха Алексия I (Симанского) и, вероятно, пользовался патриаршей благорасположенностью. Святейший Патриарх Алексий I скончался 17 апреля 1970 г.

Восемнадцатого июля 1970 г. в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков) возглавил хиротонию архимандрита Платона (Лобанкова) во епископа Аргентинского и Южноамериканского¹⁰. Епископ Платон был назначен на должность исполняющего обязанности Патриаршего Экзарха Центральной и Южной Америки. С 11

- 8 *Платон (Лобанков), иером.* Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского: канд. соч. по кафедре Русской церковной истории / Московская духовная академия. Загорск: Троице-Сергиева Лавра, 1963–1964. На основе этой диссертации была издана книга: *Платон (Лобанков), еп.* Митрополит Московский Платон (Левшин). [Сергиев Посад], 2008.
- 9 *Александр (Сатирский), игум.* Епископ Воронежский и Липецкий Платон. С. 14; Личное дело Петра Егоровича Лобанкова. Л. 28, 41, 44; *Попов И.Н.* Епископ Воронежский Платон (Лобанков) († 1975) и его кандидатское сочинение «Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского» // *Платоновские чтения*: 1 декабря 2011. Сб. материалов. Москва, 2012. С. 20.
- 10 *Александр (Сатирский), игум.* Епископ Воронежский и Липецкий Платон. С. 14; Архив Ташкентского епархиального управления (далее — АТЕУ). Оп. 1. Д. 208. Л. 4; Наречение и хиротония архимандрита Платона (Лобанкова) во епископа Аргентинского и Южноамериканского // *ЖМП*. 1970. № 10. С. 6–12; Определения Священного Синода // *ЖМП*. 1970. № 9. С. 2; Определения Священного Синода // *ЖМП*. 1971. № 1. С. 4–5; Определения Священного Синода // *ЖМП*. 1971. № 4. С. 3.

августа по 1 декабря 1970 г. владыка Платон также временно управлял приходами Московского Патриархата в Мексике. Он освободил занимаемую Аргентинскую кафедру согласно своему прошению 24 февраля 1971 г.

Назначение на Ташкентскую кафедру

Двадцать восьмого февраля 1971 г., ввиду кончины архиепископа Ташкентского и Среднеазиатского Гавриила (Огородникова), епископ Платон был назначен Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Пименом викарным епископом Самаркандским, с 1 марта того же года приступил к временному управлению Ташкентской епархией¹¹. Именно он совершил отпевание и погребение почившего владыки. Епископа Платона утвердили в должности правящего архиерея на Ташкентской кафедре 25 июня 1971 г.¹²

В течение 1971 г. владыка, знакомясь с епархией «с большой любовью и исключительной энергией»¹³, совершал богослужения преимущественно на территории Узбекской ССР: в храмах Ташкента (Успенском соборе, Александро-Невском, Николо-Ермогеновском, Троицком храмах), Самарканда (Покровском соборе и Георгиевском храме), Гулистана, Коканда, Чирчика, Янги-Юля, посёлка Ховаст, а также в некоторых храмах Киргизии и Таджикистана. При этих визитах владыка вручал клирикам награды; с ним обсуждались вопросы церковно-богослужебной, церковно-приходской жизни общин¹⁴. На каждой службе владыка произносил проповеди, вызывавшие иногда слёзы радости у верующих (особенно если это было «исключительно глубокое, прочувственное слово»¹⁵). Проведение же им в Успенском кафедральном соборе в Великий Четверг Чина омовения ног, не совершавшегося в Ташкенте долгое время, «особенно потрясло и умилило»¹⁶ паству, которая «горячо полюбила»¹⁷ своего нового архипастыря.

11 Епархия простиралась на приходы четырёх советских республик: Узбекской, Киргизской, Таджикской и Туркменской ССР.

12 АТЕУ. Оп. 1. Д. 207. Л. 1, 12, 13; Д. 209. Л. 4; Д. 211. Л. 1; *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 (включительно). Ч. 5: «Назарий (Андреев) – Руфим (Троицкий)». Erlangen, 1987. С. 466.

13 АТЕУ. Оп. 1. Д. 207. Л. 27.

14 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 7.

15 АТЕУ. Оп. 1. Д. 207. Л. 28.

16 Там же. Л. 27.

17 Там же. Л. 28.

Воспоминания о личности архиерея

Об архиерее сохранились разносторонние воспоминания. Один из ближайших помощников архиерея — секретарь Ташкентского епархиального управления протоиерей Феодор Семененко — отмечал «искреннюю любовь»¹⁸ к владыке, имевшему «доброе сердце»¹⁹, со стороны клириков и верующих епархии, его «большую, кипучую деятельность <...> неутомимую, отеческую заботу о вверенной ему пастве»²⁰, любовь к ней, «особую любовь к строго Уставному совершению всех служб»²¹. Другой помощник Преосвященного, игумен Александр (Сатирский)²², писал, что епископ «глубоко верил в Промысл Божий»²³, о чём сам владыка говорил неоднократно²⁴. Вместе с тем, по словам старейшего прихожанина ташкентского Успенского собора Н. П. Гомолицкого²⁵, владыка Платон «был довольно легко возбудимым, вспыльчивым человеком, особенно если его как-то задевали, мог, например, резко поговорить с кем-либо, хотя и легко отходил затем»²⁶. Ташкентский же клирик иеромонах Варфоломей (Гречушкин) вспоминал епископа Платона так:

«Замечательный был человек, из простых <...> всё время очень сильно рвался в Россию. Собирался-то он в Ташкент ненадолго; думали, что владыка Гавриил скоро выздоровеет. А тут сообщение — владыка скончался. Владыка Платон говорил, что вот я и в Самарканде-то толком не послужил, всё больше в Ташкенте. Да и здесь бывал не долго — то приедет, то снова в Москву, по делам. Тут ещё лето случилось

18 АТЕУ. Оп. 1. Д. 228. Л. 20.

19 АТЕУ. Оп. 1. Д. 207. Л. 28.

20 АТЕУ. Оп. 1. Д. 228. Л. 20.

21 Там же. Л. 21.

22 Игумен Александр (Ю. А. Сатирский) более 30-ти лет являлся регентом архиерейского хора. Был пострижен владыкой Платоном в монашество, затем рукоположен им во иеродиакона и иеромонаха. С 1 января 1972 г. иеромонах Александр распоряжением №16 был назначен епископом Платоном заведующим канцелярией Ташкентского епархиального управления с окладом 200 рублей в месяц. После перевода архиерея на Воронежскую кафедру тоже перешёл туда на служение, заняв должность секретаря Воронежского епархиального управления. Он же составил некролог на владыку после его смерти. См.: АТЕУ. Оп. 1. Д. 221. Л. 12; Д. 222. Л. 4; Д. 225. Л. 5.

23 Александр (Сатирский), игум. Епископ Воронежский и Липецкий Платон. С. 15.

24 Там же; Наречение и хиротония архимандрита Платона (Лобанкова) во епископа Аргентинского и Южноамериканского // ЖМП. 1970. № 10. С. 6–8.

25 Н. П. Гомолицкий (1934 г. р.) — кандидат биологических наук, палеоботаник.

26 Интервью с Н. П. Гомолицким 4.10.2024 г. 1 ч. 51 м. [Из личного архива автора. — О. Ш.].

жаркое, а он человек крупный был, тяжело ему было жару переносить. Мечтал о России»²⁷.

Помимо прочего, у архипастыря имелись и некие проблемы со зрением: ещё в годы учёбы в Московской духовной семинарии он поранил левый глаз, затем находился в течение многих лет под наблюдением видных окулистов института им. В. П. Филатова города Одессы²⁸. Поэтому неудивительно, что управлял владыка Платон Ташкентской епархией в качестве правящего архиерея недолго — чуть более года. Тем не менее ташкентский период его служения оказался довольно насыщен событиями.

Состояние Ташкентской епархии в начале среднеазиатского периода служения епископа Платона

Рассмотрим общее состояние епархии к моменту прибытия владыки в Среднюю Азию. Как он сам отмечает в своём годовом отчёте за 1971 г., духовенство здесь «довольно хорошее; весьма преданное Святой Церкви»²⁹, а посещение храмов верующими — «везде очень хорошее»³⁰. Говорит архиерей и об «особых трудностях»³¹, которые испытывают клирики при несении пастырского служения из-за жаркого климата и прочих особенностей среднеазиатского региона. В целом, на 1 января 1972 г. в Ташкентской епархии имелось 69 священнослужителей, из них 28 (25 священников, 3 диакона) — в Узбекской ССР; из десяти хиротоний за 1971 г. девять были совершены епископом Платоном. Вместе с тем он видел необходимость пополнения кадрового состава духовенства кем-либо из выпускников духовных школ 1972 г. для служения в Средней Азии³². Это явно указывает на недостаток в то время необходимого количества священнослужителей в епархии, что хорошо иллюстрирует следующий пример.

В том же отчёте епископ сообщает о том, что в 1971 г. начал вновь действовать ранее закрытый приход в городе Катта-Кургане, благодаря чему количество приходов в Узбекской ССР на 1 января 1972 г.

27 *Абдуллаев Е. В.* История Ташкентского Свято-Успенского кафедрального собора // Восток Свыше. Вып. XXV. С. 38.

28 Личное дело Петра Егоровича Лобанкова. Л. 6; АТЕУ. Оп. 1. Д. 219. Л. 29–30.

29 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 6.

30 Там же.

31 Там же.

32 Там же. Л. 5, 6; НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 8.

возросло до 21-го (2 собора, 9 храмов, 10 молитвенных домов), а в целом по епархии — до 49-ти (4 собора, 17 храмов, 28 молитвенных домов). Таким образом, видно, что большая часть соборов и собственно храмов епархии находилась именно в Узбекистане. В то же время за неимением постоянного священника для прихода в Катта-Кургане, в нём в особо праздничные дни богослужения совершали командированные туда священники из других приходов³³.

Проведение собрания клириков и мирян Ташкентской епархии в апреле 1971 г. Поддержка решений Архиерейского Собора от 16 июля 1961 г.

Одним из самых важных событий в деятельности епископа Платона на Ташкентской кафедре стало проведённое в Ташкенте 29 апреля 1971 г. под его председательством собрание клириков и мирян Ташкентской епархии, на котором присутствовали шестнадцать священников и четыре мирянина. В начале мероприятия владыкой был зачитан доклад о значении Поместного собора Русской Православной Церкви, проведение которого намечалось на 30 мая — 2 июня 1971 г. На собрании были избраны в качестве делегатов на Собор епископ Самаркандский Платон, ключарь ташкентского Успенского кафедрального храма протоиерей Илья Антонюк (представитель от клира), председатель исполнительного органа Воскресенского собора города Фрунзе Киргизской ССР С. А. Белошапкин (представитель от мирян)³⁴. Епархиальное собрание также единодушно выдвинуло кандидатуру митрополита Пимена (Извекова) в качестве «единственного и достойнейшего кандидата»³⁵ на Патриарший престол.

Как отмечает исследователь Е. В. Абдуллаев, по смерти патриарха Алексия I подобные епархиальные собрания в масштабах всей страны были инспирированы светской властью для утверждения решения Архиерейского Собора 1961 г. по IV разделу «О приходах», закреплявшему власть над административно-хозяйственной деятельностью приходов за церковными «двадцатками» вместо настоятелей³⁶. Поэтому ключевым заявлением владыки Платона на данном собрании стало его выступление против включения в обсуждение вопроса, подымавшегося

33 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 5, 6, 19, 26.

34 АТЕУ. Оп. 1. Д. 208. Л. 15–17.

35 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 52–54.

36 *Абдуллаев Е. В.* История Ташкентского Свято-Успенского кафедрального собора. С. 38.

некоторыми архиереями³⁷ касательно IV раздела «О приходах». Аргументировал он своё решение так:

«Я, только что ознакомившись со многими приходами Ташкентской и Среднеазиатской епархии, авторитетно заявляю Предсоборной комиссии, что такое разграничение плодотворно отразилось на жизни приходов. Я увидел, что собор³⁸ стал таким, каким он должен быть. В приходах ничто не мешает священнослужителям и ничто не отвлекает их от выполнения своих главных обязанностей — совершать богослужения, вести ко спасению души верующих»³⁹.

