Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (61)
2026

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2026

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 2 (61)
2026

PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2026

ISSN 2500-1450

16+

Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р26-613-0370

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2026. — № 2 (61). — 376 с.

Журнал «Богословский вестник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации включён в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук.

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

Знак информационной продукции: 16+ (в соответствии с Федеральным законом № 436-ФЗ). Журнал «Богословский вестник» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77 – 68028 от 06.12.2016 г.

Учредитель и издатель: Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви» (в свидетельстве о регистрации СМИ — Московская православная духовная академия).

Подписано в печать 15.06.2026 г.
Время подписания в печать: по графику — 12.00, фактическое — 12.00.
Дата выхода в свет 26.09.2026 г.
Тираж 1000 экз. Свободная цена

Адрес редакции и издателя: 141300, Московская обл., г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра. Тел. +7 (496) 541-91-42. Сайт: URL: https://mpda.ru/publishing-house/

Отпечатано в типографии ООО «Томский Полиграфический Комплекс»
634003, г. Томск, ул. Пушкина, 40/1, тел.: 8 (3822) 52-11-52.

Журнал распространяется по подписке. Подписной индекс ПН681 в объединённом каталоге «Почты России».

© Московская духовная академия, 2026

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

доктор 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 кафедры богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе Московской духовной 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 духовной 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 библеистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

Doctor of 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 Nicholai (*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 Александр Кобзев**
Феномен евангельского чуда в библейской науке XX–XXI вв.: от историко-критического анализа к богословской герменевтике

39 **Сергей Николаевич Горбунов**
О различении символа и архетипа в экзегетическом анализе: на примере содержания Нагорной проповеди (Мф. 5–7)

Основное богословие и естественно-научная апологетика

58 **Александр Алексеевич Конкин**
Вероятность и Логос: естественно-научное и богословское осмысление происхождения порядка в живом мире

Сравнительное богословие

85 **Священник Александр Сухарев**
О «протестантском пленении» в литургической практике Католической Церкви

Богословие и философия

102 **Павел Викторович Ткачев**
Богословские идеи Грегори Дикса в трудах протопресвитера Александра Шмемана

116 **Федор Борисович Кашицкий**
Сравнительный анализ концепций религиозного символа в теологических построениях Пауля Тиллиха и богословском осмыслении протопресвитера Александра Шмемана

Патрология и христианская литература

132 **Александр Накаидзе**
Влияние блж. Феодорита Кирского на «Амфилохии» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (филологический и богословский анализ). Часть вторая

Аскетика

153 **Максим Александрович Теребун**
Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах прп. Макария Оптинского. Часть 2

Литургика

165 **Диакон Евгений Анисимов**
Литургические пометы и другие виды экстратекста в списках Евангелия прп. Никона Радонежского

История Русской Православной Церкви

181 **Священник Анатолий Коряковский**
Православные храмы Варзужского прихода в контексте распространения православной веры за Полярным кругом (Продолжение)

196 **Георгий Сергеевич Дмитриев**
Докиевский период деятельности митрополита Серапиона (Александровского)

217 **Митрополит Александр (Могилёв)**
Свт. Иннокентий Херсонский и архиепископ Софония (Сокольский): пересечение судеб и опыт личных отношений (1825–1850 гг.)

238 **Диакон Серафим Косенко**
«Книга правил» (1839 г.) как проект митрополита Московского Филарета (Дроздова)

258 **Андрей Викторович Антишкин**
Семинарские годы маршала Победы Александра Михайловича Василевского

280 **Светлана Николаевна Азарова, священник Анатолий Липатов**
Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Кировоградской кафедре (1958–1962 гг.). Новые материалы к жизнеописанию

301 **Священник Роман Савчук**
Два вектора трансформации научного атеизма в его отношении к русскому православию в конце 1980-х годов

Практическая теология и церковная история

316 **Священник Олег Овчаров**
Священник Бога Всевышнего и военное духовенство: связь времён (с учётом опыта специальной военной операции)

337 **Екатерина Львовна Лисовская**
Иллюстрированные циклы Священной истории как учебные пособия на примере переводной и отечественной литературы XIX века

Церковное искусство и археология

360 **Дмитрий Александрович Федотов**
«Плач Адама» в миниатюрах и тексте рукописей гомилий Иакова Коккиновафского

Viri docti

372 **Александр Накаидзе**
Лучший преподаватель в моей жизни — Святейший Патриарх Илия II

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

18 **Priest Alexander Kobzev**
The Phenomenon of the Gospel Miracle in 20th–21st Century Biblical Science: From Historical-Critical Analysis to Theological Hermeneutics

39 **Sergey N. Gorbunov**
Distinguishing Symbol and Archetype in Exegetical Analysis: A Case Study of the Sermon on the Mount (Matt. 5–7)

Fundamental Theology and Natural Science Apologetics

58 **Aleksandr A. Konkin**
Probability and Logos: Scientific and Theological Perspectives on the Origin of Order in Living Systems

Comparative Theology

85 **Priest Alexander Sukharev**
On the «Protestant Captivity» in the Liturgical Practice of the Catholic Church

Theology and Philosophy

102 **Pavel V. Tkachev**
Theological Ideas of Dom Gregory Dix in the Works of Protopresbyter Alexander Schmemann

116 **Fedor B. Kashitsky**
A Comparative Analysis of the Concepts of the Religious Symbol in the Theological Systems of Paul Tillich and the Theological Thought of Protopresbyter Alexander Schmemann

Patrology and Christian literature

132 **Alexander Nakaidze**
The Influence of Blessed Theodoret of Cyrrhus on the «Amphilochia» of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis. Part 2

Asceticism

153 **Maxim A. Terebun**
The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works of St. Macarius of Optina. Part 2

Liturgical Studies

165 **Deacon Evgeny Anisimov**
Liturgical Marks and Other Types of Extratext in the Gospel Manuscripts of St. Nikon of Radonezh

History of the Russian Orthodox Church

181 **Priest Anatoly Koryakovsky**
Orthodox Churches of the Varzuga Parish in the Context of the Spreading of the Orthodox Faith Beyond the Arctic Circle (Conclusion)

196 **Georgy S. Dmitriev**
The Pre-Kyiv Period of Metropolitan Serapion's (Alexandrovsky) Activity: Based on Bibliographic, Documentary, and Memoir Materials

217 **Metropolitan Alexander (Mogilev)**
St. Innocent of Kherson and Archbishop Sophonias (Sokolsky): Intersecting Destinies and the Experience of Personal Relations (1825–1850)

238 **Deacon Seraphim Kosenko**
«Kniga pravil» (1839) as a Project of Metropolitan Philaret (Drozdov) of Moscow

258 **Andrey V. Antishkin**
The Seminary Years of the Marshal of Victory: Alexander Mikhailovich Vasilevsky

280 **Svetlana N. Azarova, priest Anatoly Lipatov**
The Ministry of Metropolitan Nestor (Anisimov) at the Kirovohrad See (1958–1962): New Materials for His Biography

301 **Priest Roman Savchuk**
Two Vectors of Scientific Atheism's Transformation in Its Relation to Russian Orthodoxy in the Late 1980s

Applied Theology and Church History

316 **Priest Oleg Ovcharov**
Priest of God Most High and the Military Clergy: A Connection Across Eras (Based on the Experience of the Special Military Operation)

337 **Ekaterina L. Lisovskaya**
Illustrated Cycles of Sacred History as Educational Tools: A Case Study of 19th-Century Translated and Domestic Literature

Church Art and Archaeology

360 **Dmitry A. Fedotov**
«The Lament of Adam» in the Miniatures and Text of the Manuscripts of James Kokkinobaphos' Homilies

Viri docti

372 **Alexander Nakaidze**
The Best Teacher of My Life: His Holiness Catholicos-Patriarch Ilia II

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

АЕВ	Архангельские епархиальные ведомости. Архангельск, 1888–1920.
АЕИ	Архангельские епархиальные известия. Архангельск, 1885–1887. (с 1888 г. — Архангельские епархиальные ведомости).
БВ	Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
БХД	Библия и христианская древность. Научный журнал по патристике, библеистике и истории христианской мысли. Сергиев Посад: МДА, 2019–. № 1–.
Вестник ЕДС	Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Научно-богословский журнал. Екатеринбург, 2011–. № 1–.
Вестник ПСТГУ	Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–. Вып. 1–.
ДЧ	Душеполезное чтение. Ежемесячное издание общепонятных сочинений духовного содержания. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
МПГ	Миссионерская православная газета — периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского патриархата. Мурманск, 1998–2019.
ПО	Православное обозрение. Ежемесячный богословско-философский и публицистический журнал. Москва, 1860–1891.
ПрибТСО	Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. Москва: Изд. Московской духовной академии, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891. Ч. 1–48.
ПЭ	Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
ТКБ СПбДА	Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. Санкт-Петербург: СПбДА, 2017–. № 1–.
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы. Ленинград; Санкт-Петербург, 1934–. Т. 1–.
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе (издание Московской духовной академии, 1843–1917. Т. 1–69). Выходило совместно с журналом «Прибавления к Творениям святых отцов» (1843–1891) и «Богословский вестник» (1892–1917).
ХЧ	Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.

CUF. Coll. byz.	Collection des Universités de France. Collection byzantine. Paris: Les Belles Lettres, 1926–.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig; Berlin, 1897–1995. Bd. 1–54–; N. F.: Berlin, 1995–. Bd. 1–.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941–.
SC	Конституция о Священной Литургии (*лат*. Sacrosanctum Concilium)

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АВПРИ	Архив внешней политики Российской империи
ГАМО	Государственный архив Мурманской области
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГАТО	Государственный архив Тверской области
ГАЯО	Государственный архив Ярославской области
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН
ИМЛИ РАН	Институт мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук
МХИ ЦАК МДА	Музей христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии
ОР ИРЛ РАН	Отдел рукописей Института русской литературы Российской академии наук
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАЕН	Российская академия естественных наук
РАН	Российская академия наук
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории
РГБ	Российская государственная библиотека
РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив
РГИА	Российский государственный исторический архив
СПМЗ	Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ЦГАМ	Центральный государственный архив города Москвы
ЦМиАР	Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва
ЮНЕСКО	Специализированное учреждение Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры (UNESCO)
ACMS	Association of Christians in the Mathematical Sciences
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт святого апостола Андрея
МГГУ	Московский государственный гуманитарный университет имени М. А. Шолохова
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
МПГУ	Московский педагогический государственный университет
МФЮА	Московская финансово-юридическая академия
ОГУ	Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

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

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ФЕНОМЕН ЕВАНГЕЛЬСКОГО ЧУДА

В БИБЛЕЙСКОЙ НАУКЕ XX–XXI вв.: ОТ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА К БОГОСЛОВСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Священник Александр Кобзев

соискатель аспирантуры СПбДА
191167, г. Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 17
старший преподаватель кафедры библейских и богословских дисциплин Донской духовной семинарии
344033, г. Ростов-на-Дону, ул. Всесоюзная, д. 196
akobzev@inbox.ru
https://orcid.org/0009–0007–6796–5498

Для цитирования: *Кобзев А., свящ.* Феномен евангельского чуда в библейской науке XX–XXI вв.: от историко-критического анализа к богословской герменевтике // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 18–38. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.001

Аннотация

УДК 27-278

В статье исследуется, как развивалось понимание феномена чуда в библейской науке XX–XXI вв.: от историко-критических интерпретаций к богословской герменевтике. Цель работы — выявить основные этапы и направления в осмыслении евангельских чудес в контексте развития библеистики и богословской мысли, а также в определении их значения для современного христианского богословия. Методологическую основу исследования образуют историко-критический, сравнительно-литературный и герменевтический методы, а также системный анализ трудов представителей различных исследовательских направлений: от школы истории религий и формальной критики до нарративной и постструктуралистской экзегезы. Особое внимание уделяется интерпретациям М. Хенгеля,

Э. Ива и Г. Тайсена, в трудах которых предложен синтез исторического и богословского подходов к пониманию чудесных повествований. В результате проведённого анализа показано, что в современной библейской науке понятие чуда прошло путь от натуралистических и мифологических объяснений к богословскому осмыслению чуда как знамения (σημεῖον) присутствия Бога в истории. Чудо перестаёт пониматься исключительно как нарушение природного порядка и интерпретируется как форма откровения и свидетельство действия Божественной силы, раскрывающей сотериологический и экзистенциальный смысл христианской веры. Научная значимость исследования заключается в выявлении возможности продуктивного диалога между библейской критикой и богословием, в рамках которого чудо осмысливается не как предмет конфликта между наукой и верой, а как богословский язык, выражающий присутствие Бога и динамику Царства Божия в истории.

Ключевые слова: чудо, библеистика XX–XXI вв., историко-критический метод, формальная критика, демифологизация, богословская герменевтика, Мартин Хенгель, Эрик Ив, Герд Тайсен, религиозная философия; Царство Божие.