Здесь необходимо пояснить, что епископ Платон (Лобанков), наперекор двум своим предшественникам по кафедре, архиепископам Ермогену (Голубеву)⁴⁰ и Гавриилу (Огородникову)⁴¹, выступавшим против принятия решений Архиерейского Собора от 16 июля 1961 г., настаивает на их утверждении. Таким образом, можно заключить, что владыка Платон был вынужден вести себя более лояльно по отношению к светской власти и проявлять большую гибкость в плане признания церковных нововведений в сравнении с двумя названными ташкентскими архиереями. Главным мотивом владыки Платона при этом было его стремление сохранить Ташкентскую епархию, избежав закрытия её приходов и церквей. Поэтому владыка не шёл на конфронтацию с властями

37 Так, в 1965 г. бывший Ташкентский и Среднеазиатский архиепископ Ермоген (Голубев) (1953–1960 гг.) написал на имя патриарха Алексия I письмо-заявление, где приводились доводы в пользу отмены решений Архиерейского Собора 1961 г., отстранивших настоятелей от ведения административно-хозяйственных дел на своих приходах. Письмо было подписано архиепископом Ермогеном, его преемником по Ташкентской кафедре — архиепископом Гавриилом (Огородниковым) (1960–1971 гг.), архиепископами Иркутским Вениамином (Новицким), Казанским Михаилом (Воскресенским), Пермским Леонидом (Поляковым), Пензенским Феодосием (Погорским), Новосибирским Павлом (Голышевым), Мукачевским Григорием (Закалякой), епископами Рижским Никоном (Фомичёвым), Черновицким Нестором (Тугаеи). Появление данного документа было встречено весьма отрицательно со стороны ЦК КПСС и Совета по делам религий. За своё заявление, вследствие давления властей, владыка Ермоген до конца своей жизни лишился доступа к управлению какой-либо епархией. См.: Бычков С. С. Освобождение от иллюзий. Москва, 2010. С. 39–91; Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997 // История Русской Церкви. Кн. 9. Москва, 1997. С. 410.

38 По всей видимости, владыка имеет в виду ташкентский Свято-Успенский кафедральный собор.

39 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 55–56.

40 Подробнее о нём см.: Шабалин О. А. Проповедническая деятельность архиепископа Ермогена (Голубева) // Церковный историк. 2023. № 1 (11). С. 204–216.

41 Подробнее о нём см.: Шабалин О. А. Служение архиепископа Гавриила (Огородникова) в Средней Азии в 1960–1971 гг. // Церковный историк. 2024. № 2 (16). С. 164–182.

и старался избегать конфликтных ситуаций. Вместе с тем следует отметить, что епископ Платон и архиепископ Ермоген, очевидно, благожелательно относились друг к другу. Об этом может свидетельствовать то, что владыка Ермоген, находясь на покое в Жировицком монастыре в Белоруссии, в ноябре 1971 г. письменно поздравлял епископа Платона с днём его небесного покровителя, а в 1972 г. — с праздником Пасхи⁴².

Е. В. Абдуллаев сообщает, что «под давлением, фактически под диктовку уполномоченных»⁴³ были составлены и направлены в Предсоборную комиссию письма клириков епархии. Они отражали их лояльность решениям, принятым на Архиерейском Соборе 1961 г., и поддержку указанному заявлению владыки Платона. Так, протоиерей Ф. Семёненко 2 мая 1971 г. писал:

«Всё духовенство и миряне действенно ощутили на себе Благотворное⁴⁴, благодатное, умиротворяющее действие всех тех решений и постановлений, которые были приняты на Архиерейском Соборе [1961 г.]. Духовенство вверенного мне благочиния особенно удовлетворено Постановлением Собора “О приходах”»⁴⁵.

Протоиерей Анатолий Сеницын, глава Фрунзенского благочиния (Киргизия), заключает:

«Настоятели, освобождённые от административной работы <...> ответственности за церковно-хозяйственную и финансовую жизнь своих храмов, вздохнули свободнее и со всем рвением отдались своей пастырской деятельности...»⁴⁶.

Отец Анатолий отмечает также важную деталь. По его словам, затяжная болезнь архиепископа Гавриила сказалась отрицательно на жизни Ташкентской епархии, особенно в плане замещения вакантных священнических мест; с прибытием же епископа Платона «епархиальная жизнь входит в свою колею»⁴⁷.

В аналогичном русле касательно решений Архиерейского Собора 1961 г. высказались и другие священнослужители епархии: протоиерей В. Голосов, Б. Златолинский, И. Антонюк, священник Ф. Решетняк, иеромонах Пётр (Маслов). Положительные высказывания исходили и от председателей приходских исполнительных органов: Л. Кругловой

42 АТЕУ. Оп. 1. Д. 216. Л. 38; Д. 229. Л. 16.

43 Абдуллаев Е. В. История Ташкентского Свято-Успенского кафедрального собора. С. 39.

44 Так указано в тексте. См.: НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 58–60.

45 Там же.

46 АТЕУ. Оп. 1. Д. 208. Л. 24; НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 62.

47 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 61.

(Успенский собор г. Ташкента), С. А. Белошапкина (Воскресенский собор г. Фрунзе), И. Н. Филиппова (Свято-Никольский храм г. Душанбе), И. Бельднова (Свято-Георгиевский храм г. Чирчика), Бурлуцкой (Свято-Никольский храм г. Гулистана)⁴⁸.

Взаимоотношения епископа Платона с уполномоченными Совета по делам религий

Важным аспектом в период служения владыки Платона в Ташкентской епархии были его взаимоотношения с уполномоченными Совета по делам религий, причём в период пребывания архиерея в Средней Азии их сменилось несколько. Так, до сентября 1971 г. должность уполномоченного по Узбекской ССР занимал М. М. Мирагзамов, в январе–феврале 1972 г. — Д. Н. Ганиев, с марта 1972 г. — К. Р. Рузметов. Их заместителем был П. С. Кривошеев. Имелись уполномоченные и в отдельных областях республики: Ташкентской, Гулистанской, Самаркандской, Сыр-Дарьинской, Ферганской. Взаимоотношения епископа с уполномоченными, по его словам, «можно назвать очень деловыми, вполне нормальными и уважительными»⁴⁹; они «помогают в епархиальной деятельности избегать ошибок и нарушений Советского Законодательства о религиозных объединениях»⁵⁰. Помимо прочего, взаимодействие архиерея с Советом осуществлялось и в рамках миротворческой деятельности. Так, владыка Платон, по предложению уполномоченного, 23 мая 1972 г. направил письмо президенту США Р. Никсону с выражением надежды на то, что миротворческие переговоры на предстоящем Московском саммите (май 1972 г.) между главами СССР и США принесут «мир и благополучие»⁵¹ народам обеих стран. Отметим также, что согласно требованиям времени владыка направлял поздравления республиканским и областным (по УзССР) уполномоченным по случаю государственных праздников. К примеру, в 1972 г. епископ поздравлял их через телеграммы с Первым мая и с 54-й годовщиной Октябрьской революции⁵². Вместе с тем архиерей старался избегать неприятностей во взаимоотношениях с уполномоченными. Так, он отменил свой приезд в Ашхабад после того, как А. Ш. Бердыев, уполномоченный

48 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 68–75, 81–84.

49 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 7.

50 Там же. Л. 8.

51 АТЕУ. Оп. 1. Д. 220. Л. 21.

52 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 6–8; Д. 212. Л. 32–44; Д. 220. Л. 20, 21; Д. 230. Л. 5–18.

по Туркменской ССР, выразил крайнее неудовольствие по поводу планировавшегося визита⁵³.

Интересен и тот факт, что, уже покидая пределы Ташкентской епархии при переводе на Воронежскую кафедру, владыка Платон счёл нужным выразить республиканским уполномоченным К. Р. Рузметову и П. С. Кривошееву, а также уполномоченному по Ташкентской области Ю. Б. Белялову «сердечную благодарность за содействие»⁵⁴, которое они ему «любезно оказывали»⁵⁵ в его трудах по управлению приходами Узбекистана. В качестве одного из частных примеров этого содействия может послужить то, что уполномоченный П. С. Кривошеев оказывал помощь владыке Платону при затруднениях, возникших при переоформлении автомашины «Волга», приобретённой в 1966 г. на имя архиепископа Гавриила, в пользу Ташкентского епархиального управления. После смерти последнего возникла угроза того, что машина будет приватизирована государством, чего настойчиво добивались финансовые органы. Именно П. С. Кривошеев, взяв под контроль ситуацию, посоветовал владыке обратиться с соответствующим заявлением на имя уполномоченного Совета по УзССР М. М. Мирагзамова, что в конечном счёте после многочисленных перипетий помогло сохранить машину за епархией. Автомобиль же был весьма необходим для обслуживания приходов четырёх республик, входивших в юрисдикцию огромной епархии и приёма различных делегаций, включая иностранные⁵⁶.

Финансовое и материальное состояние Ташкентской епархии при епископе Платоне

О примерном материальном уровне внутрицерковной жизни епархии в тот период, когда ею управлял епископ Платон, можно судить, опираясь на следующее высказывание протоиерея И. Антонюка, датированное 1971 г.: «Всё духовенство [Успенского собора г. Ташкента] обеспечено добротными квартирами»⁵⁷. Также он сообщает, что ежемесячные выплаты священнослужителям составляют 500 рублей, в соборе имеется два хора (оба на платной основе). Причём в состав архиерейского хора собора входят 30 человек⁵⁸. Данные факты свидетельствуют о хо-

53 *Адельгейм П., иер.* Своими глазами. Москва, 2010. С. 210.

54 АТЕУ. Оп. 1. Д. 230. Л. 22–23.

55 Там же.

56 АТЕУ. Оп. 1. Д. 218. Л. 1–10; Д. 230. Л. 22–23.

57 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 72–73.

58 Там же.

рошей обеспеченности духовенства Ташкента в материальном плане и о неплохом экономическом развитии Ташкентской епархии в целом в начале 1970-х годов.

Этот вывод подтверждается и тем, что финансовое состояние епархии, как отмечал владыка в своём годовом отчёте за 1971 г., «можно назвать хорошим»⁵⁹. Более того, финансовые обязательства перед Московской Патриархией были перевыполнены на 50 процентов. Вместо 40 тысяч рублей (по плану на 1971 г.) Епархиальным управлением в Патриархию было внесено 60 тысяч рублей. Эти деньги затем направлялись в Фонд мира — советскую общественную организацию, распоряжавшуюся крупными финансовыми средствами в международных миротворческих целях. В общей сложности в 1971 г. Ташкентская епархия внесла в Фонд мира 321897 рублей. В целом доходные статьи приходов по епархии за тот год фактически выразились в сумме 240241 рубль (вместо предполагавшихся 140500 рублей — по смете на 1971 г.), составив вместе с остатком сумму в 398953 рубля 25 копеек⁶⁰. Таким образом, можно заключить, что в течение 1971 г. в епархии наблюдался определённый рост доходности, причём большая часть доходов вносилась в Фонд мира.

С другой стороны, владыка вынужден был сетовать на «большие трудности»⁶¹, вызванные недостаточным снабжением церковной утварью и предметами священного почитания со стороны мастерских Московской Патриархии. Это приводило к тому, что со стороны исполнительных органов некоторых приходов возникали нарекания. В данном контексте важно упомянуть, что только из 150 тысяч нательных крестиков, полученных епархией за 1971 г., в течение года было израсходовано 140 тысяч⁶². Как видим, потребности епархии в предметах религиозного почитания были немалыми. Вместе с тем приходы обеспечивались в достаточном количестве лишь свечами (причём «хорошего качества»⁶³), производившимися епархиальной свечной мастерской. Последняя в 1971 г. изготовила свечей общим весом 18769,55 кг на сумму 375391 рубль (при средней себестоимости 1 кг свечей 5 руб. 49 коп.)⁶⁴. Заслуживает внимания то, что распоряжением владыки Платона от 15

59 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 8.

60 Там же. Л. 8, 11; Д. 219. Л. 9; НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 6.

61 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 9.

62 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 7.

63 АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Л. 9.

64 Там же. Л. 24.

июня 1971 г. был введён новый порядок приёма заявок и отпуска церковной утвари и свечей не через свечную мастерскую, а исключительно через Епархиальное управление. Все «пожелания и претензии по свечам»⁶⁵ отныне должны были высылаться настоятелями в Епархиальное управление на имя самого правящего архиерея⁶⁶. Таким образом, владыка поставил данный вопрос под свой личный контроль, по всей видимости придавая ему большое значение.

Визиты иностранных гостей в Ташкентскую епархию в 1971–1972 гг.