Статья поступила в редакцию 3.12.2025; одобрена после рецензирования 16.1.2026

The Phenomenon of the Gospel Miracle in 20th–21st Century Biblical Science: From Historical-Critical Analysis to Theological Hermeneutics

Priest Alexander Kobzev

postgraduate applicant at St. Petersburg Theological Academy
17 Obvodny Kanal Embankment, St. Petersburg 191167, Russian Federation
Senior Lecturer at the Department of Biblical and Theological Disciplines, Don Theological Seminary
196 Vsesoyuznaya st., Rostov-on-Don 344033, Russian Federation
akobzev@inbox.ru
ORCID: https://orcid.org/0009–0007–6796–5498

For citation: Kobzev, Alexander, priest. "The Phenomenon of the Gospel Miracle in 20th–21st Century Biblical Science: From Historical-Critical Analysis to Theological Hermeneutics". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 18–38 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.001

Abstract. The article explores the evolution of the understanding of the miracle phenomenon in 20th–21st century biblical studies, tracing the transition from historical-critical

interpretations to theological hermeneutics. The study aims to identify the main stages and directions in the conceptualization of Gospel miracles within the context of developing biblical scholarship and theological thought, as well as to determine their significance for contemporary Christian theology. The methodological framework comprises historical-critical, comparative-literary, and hermeneutical methods, alongside a systematic analysis of works by representatives of various research schools—ranging from the history of religions school and form criticism to narrative and post-structuralist exegesis. Particular attention is paid to the interpretations of M. Hengel, E. Eve, and G. Theissen, whose works propose a synthesis of historical and theological approaches to understanding miracle narratives. The analysis demonstrates that in modern biblical science, the concept of a miracle has evolved from naturalistic and mythological explanations toward a theological understanding of the miracle as a sign (σημεῖον) of God's presence in history. A miracle is no longer understood solely as a violation of the natural order but is interpreted as a form of revelation and a testimony to the action of Divine power, revealing the soteriological and existential meaning of the Christian faith. The scholarly significance of the study lies in identifying the potential for a productive dialogue between biblical criticism and theology, wherein the miracle is conceptualized not as a subject of conflict between science and faith, but as a theological language expressing the presence of God and the dynamics of the Kingdom of God in history.

Keywords: miracle, 20th–21st century biblical studies, historical-critical method, form criticism, demythologization, theological hermeneutics, Martin Hengel, Eric Eve, Gerd Theissen, religious philosophy, Kingdom of God.

The article was submitted on 12/3/2025; approved after reviewing on 1/16/2026

Введение

Феномен чуда занимает центральное место в библейском откровении и христианском богословии, выступая как особая форма Божественного действия в истории и как способ явления Царства Божия. В Священном Писании чудо не является самоцелью или внешним доказательством силы, но служит знамением (*греч.* σημεῖον), раскрывающим смысл спасительного домостроительства и обращённым к вере человека. В новозаветных текстах чудеса Иисуса Христа и апостольской Церкви не только сопровождают проповедь, но и структурно включены в откровение о личности Христа, Его мессианском достоинстве и наступлении эсхатологической реальности Царства Божия.

В отечественной библеистике и православной богословской традиции чудо определяется не как произвольное нарушение природных законов, но как свободное и личностное действие Бога, Который, оставаясь Творцом миропорядка, властно действует в нём по Своей спасительной воле. Как отмечает С. С. Аверинцев, теистическое понимание чуда предполагает само существование «чина естества» и раскрывает не отмену природы, а превосходство Божественной воли над ней, при котором чудо становится зримым свидетельством власти Творца над творением. В этом же ключе библейское чудо осмысляется как особое проявление Божественного Промысла, выходящее за пределы обычного хода вещей и имеющее как духовно-нравственный смысл, так и смысл откровения[1].

Важное уточнение данного подхода содержится в богословской позиции митрополита Илариона (Алфеева), который подчёркивает, что отрицание историчности евангельских чудес ведёт не к очищению образа Иисуса от «мифологических наслоений», а к разрушению самого евангельского свидетельства. «Иисус без чудес», по его справедливому замечанию, представляет собой искусственный научный конструкт, не соответствующий ни структуре евангельских повествований, ни вере ранней Церкви. Исключение чудес из евангельского нарратива лишает Евангелие статуса «благой вести», поскольку из него изымается сама динамика спасительного действия Бога в истории, кульминацией которого является чудо Воскресения Христова как основание христианской веры[2].

1 *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений / ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 498, s.v. «ЧУ́ДО».

2 *Иларион* (*Алфеев*), *митр.* «Демифологизация» новозаветной науки // Православие.Ru: [сайт]. 2016. URL: https://pravoslavie.ru/97428.htm

Принципиальное отличие библейского чуда от языческого состоит в том, что библейское чудо носит теоцентрический характер откровения. Если в языческих религиозных системах чудесное чаще всего связано с магическим эффектом, личной силой чудотворца или техникой воздействия на сверхъестественные силы, то в библейской традиции чудо всегда инициируется Богом и совершается не как демонстрация могущества, а как свидетельство Его милости и спасительной воли. Чудотворец в библейском понимании выступает не источником силы, но смиренным орудием Божественного действия; личность его вторична по отношению к самому акту откровения. Даже там, где чудо поражает воображение, оно не доказывает истину, но удостоверяет уже явленное слово Божие и предполагает отклик веры, без которого чудесное действие теряет свой спасительный смысл[3].

Однако в библейской науке XX–XXI вв. отношение к феномену чуда претерпело существенную трансформацию. Развитие историко-критического метода, формальной и редакционной критики, а также программа демифологизации привели к радикальному пересмотру традиционного понимания чудесных повествований. Чудо всё чаще рассматривалось не как реальное действие Бога в истории, а как мифологическая, символическая или кериг матическая форма выражения веры раннехристианской общины. В результате возникло напряжение между научной экзегезой, ориентированной на реконструкцию происхождения текста и его литературных форм, и богословским восприятием чуда как события откровения, имеющего онтологическое и сотериологическое значение.

Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы проследить динамику и ключевые векторы развития интерпретации феномена чуда в западной и отечественной новозаветной библеистике XX–XXI веков. В работе решается задача выявления основных исторических этапов, а также критического анализа методологических подходов — от классического рационализма и программы демифологизации до современных стратегий историко-литературного синтеза.

Особое внимание в данном контексте уделяется умеренным и неоклассическим направлениям современной библейской науки. В рамках этих подходов феномен чуда концептуализируется не как механическое нарушение природного порядка и не как сугубо мифологическая конструкция, подлежащая устранению, но как телеологическое «знамение» (*греч.* «σημεῖον») Царства Божия. Таким образом, евангельское

3 *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 3. Москва, 2002. С. 402, «ЧУДЕСА́ БИБЛЕЙСКИЕ».

чудо осмысляется как специфическая форма божественного откровения, которая не принуждает к очевидности, а апеллирует к вере, личной ответственности и глубинному экзистенциальному выбору человека.

1. Феномен чуда в новозаветной библейской науке первой половины XX в.: от историко-критического анализа к богословской герменевтике

Переход к систематическому научному осмыслению евангельских чудес в конце XIX — начале XX в. был обусловлен общим сдвигом библеистики в сторону историко-религиозного и сравнительного анализа. На этом этапе решающее значение приобрело расширение исследовательского горизонта за пределы собственно библейского текста прежде всего за счёт привлечения религиозно-философского контекста эллинистического мира, включая гностицизм, мистериальные культы и разнообразные формы религиозного синкретизма поздней Античности. В рамках складывающейся «школы истории религий» евангельские чудеса стали рассматриваться не как уникальные и изолированные акты сверхъестественного вмешательства, но как феномены, укоренённые в универсальных мифологических и ритуальных структурах религиозного сознания эпохи. Особенно это касалось чудес Иисуса Христа, которые всё чаще сопоставлялись с аналогичными повествованиями древневосточных и греко-римских традиций.

Следующий этап в развитии новозаветной науки связан с формированием и институционализацией метода формальной критики (*нем.* Formgeschichte, «метод анализа форм»)[4], который получил широкое распространение в первые десятилетия XX в. В отличие от более раннего сравнительно-религиозного подхода, данный метод был ориентирован не столько на поиск внешних параллелей, сколько на анализ внутренних литературных форм и их функций в жизни раннехристианских общин. Чудесные рассказы, наряду с притчами, апофтегмами

4 Метод анализа истории форм — это направление библейской критики, исследующее происхождение, устную передачу и литературные формы отдельных единиц текста (легенд, притч, изречений, рассказов о чудесах и др.) до их включения в канонические книги. Его цель — выявить первоначальный жанр и жизненную среду, в которой возникла каждая форма, а также проследить, как она была преобразована в ходе традиции. Метод был разработан в немецкой библеистике начала XX в. и стал важнейшим инструментом историко-критического анализа Библии, позволяющим рассматривать её тексты как продукты живой религиозной и общественной практики древнего Израиля и ранней Церкви.

и полемическими сценами, стали пониматься как устойчивые повествовательные единицы, возникшие в конкретных «жизненных ситуациях» (*нем*. «Sitz im Leben») церковной проповеди, катехизации и богослужения[5]. В результате историческая достоверность евангельских чудес была поставлена под вопрос: исцеления, изгнания демонов, воскрешения умерших и чудеса над природой интерпретировались преимущественно как теологически мотивированные формы предания, оформившиеся в контексте веры и миссии Церкви, а не как документальные отчёты о событиях земной жизни Иисуса.

Ключевой вехой этого этапа стала богословская рефлексия 1930-х годов, когда в рамках библейской критики и демифологизации произошло радикальное переосмысление новозаветного нарратива. В 1941 г. был опубликован труд по богословию Нового Завета, оказавший значительное влияние на дальнейшее развитие историко-богословской мысли[6]. В центре внимания исследователей этого периода оказался вопрос о подлинности и значении чудес Иисуса Христа. Ответ на него рассматривался как один из решающих критериев для реконструкции исторического Иисуса и для понимания природы евангельского свидетельства. Именно в это время метод анализа истории форм достиг своей зрелости и стал доминирующим инструментом критического исследования евангельских традиций.

Применение формальной критики позволило провести различие между отдельными слоями предания о чудесах. К наиболее раннему пласту исследователи относили рассказы об исцелениях и изгнаниях бесов, которые по структуре и богословскому содержанию считались наиболее близкими к историческому служению Иисуса. Эти повествования рассматривались как восходящие к апостольскому свидетельству и отражающие опыт непосредственного соприкосновения с силой и состраданием Христа, хотя и подвергшиеся литературной обработке в процессе передачи. Более поздний слой традиции, по мнению представителей истории форм, сформировался уже в послепасхальный период и отражал осмысление земной жизни Иисуса в свете Его Крестной смерти и Воскресения. К нему относили так называемые мессианские, или теофанические, рассказы — предание о Крещении Иисуса, сцену Преображения, хождение по водам, умножение хлебов, — в которых

5 *Rogerson J.* Post-Enlightenment Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. S. E. Porter. London; New York (N.Y.), 2007. P. 284.

6 См.: *Stauffer E.* Die Theologie des Neuen Testaments. Gütersloh, 1941.

акцент смещается от конкретного события к раскрытию божественного достоинства и власти Христа[7].

Систематизация форм и их функций стала одним из главных достижений данного метода[8]. Разграничение между литературной рамкой евангельского текста и отдельными устными единицами позволило, с точки зрения исследователей, выявить вклад раннехристианских общин и редакторскую работу евангелистов. Особое значение приобрела классификация форм по их назначению: проповеднические, катехизические, полемические и литургические тексты рассматривались как продукты конкретных пастырских и миссионерских потребностей. В этом контексте краткие рассказы о чудесах нередко интерпретировались как особый тип религиозных «легенд», характерных для античного мира[9], но отличающихся выраженной христологической направленностью, в которых центр внимания смещён с прославления героя на свидетельство о действии Бога[10].

Радикализация данного подхода получила выражение в программе «демифологизации», согласно которой чудо как таковое не может служить критерием историчности, поскольку принадлежит мифологической картине мира. Задачей экзегезы объявлялось не восстановление сверхъестественного события, а раскрытие его экзистенциального смысла для современного человека[11]. До середины XX в. подобные выводы вызывали сдержанную реакцию в англоязычной библеистике, где указывали на опасность разрушить целостность евангельского повествования. Однако постепенно и здесь усилился интерес к критическому пересмотру традиционных представлений о чудесах.

Особое значение для дальнейшего развития новозаветной герменевтики имели исследования притч и проповеди Иисуса[12], в рам-

7 *Blomberg C.L.* The Miracles as Parables // Gospel Perspectives. Vol. 6: The Miracles of Jesus / ed. D. Wenham, C. Blomberg. Sheffield, 1986. P. 327–328.

8 См.: *Gunkel H.* Die Sagen der Genesis. Göttingen, 1901; *Schmidt K.L.* Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin, 1919; *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen, 1919; *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen, 1921.

9 См.: *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen, 1919. S. 70–71.

10 См.: *Cotter W.* Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories. London; New York (N.Y.), 1999. 284 p.

11 См.: *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München, 1988. S. 44–51.

12 См.: *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. Tübingen, 1888–1889. Bd. 1–2; *Dodd C.H.* The Parables of the Kingdom. London, 1935.

ках которых была сформулирована концепция «реализованной эсхатологии». Согласно этому подходу, Царство Божие не только ожидается в будущем, но уже присутствует в земном служении Иисуса, а Его чудеса — прежде всего исцеления и изгнания демонов — понимаются как σημεῖα [si'mi.a], то есть знамения наступившей новой реальности. В таком истолковании чудо перестаёт быть исключением из естественного порядка и приобретает характер богословского свидетельства о начале эсхатологического обновления мира[13].

Таким образом, в новозаветной библейской науке первой половины XX в. понятие чуда претерпело последовательное развитие: от восприятия его как сверхъестественного события — через историко-критическую редукцию и символизацию — к герменевтическому осмыслению как богословски насыщенного знака. Чудеса всё чаще интерпретировались не как изолированные акты вмешательства, но как формы выражения веры ранней Церкви и как свидетельства присутствия Царства Божия в истории, значение которых, с точки зрения критической библеистики, не зависит от их буквальной историчности.

2. Современные подходы к библейским чудесам во второй половине XX — начале XXI в.

Данный период характеризуется переходом от классической историко-критической парадигмы к междисциплинарным моделям, акцентирующим социальные, политические, этические, гендерные и нарративные измерения текста. Теология освобождения, оформившаяся благодаря труду Густаво Гутьерреса[14], предложила рассматривать чудеса не как исключения из природных законов, а как конкретные акты Божьего вмешательства в историю угнетённых: евангельские исцеления трактуются как знамения Царства, восстанавливающие достоинство маргинализированных. В этом контексте чудо становится политико-этическим событием, побуждающим к действию и выражающим Божию солидарность с бедными. Феминистская библеистика внесла собственный вклад, переосмыслив чудеса как акты восстановления телесной и социальной целостности женщин (воскрешение дочери Иаира, вдовы из Наина и др.), в то время как радикальные феминистские подходы

13 *Dodd C.H.* The Parables of the Kingdom. London, 1935. P. 35–38, 47–52.

14 См.: *Gutiérrez G.* A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Maryknoll (N.Y.), 1973. 284 p.

подвергли их критике как патриархальных нарративов, превращающих женское тело в арену мужского контроля, что вызвало необходимость уважительного богословского диалога с еврейской традицией[15]. С конца 1970-х годов в библеистике распространились постструктуралистские методы, вдохновлённые идеями Ж. Деррида, Ю. Кристевой, М. Фуко и Э. Левинаса[16], в рамках которых чудеса осмысливаются как нарративные стратегии, порождающие смысл, а не как описания объективных событий: здесь проклятие смоковницы или превращение воды в вино — это метафорические конструкции, раскрывающие богословскую динамику текста. Фукоянская аналитика власти позволила рассматривать чудо как инструмент формирования дисциплинарной идентичности и властных отношений в раннехристианских общинах[17], а у Э. Левинаса чудесное предстало в качестве этического вызова, исходящего от Другого — того, кто исцеляется и включается в сообщество Царства[18]. Под влиянием категорий *différance* (*фр*. различие), следа и интертекстуальности чудо в постструктуралистской парадигме утрачивает онтологическую определённость, превращаясь в «место смыслов» и текстуальную энергию, возникающую в акте чтения. Современная археология и историческая критика, в свою очередь, поставили под сомнение хронологическую и фактическую достоверность многих новозаветных чудес, что привело к усилению интереса к их богословской функции, а не к верификации факта. В центре внимания исследователей теперь оказывается не само событие, а его герменевтическое значение для верующего сознания. При этом такие исследователи, как О. Кайзер, Р. Рендторфф, У. Бруггеман и Н. Т. Райт, продолжают утверждать: чудо — это важнейший

15 См.: *Schüssler F. E.* In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York (N.Y.), 1995; *Schüssler F. E.* Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement. Leiden; Boston, 2014; *Fuchs E.* Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman. Sheffield, 2000; *Levine A.-J.* (*ed.*). Feminist Companions to the New Testament and Early Christian Writings. Vol. 13: Women and the Miracle-Stories of Jesus. London; New York (N. Y.), 2000; *Plaskow J.* Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective. San Francisco (Calif.), 1991.

16 См.: *Derrida J.* De la grammatologie. Paris, 1967; *Kristeva J.* La révolution du langage poétique: L'avant-garde à la fin du XIXe siècle. Lautréamont et Mallarmé. Paris, 1974; *Foucault M.* L'archéologie du savoir. Paris, 1969; *Levinas E.* Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. La Haye, 1961.

17 См.: *Stefan P. G.* The Power of Resurrection: Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance. Lanham (Md.); New York (N.Y.), 2019.

18 *Levinas E.* Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Pittsburgh (Pa.), 1969. P. 115–118.

богословский ресурс, не подлежащий рациональному объяснению, но обращённый к вере, надежде и ответственности[19].

Таким образом, в современной библейской критике чудо утрачивает статус внешнего сверхъестественного доказательства, но сохраняет значение этического и герменевтического знака Божьего присутствия: оно является не нарушением природы, а откровением смысла, призывающим человека к внутреннему преображению.

3. Интерпретация новозаветных чудес в умеренных направлениях библеистики XX–XXI в.

3.1. Мартин Хенгель

Мартин Хенгель в своём фундаментальном труде «Чудеса и рассказы о чудесах в Новом Завете» предлагает глубокий историко-богословский анализ феномена чуда в христианской традиции, помещая новозаветные повествования в контекст религиозной и философской культуры эллинистического мира[20]. Он показывает, что в эпоху раннего христианства чудеса составляли неотъемлемую часть духовного ландшафта Средиземноморья: в эллинистической среде θαῦμα («чудо») связывалось с проявлением сверхъестественной силы философов, магов, врачей и прорицателей. Христианская традиция, по М. Хенгелю, не отрицает феноменологического сходства с языческими формами чуда, но радикально переосмысливает его природу: чудо перестаёт быть актом самопрославления чудотворца и становится свидетельством воли и присутствия Бога. Важнейший термин δύναμις («сила, проявление Божественной мощи»), широко употребляемый в синоптических Евангелиях (см.: Мф. 11, 20; Мк. 6, 2; Лк. 4, 14), обозначает не магическую способность, а действие Бога через Иисуса Христа — знамение приближения Царства Божия. Этот термин восходит к стоическому понятию δύναμις как внутренней энергии, однако в новозаветном контексте источник силы не природен, а теоцентричен. Наряду с ним особое значение имеет слово σημεῖον («знамение»), играющее ключевую роль в Евангелии от Иоанна (см.: Ин. 2, 11; 4, 54), где чудеса Иисуса осмысляются как указания на Его мессианскую идентичность и откровение истины, требующее веры для постижения. В отличие от δύναμις,

19 *Rogerson J.* Post-Enlightenment Criticism. P. 286–288.

20 См.: *Хенгель М.*, *Швемер А.М.* Первоцерковь и иудеохристианство. Москва, 2023; *Hengel M.* Wunder und Wundererzählungen im Neuen Testament. Tübingen, 1970.

обозначающего действие, σημεῖον указывает на смысл, раскрываемый в событии, и тем самым противопоставляется магическому трюку. Третий термин — τέρας («поразительное, вызывающее трепет явление») — встречается преимущественно в Деяниях (см.: Деян. 2, 22; 4, 30) и всегда сочетается с σημεῖον («знамения и чудеса» — «σημεῖα καὶ τέρατα»), что отражает осторожное отношение христианства к слову, имевшему в Античности ассоциации с языческим суеверием и демонстрацией силы. М. Хенгель подчёркивает принципиальную разницу между христианским и языческим чудом: если в последнем чудесное выступает как автономное проявление власти человека, то в христианстве оно включено в драму откровения и выражает любовь, милосердие и спасительное действие Бога. Чудеса Иисуса — исцеления, изгнания бесов, власть над природой — не являются нарушением законов природы, но свидетельствуют о Божественной силе, действующей через сострадание и милость. В этом их подлинно христологический смысл: чудо становится откровением личности Иисуса как Мессии и Сына Божия, а термины δύναμις, σημεῖον и τέρας — ключами к богословскому пониманию новозаветного чуда как знамения Царства Божия. Основная новизна, выявленная М. Хенгелем, состоит в том, что христианское чудо не акт магии и не насилие над природой, но проявление силы Бога, действующего в любви, милости и спасении мира[21].

3.2. Эрик Ив

Эрик Ив, британский исследователь Нового Завета и еврейского контекста служения Иисуса, предлагает историко-контекстуальный и сравнительно-литературный подход к интерпретации евангельских чудес, рассматривая их в свете межзаветной и кумранской традиции. Он выделяет несколько основных типов чудес, каждый из которых раскрывает уникальные аспекты мессианской миссии Христа.

Изгнание бесов — один из центральных мотивов евангельских повествований — имеет параллели в текстах Кумрана и апокрифической литературе: в 11QApocryphal Psalms (**11Q11**) содержится заклинание от злых духов, приписываемое Давиду, что свидетельствует о распространённости экзорцистских практик. Однако, в отличие от магических формул, Иисус действует ἐξουσίᾳ, «властью», без внешних ритуальных

21 *Hengel M.* Wunder und Wundererzählungen im Neuen Testament. S. 12–101.

средств, что указывает на Его пророческое и мессианское достоинство (см. Мф. 12, 28).

Исцеления, напротив, строятся вокруг категории личной веры (πίστις), как необходимого условия чудесного действия (см.: Мк. 5, 34; Лк. 17, 19), чего не наблюдается в аналогичных сюжетах эпохи Второго Храма, например, в Тов. 11, где доминируют ангельские и магические элементы.

Чудо насыщения (см.: Мк. 6; Мф. 14) соотносится с ветхозаветным мотивом манны (см. Исх. 16) и одновременно предвосхищает эсхатологический пир, описанный в 1 Ен. 62–63 и 2 Вар. 29, где насыщение становится образом будущего мессианского изобилия.

Рассказ о хождении по воде и усмирении бури (см.: Мф. 14; Мк. 4, 35–41) перекликается с гимнической поэзией Кумрана (**1QH**), в которой Яхве изображён Властелином стихий, и тем самым утверждается божественная власть Иисуса, идентичная власти Бога-Творца.

Наибольшее богословское значение, по Э. Иву, имеет связь чудес с мессианской эсхатологией: изгнание бесов, исцеление слепых и воскресение мёртвых в Новом Завете соотносятся с ожиданиями, зафиксированными в **4Q521**, где Мессия изображён как совершающий чудеса обновления и жизни. Эти древние ожидания, воспринятые и преобразованные Евангелием (см. Лк. 7, 22), обретают новое содержание: чудеса Иисуса становятся не демонстрацией силы, а откровением наступившего Царства Божия и свидетельством о Боге, действующем в истории через Своего Сына[22].

Таким образом, чудеса Иисуса можно интерпретировать как теологически осмысленные действия, укоренённые в иудейской традиции, но превосходящие её рамки. Через сравнительный анализ с апокрифами, кумранскими текстами и ожиданиями эпохи Второго Храма открывается глубокое богословское измерение миссии Иисуса как Того, Кто не только творит чудо, но и являет полноту Царства Божия.

4. Яркие представители библейской критики XX–XXI вв. в подходе к евангельским чудесам

4.1. Рудольф Бультман

Р. Бультман, один из наиболее влиятельных представителей протестантской герменевтики XX в., опираясь на метод формальной критики,

22 *Eve E.* The Jewish Context of Jesus' Miracles. London; New York (N.Y.), 2002. P. 104–170.

разработанный на основе идей Г. Гункеля и развиваемый К. Л. Шмидтом и М. Дибелиусом, предложил новый этап в интерпретации евангельских чудес. Он выделил основные жанры евангельской традиции: апофтегмы, изречения Господа, рассказы о чудесах, повествования о конфликтах и легендарные рассказы, — показав, что каждое из них возникло в определённой жизненной ситуации раннехристианской общины. В этом контексте чудеса Иисуса Христа — исцеления, изгнания демонов, воскрешения мёртвых и власть над природой — рассматривались не как фактические свидетельства сверхъестественного вмешательства, а как богословские формы, выражающие веру Церкви в присутствие и силу Бога, явленные в личности Иисуса. В своей системе, опубликованной после войны (1948 г.), Р. Бультман проанализировал структуру «историй о чудесах», выделив три основные части: проблему, чудесное действие героя и демонстрацию его эффекта, — а также предложил классификацию четырёх типов чудес: исцеления, экзорцизмы, воскрешения и чудеса природы. В 1941 г. он предположил существование особого «источника знамений» в основе Евангелия от Иоанна — древнего доиоанновского сборника чудес, включающего семь знамений и рассказ о Страстях[23], впоследствии реконструированного Р. Фортной[24]. Для Р. Бультмана чудесные повествования отражают мифологическое сознание древнего человека и нуждаются в демифологизации, то есть в освобождении от архаических космологических представлений при сохранении их экзистенциального содержания[25]. Чудо, по его мысли, не может быть предметом исторического познания, но способно выражать личный опыт встречи человека с трансцендентным Богом. В книге «Раннее христианство в контексте античных религий» Р. Бультман рассматривает христианство как феномен, возникший на пересечении иудейской апокалиптики, гностицизма и мистериальных культов, где чудо выполняет функцию символического посредника между мифом и историей[26]. В межзаветной литературе (II в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) он усматривал переходную стадию: здесь чудеса (в Книге Юбилеев, 1 Еноха, «Библейских древностях») служат

23 *Kloppenborg J. S.* Source Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. S. E. Porter. London; New York (N.Y.), 2007. P. 343.

24 См.: *Fortna R. T.* The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel. Cambridge, 1970.

25 *Wischmeyer O.* Twentieth Century Interpretation // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. S. E. Porter. London; New York (N.Y.), 2007. P. 380.

26 См.: *Bultmann R.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Tübingen, 1949. S. 137–140.