Другим важным аспектом в служении епископа Платона в Средней Азии выступает то, что с начала 1970-х годов Ташкентскую епархию начинают довольно часто навещать иностранцы. Так, 23–24 июля 1971 г. в Ташкенте, проездом из Москвы в Кабул, находился профессор кафедры догматического богословия Тюбингенского университета доктор Ганс Кюнг (ФРГ), получивший возможность осмотреть достопримечательности города. При посещении им Успенского собора он интересовался периодом его постройки, посещаемостью, количеством клириков и проводящихся крестин, частотностью произнесения и тематикой проповедей и др. Посетив также Вузгородок и ТашГУ⁶⁷, Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ)⁶⁸ (включая мечеть и медресе), новый район г. Ташкента Чиланзар, отстроенный после землетрясения 1966 г., ВДНХ Узбекской ССР и др., Г. Кюнг, по его словам, был «поражён и восхищён прогрессом, сделанным Узбекистаном в такой короткий срок»⁶⁹. Перед вылетом 24 июля из Ташкента он просил передать от его имени приветствие епископу Платону⁷⁰.

Характерным для тех лет является то, что уже 27 июля 1971 г. протоиерей Ф. Семенов предоставил заместителю уполномоченного Совета П. С. Кривошееву подробный письменный отчёт о визите Г. Кюнга в Успенский собор с указанием вопросов, задававшихся иностранцем клирикам и полученных на них ответов⁷¹. Это показывает, что пред-

65 АТЕУ. Оп. 1. Д. 217. Л. 16.

66 Там же.

67 Ташкентский государственный университет.

68 Организация мусульман Узбекской, Казахской, Киргизской, Таджикской и Туркменской ССР со штаб-квартирой в г. Ташкенте. Действовала с 1943–1991 гг.

69 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 110.

70 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 110.

71 Там же.

ставители Церкви в то время должны были обязательно сообщать о подобных визитах соответствующим органам. Последние же производили контроль над своевременным исполнением данной обязанности.

Предположительно ввиду ожидавшегося приезда большого количества иностранных гостей распоряжением владыки Платона за № 282 от 1 октября 1971 г. была сформирована специальная группа для встречи и сопровождения делегации по Ташкенту. В группу вошли протоиереи И. Антонюк, Г. Касперский (клирик ташкентского Успенского собора), В. Трусевич (настоятель ташкентского Свято-Троицкого храма)⁷². Делегация из двадцати восьми человек во главе с суперинтендантом Райнольдом Георге должна была приехать из Западного Берлина. Р. Георге ранее посещал Ташкент в 1969 г. (в составе делегации из двадцати семи человек) и был тогда «радушно»⁷³ принят архиепископом Гавриилом (Огородниковым) и протоиереем В. Трусевичем. Новая делегация, после предварительного согласования визита с Отделом внешних церковных сношений Московского Патриархата, с Ташкентским епархиальным управлением и уполномоченным Совета по делам религий по УзССР, находилась в Ташкенте с 25–28 сентября 1972 г.⁷⁴ Иностранные гости посетили 26 сентября ташкентский Успенский собор, который «был переполнен молящимися»⁷⁵ во время праздничного вечернего богослужения, возглавлявшегося епископом Платоном, в честь Воздвижения Креста Господня. «Прекрасное пение Архиерейского хора, чередовавшееся с пением всех молящихся»⁷⁶ и торжественность богослужения произвели на иностранцев «большое впечатление»⁷⁷. Позже гости (пять пасторов, две диаконисы, врач, фотограф, жёны пасторов и женщины-благотворительницы) были приняты владыкой Платоном в помещении крестильни, где он, поприветствовав их, заявил, что «подобные встречи и экуменические контакты позволяют православным и лютеранам лучше узнать друг друга»⁷⁸. Р. Георге, поблагодарив владыку за «радушный приём»⁷⁹, зачитал приветственное письмо епископа Евангелической Церкви в Берлине Курта Шарфа, который писал,

72 АТЕУ. Оп. 1. Д. 210. Л. 33; НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Л. 112.

73 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 43.

74 Там же. Л. 43, 46.

75 АТЕУ. Оп. 1. Д. 220. Л. 29.

76 Там же.

77 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 44.

78 Там же.

79 Там же.

что суперинтендант знаком епископу Платону «уже много лет по Загорску»⁸⁰ и стал его «другом»⁸¹. Поэтому епископ К. Шарф выражал уверенность в возобновлении «экуменического общения»⁸² между ним и владыкой Платоном через визит в Ташкент суперинтенданта Р. Георге.

Более же всего интересен тот факт, что епископ К. Шарф в своём письме обращается к епископу Платону с весьма неординарной просьбой. Он пишет:

«В Вашей Средне-Азиатской епархии проживают многие советские граждане евангелического вероисповедания и немецкого языка. Мы были постоянно благодарны покойному Архиепископу Гавриилу за отеческое попечение о них. Поэтому мы осмеливаемся также поручить Вашей сердечной заботе этих наших братьев и сестёр. Помогите, пожалуйста, нам, чтобы они не впали в сектантский фанатизм и суеверие, т. к. они в настоящее время не имеют богословов в своей среде»⁸³.

Мы видим здесь довольно интересный случай, когда епископ протестантской деноминации обращается к архиерею Русской Православной Церкви, явно признавая его богословский авторитет и прося применить его богословские познания для оказания практической помощи протестантским верующим Средней Азии.

Члены же делегации интересовались количеством храмов в Ташкенте и епархии, числом совершаемых крестин и свадеб. Примечательно, что Р. Георге заявил, что «во многом евангелисты более близки с православными, чем с баптистами»⁸⁴ и от лица всех членов делегации добавил, что «они могут многому поучиться у православных»⁸⁵, ибо в последних, по его мнению, «гармонировали разум с чувством»⁸⁶. Владыка же на это ответил, что (в отличие от дореволюционного периода) «теперь <...> в [православные] храмы приходят только истинно верующие»⁸⁷. Как видим, это довольно любопытный случай того, что протестанты ставят себе в пример православных верующих Ташкента.

Ещё одним гостем владыки Платона стал член Христианской Мирной Конференции (ХМК) профессор университета г. Монтевидео

80 АТЕУ. Оп. 1. Д. 220. Л. 25.

81 Там же.

82 Там же.

83 Там же. Л. 25–26; НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 47–48.

84 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Л. 45.

85 Там же.

86 АТЕУ. Оп. 1. Д. 220. Л. 32.

87 Там же. Л. 33.

(Уругвай) Хибер Контерис, посещавший Ташкентскую епархию 25–29 февраля 1972 г. Как и предыдущие иностранные гости, встреченный в аэропорту протоиереями Г. Касперским и В. Трусевичем, Х. Контерис посетил Успенский собор, новый район Ташкента Чиланзар и др. В ходе встречи и общения с епископом Платоном профессор говорил о вкладе в дело мира Христианской Мирной Конференции, об экуменизме и пр. Владыка сказал, что

«прибывающие к нам деятели миротворчества принимаются у нас всегда, как самые близкие друзья, потому что весь народ нашей страны стремится к миру...»⁸⁸.

На это профессор заявил, что

«на Западе часто говорят, что церкви в СССР рушатся, их не ремонтируют, нет верующих людей, но посещая Советский Союз он убедился, что это не так. А то, что он увидел сегодня, его буквально поразило — прекрасный собор, построенный всего 14 лет назад, много верующих всех возрастов за Богослужениями, сотни причастников за Литургией»⁸⁹.

Эти слова хорошо иллюстрируют насыщенность церковной жизни в Ташкенте начала 1970-х годов. Примечательно, что, помимо прочих мест, Х. Контерис и епископ Платон посетили и САДУМ, где они приняли участие в беседе с председателем данной организации муфтием Зияуддинханом Бабахановым (1957–1982 гг.). Профессор посетил также достопримечательности Бухары и Самарканда⁹⁰.

Как мы видим, ключевыми темами, обсуждавшимися владыкой Платоном с иностранными гостями были проблемы активности участия верующих в церковной жизни, миротворческой деятельности христианских организаций, а также проблемы экуменизма.

Празднование столетнего юбилея бытования Ташкентской епархии в 1972 г.

Весьма важным событием при владыке Платоне стало празднование столетнего юбилея бытования Ташкентской епархии. По благословению правящего архиерея, торжество было приурочено ко дню памяти Всех святых в земле Российской просиявших (было «особо отмечено и в богослужении, и в общем единении всех приглашённых пастырей»)⁹¹.

88 АТЕУ. Оп. 1. Д. 220. Л. 13.

89 Там же.

90 Там же. Л. 12–18.

91 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 541. Л. 38.

В воскресенье 11 июня 1972 г. во всех храмах епархии совершались благодарственные молебны⁹²; в ташкентском Успенском кафедральном соборе, «переполненном молящимися»⁹³, было совершено торжественное богослужение с участием благочинных епархии, ташкентского и приезжего духовенства. Владыке сослужило четырнадцать священников, два протодиакона, диаконы, пять иподиаконов. Архиерейским хором управлял иеромонах Александр (Сатирский). На торжества были приглашены тридцать человек, включая уполномоченных К. Р. Рузметова и П. С. Кривошеева.

После литургии епископ Платон при участии двадцати семи священнослужителей совершил юбилейный молебен по особо составленной чину. Перед молебном владыка в своём выступлении, изложив историю епархии, зачитал верующим телеграмму с поздравлением от имени Святейшего патриарха Пимена. Затем епископ, совместно с клириками, посетил ташкентское Боткинское кладбище и совершил панихиду на могилах бывших правящих архиереев епархии: митрополитов Никандра (Феноменова), Арсения (Стадницкого), архиепископа Гавриила (Огородникова). Причём к празднованию юбилея по указу епископа было установлено новое надгробие и три новых креста. Вечером всем участникам торжественного празднования предложили трапезу⁹⁴.

На стене Успенского собора была повешена памятная доска с текстом патриаршего поздравления и с именами архиереев, возглавлявших епархию, начиная с 1872 г.⁹⁵ По довольно субъективным оценкам главы Фрунзенского благочиния протоиерея А. Синицына⁹⁶ (лично не присутствовавшего в Ташкенте в день праздника), юбилейные торжества оказались «более чем скромными»⁹⁷, потому что на них не было гостей из Патриархии, не поступило телеграфных поздравлений от видных церковных иерархов, кроме Патриарха, а старейшим работникам епархии не были вручены награды⁹⁸. По словам же протоиерея Ф. Семененко, торжества были проведены «молитвенно, продуманно и умирительно»⁹⁹.

92 Ташкентская епархия была основана указом Св. Синода от 21 января (2 февраля) 1872 г. См.: АТЕУ. Оп. 1. Д. 228. Л. 14.

93 Там же. Л. 19.

94 Там же. Л. 1, 13, 19, 20, 21.

95 *Абдуллаев Е. В.* История Ташкентского Свято-Успенского кафедрального собора. С. 39.

96 Бывший обновленческий «архиерей».

97 АТЕУ. Оп. 1. Д. 228. Л. 63.

98 Там же. Л. 63, 64.

99 Там же. Л. 21.

**Состояние Ташкентской епархии к концу
ташкентского периода служения епископа Платона.
Перевод владыки на Воронежскую кафедру**

В течение 1972 г. владыка Платон, до перехода на Воронежскую кафедру, успел совершить лишь два рукоположения. Причём общее количество священнослужителей епархии в 1972 г. сократилось с 69-ти до 64-х, при сохранении их количества на уровне 1971 г. в Узбекской ССР (двадцать восемь священнослужителей). Не изменилось и число действующих в республике православных приходов (двадцать один приход). Доходные статьи приходов по епархии в 1972 г. выразились в сумме 192899 рублей 78 копеек (на 47392 рубля меньше, чем в 1971 г.), составив с остатком сумму 378606 рублей 46 копеек¹⁰⁰. Таким образом, доходность епархии, по сравнению с 1971 г., несколько сократилась, что, возможно, могло быть отчасти связано со сменой правящего архиерея. Производительность же епархиальной свечной мастерской, напротив, возросла: в 1972 г. было изготовлено свечей общим весом 19434,2 кг (на 664,65 кг больше, чем в 1971 г.) на сумму 388684 рубля (на 13293 рубля больше, чем в 1971 г.) при прежней себестоимости 5 рублей 49 копеек за 1 кг свечей, как и в 1971 г.¹⁰¹

Среднеазиатский период служения епископа Платона завершился 11 октября 1972 г., когда он «по болезни»¹⁰² был переведён на кафедру Воронежскую¹⁰³. На Ташкентскую кафедру вместо него был назначен в тот же день епископ Варфоломей¹⁰⁴ (Гондаровский)¹⁰⁵. Примечательно, что ташкентское духовенство, желая, чтобы Ташкентской епархией и далее управлял владыка Платон, отправило просьбу об этом в Московскую Патриархию¹⁰⁶, хотя сам он, как указывалось выше, стремился в Россию. Со временем епископ Платон снискал «большую любовь»¹⁰⁷ и у воронежской паствы. Но уже 27 октября 1975 г., перенеся тяжёлую и длительную болезнь, он умер. Архиепископ Тамбовский и Мичуринский

100 НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 541. Л. 35, 40–43, 51–52.

101 АТЕУ. Оп. 1. Д. 221. Л. 8.

102 АТЕУ. Оп. 1. Д. 224. Л. 1.

103 АТЕУ. Оп. 1. Д. 219. Л. 5; Из жизни епархий // ЖМП. 1973. № 7. С. 20; Определения Священного Синода // ЖМП. 1972. № 11. С. 2–3.

104 Подробнее о нём см.: Шабалин О.А. Служение архиепископа Варфоломея (Гондаровского) в Средней Азии в 1972–1987 гг. // Церковный историк. 2025. № 2 (20). С. 123–140.

105 НАУ. Оп. 1. Д. 541. Л. 33–34.

106 Мазуренко Е.А. Эволюция православия в условиях Средней Азии: дис... канд. филос. наук: 09.00.06. Ташкент, 1990. (На правах рукописи). С. 116.

107 Александр (Сатурский), игум. Епископ Воронежский и Липецкий Платон. С. 15.

Михаил (Чуб) возглавил погребение почившего. Отпевание совершалось в Покровском кафедральном соборе Воронежа при скоплении множества народа. Похоронили владыку в Пушкинском районе Московской области на кладбище посёлка Черкизово¹⁰⁸.

Заключение

Подводя итоги вышеизложенному, можно заключить, что епископ Платон (Лобанков) был духовным, простым и открытым человеком, заботящимся о своей пастве и пользующимся её любовью. Очевидно, что приближенность его к Святейшему Патриарху Алексию I (Симанскому), затем к Святейшему Патриарху Пимену (Извекову), а также его большое трудолюбие позволили ему быстро подняться по лестнице церковной иерархии, занять должность заместителя Троице-Сергиевой Лавры, заграничную Аргентинскую кафедру, а затем получить в управление такую обширную епархию как Ташкентская и Среднеазиатская. В то же время многократные выезды владыки за границу и его служение за рубежом свидетельствуют и об определённом доверии к нему со стороны государственных органов. Взаимоотношения с последними у владыки в ташкентский период его служения, по его собственным словам, были деловыми, вполне нормальными и уважительными. Владыка много потрудился по части приёма в епархии иностранных гостей от различных христианских организаций, с которыми он обсуждал особо актуальные в 1970-е годы проблемы миротворчества и экуменизма. Причём количество визитов на территорию епархии, включая Узбекскую ССР, со стороны иностранных гостей в бытность епископа Платона на среднеазиатской земле значительно возросло по сравнению с его предшественниками по Ташкентской кафедре. По этой причине епископ даже создал особую группу из нескольких священнослужителей для встречи и приёма иностранных делегаций. Деятельность архиерея в Средней Азии была недолгой, но весьма насыщенной событиями, что в условиях жаркого среднеазиатского климата не могло не отразиться на его уже не крепком здоровье. Посему он и вынужден был покинуть епархию, несмотря на большую любовь к нему со стороны ташкентских верующих. В целом надо отметить, что количество духовенства в Ташкентской епархии за период служения владыки Платона незначительно сократилось, при этом на территории Узбекской

108 Александр (Сатурский), игум. Епископ Воронежский и Липецкий Платон. С. 14–15; Киреев А., протод. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2002 годах. Москва, 2002. С. 436–437; Хроника // ЖМП. 1975. № 11. С. 8.

ССР количество духовенства осталось неизменным. Дефицит количества священнослужителей епархии архиерей отмечал и в своих годовых отчётах. Причём надо отметить, что за ташкентский период служения епископ Платон совершил в епархии одиннадцать хиротоний. Доходы епархии при владыке несколько сократились. Свечное же производство, напротив, в некоторой степени возросло. В Ташкентской епархии (на территории Узбекской ССР) при епископе Платоне в 1971 г. впервые за долгое время вновь открылся один новый приход. Следует отметить, что владыка возглавлял делегацию от Ташкентской и Среднеазиатской епархии на Поместном Соборе, проводившемся в Москве в 1971 г. Также необходимо подчеркнуть, что именно при епископе Платоне в Ташкенте в 1972 г. был торжественно отмечен столетний юбилей существования Ташкентской и Среднеазиатской епархии.

Архивные материалы

- Архив Московской духовной академии. Личное дело Петра Егоровича Лобанкова.
- АТЕУ (Архив Ташкентского епархиального управления). Оп. 1. Д. 207. [Выписки из журнала заседания Священного Синода № 33 и др.].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 208. [Документы о подготовке к Поместному Собору].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 209. Годовой отчёт по Ташкентской и Среднеазиатской епархии за 1971 г.
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 210. [Указы №№ 5, 38–44 и др.].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 211. [Документы приёма-передачи дел при смене правящего архиерея].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 212. [Документы о пребывании иностранных духовных делегаций].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 216. [Переписка с другими епархиями].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 217. [Переписка с благочинными].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 218. [Переписка с уполномоченными по делам религии].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 219. [Выписки из журналов заседаний Священного Синода №2, 3 и др.].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 220. [Документы о пребывании иностранных духовных делегаций].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 221. [Указы №№ 14, 34 и др.].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 222. [Книга распоряжений правящего архиерея №№ 1–26 за 1972 г.].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 224. [Документы приёма-передачи дел при смене правящего архиерея].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 225. [Списки священнослужителей, представленных и удостоенных наград].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 228. [Переписка с другими епархиями].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 229. [Поздравительные письма духовенства].
- АТЕУ. Оп. 1. Д. 230. [Переписка с уполномоченными по делам религии].

- НАУ (Национальный архив Республики Узбекистан). Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 519. Материалы (отчёты, справки, представления на духовенство и др.) о деятельности Ташкентского и Среднеазиатского епархиального управления русской православной церкви за 1971 г.
- НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 529. Материалы (отчёты, справки, представления на духовенство и др.) о деятельности Ташкентского и Среднеазиатского епархиального управления Русской Православной Церкви.
- НАУ. Ф. Р-2456. Оп. 1. Д. 541. Материалы (отчёты, справки, акты) о деятельности Ташкентского и Среднеазиатского епархиального управления Русской Православной Церкви.

Источники

- Из жизни епархий // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 7. С. 17–21.
- Интервью с Н. П. Гомолицким 4.10.2024 г. 1 ч. 51 м. [Из личного архива О. А. Шабалина].
- Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 (включительно): [в 6 ч.]. Ч. 5: Назарий (Андреев) — Руфим (Троицкий). Erlangen: [Б. и.], 1987.
- Наречение и хиротония архимандрита Платона (Лобанкова) во епископа Аргентинского и Южноамериканского // Журнал Московской Патриархии. 1970. №10. С. 6–12.
- Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 1–4; 1971. № 1. С. 3–6; 1971. № 4. С. 3–4; 1972. № 11. С. 2–4.
- Хроника // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 11. С. 8.

Литература

- Абдуллаев Е. В.* История Ташкентского Свято-Успенского кафедрального собора // Восток Свыше. 2012. Вып. XXV. С. 24–63.
- Адельгейм П., иер.* Своими глазами. Москва: Крестовоздвиженское малое православное братство, 2010.
- Александр (Сатирский), игум.* Епископ Воронежский и Липецкий Платон // Журнал Московской Патриархии. 1976. № 1. С. 14–15.
- Бычков С. С.* Освобождение от иллюзий. Москва: Тэтис Паблишн, 2010.
- Епископ Платон // *Киреев А., протод.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2002 годах. Москва: Можайский полиграфкомбинат, 2002. С. 436–437.
- Мазуренко Е. А.* Эволюция православия в условиях Средней Азии: дис... канд. филос. наук: 09.00.06. Ташкент, 1990.
- Платон (Лобанков), иером.* Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского: канд. соч. по кафедре Русской церковной истории / Московская духовная академия. Загорск: Троице-Сергиева Лавра, 1964. [XVI вып. (1960–1964 гг.)]. Машинопись.
- Платон (Лобанков), еп.* Митрополит Московский Платон (Левшин). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.

- Попов И. Н.* Епископ Воронежский Платон (Лобанков) († 1975) и его кандидатское сочинение «Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского» // Платоновские чтения, 1 декабря 2011: сборник материалов. Москва: Перервинская духовная семинария, 2012. С. 19–29.
- «Только личным примером, больше никак...» [текст: электронный] // Православное Поволжье: информационно-аналитический портал Саратовской митрополии. Саратов, 2011–2025. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Articles/tolko-lichnym-primerom-bolshe-nikak> (дата обращения: 8.4.2025).
- Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. Москва: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. (История Русской Церкви: [в 9 кн.] / ред. совет: Патриарх Алексий II [и др.]; кн. 9).
- Шабалин О. А.* Проповедническая деятельность архиепископа Ермогена (Голубева) // Церковный историк. 2023. № 1 (11). С. 204–216.
- Шабалин О. А.* Служение архиепископа Гавриила (Огородникова) в Средней Азии в 1960–1971 гг. // Церковный историк. 2024. № 2 (16). С. 164–182.
- Шабалин О. А.* Служение архиепископа Варфоломея (Гондаровского) в Средней Азии в 1972–1987 гг. // Церковный историк. 2025. № 2 (20). С. 123–140.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

САКРАМЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА РИЧАРДА КЕРНИ

ОТ ЭСХАТОЛОГИИ К ГЛУБИННОЙ ОНТОЛОГИИ

Священник Никита Сороколетов

магистр теологии
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
sorokoletov346@gmail.com

Для цитирования: Красников С., диак. Сакраментальная эстетика Ричарда Керни: от эсхатологии к глубинной онтологии // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 335–353. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.019

Аннотация

УДК 130.3 141.4

В настоящей статье автор попытался проанализировать основные черты концептуального поворота в философском и теологическом проекте ирландского философа Ричарда Керни. В процессе анализа применялись герменевтический и феноменологический методы исследования. В статье демонстрируется влияние философии Мориса Мерло-Понти на мышление Р. Керни. В статье показано, что характерной чертой философской теологии Р. Керни становится анатеистическое мышление — выход за рамки теизма и атеизма, он не отказывается от трансцендентного измерения и метафизики и предлагает глубинную онтологию, важную роль в которой играет герменевтика телесности. В результате исследования выявлено, что поворот в мышлении Р. Керни, с одной стороны, представляет собой стратегию выхода за пределы чисто имманентистских философских теологий, а с другой — остаётся лишённым конфессиональной рамки. Основные черты этого поворота заключаются в отказе от преодоления метафизики с помощью эсхатологии и в обращении к феноменологии плоти.

Ключевые слова: сакраментальная эстетика, евхаристический опыт, феноменология плоти, Р. Керни, Д. Капуто, анатеизм, сакральное, профанное, философская теология.

Статья поступила в редакцию 3.11.2024; одобрена после рецензирования 12.3.2025

Richard Kearney's Sacramental Aesthetics: From Eschatology to Deep Ontology

Priest Nikita Sorokoletov

MA in Theology

PhD student at the Department of Philology, Moscow Theological Academy

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

sorokoletov346@gmail.com

For citation: Sorokoletov, Nikita, priest. "Richard Kearney's Sacramental Aesthetics: From Eschatology to Deep Ontology". *Theological Herald*, no. 1 (60), 2025, pp. 335–353 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.019

Abstract. In this article, the author analyzes the key features of the conceptual turn in the philosophical and theological project of the Irish philosopher Richard Kearney. The research employs hermeneutic and phenomenological methods. The author demonstrates the influence of Maurice Merleau-Ponty's philosophy on Kearney's thought. The study shows that a defining characteristic of Kearney's philosophical theology is atheistic thinking — a movement beyond the boundaries of theism and atheism. Kearney does not abandon the transcendent dimension or metaphysics; instead, he proposes a deep ontology in which the hermeneutics of embodiment plays a vital role. The research reveals that the turn in Kearney's thinking serves as a strategy to transcend purely immanentist philosophical theologies while remaining outside of any confessional framework. The main features of this turn consist of a refusal to overcome metaphysics through eschatology and a pivot toward the phenomenology of the flesh.

Keywords: sacramental aesthetics, eucharistic experience, phenomenology of the flesh, R. Kearney, J. Caputo, atheism, the sacred, the profane, philosophical theology.

The article was submitted on 11/3/2024; approved after reviewing on 3/12/2025

Введение

Ричард Керни (род. 1954) — ирландский философ, чьи работы принадлежат к континентальной философской традиции. Его интеллектуальное формирование происходило под влиянием ключевых фигур современной философии, включая Поля Рикёра, Эммануэля Левинаса и Жака Деррида. Под научным руководством П. Рикёра Р. Керни защитил докторскую диссертацию, после чего в течение нескольких десятилетий занимался преподавательской деятельностью в высших учебных заведениях Соединённых Штатов Америки.