знаками избрания, эсхатологическими предвосхищениями и средствами утверждения Закона и Завета, но уже демонстрируют тенденцию к рационализации и педагогическому переосмыслению. В отличие от апокалиптической театральности межзаветных текстов, чудо у Христа становится событием экзистенциальным, обращённым к внутреннему решению человека, вызовом вере, а не зрелищем. Отказ Иисуса дать *знамение* (Мк. 8, 11–13) Р. Бультман толкует как отказ от доказательности и призыв к личному выбору. Демифологизация, по его замыслу, не уничтожает миф, а переводит его на язык человеческого существования: чудеса Ветхого Завета и межзаветных текстов становятся символами надежды и доверия к Богу, действующему в истории.

После того как возможность действительного совершения Иисусом чудес, засвидетельствованных в новозаветных текстах, была исключена, Р. Бультман, развивая идеи Д. Ф. Штрауса, интерпретировал эти повествования как «мифы», возникавшие из стремления раннехристианской общины выразить веру в превосходство Иисуса над религиозными героями и чудотворцами окружающей культурной среды. Если Д. Штраус усматривал источники чудесных повествований преимущественно в ветхозаветной традиции, то Р. Бультман, следуя принципам школы истории религий, предположил их эллинистический фон, в особенности опираясь на образ божественного человека.

Таким образом, историко-религиозный метод Р. Бультмана позволил увидеть в чуде не нарушение природных законов, а религиозно значимое выражение веры, однако, с православной точки зрения, подобная редукция вызывает возражение: в христианском богословии чудо понимается не как символ, а как действительное проявление Божественного Промысла — личное и свободное вмешательство Бога в природный и исторический порядок.

4.2. Герд Тайсен

Герд Тайсен, один из наиболее влиятельных представителей историко-критического метода, в книге «Чудеса и притчи Иисуса» рассматривает чудеса как неотъемлемую часть проповеди Христа и как действия, раскрывающие эсхатологическое содержание Его вести[27]. В отличие от редукционистских и мифологических интерпретаций, Г. Тайсен подчёркивает их укоренённость в конкретном историческом

27 См.: *Theißen G.* Wunder und Gleichnisse Jesu: Studien zu ihrer Bedeutung für das früheste Christentum. Göttingen, 1987.

и социокультурном контексте Палестины I в. По его мнению, чудеса Иисуса не являются произвольными проявлениями сверхъестественной силы, но представляют собой «символические действия», в которых реализуется и утверждается Царство Божие среди народа. Исцеления, изгнания бесов и воскрешения символизируют победу Бога над хаосом, болезнью и смертью, как это видно, например, в эпизоде изгнания легиона бесов (см. Мк. 5, 1–20), где гибель нечистых духов в море означает восстановление космического и социального порядка на «пограничной» земле. Одной из ключевых функций чудес, по Г. Тайсену, является восстановление человека в сообществе: исцеление прокажённого (см. Мк. 1, 40–45) становится не только актом физического исцеления, но и знаком возвращения от изоляции к полноте жизни в общине Израиля, что придаёт чудесам социально-теологическую значимость. В отличие от античных чудотворцев и магов, Христос не прибегает к ритуалам или заклинаниям — Его власть проявляется в силе слова и жеста, свободных от оккультных формул, как в рассказе о сотнике (см. Мф. 8, 5–13), где исцеление совершается «на расстоянии». Г. Тайсен показывает, что чудеса и притчи функционируют как два взаимодополняющих языка: притчи раскрывают тайну Царства через образы и аналогии, а чудеса реализуют его действенную силу в истории. Так, чудо умножения хлебов (см. Мк. 6, 30–44) и притча о званых на пир (см. Лк. 14, 15–24) выражают одну и ту же богословскую идею — изобилие и включающую любовь Царства Божия, но в разных формах — действия и слова. Представляя умеренно-исторический подход, Г. Тайсен допускает возможность реконструкции исторического ядра чудес в свете мессианских ожиданий и апокалиптических структур еврейской традиции, подчёркивая, что чудеса Иисуса нельзя сводить к поздним легендарным наслоениям: они соотносятся с Его пророческим призванием и харизматическим служением[28]. Подход Г. Тайсена к чудесам как к «символическим действиям» позволяет избежать крайностей демифологизации и раскрыть их внутренний смысл как проявление силы Царства Божия, преображающей действительность — личную, социальную и космическую; таким образом, чудо предстает не как нарушение природного порядка, а как знамение новой, спасительной реальности.

Согласно же классификации Г. Тайсена и А. Мерца, повествования о чудесах в евангельской традиции делятся на шесть типов[29], которые

28 *Theißen G.*, *Merz A.* Der historische Jesus. Göttingen, 1996. S. 268.

29 Согласно классификации, все евангельские повествования о чудесах делятся на шесть типов, отражающих два уровня их интерпретации — исторический (связанный с деятельностью

отражают два уровня их интерпретации — исторический и постпасхальный[30]. К числу чудес, связанных с деятельностью исторического Иисуса, исследователи относят экзорцизмы, исцеления и обычные чудеса, тогда как к кругу повествований, возникших в контексте послепасхальной веры, принадлежат чудеса спасения, чудеса дара и прозрения. Первые группы событий, по Г. Тайсену и А. Мерцу, могут восходить к реальным действиям Иисуса, обладавшего мощным духовно-психологическим воздействием на больных и страждущих, что проявлялось в экзорцизмах и актах исцеления. Позднейшие же типы чудес — спасения и дара — интерпретируются как переработанные воспоминания об исторических эпизодах (например, плавания на лодке или кормления множества людей), которые после Пасхи были возвышены до уровня сверхъестественных событий, подчёркивающих божественный статус Христа. Такая типология позволяет избежать крайностей и натуралистического объяснения, характерного для раннего Нового времени, и рационалистической редукции XIX в. (К. Ф. Бахрдт, Г. Э. Г. Паулюс), стремившейся свести все чудеса к естественным причинам. Одновременно Г. Тайсен и А. Мерц дистанцируются от мифологического подхода, предложенного Д. Ф. Штраусом и Р. Бультманом, для которых чудеса представляют собой не исторические факты, а символические выражения керигмы: в первом случае — «мессианской идеи» всеобщего божественного начала, во втором — веры в действие Бога в личности Иисуса[31].

Таким образом, предложенная Г. Тайсеном и А. Мерцем схема интерпретации чудес стремится сохранить баланс между историческим реализмом и богословским смыслом повествований, рассматривая

земного Иисуса) и постпасхальный (осмысленный верой общины после Воскресения). К историческому уровню относятся: 1) экзорцизмы (Exorzismen) — изгнания злых духов, в которых выражается власть Иисуса над демоническим миром; 2) терапии / исцеления (Heilungswunder) — акты исцеления телесных и психических недугов как знаки милосердия и духовного восстановления; 3) «нормативные чудеса» (Normwunder) — естественные чудеса, связанные с повседневными ситуациями (успокоение бури, насыщение множества), демонстрирующие творческую силу веры. К постпасхальному уровню относятся: 4) чудеса дара (Gabenwunder) — проявления благодатного изобилия, символизирующие божественный дар жизни (насыщение хлебами, чудесный улов); 5) избавительные чудеса (Rettungswunder) — деяния спасения и защиты, через которые Христос являет Свою власть над силами смерти (ходьба по водам, спасение тонущего Петра); 6) эпифании / богоявления (Epiphanien) — видения и откровения Воскресшего, в которых чудесное приобретает литургико-символический характер и служит утверждению веры общины.

30 *Theißen G., Merz A.* Der historische Jesus: Ein Lehrbuch. Göttingen, 2011. S. 265–268.

31 *Stettler H.* Mehr als Elia. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Wunder Jesu // Theologische Beiträge. 2020. Bd. 51. S. 169–170.

чудо не как нарушение законов природы, а как свидетельство о присутствии и действии Бога в истории.

5. Современные синтетические модели интерпретации евангельских чудес и их богословская критика

Современные исследователи, в частности В. Коллманн, склоняются к синтетическому объяснению, признающему смешение ветхозаветных и эллинистических мотивов. По его мнению, природные чудеса представляют собой «легендарные свидетельства веры раннего христианства, которые, опираясь на ветхозаветные и эллинистические традиции чудес, раскрывают исповедание распятого и воскресшего Господа»[32]. В качестве религиозно-культурного фона Коллманн рассматривает святилища Асклепия, представления о «божественных людях», харизматических иудейских чудотворцах, а также материалы магических папирусов. При этом он не исключает влияния ветхозаветной традиции: так, чудо претворения воды в вино (см. Ин. 2, 1–11) интерпретируется им как результат взаимного влияния культа Диониса и иудейской эсхатологической символики изобилия вина как знака грядущего спасения[33].

Однако подобная эклектическая картина оказывается как исторически маловероятной, так и богословски неудовлетворительной[34]. Евангелисты не заимствуют ветхозаветные чудеса как прямые образцы, но используют общие мотивы и образы, придавая им новое содержание в свете откровения о Христе. Параллели между чудесами Ветхого и Нового Завета следует рассматривать не как литературные заимствования, а как исполнение мессианских пророчеств и свидетельство преемственности Божественного Домостроительства[35].

Согласно позиции Клауса Бергера, рассказы о чудесах Иисуса представляют собой «реально-символические» повествования, которые, будучи знаками, не сводятся к символу или аллегории, но имеют онтологическую связь с изображаемой ими реальностью. В этом смысле чудо понимается не как мифологический элемент, а как событие, в котором раскрывается действительное присутствие и сила Божия в мире[36].

32 *Kollmann W.* Neutestamentliche Wundergeschichten: Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis. Stuttgart, 2011. S. 102.

33 Ibid. S. 30–57, 200–210.

34 *Stettler H.* Mehr als Elia. S. 172.

35 *Riesner R.* Messias Jesus. Gießen, 2019. S. 167.

36 *Berger K.* Biblisches Christentum als Heilungsreligion // Heilung – Energie – Geist / hrsg. W.H. Ritter, B. Wolf. Göttingen, 2005. S. 244.

В современной научной дискуссии проводится различие между чудесами исцеления и так называемыми «чудесами природы». Если первые нередко допускаются как реальные, будь то сверхъестественные или психосоматические явления, то вторые трактуются как послепасхальное символическое усиление обыденных событий из жизни Иисуса (например, совместная трапеза или плавание в лодке). Однако такое разграничение не имеет достаточных оснований: оба типа повествований обладают едиными литературными характеристиками и концептуальным фоном, в котором Иисус представлен совершающим дела, подобные чудесам Моисея и пророков Илии и Елисея, но превосходящим их по сущности. Как Сын Божий, Христос являет Царство Божие через чудеса исцелений и утверждает господство Творца над миром в чудесах, связанных с природой.

Заключение

Развитие библейской науки XX–XXI вв. показывает, что интерпретация чуда прошла путь от натуралистической и рационалистической редукции к восстановлению его богословского смысла как свидетельства о действии Бога в истории. Историко-критическая школа, начиная с Р. Бультмана придала исследованию чудес научную системность, но при этом часто ограничивала их значение рамками мифологического или символического дискурса. Формальная и редакционная критика, напротив, выявила внутренние закономерности и жанровую структуру чудесных повествований, открыв возможность видеть в них не легендарные вставки, а богословские формы раннехристианской веры.

Во второй половине XX в. новые подходы — социально-этический, феминистский, постструктуралистский и нарративный — сместили акцент с фактичности события на его смысловую и антропологическую глубину: чудо стало рассматриваться как язык Откровения, в котором проявляется этическое, сотериологическое и экзистенциальное измерение веры. При этом умеренные представители библейской герменевтики — М. Хенгель, Э. Ив, Г. Тайсен — показали возможность синтеза критического анализа и богословского содержания, рассматривая чудо в качестве знамения (σημεῖον) Царства Божия, действующего в истории.

Таким образом, феномен чуда в современной библеистике утрачивает значение внешнего доказательства сверхъестественного, но сохраняет свою центральную богословскую функцию — быть знаком присутствия Бога, откровением Его милости и силы, призывом к вере

и участию в новой реальности Царства. На пересечении науки и веры, критики и богословия, чудо остаётся живым свидетельством действия Бога в истории и духовной сердцевиной христианского откровения.

Свитки Мёртвого моря (Кумранские тексты)

1QHa (Hodayot). — *Sukenik E. L.* The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University / ed. N. Avigad, Y. Yadin. Jerusalem: Magnes Press, 1955. P. 37–52.

1QHa (Hodayot). — *Stegemann H.*, *Schuller E.* Qumran Cave 1 / ed. K. G. Kuhn et al. Vol. 40: 1QHodayot. Oxford: Oxford University Press, 2009. 248 p.

4Q521. — *Puech É.* 4Q521. 4QMessianisme: un rituel de résurrection // Discoveries in the Judaean Desert. Vol. 25: Qumran Cave 4. XVIII: Sapiential Texts. Part 1 / ed. J. Ulrich et al. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 1–38. (Messianic Apocalypse — Мессианский апокалипсис).

11Q11 (**11QPsApa**). — *Puech É.* 11QPsApa: un rituel d'exorcismes. Apocryphe de psaumes // Discoveries in the Judaean Desert. Vol. 23: Qumran Cave 11. II: 11Q2–18, 11Q20–31 / ed. F. García Martínez et al. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 181–205. (Apocryphal Psalms — Апокрифические псалмы).

Источники

Bultmann R. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

Bultmann R. Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung // Kerygma und Mythos / hrsg. von H. W. Bartsch. Bd. 1. München: Christian Kaiser, 1948. S. 15–52.

Dibelius M. Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1919.