Научные интересы Р. Керни сосредоточены в области религиозной феноменологии, где он разрабатывает оригинальные концепции, связанные с проблемами теологии, герменевтики и постметафизического понимания божественного. Среди наиболее значимых его работ следует отметить «Бог, который может быть: герменевтика религии» (2001), «Незнакомцы, боги и монстры» (2003) и «Анатемизм: возвращение к Богу после Бога» (2011). Эти труды демонстрируют его вклад в переосмысление религиозного опыта в контексте феноменологической и деконструктивистской философии.

Поворотный момент в философии Р. Керни связан с переосмыслением собственных идей из работы «Бог, который может быть: герменевтика религии». В статьях «Между пророческим и сакраментальным» (2009) и «Плотская герменевтика» (2015) он начинает разрабатывать то, что Дэниел О’Ди Брэдли называет глубинной онтологией. Этот отход связан с тем, что эсхатологические темы в работе Р. Керни ослабевают и на первый план философской рефлексии, под влиянием М. Мерло-Понти, выступает феноменология плоти. Философский диалог с М. Мерло-Понти и отход от постмодернизма способствует тому, что Р. Керни осмысляет чувственный опыт как сакраментальный, а также разрабатывает сакраментальную эстетику, в основание которой ложится евхаристическое видение мира¹.

В статье «Между пророческим и сакраментальным» наблюдается отход Р. Керни от прежней тематики. В этой статье он отвечает на критику со стороны М. Вестфалья, который утверждает, что библейский Бог — это Бог любви и обетования и, соответственно, к нему неприменимы никакие «если», «но» или «может быть». М. Вестфаль считает, что правильным переводом Исх. 3, 14 является традиционный

1 Bradley D.O.D. Deep Calls to Deep // *Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney* / ed. B. Treanor, J. L. Taylor. New York (N.Y.), 2022. P. 93.

перевод: «Я есть тот, кто есть», а не перевод Р. Керни: «Я есть тот, кто может быть». В этой связи Р. Керни пишет следующее: «Сейчас я согласен со многим из того, что говорит Вестфаль. Я думаю, это правда, что, по крайней мере, в “Боге, который может быть”, я несколько недооценил необходимость надлежащего баланса между божественной возможностью и реальностью»² — и ещё:

«Так что я согласен с поправкой на этот счёт. И я благодарен протестантской западной церкви за то, что она вернула меня к моим более католическим корням, то есть за то, что она увела меня от чрезмерного акцента на пророческих (мессианских, эсхатологических, этических, футуристических) аспектах религии и привела к более взвешенному пониманию онтологии бытия и действительности»³.

Таким образом, Р. Керни соглашается с критикой в свой адрес и в качестве ответа разрабатывает сакраментальную эстетику и глубинную онтологию. Теперь свою главную задачу он видит не в том, чтобы заменить онтологию эсхатологией, а в том, чтобы восстановить чувство священного в мирском. Для решения этой задачи он обращается к феноменологии плоти⁴. Он отмечает, что предыдущая философская традиция пренебрегала плотью. Э. Гуссерль, который призывал вернуться к вещам, попал в ловушку трансцендентального идеализма, а хайдеггеровское присутствие «не имеет реального тела»⁵. Именно М. Мерло-Понти возвращается к плоти во всей её онтологической глубине. Феноменология плоти, разработанная М. Мерло-Понти, тождественна тому, что Р. Керни называет «евхаристией мирского восприятия»⁶.

Влияние феноменологии плоти М. Мерло-Понти на сакраментальную эстетику Р. Керни

В статье «Плотская герменевтика» Р. Керни также отмечает, что критики метафизики ставили в центр философии язык, тогда как плоть была предана забвению. Герменевтика Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра в основном взаимодействует с языком. Последующее развитие герменевтики характеризовалось поворотом к структурной лингвистике и деконструкции.

2 *Kearney R. Between the Prophetic and the Sacramental // Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology / ed. B. E. Benson, N. Wirzba. New York (N. Y.), 2009. P. 140.*

3 *Ibid. P. 141.*

4 *Ibid. P. 142.*

5 *Ibid. P. 143.*

6 *Ibid.*

Как отмечает Р. Керни, «текстуальность поглотила тело» и задача плотской герменевтики заключается в том, чтобы предложить способы возвращения к реальности»⁷. Он выделяет несколько направлений в философии, которые занимаются плотской герменевтикой. Во-первых, он отмечает деконструктивистский проект Жан-Люка Нанси, в центр которого помещено тело. Во-вторых, Р. Керни обращает внимание на феминистскую герменевтику тела, выраженную в трудах Ю. Кристевой и Л. Иригарей. Их системы дополняло новое поколение: Ш. Рэмбо и К. Маккендрик. А в-третьих, Р. Керни особняком помещает теологическую герменевтику воплощения, представленную в трудах таких теологов и философов, как М. Анри, Ж.-Л. Кретьен, Ж.-Л. Марион, Э. Фальк и Д. П. Мануссакис⁸. Сам Р. Керни опирается преимущественно на феноменологию плоти М. Мерло-Понти и философский подход Ю. Кристевой. Преимущество предложенной М. Мерло-Понти феноменологии плоти Р. Керни видит в том, что М. Мерло-Понти не просто показывает сакральную значимость чувственного, а в том, что он сохраняет дистанцию в отношении теистических или атеистических следствий этого феномена, т. е. феноменология плоти М. Мерло-Понти и феноменологический метод, как утверждает Р. Керни, заключают в скобки конфессиональные убеждения⁹. Именно в этом заключается суть анатеизма как философского проекта, который пытается мыслить веру за рамками теизма и атеизма.

Обращаясь к евхаристическому опыту, Р. Керни осмысляет его, используя этические категории гостеприимства и дарения. Философ утверждает, что радикальное гостеприимство и принятие другого, по сути, являются евхаристическими. Своё мнение он основывает на прочтении библейских текстов Нового и Ветхого Завета. Он утверждает, что библейский нарратив наполнен историями про священных незнакомцев. После воскресения Иисус неоднократно воспринимался своими учениками как радикально другой, отсюда неспособность узнать воскресшего Иисуса мгновенно. На горе Фавор Иисус также предстаёт перед учениками как радикально иной, и ученики испытывают страх. На Галилейском озере, когда Христос появляется во время бури, он также предстает в качестве незнакомца и ученики приходят в трепет при виде его воскресшего тела. Р. Керни отмечает, что при каждом

7 *Kearney R. The Wager of Carnal Hermeneutics // Carnal Hermeneutics / ed. R. Kearney, B. Treanor. New York (N.Y.), 2015. P. 17.*

8 *Ibid. P. 56.*

9 *Kearney R. Between the Prophetic and the Sacramental. P. 146.*

таким явлении Иисус отвечает ученикам на их страх словами: «*Не бойтесь*». Р. Керни пишет:

«Каждый раз Христос превращает их ужас в причастие: готовит для них рыбу на берегу озера, преломляет для них хлеб в Эммаусе»¹⁰.

Отсюда можно сделать вывод о том, что гостеприимство в свете приведенной выше интерпретации является евхаристическим жестом. Здесь стоит отметить существующее мнение о том, что главной темой философских и теологических проектов Р. Керни является этика гостеприимства¹¹.

То же самое можно сказать и о даре. Р. Керни интерпретирует Евхаристию как дар. В своем прочтении он опирается на П. Рикёра, предлагающего осмыслить Евхаристию как праздник жизни и символ совместного способа существования. Евхаристия — это всегда напоминание о даровании своей жизни другому, поэтому она является «подтверждением дара жизни другому и для другого»¹². Сын человеческий, отдавая свою жизнь для других и ради других, по мысли Р. Керни, опустошает себя ещё раз (первый раз это случается при воплощении, когда он принимает человеческую плоть) и таким образом устанавливает таинство как служение. Именно поэтому после воскресения Христос служит своим ученикам, преломляя хлеб в Эммаусе. Служение другому в такой интерпретации является даром жизни.

Как было показано, интересы Р. Керни смещаются от эсхатологии к плотской герменевтике, или глубинной онтологии, где важную роль играет телесность, в частности, он интерпретирует феноменологию тела М. Мерло-Понти как своего рода сакраментальное видение. Такая интерпретация не случайна, потому что М. Мерло-Понти в своей работе «Феноменология восприятия» использует сакраментальные образы. Например, он пишет:

«Как Святое Причастие не только символизирует в осязаемой форме действие благодати, но и является реальным присутствием Бога, Его присутствием в определенной части пространства, которое таким образом становится достижимым для тех, кто ест освященный хлеб, будучи внутренне к этому подготовлен, — так и чувственное не только имеет моторное и витальное значение, но само по себе не что иное, как определённый способ бытия в мире, который дан

10 *Kearney R. Anateism: Returning to God After God. New York (N.Y.), 2010. P. 27.*

11 *Treanor B., Taylor J.L. Introduction: Re-Touching Philosophy with Richard Kearney // Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney. New York (N.Y.), 2022. P. 4.*

12 *Kearney R. Anatheism: Returning to God After God. P. 77.*

нам в определенной точке пространства, каковую наше тело осваивает и в какой пребывает, если оно на это способно, так что ощущение — это буквально род причастия»¹³.

Р. Керни обращает внимание, что М. Мерло-Понти описывает сенсорное восприятие мира как отношение, в котором человеческое «я» вступает в связь с миром благодаря симпатии:

«Если качества излучают вокруг себя определённый способ существования, если они обладают способностью очаровывать и тем, что мы только что называли ценностью Святого Причастия, то именно потому, что ощущающий субъект не полагает их как объекты, он сопричастен им, он делает их своими и находит в них принцип своего актуального существования»¹⁴.

С точки зрения Р. Керни, сакраментальное ощущение представляет собой связь между человеком и вещами, причём чувственное рождает себя посредством человеческого восприятия¹⁵. Данная философская позиция является проблематичной, например, с точки зрения объектно-ориентированной философии, потому что здесь прослеживается корреляция между бытием и мышлением. Однако, с точки зрения Р. Керни, такое переплетение (хиазм) между внешним и внутренним, видимым и невидимым является способом, в котором преодолевается классический дуализм между духом и телом.

Р. Керни использует феноменологический подход М. Мерло-Понти для того, чтобы распространить сакраментальное видение на повседневное существование. В частности, он опирается на сборник эссе М. Мерло-Понти под названием «Знаки», посвящённый размышлениям о живописи. М. Мерло-Понти утверждает, что плоть искусства обязана своим появлением хлебу жизни, внутри которого существует художник. Речь идёт о том, что в существовании художника нет ничего незначительного и любой чувственный опыт влияет на стиль художника. Стиль — это воплощённый опыт и в этом смысле произведение искусства всегда отсылает к жизненному миру. «Жить в живописи значит ещё вдыхать аромат мира — особенно для того, кто видит в мире нечто такое, что можно было бы сделать предметом живописи, и каждый человек в чем-то походит на художника»¹⁶, — пишет М. Мерло-Понти. Р. Керни считает, что с помощью феноменологии

13 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург, 1999. С. 272.

14 Там же. С. 274–275.

15 Kearney R. *Anatheism: Returning to God After God*. P. 89.

16 Мерло-Понти М. *Знаки*. Москва, 2001. С. 72.

восприятия М. Мерло-Понти можно оживить сакраментальные идиомы в постметафизическом языке¹⁷. Причём, согласно Р. Керни, евхаристическая эстетика пресуществления должна распространяться и на повседневность, то есть Р. Керни осмысляет Евхаристию, прибегая к эстетике.

Р. Керни обращает внимание на то, что М. Мерло-Понти, несмотря на свой агностицизм, предлагает версию слабой теологии, предвосхищая более поздних мыслителей. «... Христианский Бог не жаждет вертикального отношения подчинения. Просто не существует такого принципа, следствием которого мы были бы, такой воли, чьим инструментом мы являлись бы, и даже модели, отражением которой были бы человеческие ценности; Бог бессилен, кажется, без нас, и Христос свидетельствует о том, что Бог не был бы подлинным Богом, если бы не обручился с человеческой судьбой»¹⁸, — пишет М. Мерло-Понти. Р. Керни солидарен с ним в отвержении Бога классической метафизики и считает, что французский философ предлагает сакраментальное взаимодействие с миром, которое воплотилось в различных теологиях освобождения¹⁹. Действительно, с точки зрения М. Мерло-Понти, Бога следует искать не на небесах, а в мире, в человеческом обществе и общении. Это типичный ход мысли, характерный для слабой теологии. Однако здесь стоит отметить, что это присутствие Бога в мире не подразумевает непосредственности. Чувственный опыт, о котором пишут М. Мерло-Понти и Р. Керни, не бывает абсолютно непосредственным и лишённым тайны. В воплощении божественная тайна заключается не в отчуждении от бытия, а в разделении бытия с другими²⁰.

Евхаристический опыт и концепция анатеизма

Развивая сакраментальную эстетику, которая распространяется на повседневное существование, Р. Керни обращается к работам Ю. Кристевой. Она находит сакраментальные смыслы в различных художественных текстах, но особенно важным в этом отношении для нее является творчество М. Пруста. Ю. Кристева описывает его творчество как один из способов сделать ощущения воплощёнными, которые в сложной цепочке пространственно-временных ассоциаций теряют индивидуальность. Благодаря потере индивидуальности, ощущения, воплощённые в прустовских текстах, становятся узнаваемыми и приобретают силу.

17 *Kearney R. Anatheism: Returning to God After God. P. 91.*

18 *Мерло-Понти М. Знаки. С. 79.*

19 *Kearney R. Anatheism: Returning to God After God. P. 93.*

20 *Rivera M. Poetics of the Flesh. London, 2015. P. 62.*

Таким образом, письмо для Ю. Кристевой является своего рода пресуществлением. Эстетика пресуществления заключается в способности писателя создать жизненный мир воплощённого существования.

Р. Керни соглашается с анализом Ю. Кристевой и использует её идеи для того, чтобы расширить эстетику пресуществления до повседневного существования²¹. Свой подход он иллюстрирует философской герменевтикой трёх модернистских романов: Д. Джойс «Уллис», В. Вульф «Маяк» и эпопея М. Пруста «В поисках утраченного времени». В задачи настоящей статьи не входит подробный анализ интерпретации Р. Керни этих памятников модернистской литературы, однако стоит отметить, что все три романа прочитываются Р. Керни как способ открыть «священное в хлебе и вине мирского существования»²².

Расширение евхаристического опыта, которое мы находим у Р. Керни, выходит за пределы классических интерпретаций литургии. Данная стратегия предполагает ослабление классического литургического подхода. Понимание, предложенное Р. Керни, полностью уходит от дискурса о жертвоприношении. Сакраментальная эстетика Р. Керни направлена на то, чтобы радикализировать кенотический аспект боговоплощения, которое прочитывается как воплощение священного в смертной плоти²³. Таким образом, как уже отмечалось, евхаристический опыт у Р. Керни расширяется, охватывая пространство повседневного, т. е., по сути, осуществляется в повседневности. Р. Керни, как представитель слабой теологии, пытается вывести религиозный опыт за пределы бинарной оппозиции между священным и профанным, теизмом и атеизмом. Именно сакраментальная эстетика является ядром его концепции анатеизма.

Анатеизм — это способ мышления за пределами теизма и атеизма. До выхода работы с одноименным названием, Р. Керни пишет об анатеизме в статье «Прозрения повседневности: к микроэсхатологии» (2006 г.). Можно сказать, что эта статья является промежуточной и в ней виден переход Р. Керни от эсхатологического способа преодоления метафизики к плотской герменевтике. Р. Керни призывает вернуться к эсхатологии здесь и сейчас, увидеть бесконечное в малом и прикоснуться к священному, скрытому в самых обычных вещах. «В своём стремлении к алтарям Всемогущества мы часто пренебрегали

21 *Kearney R. Anateism: Returning to God After God. P. 97–98.*

22 *Ibid. P. 107.*

23 *Ibid. P. 128.*

теорией простого и привычного»²⁴, — пишет Р. Керни. Эсхатон пребывает в каждом материальном мгновении, и таким образом, священное уже находится внутри мирского. Философский жест, который делает такое видение реальности возможным, Р. Керни называет четвёртой феноменологической редукцией. Она выглядит менее грандиозно, чем редукции Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и Ж.-Л. Мариона, однако именно четвёртая феноменологическая редукция приводит нас к эсхатону, заключённому в повседневном существовании²⁵. Четвёртая редукция, которую Р. Керни называет микроэсхатологической, является дополнением к трём другим. Она призвана вернуть нас к повседневности, к воплощённой жизни, где человек может встретиться с другим лицом к лицу. Р. Керни считает, что четвёртая феноменологическая редукция является переходом от онтологии к интерпретации бытия в более реляционном ключе. Эта философская стратегия похожа на переход Э. Левинаса от онтологии к этике. Однако этика Р. Керни всегда предполагает встречу с воплощённым другим. Каждый конкретный человек, понимаемый как персона, является божественным. Причём эта божественность воплощается в конкретной телесности.

Цель эсхатологической, или четвертой феноменологической, редукции, с точки зрения Р. Керни, двоякая: во-первых, она примеряет этику и эстетику, а во-вторых, возвращает утраченную связь между благом и бытием²⁶. Четвёртая феноменологическая редукция является религиозной только тогда, когда она выходит за пределы бинарной оппозиции между теизмом и атеизмом²⁷, потому что, по Р. Керни, эсхатон не является прерогативой какой-то конкретной религии. Для Р. Керни эсхатон — это, прежде всего, особое видение того, что каждый воплощённый другой несёт в себе нечто божественное²⁸. Таким образом, в статье «Прозрения повседневности: к микроэсхатологии» появляются

24 *Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / ed. J. P. Manoussakis. New York (N. Y.), 2006. P. 3.*

25 *Ibid. P. 5.*

26 *Ibid. P. 6–7.*

27 У. Десмонд критикует четвёртую редукцию, предложенную Р. Керни. С его точки зрения, эсхатология имеет отношение к последним событиям и к тому, что должно произойти за пределами нынешнего порядка. Попытка увидеть в обыденном священное или необычное, никак не связывает нас с тем, что должно произойти в конце времён. См.: *Desmond W. Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy. New York (N. Y.), 2006. P. 71.*

28 *Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. P. 7–8.*

наброски к концепции анатеизма, в основание которой ляжет сакраментальная эстетика.

Необходимо отметить, что, когда Р. Керни рассуждает о евхаристическом опыте, он не сводит его к конкретным литургическим практикам и традициям. Как уже было отмечено ранее, в «Боге, который быть может» Р. Керни подвергает критике подход Ж.-Л. Мариона, в том числе его литургическое видение. Р. Керни считает, что Ж.-Л. Марион использует евхаристический опыт для усиления теологии. Так, обращаясь к евхаристической герменевтике, Ж.-Л. Марион ограничивает мистический опыт сообществом верующих, в котором епископ выступает в качестве гаранта правильной интерпретации. Более того, Р. Керни критикует Ж.-Л. Мариона за концепцию насыщенного феномена, потому что в этой концепции роль человека как активного субъекта религиозного опыта приостанавливается. Насыщенный феномен ставит его в пассивную позицию. Человек в такой модели утрачивает роль в преобразующей миссии Слова. Стремление к исторической справедливости и этике гостеприимства в концептуальной модели Ж.-Л. Мариона сводится к нулю²⁹. Насыщенный феномен, который описывается как сверхизбыток, невозможно увидеть, познать или уловить. Мистическая евхаристическая встреча с Богом превосходит всяческую концептуализацию и любые повествования. Очевидно, что для Р. Керни, ориентирующего своё мышление на конкретные контексты и опыт повседневного, который может быть изложен в определённых нарративах, подход Ж.-Л. Мариона неприемлем. Он, вслед за Д. Капуто, утверждает, что, когда мы имеем дело с описанным Ж.-Л. Марионом насыщенным феноменом, у нас нет критерия, чтобы провести различие между избытком и недостатком. В конечном счёте, человек может спутать насыщенный феномен Ж.-Л. Мариона с капутианской хорой³⁰.

Для Р. Керни важно ослабить классическое евхаристическое богословие, сместив акценты на сакраментальную эстетику повседневности, связанную с опытом воплощённого существования. Благодаря этому он снимает напряжение между пространством священного и профанного. Р. Керни, вслед за Д. Ваттимо, прочитывает кенозис как отказ Бога от власти. Опустошая себя, Бог предаёт всё светскому порядку и теперь священное располагается внутри повседневного³¹. Иными словами, для Д. Ваттимо воплощение составляет сущность христианства, причём

29 *Kearney R. The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Bloomington (Ind.), 2001. P. 32.*

30 *Ibid. P. 33.*

31 *Kearney R. Anateism: Returning to God After God. P. 134.*

воплощение, понимаемое как самоопустошение трансцендентного Духа, который растворяется в имманентности. Секуляризация выступает здесь как конститутивная черта христианства.

Может показаться, что Евхаристия и евхаристический опыт, если мы принимаем философский язык описания, предложенный Р. Керни, выходят за рамки конкретных религиозных традиций. С одной стороны, это верно, но с другой — Р. Керни, которого интересует герменевтика, всегда стремится проводить различие между конкретными нарративами. Р. Керни всегда утверждает, что, например, капутианский зов должен воплощаться в конкретных историях. В этом смысле Евхаристия остаётся сугубо христианским нарративом, она всегда отсылает нас к конкретной евангельской истории и призывает эту историю актуализировать в повседневном существовании. Однако невозможно не учитывать того, что подход Р. Керни все-таки выходит за рамки конкретных христианских конфессий и, более того, пытается размыть границы между профанным и священным. Анатеизм, разрабатываемый Р. Керни, представляет собой возвращение к Евхаристии повседневности, которая предполагает разделение хлеба с иными. В этой связи Р. Керни пишет следующее:

«Сакраментальный момент анатеизма — это восстановление дефиса между священным и светским. Это также момент нашего возвращения от текста к действию, из сферы критической интерпретации в мир повседневной практики и трансформации. Этот окончательный переход от слова к плоти можно наблюдать ежедневно, например, когда кто-то подаёт чашку холодной воды жаждущему незнакомцу. Ибо в таких ситуациях вера человека в Бога как незнакомца — это не вопрос теорий или идей, а живое свидетельство о слове, ставшем плотью. Об этом свидетельствует бесчисленное множество примеров на каждой границе, на каждом углу улицы, или пороге, где местный житель встречает незнакомца и открывает дверь мессии среди нас»³².

Евхаристический опыт конкретных традиций имеет личное значение для Р. Керни, который в детстве прислуживал алтарником во время мессы. Р. Керни вспоминает свой литургический опыт «как волшебный момент, который он никогда не забудет»³³. В то же время он вспоминает, что местный епископ отказал в причастии вдове англиканского пастора. Р. Керни был поражён тем, что Тело Христово, принесённое

32 *Kearney R.* Anateism: Returning to God After God. P. 153–154.

33 *Kearney R.* Toward an Open Eucharist // *Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney* / ed. B. Treanor, J. L. Taylor. New York (N. Y.), 2016. P. 138.

в жертву за всё человечество, стало в данной ситуации знаком отчуждения. Вторая история, связанная с конкретной литургической практикой, повлиявшая на Р. Керни, имела общественный резонанс. Речь идёт о том, как М. Макэлис (*англ.* Mary Patricia McAleese; президент Ирландии с 11 ноября 1997 по 11 ноября 2011 г.) приняла причастие в протестантском соборе Дублина в 1997 г. Католический епископ Десмонд Коннел осудил такой жест как притворство. Этот эпизод тоже заставил Р. Керни поставить вопрос, почему Евхаристия, которая должна рассматриваться как пища для «голодных», стала причиной разделения³⁴. Однако Р. Керни находит примеры радикального экуменизма в католической традиции. Первым является опыт бенедиктинского монаха и миссионера Анри Ле Со, который занимался миссией в Индии. В 1972 г. в Пуне начались литургические эксперименты, которые имели радикально экуменический характер, в частности, была проведена Евхаристия с участием индуистских гостей. Сам А. Ле Со не оставил в своём дневнике воспоминания об этом событии. Однако в дневниковой записи от 1 ноября 1972 г. А. Ле Со затрагивает проблемы, связанные с Евхаристией. Он поднимает вопросы, характерные для философии адвайты веданты, о выходе за рамки внешних форм, что позволяет тайне принимать все формы, а также пишет, о том, что конфликт возникает, когда конкретная форма абсолютизируется. Литургия, с точки зрения А. Ле Со, является компенсацией за отказ от недвойственного понимания мира. Причём месса для психического здоровья требуется неосознанно и поэтому должна носить спонтанный характер. Р. Керни видит в такой интерпретации мессы «катафатический телесный аналог апофатической пустоты по ту сторону Бога»³⁵. Р. Керни считает, что А. Ле Со превратил Евхаристию из особого католического обряда во всеобъемлющий акт гостеприимства, тем самым высвободив одно из самых главных посланий христианства.