Gunkel H. Die Sagen der Genesis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Jülicher A. Die Gleichnisreden Jesu. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1888–1889. Bd. 1–2.

Schmidt K. L. Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1919.

Литература

Аверинцев А. А. Собрание сочинений / ред. Н. П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. София-Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2006.

Иларион (Алфеев), митр. «Демифологизация» новозаветной науки [текст: электронный] // Православие.Ru: [сайт]. 2016. URL: https://pravoslavie.ru/97428.htm (дата обращения: 21.1.2026).

Мень А. В. Библиологический словарь. Т. 3. Москва: Фонд им. Александра Меня, 2002.

Хенгель М., *Швемер А. М.* Первоцерковь и иудеохристианство. Москва: Изд. ББИ, 2023.

Berger K. Biblisches Christentum als Heilungsreligion // Heilung — Energie — Geist / hrsg. von W. H. Ritter und B. Wolf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. S. 232–248.

Blomberg C. L. The Miracles as Parables // Gospel Perspectives. Vol. 6: The Miracles of Jesus / ed. D. Wenham, C. Blomberg. Sheffield: JSOT Press, 1986. P. 327–359.

Bultmann R. Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1949.

Cotter W. Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories. London; New York (N. Y.): Routledge, 1999.

Dodd C. H. The Parables of the Kingdom. London: Nisbet & Co. Ltd., 1935.

Eve E. The Jewish Context of Jesus' Miracles. London; New York (N. Y.): T&T Clark, 2002.

Fortna R. T. The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Gutiérrez G. A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Maryknoll (N. Y.): Orbis Books, 1973.

Hengel M. Wunder und Wundererzählungen im Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 1970.

Kloppenborg J. S. Source Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. S. E. Porter. London; New York (N. Y.): Routledge, 2007. P. 340–344.

Kollmann W. Neutestamentliche Wundergeschichten: Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis. Stuttgart: Urban-Taschenbücher, 2011.

Levinas E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Pittsburgh (Pa.): Duquesne University Press, 1969.

Riesner R. Messias Jesus. Gießen: Brunnen Verlag, 2019.

Rogerson J. Post-Enlightenment Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. S. E. Porter. London; New York (N. Y.): Routledge, 2007. P. 280–287.

Schüssler F. E. In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York (N. Y.): Crossroad, 1995.

Stauffer E. Die Theologie des Neuen Testaments. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1941.

Stefan P. G. The Power of Resurrection: Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance. Lanham (Md.); New York (N. Y.): Rowman & Littlefield, 2019.

Stettler H. Mehr als Elia. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund Wunder Jesu // Theologische Beiträge. 2020. Bd. 51. S. 165–181.

Theißen G. Wunder und Gleichnisse Jesu: Studien zu ihrer Bedeutung für das früheste Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Theißen G., *Merz A.* Der historische Jesus: Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Wischmeyer O. Twentieth Century Interpretation 3 // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. S. E. Porter. London; New York (N. Y.): Routledge, 2007. P. 377–383.

О РАЗЛИЧЕНИИ СИМВОЛА И АРХЕТИПА В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ

НА ПРИМЕРЕ СОДЕРЖАНИЯ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ (МФ. 5–7)

Сергей Николаевич Горбунов

магистр богословия
соискатель аспирантуры Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
старший преподаватель кафедры библеистики, богословия
и философии Нижегородской духовной семинарии
603001, г. Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5
ua3tjc@mail.ru

Для цитирования: *Горбунов С. Н.* О различении символа и архетипа в экзегетическом анализе: на примере содержания Нагорной проповеди (Мф. 5–7) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 39–57. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.002

Аннотация

УДК 81`22 (003)

Цель статьи — показать значимость различия между такими семиотическими понятиями, как «символ» и «архетип». Если «символ» относится к традиционным терминам экзегетики, то в отношении понятия «архетип» ситуация противоположная: он оказывается определённым новшеством в работах по экзегетике. Методология анализа данных языковых знаков опирается на лингвокультурологический подход, в рамках которого анализ языковой картины мира осуществляется по трём коммуникативным пространствам: семантическому, семиотическому и концептуальному. Свойства символа рассматриваются в традиции работ А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана и др. Архетип, теория которого восходит

к работам К. Г. Юнга, анализируется как вербализованная форма универсалий, как это делается в работах Н. Ф. Алефиренко, А. Ю. Большаковой, А. Вежбицкой и др. Рассмотрение символа и архетипа только в плоскости семантического пространства языка упрощает интерпретацию текста: данные языковые знаки рассматриваются только как элементы системы тропов, их функция не различается. В случае обращения к семиотическому и концептуальному пространствам есть возможность различения данных языковых знаков, а также углубление в их функциональное значение. Языковая картина мира выглядит объёмнее, а известный экзегетический материал обогащается дополнительными смыслами.

Ключевые слова: молитва Господня, Нагорная проповедь, символ, архетип, концепт, языковая картина мира, лингвокультурология, семиотика.

Статья поступила в редакцию 19.3.2025; одобрена после рецензирования 17.11.2025

Distinguishing Symbol and Archetype in Exegetical Analysis: A Case Study of the Sermon on the Mount (Matt. 5–7)

Sergey N. Gorbunov

M.Div.
postgraduate applicant at the Department of Theology, Moscow Theological Academy Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia
Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies, Theology, and Philosophy, Nizhny Novgorod Theological Seminary
5 Pokhvalinsky Syezd st., Nizhny Novgorod 603001, Russian Federation
ua3tjc@mail.ru

For citation: Gorbunov, Sergey N. "Distinguishing Symbol and Archetype in Exegetical Analysis: A Case Study of the Sermon on the Mount (Matt. 5–7)". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 39–57 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.002

Abstract. The article aims to demonstrate the significance of distinguishing between the semiotic concepts of «symbol» and «archetype.» While the «symbol» is a traditional term in exegesis, the «archetype» represents a relative innovation in exegetical studies. The methodology for analyzing these linguistic signs is based on a linguoculturological approach, where the linguistic picture of the world is examined through three communicative spaces: semantic,

semiotic, and conceptual. The properties of the symbol are considered within the tradition of A.F. Losev, Yu.M. Lotman, et al. The archetype, rooted in the theory of C.G. Jung, is analyzed as a verbalized form of universals, following the works of N.F. Alefirenko, A.Yu. Bolshakova, A. Wierzbicka, et al. Viewing symbols and archetypes solely within the semantic space of language oversimplifies text interpretation, as these signs are treated merely as tropes without functional differentiation. However, engaging the semiotic and conceptual spaces allows for a clear distinction between these signs and a deeper exploration of their functional significance. This approach provides a more multidimensional view of the linguistic picture of the world and enriches well-known exegetical material with additional layers of meaning.

Keywords: Lord's Prayer, Sermon on the Mount, symbol, archetype, concept, linguistic picture of the world, linguoculturology, semiotics.

The article was submitted on 3/19/2025; approved after reviewing on 11/17/2025

Введение

Интерпретация образной речи, представленной в текстах Священного Писания, является сложнейшей задачей для экзегетической науки. Дискурс таких текстов связан со множеством реалий, не поддающихся буквальному описанию. В этом случае главным средством выражения мысли оказывается фигуральность используемых языковых формулировок. Глубина интерпретации и степень усвоения образной речи зависит от множества факторов. Одним из важных факторов является выявление тонкостей в функционировании языковых элементов, описывающих духовные реалии: минимальные неточности могут или снизить степень органичности и целостности интерпретации, или даже увести в сторону от главного содержания библейского повествования.

В данной статье рассматриваются два знаковых феномена: *символ* и *архетип*, выраженные на уровне как содержания текста, так и на уровне его структуры. В контексте семиотического пространства языка символ и архетип функционируют в качестве семиотического знака, указывающего на феноменальные или ноуменальные явления и вещи. Данные знаки будут рассмотрены через призму лингвокультурологического подхода, согласно которому ценностно-смысловое пространство воспринимается человеком посредством различных языковых кодов семантического, семиотического и концептуального пространств языка. Анализ взаимодействия данных пространств приводит к формированию определённой концепции относительно языковой картины мира, представленной в тексте. По степени влияния на качество интерпретации роль каждого из пространств в указанном взаимодействии неоднородна, это становится понятно в рамках практического исследования. Если анализ семантического содержания языковых элементов — это необходимый и рутинный этап в историко-филологическом методе современной экзегетики, то анализ семиотических и концептуальных особенностей достаточно редкое явление в современной библеистике[1].

1. Символ

Символ как языковой знак является одним из самых приоритетных в языковой картине мира Библии. Общее функциональное значение символа, относящееся к связи элементов целого, восходит к древности;

1 Данная методика подробно изложена в отдельной статье: *Горбунов С. Н.* Специфика понятия «языковая картина мира» в экзегетике Священного Писания // Культура и цивилизация. 2021. Т. 11. № 4А. С. 92–101.

это значение отражается в этимологии самого слова. В настоящее время существует множество концепций символа, как лингвистических, так и философских. Наука, с одной стороны, продолжает развивать учение о символическом значении языкового знака, а с другой стороны, понятие *символа* усложняется, что может привести к многозначности термина. В практическом применении данная неопределённость приводит к методологическому хаосу в классификации символических значений[2] и, следовательно, к неточностям в интерпретации содержательных аспектов текста или к игнорированию тонких смыслоразличительных деталей, имеющих важное значение для описания целостной картины мира библейского текста.

Современная теория *символа* традиционно возводится к работам Ч. Пирса, который ввёл в научный оборот первую классификацию *знаков*: индексы, иконические знаки и символы. Эта классификация лежит в основе лингвистической и семиотической теории символа. В отечественных трудах теоретические аспекты *символа* подробно рассматриваются в работах Ю. М. Лотмана, А. Ф. Лосева, Ю. С. Степанова, Н. Д. Арутюновой, С. С. Аверинцева и др. По нашему мнению, в работах по экзегетике лучше избегать желания систематизировать подходы различных учёных и выводить собственную комплексную теорию. Во-первых, понятие *символа*, как уже отмечено, и так очень сложное и многозначное. Во-вторых, разработку теоретических аспектов *символа* лучше оставить специализированным направлениям философии и лингвистики, поскольку это отдельная область знания. Для экзегетики важны отработанные механизмы идентификации символа в тексте и соотнесение его с другими аспектами анализируемого текста. Для понимания того, что теория символа — это отдельная научная область, можно сослаться на рассуждение А. Ф. Лосева о поэтах-символистах XX в., суть которого сводится к двум пунктам: даже символисты не смогли разъяснить и сформулировать свою теорию символизма, и, как следствие, это привело к дискредитации термина «символ»[3]. Если деятелям литературной теории в свое время оказалось не под силу представить органичное и понятное описание символа, то представителям библейской науки следует с осторожностью касаться тонкостей концептуальной теории *символа* и в практической работе выбирать те положения, которые, прежде всего, менее спорны и, главное, важны с позиции практической значимости.

2 *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. Москва, 1982. С. 220.

3 *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. Москва, 1976. С. 6.

Для экзегетических целей следует обратить внимание на ряд структурно-функциональных особенностей символа, в отношении которых в лингвистике существует определённый консенсус. *Символ* — языковой знак, который может рассматриваться через дихотомию структурной лингвистики: «план выражения — план содержания». Эта дихотомия положена в основу алгоритма, выявляющего символ на текстовом уровне: в описании символа можно начинать анализ, отталкиваясь и от содержания символа, и от формы знака, что достаточно удобно.

В экзегетических исследованиях анализ текста связан с художественными образами, включающими в себя множество языковых маркеров разного уровня. Основное содержание образов кодируется элементами языка, относящимися к системе тропов и фигур. В таком случае важно обращать внимание на отличие *символа* от *метафоры*. И *символу*, и *метафоре* свойственна высокая степень образности и иносказательности. В плане структуры знака оба явления формируются на основе принципа соотношения плана выражения и плана содержания. Функционально *символ* и *метафора* связаны с замещением смысла: то, что трудно выразить посредством комбинаций слов, выражается с помощью одного слова. В плане интерпретации этих явлений общим оказывается феномен приращения смысла. В практике толкования из множества теоретических рассуждений о функционировании символа лучше ориентироваться на свойство *иконичности*, поскольку этот термин понятен для христианского богословия и экзегетики[4].

В силу своей метафоричности символ оказывается подвижным знаком в содержательном плане. Символы могут утрачиваться, они могут включать в себя новые смыслы. Из-за яркой этноязыковой метафоричности символ оказывается труднопереводимым на другие языки. Кроме того, *символ* во многом обусловлен контекстом, который придаёт ему свойство жанровой закреплённости. Например, слово «белый» в зависимости от контекста может быть и символом христианским, и символом политическим[5].

Признавая структурно-функциональную близость *символа* и *метафоры*, особенно в семантическом пространстве языка, то есть в процессе традиционного стилистического анализа, между этими понятиями существует принципиальное различие. Это различие обнаруживается,

4 *Горбунов С. Н.* Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2016. Вып. 14. С. 509.

5 Там же. С. 511.

когда осуществляется семиотический анализ текста: *метафора* относится к системе тропов и фигур, а *символ* — к системе знаков в семиотическом понимании. Теоретически содержание метафоры оказывается всегда ложным, так как осуществляется перенос значения с одного объекта на совершенно иной. В отношении *символа* данная закономерность не действует, поскольку *символ* всегда функционирует как знак, связанный с существующей реальностью. Важность связи с определённой реальностью хорошо проиллюстрирована А. Ф. Лосевым, который указал на типичную ошибку в идентификации символического содержания предмета в пародийном произведении Сенеки «Отыквление». Только по причине неточности обывательской речи тыква считалась *символом* глупости, на самом деле это *аллегория* глупости[6].

Анализ исключительно семантического пространства языка, обусловленного лексическими и синтагматическими связями в тексте, оказывается недостаточным для раскрытия содержания *символа* и последующей интерпретации всего отрывка текста. Необходимо учитывать, что *символ* является семиотическим знаком особого рода, указывающим на «сверхчувственную идею»[7]. *Символ* оказывается включённым в контекст не только синтагматических, но и парадигматических отношений. При этом, являясь элементом семиотического пространства языка, *символ* функционально оказывается близок к *архетипу*, который тоже может рассматриваться как семиотический знак. Особым случаем оказывается вариант, когда та или иная лексема прочитывается и как *архетип*, и как *символ*. Н. Ф. Алефиренко, анализируя фольклорно-языковые символы, приводит в качестве примера слово «звезда», которое может означать и «сестра» как *символ*, и «судьба» как *архетип*[8]. Учитывая, что двойная функция речевого знака — особый случай эмфатизации определённой идеи, очевидно, что при толковании библейского текста подобным феноменам следует уделять особое внимание.

2. Архетип

О сущности архетипа в теоретической лингвистике рассуждают как о когнитивной константе, отражающей в определённой форме ментальный код человека. Научное учение об архетипе связывается с работами К. Г. Юнга, определившим *архетип* как форму коллективного

6 *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. С. 136.

7 *Корсунский И. Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. Москва, 1885. С. 35.

8 *Алефиренко Н. Ф.* Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Москва, 2013. С. 240.

бессознательного[9]. В классификации лингвистики *архетип* описывается как составляющая концептуального пространства языка. Важной задачей в определении архетипа оказывается его дифференциация от концепта как традиционной единицы концептосферы. В данном случае мы имеет пример ещё одной актуальной проблемы из области когнитивных исследований, но в данной статье эта проблема не рассматривается.

Сложность в определении термина «концепт» естественно переносится и на термин «архетип». Рассуждения учёных показывают, насколько сложно провести чёткую градацию между концептом и архетипом[10]. К тому же К. Г. Юнг определял *архетип* и как «архаический глубинный концепт». В терминах современной лингвистики *архетип* может классифицироваться как «когнитивно-семиотическая универсалия»[11], что намекает на знаковую сущность данного понятия. Важно понимать, что рассуждение об актуальных проблемах теоретической лингвистики не должно приводить к неверным выводам в плане возможностей работы с базовыми понятиями лингвистики при описании языковой картины мира. Понятия «символ», «концепт», «архетип» и т. п. вошли в инструментарий для практического анализа текстов.

В анализе семиотического пространства библейского текста важно соблюдать определённые границы в интерпретации языковых знаков. Если в системе тропов на уровне семантического описания существует большое разнообразие стилистических маркеров, что, естественно, стимулирует лингвистический анализ дискурса, то в системе семиотических указателей количественный фактор выявленных маркеров может обеднить результат интерпретации. Как известно, К. Г. Юнг отмечал, что семиотическая интерпретация может стать бессмысленной, когда она применяется схематично, и, кроме того, ей априорно присваивается исключительный статус. Учёный приводит примеры повседневных событий и реалий, которые отражаются обычными языковыми знаками (муж, жена, отец, мать, и т. п.) и в своей автономности не имеют семиотической значимости. Но данные знаки, с точки зрения К. Г. Юнга, чрезвычайно важны в целостной картине мира, когда они «создают мощнейшие архетипы»[12]. Можно упомянуть и отече-

9 *Юнг К. Г.* Структура и динамика психического. Москва, 2008. С. 172.

10 *Большакова А. Ю.* Теория архетипа и концептология // Культурологический журнал. 2012. № 1 (7). С. 6.

11 *Турбина О. А.* Архетипы и символы в когнитивно-семиотической модели текста // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 2. С. 83.

12 *Юнг К. Г.* Структура и динамика психического. С. 180.

ственного учёного А. А. Леонтьева, который тоже с большим скепсисом относился к неоправданному внедрению идей Ч. Пирса и Э. Гуссерля о семиотических знаках в лингвистическую теорию. Неправильное использование этих идей, по его мнению, приводит к тому, что знаки окружают и определяют нашу жизнь везде и всюду, а семиотика превращается просто в «суррогат теории познания»[13].

Хотя *архетип* и относится к первичным ментальным образованиям, он достаточно легко проявляет себя в материальной форме. *Архетип*, как архаический универсальный образ, детерминируется различными сферами человеческой культуры[14]. Что касается словесного архетипа, то в силу близости к символу следует учитывать ряд конкретных особенностей этого знака. *Архетип* является устойчивым знаком, поскольку не имеет жанровой закреплённости. Легко понимаются архетипы: «солнце» — божество, «ягнёнок» — жертва, «лебедь» — одиночество. Архетип легко переводить на иностранные языки. Кроме того, архетип не облечён в метафоричную форму. Метафоричность возникает в составе цельного образа, когда *архетип* включается в состав фразеологизма или развёрнутой метафоры. Примером могут стать такие фразеологизмы, как «родиться под счастливой звездой», «идти как агнец на заклание» и т. п. Важным свойством *архетипа*, в отличие от *символа* и *метафоры*, оказывается его устойчивая семантика. Другими словами, архетипы, лежащие в основе развёрнутых образов, не только указывают на наиболее значимые и традиционные образы и мотивы (мировое древо, какие-либо стихии, первичные элементы мира, знаки обыденной действительности)[15], но и актуализируют другие средства, задействованные для выразительности речи.

3. Примеры экзегетического анализа

На основании изложенных теоретических рассуждений рассмотрим конкретные примеры из практики анализа библейского дискурса.

Пример 1. Выражение: «подняться на гору» (Мф. 5, 1)

Фраза из вступления к Нагорной проповеди Спасителя: «Он взошёл на гору» — относится к достаточно простым выражениям. Смысл фразы

13 *Леонтьев А. А.* Язык, речь, речевая деятельность. Москва, 1969. С. 43.

14 На примере анализа фольклорных произведений см.: *Турбина О. А.* Архетипы и символы в когнитивно-семиотической модели текста. С. 80–92.

15 *Алефиренко Н. Ф.* Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Москва, 2013. С. 240.

понятен, потому что лексемы используются в своем денотативном значении («Он» — лицо, субъект действия; «взошёл» — простое глагольное сказуемое, «на гору» — обстоятельство места). Контекст, в котором используется фраза из Мф. 5, 1, представляет собой типичное для стиля евангелиста Матфея сложносочинённое предложение с подчинительной связью. Тем не менее экзегетические сложности возникают, когда фраза рассматривается через призму общей языковой картины мира. Эффект вторичной номинации (образность речи) начинается с референции на восхождение пророка Моисея на гору Синай для получения Закона от Бога (см. Исх. 24, 12–13). В силу данного факта, контекст (его структура и содержание) приобретает интердискурсивное прочтение, заставляя читающего Евангелие предугадывать смысл некоторых моментов: Христос, как и Моисей, поднимается на гору, которая прочитывается как *символ* богообщения. Соответственно, Закон, полученный «свыше», имеет статус божественного Откровения.

Отметим, что не все толкователи (речь идёт прежде всего о современных библеистах) склонны считать «гору» символом, а выражение «подняться на гору» (см. Мф. 5, 1) — символическим выражением. Так, западный библеист У. Луц игнорирует отмеченную параллель с Ветхим Заветом, считая «восхождение на гору» в Мф. 5, 1 обычной ассоциацией, которая не несёт дополнительной содержательной информации, то есть об интертекстуальном прочтении речи не идёт. Один из современных отечественных авторов свящ. Г. Чистяков тоже видит в данном восхождении обычную аллюзию на деятельность раввинов, которые собираются прочитать лекцию: «Иисус поднимается на гору, как на кафедру»[16]. На наш взгляд, литературное сравнение, использованное в данном комментарии, следует рассматривать с пристальным вниманием, поскольку сфера переносных образов — особая область и любая усложнённость, представленная даже в толковании на стих, может свидетельствовать о недосказанности относительно исходной фразы.

Важно понимать, что, отвергая символизм фразы, контекст переводится на уровень обычной номинации и содержание вступления к Нагорной проповеди в некотором смысле «опустошается», потому что являет собой обыденное, незаметное событие для жителей холмистой местности. Крайность в суждении возникает по той причине, что кроме символа, как показывает практика, в разбираемом примере ни о чём другом не говорится: об *архетипе* в доступных нам в настоящее время экзегетических исследованиях рассуждения отсутствуют.

16 *Чистяков Г., свящ.* Над строками Нового Завета. Москва, 2015. С. 11.

Согласно другой, более традиционной, точке зрения, «восхождение на гору» рассматривается как полноценный *символ*. Например, архимандрит Иannуарий (Ивлиев) пишет, что слово «гора» у евангелиста Матфея несет символическое значение: для Христа это не только Нагорная проповедь, но и место молитвы[17]. Подробно о символизме рассуждает митр. Иларион (Алфеев), раскрывая сущность интердискурсивной связи между историей о восхождении Моисея на гору Синай и Нагорной проповедью Спасителя. В данном случае хорошо подчёркивается антитетический характер повествований: Моисей восходит один, Христос — с учениками, Моисей восходит к Богу, Христос Сам есть Бог. В определённой степени экзегетическая традиция данного повествования опирается на творение свт. Григория Нисского «О жизни Моисея Законодателя», в котором повествование, говорящее о восхождении христианской души к добродетели, основано на аллегорико-символических толкованиях.

В рамках описания семантического пространства языка рассматриваемая фраза оказывается стилистически нейтральной, она не выполняет функцию эмфатизации речи, как это происходит с языковыми элементами, относящимися к системе тропов и фигур. Символ относится к семиотическому пространству языка, поэтому образность единой языковой картины мира создаётся не только за счёт языковых элементов линеарного уровня, но и за счёт косвенного указания на денотат, который прямо в тексте не выражен. Дополнительно можно отметить, что «текучесть» символа, его обусловленность контекстом, а также другие свойства, актуализирующие изменяемость его плана содержания, позволяют прочитывать лексему «гора» и в негативном ключе (например, как символ гордости). Однако в данной статье речь идёт именно о контексте Нагорной проповеди Спасителя и синонимичных сюжетах Евангелия.

При внимательном рассмотрении оказывается, что семиотика выражения «подняться на гору» носит сложный, составной характер, потому что функционально знаковое содержание относится и к *символу*, и к *архетипу*. Трудность идентификации данных «указателей»[18], по нашему мнению, связана с отмеченной выше простотой и ясностью языковых элементов, относящихся к семантическому пространству

17 *Иannуарий* (*Ивлиев*), *архим.* Жемчужины Нагорной проповеди. О главном в христианстве. Москва, 2020. С. 11–12.

18 *Пирс Ч. С.* Что такое знак // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 92–93.

языка. Если бы перед нами была разновидность метафоры или метонимии, то априорно сложилось бы понимание, что тот или иной троп усложняет текст с целью углубить понимание сказанного. В случае отсутствия подобных усложнений, прямо выраженным элементам текста не присваивается статус экзегетической важности.

Лексема «гора» в семиотическом значении действительно может определяться как символ. В этой связи возникает вопрос об основаниях такого решения. В случае символа лексема должна связывать языковой знак с внеязыковой реальностью[19]. Из свойств символа очевидно, что между семиотическим знаком и внесемиотической реальностью должна быть выявлена связь. Другими словами, план выражения и план содержания символа взаимосвязаны в силу его иконичности. Очевидно, что без наличия такой связи обычный физический объект «гора» символом не является.

Символизм «горы» выявляется в процессе анализа дискурса. Самым важным аспектом, связывающим языковой знак с внесемиотической реальностью, является имя Божие Эль-Шаддай (Исх. 6, 2) и множественные контексты Библии, где раскрывается присутствие Бога на возвышенном месте. Например, гора Божия — святое место (см.: Исх. 3, 1; Исх. 19, 23), место, где царствует Бог (см. Пс. 42, 3), гора Преображения (см. Мф. 17, 1) и т. п. В этих и многих других контекстах физическая локализация и Бог связываются в символическую реальность на основании притяжательных форм языковых конструкций. Таким образом, «гора» в Священном Писании может функционировать как *символ*, потому что иконически, в отличие от *аллегории*, указывает на Бога.

Выше было отмечено, что семиотический контекст выражения «подняться на гору» (Мф. 5, 1) не исчерпывается семиозисом лексемы «гора» как символа богообщения. В своей целостности выражение «подняться на гору» проявляет также типичные свойства архетипа, что, естественно, ставит перед экзегетом вопрос о практической значимости такого вывода. Предполагаемым содержанием *архетипа* в данном случае является идея устремлённости к высшему от низшего. При этом необходимо осознавать, что содержание *архетипа* не исчерпывается самим знаком, поскольку *знак* (в данном случае словосочетание «подняться на гору») только свидетельствует, что *архетип* в данном контексте себя проявляет. Например, подобное содержание в храмовой архитектуре может выражаться через наличие шпиля,

19 *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры. Таллинн, 1992. С. 199.

купола, формы фронтона, формы плана здания[20]. В текстах Нового Завета можно отметить данный *архетип* в основе понятия «престол», которое имеет и символическое значение.