Вторым примером такого евхаристического радикализма для Ричарда Керни является Т. де Шарден, который считал, что Евхаристия освящает все формы органической материи. Т.е. весь мир мыслился де Шарденом как сакраментальный, а Евхаристия была продолжением Божией любви в тварном порядке³⁶. «Евхаристическое преобразование, в котором человеческая природа изменяет материальный мир, а Святые Дары изменяют нашу человеческую природу, превышает и дополняет

34 *Kearney R.* *Toward an Open Eucharist.* P. 139–140.

35 *Ibid.* P. 142.

36 *Ibid.* P. 146.

пресуществление хлеба на престоле. Мало-помалу оно неотвратимо заполняет Вселенную. Это подобно огню, который охватывает вересковые заросли, или удару, заставляющему звенеть бронзу. В некотором общем, но истинном смысле Тело и Кровь Господни создаются всей совокупностью мироздания, а продолжительность творения — это время, необходимое для его освящения. *In Christo vivimus, movemur et sumus*³⁷, — пишет Т. де Шарден (ср. Деян. 17, 28). Очевидно, что такое расширительное понимание Евхаристии не может не привлекать Р. Керни, ведь весь мир, согласно Т. де Шардену, становится алтарём для священного. Р. Керни подчёркивает этот момент, утверждая, что для Т. де Шардена плоть — это своего рода божественная среда мира³⁸.

Р. Керни ослабляет классическое понимание литургии как собрания для крещёных тем, что разрывает связь между Крещением и Евхаристией. В частности, он отмечает, что Христос не требует крещения от участников чуда в Кане, также он не просит учеников исповедовать Символ веры на Тайной Вечере. Р. Керни предлагает пересмотреть интерпретацию Евхаристии как жертвоприношения, хотя и бескровного. С его точки зрения, данное понимание демифологизировали такие мыслители, как Р. Жирар, Р. Бульгман и П. Рикёр. Уже говорилось о том, что Р. Керни интерпретирует Евхаристию как благодарение за дар жизни. Таким образом, старые кровавые жертвоприношения заменяются Христом на новый обряд «гостеприимства посредством праздничного обмена хлебом и вином»³⁹. Р. Керни возлагает большие надежды на инкультурацию, которая, по его мнению, является частью стратегии по переосмыслению Евхаристии. Свою плотскую евхаристию Р. Керни считает переходом от моноевхаристии конкретных традиций к полиевхаристии. Его концепция сакраментальной эстетики и плотской евхаристии предполагает встречу со священным в повседневных формах воплощённой любви, осязания и вкуса⁴⁰.

Телесность в контексте глубинной онтологии Р. Керни

Сакраментальная эстетика Р. Керни включает в себя, как минимум, две важные темы, без которых её невозможно осмыслить. Во-первых, мистика повседневности, а во-вторых, телесность, которая занимает

37 Шарден П. Т. де. Феномен человека: Сб. очерков и эссе. Москва, 2002. С. 98.

38 Kearney R. Toward an Open Eucharist. P. 150.

39 Ibid. P. 152.

40 Ibid. P. 155.

Р. Керни и сегодня⁴¹. Речь, конечно, идёт о последней крупной работе Р. Керни «Прикосновение: восстановление нашего самого жизненно важного чувства» (2021 г.). В этой работе, согласно исследователям, он разработал то, что можно обозначить как плотскую сакральность. Поскольку священное выражается в плотском — а это одна из основных идей анатеизма, в частности, сакраментальной эстетики, — то плотское очень тесно связано с религией. Как точно подмечает Нил де Ру, эта связь священного и плотского ставит перед нами ряд важных вопросов:

«...проявляется ли священное в плотском, конституирует ли оно плотское или выражается в плотском»⁴².

Нил де Ру подробно рассматривает все три варианта связи между плотским и священным. Если предположить, что священное проявляется в плотском, то можно сделать вывод, что священное и плотское — это разные сферы. Плотское в таком варианте отношений со священным будет выступать в качестве сцены, где священное может проявиться, а задача религии заключалась бы в том, чтобы расшифровывать священное в плотском. Второй вариант предполагает, что сакральное и плотское конституируют друг друга. Такая причинная связь может приобретать две формы: либо священное конституирует плотское, либо наоборот. Если бы священное конституировало плотское, то последнее каким-то образом вытекало бы из священного и задача религии состояла бы в том, чтобы оценить священную природу самой жизни. Если бы плотское конституировало священное, то задача религии заключалась бы в структурировании материальных условий таким образом, чтобы они приводили к проявлению священного. Третий способ, предполагающий выражения священного в плотском, представляет собой переплетение двух сфер, отдельных друг от друга, таким образом, что, переживая одну сферу, мы живём в другой. Задача религии в этом случае — координация между собой двух сфер, дабы, с одной стороны, человек осознавал их противоположность, а с другой — переплетение. Нил де Ру, несмотря на признание, считает, что до конца трудно понять, какого варианта взаимодействия между плотским и священным придерживается Р. Керни. По его мнению, именно последняя модель является наиболее созвучной мысли Р. Керни, иными словами,

41 Treanor B., Taylor J.L. Introduction: Re-Touching Philosophy with Richard Kearney // *Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney*. New York (N.Y.), 2022. P. 5.

42 DeRoo N. Carnal Sacrality: Phenomenology, The Sacred, and Material Bodies in Richard Kearney // *Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney*. New York (N.Y.), 2022. P. 80.

Р. Керни видит задачу религии в том, чтобы настроить человека на переплетение сакрального и плотского. Причем эта настройка не является ментальной деятельностью, она, прежде всего, воплощается в наших телах и проявляется в повседневном опыте.

Как уже отмечалось, в последние годы Р. Керни активно занимается феноменологией тела, в частности, его интересует феноменология прикосновения. В одноименной работе он отмечает кризис телесности и задаётся вопросом о том, как нам вернуться к своим ощущениям в эпоху виртуальной реальности⁴³. Обращение к религиозным нарративам является одним из способов задуматься о роли осязания сегодня. Р. Керни, рассуждая об осязании, имеет в виду не только одно из пяти чувств. Осязание, с его точки зрения, должно интерпретироваться гораздо шире. Согласно ему, осязание — это воплощённый способ существования в мире. Значит, осязание не ограничивается только прикосновением, оно потенциально присутствует везде: и в слухании, и в видении. Для Р. Керни прикосновения являются нашей базовой способностью быть в контакте с внешним миром. Более того, философ указывает на обратимость прикосновения⁴⁴. Когда мы прикасаемся к другому, он, в свою очередь, также прикасается к нам. В этой связи ирландский мыслитель пишет следующее:

«Тактильное восприятие всеми органами чувств обеспечивает правильное взаимодействие между воспринимающим и воспринимаемым. Его наличие или отсутствие — это то, что отличает хороший вкус, зрение, обоняние и звук от плохого»⁴⁵.

Отмечая целительную силу прикосновения, Р. Керни ссылается на библейские истории. Он подчёркивает, что огромное количество религиозных сюжетов в искусстве посвящено тактильным взаимодействиям между библейскими персонажами. В православной религиозной практике целительная сила икон проявляется через тактильность. Р. Керни пишет:

«Византийцы верили, что созерцание иконы — это форма исцеляющего прикосновения, при котором объединяются чувства. Аналогичным образом, прикосновение к иконе стало своего рода исцеляющим видением. Эта осязаемость видения показывает обратимость восприятия иконы верующим»⁴⁶.

43 *Kearney R. Touch: Recovering Our Most Vital Sense. New York (N. Y.), 2021. P. 4.*

44 *Ibid. P. 16.*

45 *Ibid. P. 16–17.*

46 *Ibid. P. 73.*

Она заключается в том, что когда наши глаза касаются иконы, тогда глаза иконы касаются нас, тем самым вызывая двойственное ощущение⁴⁷. Христос в Евангелии часто исцеляет именно через прикосновение. Самый парагмадичный для Р. Керни эпизод из Евангелия, связанный с прикосновением, это явление воскресшего Христа апостолу Фоме. Христос открывается Фоме через прикосновение. Р. Керни отмечает, что этот акт воплощения повторяется многократно, когда мы встречаем незнакомцев через прикосновение⁴⁸. Отсюда его термин «анакарнация», который указывает на ситуации, когда воплощение повторяется в истории снова и снова. Фома, согласно Р. Керни, понимает, что местом для бесконечного является конечное и поэтому требует прикосновения. Поэтому Р. Керни считает, что история христианства представляет собой, с одной стороны, историю соприкосновения с плотью, а с другой — развоплощение. «Оно становится оторванным от реальности, когда предаёт истину о Слове, ставшем плотью, склоняясь к понятиям антиплотского гностицизма и пуританства»⁴⁹, — пишет Р. Керни. Таким образом, прикосновение, с которым мы имеем дело в Ветхом и Новом Завете, выражает евхаристическую тайну прикосновения Христа. Причём, как мы видели, самые главные евангельские эпизоды, с которыми Р. Керни связывает свою идею сакраментальной эстетики, повествуют о воскресшем Христе. Для Р. Керни воплощение не заканчивается Крестом, оно начинается снова, когда ученики встречают воскресшего Христа, и эти встречи всегда поражают читателя интенсивностью⁵⁰.

Заключение

В работах Р. Керни последних лет можно наблюдать отказ от попытки преодолеть метафизику с помощью эсхатологии. Наиболее детально стратегия по преодолению метафизики была разработана в книге «Бог, который быть может». В своих поздних работах Р. Керни вновь обращается к метафизическим темам и предлагает то, что исследователи охарактеризовали как глубинная онтология. Ядром такой онтологии стала феноменология плоти М. Мерло-Понти, плотская герменевтика и сакраментальная эстетика. Безусловно концепция анатеизма, представляющая собой способ преодоления традиционной оппозиции между теизмом и атеизмом, а также расширение евхаристического опыта

47 *Kearney R. Touch: Recovering Our Most Vital Sense. P. 73.*

48 *Ibid. P. 78.*

49 *Ibid. P. 79.*

50 *Ibid. P. 82.*

до повседневности позволяют рассматривать философский проект Р. Керни как продолжение ослабления дискурса о божественном, которое начал Д. Капуто. Однако между этими мыслителями есть существенные различия. Если Д. Капуто ставит в центр своей философской теологии Крест, то для Р. Керни, работающего последние годы в пространстве того, что он обозначает как плотскую герменевтику, центральными евангельскими эпизодами всегда становятся события, последовавшие за воскресением Христа. В своих последних работах Р. Керни стремится описать, каким образом священное может проявляться внутри мирского. Иначе говоря, Р. Керни не отказывается от трансцендентного измерения полностью, скорее, он находит его внутри плотского, однако стоит учитывать, что священное, с его точки зрения, не ограничено конкретными традициями — это и определяет его философскую теологию как внеконфессиональную.

Источники

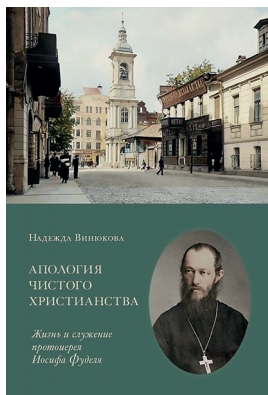
- Kearney R.* The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2001.
- Kearney R.* Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* / ed. J. P. Manoussakis. New York (N.Y.): Fordham University Press, 2006. P. 3–20.
- Kearney R.* Between the Prophetic and the Sacramental // *Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology*. New York (N.Y.): Fordham University Press, 2009. P. 139–149.
- Kearney R.* Atheism: Returning to God After God. New York (N.Y.): Columbia University Press, 2010.
- Kearney R.* The Wager of Carnal Hermeneutics // *Carnal Hermeneutics*. New York (N.Y.): Fordham University Press, 2015. P. 15–56.
- Kearney R.* Toward an Open Eucharist // *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries, Transgressions and Innovations*. New York (N.Y.): Bloomsbury, 2016. P. 138–155.
- Kearney R.* Touch: Recovering Our Most Vital Sense. New York (N.Y.): Columbia University Press, 2021..

Литература

- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. Москва: Ювента; Наука, 1999.
- Мерло-Понти М.* Знаки / [пер. с фр., примеч. и послесл. И. С. Вдовина]. Москва: Искусство, 2001. (История эстетики в памятниках и документах).
- Шарден П. Т., де.* Феномен человека: сб. очерков и эссе / сост. В. Ю. Кузнецов. Москва: АСТ, 2002. (Philosophy).

- Bradley D. O. D.* Deep Calls to Deep // Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney. New York (N. Y.): Routledge, 2022. P. 86–106.
- DeRoo N.* Carnal Sacrality: Phenomenology, the Sacred, and Material Bodies in Richard Kearney // Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney. New York (N. Y.): Routledge, 2022. P. 69–85.
- Desmond W.* Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2006. P. 55–77.
- Rivera M.* Poetics of the Flesh. London: Duke University Press, 2015.
- Treanor B., Taylor J. L.* Introduction: Re-Touching Philosophy with Richard Kearney // Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney. New York (N. Y.): Routledge, 2022. P. 1–10.

РЕЦЕНЗИИ



Надежда Винюкова

АПОЛОГИЯ ЧИСТОГО ХРИСТИАНСТВА

Жизнь и служение протоиерея Иосифа
Фуделя. Москва: Изд. ПСТГУ, 2025. 468 с. ISBN
978-5-7429-1644-4

УДК 655.552 (82-96)

Статья поступила в редакцию 22.7.2025 г.

DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.020

В издательстве ПСТГУ вышла давно ожидаемая книга Надежды Валерьевны Винюковой о биографии протоиерея Иосифа Фуделя. Ожидаема она была хотя бы потому, что на фоне многочисленных публикаций, посвящённых сыну известного протоиерея — Сергею Иосифовичу Фуделю, отец оказался отчасти забыт исследователями. Но книга интересна не только этим. Если и были до исследований Н. В. Винюковой некоторые публикации, связанные с о. Иосифом, то и в них он, как правило, предстаёт лишь как последователь К. Н. Леонтьева, в тени которого и находился до сих пор. Однако в книге Надежды Винюковой — первой интеллектуальной биографии прот. Иосифа Фуделя — он предстаёт как оригинальный и самостоятельный мыслитель, независимый церковный и общественный деятель. Вместе с тем, как говорится во Введении, «биография “простого” священника <...> позволяет выйти на более глобальные проблемы общественной мысли и церковной жизни» (с. 10)¹.

В книге пятнадцать глав, кроме того, она снабжена некоторыми текстами самого о. Иосифа, дополняющими исследование живым голосом героя книги. В приложении помещены некоторые биографические документы, а также полезные таблицы, схематически отображающие

1 Здесь и далее в скобках указаны страницы по изданию: *Винюкова Н.В. Апология чистого христианства: Жизнь и служение протоиерея Иосифа Фуделя. Москва, 2025.*

жизненный путь Фуделя и интеллектуальный контекст этого пути. Главы книги поделены на четыре части, к краткому обзору которых следует перейти.

Первая часть раскрывает тернистый путь выпускника юридического факультета Московского университета к своему призванию. Наиболее важным здесь видится акцент на анализе ранней брошюры о. И. Фуделя «Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли» (основные выдержки из которой также публикуются в книге на с. 287–384). В ней молодой автор предлагает следовать пути «православного народничества», идеал которого он видел в фигурах учителя и священника (с. 33). В контексте биографии будущего пастыря этот текст важен не только в качестве определенной программы действий, но и тем, что именно он дал повод к знакомству молодого автора с К. Леонтьевым. Как показано в исследовании, их отношения были намного сложнее, чем это обычно представляется в литературе. Притом, что они были, конечно, близки и старший друг влиял на младшего, о. И. Фудель вполне осознавал некоторые «крайности» концепции К. Леонтьева (с. 57). Такое же отличие можно увидеть и в отношении о. И. Фуделя к наследию В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского, которых он глубоко почитал, несмотря на леонтьевскую критику «розового христианства» великого писателя и «папезнических устремлений» великого философа (с. 57).

Наиболее важной для истории духовенства на рубеже XIX и XX вв. кажется последняя глава первой части, в которой подробно рассматривается «решающий выбор» о. И. Фуделя стать священником (с. 69). Здесь мы узнаем о всех многочисленных трудностях, которые вставали перед человеком, решившим стать священнослужителем и при этом не принадлежавшим по рождению к духовному сословию. Как известно, служение о. И. Фудель начал в Белостоке (тогда — окраина империи), поскольку «иносословный» священник в Западном крае был явлением гораздо более привычным, чем в центральной России» (с. 75). Н. Винюкова относит этот случай к возникающему типу священников «из интеллигенции», «предтечей» которого она называет о. И. Фуделя (с. 77). Этот вопрос о разных типах духовенства красной нитью проходит через все исследование: к нему автор возвращается, противопоставляя этот новый тип прослойки городских священников «филаретовскому духовенству» (с. 129) и обнаруживая оппозицию в представлениях о священниках, ориентированных на церковный быт и аскетическую жизнь (с. 138–140). Важным для самоописания этой прослойки священников

видится указание на то, что и сам о. И. Фудель активно следил за принимающими сан из иных сословий и пытался осмыслить их духовный путь (с. 179).

Во второй части раскрываются вехи служения о. Иосифа в Северо-Западном крае (1889–1892 гг.), в Бутырской тюрьме (1892–1907 гг.) и в храме Свт. Николая Чудотворца в Плотниках, находившемся на Арбате (1907–1918 гг.). Завершается вторая часть анализом очерка С. Н. Дурлыгина, в котором автор рисует идеальный образ священника, увиденный им в о. Иосифе. Здесь Н. Винюкова снова возвращается к проблеме противопоставления двух типов пастырства — «идеального» и «бытового», «сословного» (с. 134), но уже на материале представлений об этих типах самих современников эпохи.

Третья часть затрагивает важный в историографии вопрос отношений Православной Церкви и русской интеллигенции на рубеже XIX и XX вв. Винюкова обращает внимание на понятие «церковной интеллигенции», за которым стоял феномен интеллектуалов, хотя и не ставших священниками, но прошедших «непростой путь обращения и воцерковления», испытавших «особенно глубокую рефлексию» (с. 166). У о. Иосифа, как показано в книге, отношение к этому феномену было неоднозначное. Он постоянно обращался к теме взаимоотношений Церкви и интеллигенции в своих статьях, а собственное служение воспринимал как «миссию среди интеллигенции», однако сам себя он никогда с интеллигенцией не ассоциировал. Н. Винюкова, однако, указывает, что несмотря на это в самом о. Иосифе узнаются многие черты, присущие этому культурному типу русского интеллигента: «тип мышления, которому свойственна повышенная оценочность суждений, а порой и мессианство; неприятие насилия и формализма (неизбежных спутников государственной системы); определенного рода демократизм, который можно заметить в центральной для него идее братств, стремление к оживлению инициативы мирян в приходах <...> любовь к художественной культуре и литературному труду» (с. 184). Таким, видимо, и был просопографический образ священника «из интеллигенции».

Образ «церковной интеллигенции» тесно связывался у о. И. Фуделя с его идеалом «православного народничества». И когда у отца Иосифа возникает возможность принять участие в обсуждении проектов народного образования, он активно включился в эту работу. Инициатива переподчинения церковно-приходских школ в ведение Синода, как известно, принадлежала обер-прокурору К. П. Победоносцеву. В 1890–1900-е гг. о. И. Фудель публикует ряд статей в консервативных

изданиях, в которых он поддерживал политику Синода. Однако нельзя сказать, что о. И. Фудель оказался во всем солидарен с К. Победоносцевым (это прекрасно иллюстрирует таблица на с. 196–197, в которой указаны пункты их расхождений), и тут показав себя самостоятельным деятелем.

Из четвертой части можно узнать о том месте, которое о. Иосиф занимал в жизни православной Москвы. Здесь возникает ещё одна фигура — близкий друг о. И. Фуделя Л. А. Тихомиров. Н. Винюкова снова показывает, что их дружба не означала интеллектуальной зависимости: о. И. Фудель глубоко ценил Л. Тихомирова, однако не увлекался политикой в той мере, в какой она была характерна для Льва Александровича. Как показывается в книге, «в кругу Фуделя политика и разделение на фланги во многом носили вторичный характер, что показывает опыт таких объединений, как Новоселовский кружок и Братство Святителей Московских» (с. 215). Все последующее изложение четвертой части иллюстрирует этот тезис.

Указав вкратце на дискуссии о приходской реформе, Н. Винюкова пишет, что о. Иосиф во многом солидаризируется с идеей о необходимости организовывать церковные братства. И здесь священник, наконец, встречается с теми, кто оказывается полностью интеллектуально близок ему. Так, он сближается с будущим мучеником М. А. Новоселовым: созвучен Фуделю «духовный анархизм» М. Новосёлова (с. 225; само определение принадлежит А. Л. Беглову²); с идеей «благодатной реформы духа», которую предложил еп. Феодор (Поздеевский) (с. 232); наконец, на о. И. Фуделя и всех членов кружка распространяется известное высказывание Н. А. Бердяева о М. Новосёлове, после чего утверждается, что «неприятие бюрократии, сдержанное отношение к иерархии и устремленность к монастырю (Оптиной и Зосимовой пустыням) было свойственно настроению многих кружковцев, в том числе и отцу Иосифу Фуделю» (с. 233). Как видится, здесь была бы необходима та же строгая оценка, которая позволила Н. Винюковой корректно оценить взаимоотношения о. Иосифа с К. Леонтьевым, К. Победоносцевым и Л. Тихомировым. Возможно, и характерные для многих членов новосёловского кружка идеи «духовного анархизма» не стоило переносить на всех кружковцев и, наверное, на самого о. Иосифа. Тем более что в книге не приводятся высказывания из текстов о. Иосифа,

2 Беглов А. Л. «Община, учреждение, братство...». Поиск идентичности православного прихода проектах и дискуссиях конца XIX — начала XX в. // Диалог со временем. 2014. Вып. 48. С. 258.

которые могли бы быть действительно близки «духовному анархизму» М. Новосёлова. Да и сама характеристика, данная Н. Бердяевым, что якобы М. Новосёлов «признавал лишь авторитет старцев», «епископов в грош не ставил и рассматривал их как чиновников Синодального ведомства, склонившихся перед государством», признается современными исследователями как крайне гротескная³. А в недавней статье К. Я. Паромова указывается, что на самом деле даже и внутри кружка у его членов не было единства в общих идеях: «у каждого из “ищущих” была своя “соборность сознания”, а такие видные кружковцы как Ф. Самарин, М. Новосёлов, о. П. Флоренский имели собственные и весьма отличавшиеся представления о задачах и возможностях их организации»⁴.

Последние соображения имеют целью не критику книги, а попытку указать на то, что даже глубоко изученные или неоднократно подвергавшиеся рассмотрению исследователями феномены из истории духовной жизни в России на рубеже XIX и XX вв. всё ещё нуждаются в дополнительной интерпретации. Из книги же Н. Винюковой мы узнаем, что значит быть городским священником в этот период. Такой пастырь оказывается призван не только к храмовому служению, от него ожидают организации общинной жизни в приходе, публицистической деятельности, участия в церковно-общественной жизни (кружки, братства и общества), социальной работе (благотворительность, тюремное служение). К сожалению, таких книг о городских священниках предреволюционного периода у нас ещё крайне мало⁵, и в этом отношении книга Н. Винюковой является важной для современной исторической науки. Тем более кажется перспективным такое исследование, в котором от биографии можно было бы перейти к просопографии и выявить общие черты нового типа священника, возникшего на рубеже XIX и XX вв.

*Вячеслав Александрович Ячменик
кандидат теологии
научный сотрудник ЛИЦИ ПСТГУ*

- 3 Цитата из Н. Бердяева по (там же и её характеристика): *Ермилов П. В., Паромов К. Я.* Эклизиологические взгляды М. А. Новосёлова: по материалам 1920-х годов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 26. С. 30.
- 4 *Паромов К. Я.* Кружок ищущих христианского просвещения: состав и взаимоотношения участников // Российская история. 2023. № 4. С. 130.
- 5 *Проценко П. Г.* К незакатному Свету. Анатолий Жураковский: пастырь, поэт, мученик: 1897–1937: Москва – Киев – Беломорканал. Москва, 2017.

Библиография

- Беглов А. Л.* «Община, учреждение, братство...». Поиск идентичности православного прихода проектах и дискуссиях конца XIX — начала XX в // Диалог со временем. 2014. Вып. 48. С. 241–264.
- Винюкова Н. В.* Апология чистого христианства: Жизнь и служение протоиерея Иосифа Фуделя. Москва: Изд. ПСТГУ, 2025.
- Ермилов П. В., Паромов К. Я.* Экклесиологические взгляды М. А. Новосёлова: по материалам 1920-х годов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 26. С. 11–56.
- Паромов К. Я.* Кружок ищущих христианского просвещения: состав и взаимоотношения участников // Российская история. 2023. № 4. С. 124–135.
- Проценко П.* К незакатному Свету. Анатолий Жураковский: пастырь, поэт, мученик: 1897 — 1937: Москва — Киев — Беломорканал. Москва: Эксмо, 2017. (Религия. Великие люди XX века).

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (60) • 2026

*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 15.03.2026