Из сравнения свойств символа и архетипа видно, что *архетип* в смысловом содержании оказывается более устойчивой и традиционной формой выражения смысла. Его понимание происходит на подсознательном уровне, он имеет свойство общеизвестности, поэтому навык прочтения *архетипа* может оказаться достаточно лёгким[21]. Для прочтения *символа* требуется не только навык к выявлению тонкостей образной речи, но и в широком смысле ситуативность. Если *символ* имеет свойство «текучести», то он оказывается более спонтанным, случайным для контекста, чем *архетип*, то есть им можно пренебречь. На этом основании можно с осторожностью предположить, что библеисты, игнорирующие символическое содержание выражения «подняться на гору» и рассматривающие его как простую ассоциацию или случайность (У. Луц), действительно рассуждают логично, руководствуясь теорией символа.

В случае, когда словосочетание «подняться на гору» определяется как *архетип*, контекст приобретает целостность и завершённость. Дело в том, что антагонизм в отношении проповеди Спасителя (Нагорная проповедь относится ко второму году общественного служения Иисуса Христа) становится более понятен в случае архетипа. В отличие от символа, архетип своим содержанием указывает, что Христос поднимается на гору не случайно, а именно с намерением провозгласить Новый Завет. Для противников Христа данный факт оказывается отнюдь не спонтанным или случайным, как могло бы прочитываться в случае символа, а как намеренное противопоставление Себя по отношению к религиозным лидерам Израиля (см. Мф. 5, 22: «*А Я говорю вам*»). Кроме того, как архетип, этот знак очевиден и для простого народа, среди которого, вполне возможно, были люди, которые просто не владели навыком «чтения» символов и других примеров образной речи, тем не менее архетипическую ситуативность они вполне ощущали и понимали.

Таким образом, различение символа и архетипа оказывается продуктивным для анализа не только отдельного контекста, но и для понимания

20 *Мухин А. С.* Архетип в семиотическом поле символических категорий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 11 (37). С. 124.

21 Там же. С. 125.

развития враждебности ко Христу в содержании всего евангельского повествования — архетип лежит в основе этой враждебности. В контексте Нагорной проповеди архетип дополнительно актуализирует символическое значение слова «гора».

Пример 2. Центр как место расположения молитвы Господней (см. Мф. 6, 9–13) в структуре Нагорной проповеди

Как известно, молитва Господня находится в центре структуры Нагорной проповеди. В Евангелии от Матфея проповедь выглядит как хорошо составленная композиция с преобладанием симметрии относительно центра. Практически все комментаторы указывают, что структурный центр является ключом к пониманию содержания всей проповеди. Так, У. Луц пишет, что молитва *Отче наш* создает содержательную симметрию Нагорной проповеди по типу кольцевой структуры[22]. Отечественные библеисты также отмечают взаимосвязь центрального положения молитвы в риторической структуре проповеди с содержанием тематических блоков[23]. О внутренней симметрии и кольцевой композиции говорит митр. Иларион (Алфеев). По его мнению, такая структура позволяет говорить, прежде всего, о цельности и связности текста при внешне различных тематических блоках. В центре этой структуры находится молитва Господня, «от которой в разные стороны, к началу и к концу текста, подобно концентрическим кругам, расходятся тематические блоки…»[24].

Библеисты хорошо обозначили, что общая структурная композиция имеет признак литературной изысканности и помогает охватить цельность содержания всей проповеди. Однако взаимосвязь центра с общим содержанием, по нашему мнению, здесь выявлена недостаточно. Действительно, молитва Господня, расположенная в центре Нагорной проповеди и являющаяся её частью, может соединяться с тематическими блоками в виде лучей, волн, колец и т. п. Но в таком случае центр выполняет больше формальную функцию, чем содержательную, потому что центр не раскрывает содержание, а указывает на тематические блоки, расположенные вокруг этого центра. Другими словами,

22 *Луц У.* Нагорная проповедь (Мф. 5 – 7). Богословско-экзегетический комментарий. Москва, 2014. С. 41.

23 *Осипов Д. Б.* Царство Небес. Нагорная проповедь: историко-экзегетический обзор. Москва, 2022. С. 280.

24 *Иларион* (*Алфеев*), *митр.* Структурно-композиционный анализ Нагорной проповеди. С. 195.

содержательно-структурные особенности самой молитвы Господней раскрыты не полностью, поскольку толковательный потенциал не исчерпан.

С нашей точки зрения, уместно рассмотреть структурный центр как семиотический знак в языковой картине мира Евангелия от Матфея. В сакральной структуре рассматриваемого текста центр оказывается не символом, а именно архетипом[25]. Исследователи констатируют, что понятие «центр» в сакральном смысле связано с мифологическим мышлением, и оно очень древнее. О символике центра на примере древних памятников подробно рассуждает известный историк религии М. Элиаде[26], что служит дополнительным аргументом в пользу излагаемой гипотезы. Фактически речь идёт о некотором архетипе человеческого сознания, который, с точки зрения некоторых современных лингвистов, восходит к общечеловеческому концепту[27].

Формальное определение структурного центра как архетипа необходимо связать с семантическими составляющими молитвы Господней, то есть задачей экзегета остаётся выявление взаимосвязи семантического и семиотического пространств языка. Как видно из приведённых выше рассуждений, комментаторы эту взаимосвязь если и раскрывают, то достаточно слабо. Помещённая в центр Нагорной проповеди молитва Господня должна предлагать особое, выдающееся содержание для Нового Завета. В семантическом пространстве языка (традиционный анализ семантики текста, стилистический, риторический, жанровый анализ и т. п.) это содержание не улавливается: оно находится в концептуальном пространстве языка.

Принципиальным моментом в анализе архетипа оказывается семитское мышление автора — евангелиста Матфея. Здесь мы имеем признак маркированности текста семитским мышлением автора. Логично предположить взаимосвязь семитского мышления и традиции построения письменного документа. Для семитской традиции именно письменное слово несёт в себе ореол сакральности и таинственности. Как пишет С. С. Аверинцев, «все буквы сакрального текста пересчитаны, и каждая может иметь таинственное значение»[28]. Если евангелист Матфей и не считал свою запись евангельской истории Священным

25 *Горбунов С. Н.* Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности. С. 508.

26 *Элиаде М.* Космос и история. Москва, 1987. С. 33.

27 *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. Москва, 2011. С. 46.

28 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1997. С. 200.

Писанием, то его «семитский контекст» находил отражение в том содержании, которое он представил.

В Библии особенности семитского контекста явно присутствуют в структуре Пятикнижия пророка Моисея. В центре Торы помещена Книга Левит, и можно предположить, что это не случайная структурная особенность. Книга Левит, находящаяся в середине Торы, играет важнейшую роль в содержании всего текста. Это Кодекс Святости. Бог говорит Израилю: «*…ибо Я — Господь ваш*: *освящайтесь и будьте святы*, *ибо Я свят*» (Лев. 11, 44), «*Я — Господь*» (Лев. 19, 12) и т. п. На семантическом уровне рефрен: «*Я — Господь*» или «*Я — Господь Бог ваш*» (примечательно мн. число в слове «Бог ваш», אלוהיכם, ʾĕlōhêkem, как перспектива откровения Святой Троицы в Ветхом Завете) стилистически маркирован многократным повторением. Важной деталью является лексема «Господь», именная часть сказуемого данных высказываний, в еврейском тексте передаётся через тетраграмматон יהוה, Яхвэ.

Таким образом, выявляя взаимосвязь центра Торы и главного содержания Книги Левит, можно предположить, что автор Пятикнижия специально помещает в центр самое выдающееся откровение о Боге в Ветхом Завете. Центр оказывается сакральной точкой, если смотреть на Пятикнижие через призму формальной структуры, и символическим знаком, если определять центр как элемент семиотического пространства. Получается, что архетип функционирует как знак, раскрывающий новую концептуальную информацию о Боге, которой не знал языческий мир.

В параллельном рассуждении о молитве Господней следует также исходить из того, что семиотическая функция архетипа подводит к откровению новой концептуальной информации о Боге, которая в прямом смысле отсутствовала в Ветхом Завете. Если содержание молитвы *Отче наш* будет истолковываться только в рамках семантического пространства языка (чаще всего речь идёт о денотате и коннотации слова «Авва», этимологии приложения «насущный» и т. д.), то содержание молитвы останется в контексте традиционного иудейского мышления. По нашему мнению, новой концептуальной информацией, на которую указывает представленный архетип, является богословие Святой Троицы, о котором говорит прп. Максим Исповедник:

> «В этих словах Господь учит молящихся, что молитву подобает начинать сразу с богословия, а также посвящает их в таинство образа существования Творческой Причины всего сущего, будучи Сам по сущности этой Причиной. Ибо слова молитвы являют нам Отца,

> Имя Отца и Царство Его, чтобы мы с самого начала молитвы научились чтить Единую Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом, есть Единородный Сын Его. А Царство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом, есть Дух Святой»[29].

Несомненно, затронутая гипотеза требует более пристального внимания и будет дополнительно рассмотрена в отдельной статье. Но уже становится понятно, что в экзегезе прп. Максима Исповедника нет ошибки диахронии или примера эйсегезы, а есть пример глубокой духовной интуиции на основе аллегорического (более точно в контексте семасиологического описания — символического) толкования. Другими словами, рассуждения прп. Максима Исповедника могут найти достаточно оснований в парадигме аналитики современной лингвистики.

Заключение

Подводя итог представленным рассуждениям, можно отметить, что анализ семиотического пространства языка через призму таких языковых знаков как символ и архетип оказывается достаточно продуктивным. Несмотря на сложность лингвистического описания современной теории символа и архетипа, данные категории позволяют увидеть дополнительные детали библейского текста. По нашему мнению, описание языковой картины мира посредством анализа «трёхмерного» пространства языка (семантического, семиотического, концептуального) позволяет ввести в лингвистический контекст ряд нелингвистических факторов, включая святоотеческий экзегетический материал[30].

Из разобранных примеров видно, что понятие архетипа при всей своей сложности имеет определённый эвристический потенциал для библеистики. Включение архетипического анализа в экзегетический инструментарий позволяет обнаружить в тексте универсальные ментальные структуры, обеспечивающие преемственность смыслов между различными эпохами. Таким образом, архетип может учитываться при толковании Писания наравне с символом, выступая не только когнитивной единицей, но и глубинным механизмом актуализации библейского откровения в языковой картине мира современного человека.

29 *Maximus Confessor*. Expositio orationis dominicae // PG. 90. Col. 884. Рус. пер.: *Максим Исповедник*, *прп*. Толкование на молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. Москва, 2014. (Библиотека отцов и учителей Церкви; 14). С. 257.

30 *Горбунов С. Н.* Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф. 5) // ХЧ. 2022. № 2. С. 111.

Источники

Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae // PG. 90. Col. 872–909.

Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. Москва: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1885.

Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломник, 2014. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 14). С. 251–273.

Словарь библейских образов: [Справочник] / ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III, К. Дюриес, Д. Пенни, Д. Рейд; [пер. Б. А. Скороходов, О. А. Рыбакова]. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2005.

Литература

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва: Coda, 1997.

Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Москва: Флинта; Наука, 2013.

Большакова А. Ю. Теория архетипа и концептология // Культурологический журнал. 2012. № 1 (7). С. 1–11.

Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. Москва: Языки славянских культур, 2011.

Горбунов С. Н. Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2016. Вып. 14. С. 507–520.

Горбунов С. Н. Специфика понятия «языковая картина мира» в экзегетике Священного Писания // Культура и цивилизация. 2021. Т. 11. № 4 А. С. 92–101.

Горбунов С. Н. Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф. 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 100–113.

Ианнуарий (*Ивлиев*), *архим*. Жемчужины Нагорной проповеди. О главном в христианстве. Москва: Никея, 2020.

Иларион (*Алфеев*), *митр*. Иисус Христос. Жизнь и учение: [в 6 кн.]. Кн. 2: Нагорная проповедь. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2017.

Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. Москва: Просвещение, 1969.

Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва: Искусство, 1976.

Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. МГУ, 1982.

Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: [в 3 т.]. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 191–199.

Луц У. Нагорная проповедь (Мф. 5–7). Богословско-экзегетический комментарий / пер. с нем. Москва: Изд. ББИ, 2014.

Мухин А. С. Архетип в семиотическом поле символических категорий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 11 (37). С. 122–127.

Осипов Д. Б. Царство Небес. Нагорная проповедь: историко-экзегетический обзор. Москва: Никея, 2022.

Пирс Ч. С. Что такое знак / пер. А. А. Аргамаковой // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 88–95.

Турбина О. А. Архетипы и символы в когнитивно-семиотической модели текста // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 2. С. 80–92.

Чистяков Г., свящ. Над строками Нового Завета. Москва: Изд. «Центр гуманитарных инициатив», 2015.

Элиаде М. Космос и история / пер. с фр. А. А. Васильевой, В. Г. Лукьянова. Москва: Прогресс, 1987.

Юнг К. Г. Структура и динамика психического / пер. с англ. В. В. Зеленского и др. Москва: Когито-Центр, 2008.

ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

ВЕРОЯТНОСТЬ И ЛОГОС

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПОРЯДКА В ЖИВОМ МИРЕ

Александр Алексеевич Конкин

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

Для цитирования: *Конкин А. А.* Вероятность и Логос: естественно-научное и богословское осмысление происхождения порядка в живом мире // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 58–84. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.003

Аннотация

УДК 27-1 (577)

В настоящей работе рассматривается проблема вероятности случайного возникновения белковых структур и вопрос рациональной упорядоченности мира в контексте диалога естественнонаучного и богословского знаний. На основе данных молекулярной биологии и теории вероятностей показывается, что вероятность случайного образования функциональных белков и клеточных систем крайне мала, что указывает на существование упорядочивающего принципа. В богословской перспективе этот принцип осмысляется через учение о Логосе как источнике разумности и устойчивости бытия. Подчёркивается взаимодополняемость научного и богословского подходов, а также обозначаются перспективы дальнейших междисциплинарных исследований, направленных на изучение связи между вероятностными закономерностями природы и их метафизическим основанием.

Ключевые слова: происхождение жизни, вероятность, белок, апологетика, Логос, порядок, рациональность, наука и вера.

Статья поступила в редакцию 13.10.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025

Probability and Logos: Scientific and Theological Perspectives on the Origin of Order in Living Systems

Aleksandr A. Konkin

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

For citation: Konkin, Aleksandr A. "Probability and Logos: Scientific and Theological Perspectives on the Origin of Order in Living Systems". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 58–84 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.003

Abstract. This paper examines the probability of the accidental emergence of protein structures and the rational order of the world within the dialogue between scientific and theological knowledge. Based on molecular biology and probability theory, the study demonstrates that the likelihood of the spontaneous formation of functional proteins and cellular systems is extremely low, suggesting the existence of an ordering principle. From a theological perspective, this principle is conceptualized through the doctrine of the Logos as the source of the rationality and stability of being. The paper emphasizes the complementarity of scientific and theological approaches and outlines prospects for further interdisciplinary research into the link between the probabilistic laws of nature and their metaphysical foundations.

Keywords: origin of life, probability, protein, apologetics, Logos, order, rationality, science and faith.

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

Введение в проблему происхождения белковых молекул

Современные научные исследования в области молекулярной биологии неизменно сталкиваются с вопросом о происхождении жизни и формировании сложных биологических структур. Одним из важнейших аспектов в этой области является изучение процесса образования белковых молекул, которые играют ключевую роль в жизнедеятельности клеток.

Белки, как основополагающие элементы живых организмов, выполняют множество жизненно важных функций, начиная от обеспечения структурной целостности клеток и заканчивая катализом биохимических реакций. Эти сложные биомолекулы состоят из аминокислот, количество и порядок которых строго определены. Именно эта последовательность аминокислот обуславливает уникальную трёхмерную конфигурацию белка, что, в свою очередь, определяет его функциональные свойства. Малейшее отклонение от заданной последовательности может привести к утрате биологической активности белка или даже к его токсичности.

Сложность структуры белков можно проиллюстрировать на примере простейших белковых молекул, которые содержат около пятидесяти аминокислот. Хотя это может показаться незначительным числом, даже такие белки представляют собой высокоорганизованные системы. Сложность многократно возрастает при рассмотрении более крупных белков, содержащих сотни или тысячи аминокислот. Вероятность их случайного образования в результате хаотических процессов чрезвычайно мала.

В процессе исследования вероятности и разнообразия белковых последовательностей центральную роль играет комбинаторный анализ[1]. Белки, представляющие собой цепочки аминокислот, формируют огромное разнообразие возможных структур благодаря вариативности их аминокислотных последовательностей. Для иллюстрации этой комбинаторной сложности можно рассмотреть гипотетический белок, состоящий из 288-ми аминокислот, каждая из которых может принадлежать к одному из двенадцати типов.

Белки строятся из аминокислот, и в природе существуют двадцать стандартных аминокислот. Однако в данном примере рассматривается гипотетическая ситуация с двенадцатью типами аминокислот,

1 *Дехтярь М. И.*, *Дудаков С. М.*, *Карлов Б. Н.* Лекции по дискретной математике: учебник. Тверь, 2021. С. 46.

что отражает количество возможных вариантов для каждой позиции в последовательности белка. Длина цепочки в этом случае составляет 288 аминокислот; это означает, что каждая из них может быть заменена одной из двенадцати возможных аминокислот.

Для определения общего количества возможных последовательностей используется комбинаторный расчёт. Если имеется n позиций в цепочке, где каждая из них может быть занята одной из k аминокислот, общее число возможных комбинаций вычисляется как k^n. В нашем примере:

$k = 12$ — количество типов аминокислот;
$n = 288$ — количество позиций в цепочке.

Таким образом, общее количество возможных последовательностей белка составляет 12^{288}. Это число является чрезвычайно большим и трудно воспринимается без логарифмического преобразования. Применяя логарифмы, можно получить более понятное представление о масштабе этого числа:

$$log_{10}(12^{288}) = 288 \times log_{10}(12) \approx 310{,}8$$

На основании этого логарифмического расчёта, число 12^{288} эквивалентно приблизительно $10^{310{,}8}$, что указывает на невероятно высокую степень комбинаторного разнообразия. В научных текстах для удобства восприятия и для упрощения это число округляют до порядка величины 10^{311}.

Это огромное количество возможных последовательностей связано с комбинаторной природой расположения аминокислот, где каждая позиция в последовательности может быть занята любым из двенадцати типов аминокислот. Такое разнообразие последовательностей важно потому, что конкретный порядок аминокислот определяет структуру и функцию белка.

На основе анализа комбинаторного разнообразия белковых последовательностей можно сделать важный вывод о невероятной сложности случайного формирования функционального белка. Для того чтобы случайно сформировать белок, обладающий определённой функцией, необходимо, чтобы его аминокислотная последовательность была точно определённой. Однако, учитывая размер комбинаторного пространства, вероятность того, что случайно выбранная последовательность окажется функциональной, практически равна нулю. Это связано с тем, что лишь незначительная часть всех возможных последовательностей может складываться в стабильные и функциональные трёхмерные структуры, необходимые для выполнения биологических функций.

Вероятность случайного формирования одной молекулы белка невероятно мала. В указанном примере эта вероятность составляет 1 из 10^{311}, что делает её практически нереализуемой. В математике же существует принцип, согласно которому событие с незначительной вероятностью считается фактически невозможным, а значит, его вероятность приравнивается нулю. Так, в одной из ключевых концепций, обсуждаемых Э. Борелем в его книге «Вероятности и жизнь» (*фр*. «Les Probabilités et la vie»), говорится о пренебрежимо малых вероятностях, особенно в контексте космических масштабов. Э. Борель утверждает, что вероятность события, меньшая чем 1 из 10^{50}, может считаться равной нулю[2]. Применяя это положение к биологическим и химическим процессам, можно сделать вывод о невероятно малой вероятности случайного формирования таких сложных молекул, как белки.

Белки, являясь фундаментальными строительными блоками живых организмов, состоят из длинных цепочек аминокислот, расположенных в строго определённой последовательности. Каждая из этих последовательностей играет ключевую роль в определении функции белка. Вероятность того, что случайные процессы приведут к образованию специфической последовательности аминокислот, необходимой для функционирования определённого белка, чрезвычайно мала. Если рассматривать вероятность случайного формирования одной молекулы белка с заданной последовательностью аминокислот, она может быть даже меньше, чем та, которую Э. Борель описывает как пренебрежимо малую на космическом уровне.

Из этого следует, что с точки зрения вероятности случайное образование функциональных белковых структур в условиях первичной Земли представляется крайне маловероятным. Это положение подкрепляется аргументами в пользу существования направленных процессов или механизмов разумного замысла, которые могли способствовать формированию сложных биологических молекул на ранних этапах развития жизни.

Белок, включающий 288 аминокислот, является относительно простым в сравнении с более сложными молекулами, которые содержат тысячи аминокислот и составляют основу живых организмов. Если применить законы теории вероятностей к таким сложным молекулам, то даже слово «невозможно» окажется недостаточным для описания ситуации. На более высоких уровнях организации жизни отдельная молекула не играет значимой роли.

2 *Borel E.* Probabilities and Life / transl. from French by M. Baudin. New York (N.Y.), 1962. P. 28.

Если мы применим теорию вероятностей к более сложным биологическим макромолекулам, которые составляют клетки, то обнаружим, что шансы на их случайное формирование стремятся к нулю. Клетка является не просто совокупностью белков, а сложной системой, включающей нуклеиновые кислоты, липиды, витамины, электролиты и множество других компонентов. Эти элементы структурированы в различные органеллы и выполняют строго определённые функции. Вероятность случайного возникновения даже самой простой бактериальной клетки, содержащей около двух тысяч видов белков и иных жизненно важных компонентов, оказывается настолько мала, что практически равна нулю. Например, даже самая крошечная бактерия, известная как *Mycoplasma Hominis*, включает в себя около шестисот различных типов белков[3]. Для понимания вероятности формирования таких сложных систем необходимо использовать теорию вероятностей, которая учитывает взаимодействие всех шестисот типов белков и других молекул, обеспечивающих жизнедеятельность клетки. Полученные расчёты показывают цифры, которые сложно охарактеризовать даже как невозможные. Профессор химии из Нью-Йоркского университета, эксперт в области ДНК Роберт Шапиро провёл вычисления вероятности спонтанного образования двух тысяч белков, присутствующих в простой бактериальной клетке. Результат этих расчётов оказался ошеломляющим: вероятность составляет один шанс из 10^{40000}, что представляет собой число с сорока тысячами нулей после единицы[4].

Таким образом, возникновение таких сложных биологических структур, как белки и клетки, не может быть объяснено только случайными процессами. Это ставит под сомнение теории, основывающиеся исключительно на вероятностных механизмах, и подчёркивает необходимость разработки новых подходов к пониманию происхождения жизни. Исследование данной проблемы представляет собой одну из ключевых задач настоящей работы и имеет важное значение для дальнейшего развития молекулярной биологии и биохимии. В следующей части мы подробно рассмотрим существующие гипотезы и модели, описывающие возможные механизмы формирования

3 *Колесникова Е. А.*, *Бруснигина Н. Ф.*, *Махова М. А.*, *Алексеева А. Е.* Структура генома клинических изолятов *Mycoplasma hominis*, устойчивых к ципрофлоксацину // Acta Naturae. 2020. Т. 12. № 1 (44). С. 57.

4 *Shapiro R.* Origins: A Sceptic's Guide to the Creation of Life on Earth. New York (N.Y.), 1986. P. 127.

белковых молекул, и оценим их состоятельность в свете современных научных данных.

Стереохимия белков и их роль в молекулярной биологии: анализ L- и D-аминокислот в биосинтезе

Белки, являясь основными строительными блоками живых организмов, выполняют множество критически важных функций, включая структурную поддержку клеток, катализ биохимических реакций и транспорт молекул. Для выполнения этих функций белки должны иметь специфическую трёхмерную структуру, которая, в свою очередь, определяется последовательностью аминокислот. Однако не только последовательность важна: все аминокислоты, входящие в состав белков, должны быть в L-форме — стереоизомере, который встречается исключительно в живых организмах[5].

Этот феномен, когда в белках присутствуют исключительно L-стереоизомеры аминокислот, является чрезвычайно значимым. В обычных химических реакциях, стереоизомеры D и L образуются с одинаковой вероятностью, что приводит к образованию рацемической смеси, неактивной в оптическом отношении. Аминокислоты L и D-формы отличаются пространственным расположением атомов подобно тому, как правая и левая руки человека являются зеркальными отражениями друг друга. Тем не менее в живых системах наблюдается исключительно L-форма. Это обусловлено специфичными ферментами, которые синтезируются аминокислотами и обладают стереоспецифичностью благодаря асимметрии активных центров[6].

Исследования показывают, что даже минимальное присутствие D-аминокислот в полипептидной цепи делает белок нефункциональным. Это наблюдение подтверждается экспериментами с бактериями, которые способны расщеплять D-аминокислоты или преобразовывать их в L-форму, пригодную для использования в метаболических процессах. Одним из примеров такого подхода является исследование бактерии *Bacillus subtilis*, демонстрирующей уникальные биохимические способности, включая метаболизм D-аминокислот.

Bacillus subtilis — это грамположительные почвенные бактерии, которые обладают высоким уровнем адаптации к различным условиям окружающей среды. Одной из способностей, привлекающих внимание

5 *Nelson D.L.*, *Cox M.M.* Lehninger Principles of Biochemistry. New York (N.Y.), ^{8}2022. P. 364.
6 Ibid. P. 365.

исследователей, является их умение расщеплять D-аминокислоты и преобразовывать их в L-формы, пригодные для метаболических процессов. Определённые D-аминокислоты, такие как D-лейцин, D-метионин, D-триптофан и D-тирозин, обнаружены на поздних стадиях развития биоплёнки и демонстрируют способность вмешиваться в синтез белков. Эти вмешательства приводят к ошибочному включению D-аминокислот в белковые структуры, вызывая протеотоксичность, что препятствует нормальному формированию биоплёнок[7]. Это свойство имеет важное значение для понимания биохимической пластичности и адаптационных механизмов микроорганизмов.

Такой эффект обусловлен тем, что D-аминокислоты, являясь стереоизомерами своих L-форм, не могут правильно интегрироваться в обычные биосинтетические пути, что нарушает функциональность белков. Интересным аспектом, выявленным в исследовании, стала способность L-аминокислот нейтрализовать ингибирующие эффекты своих D-аналогов, что указывает на специфическое взаимодействие между энантиомерами. Важным открытием данного исследования в этом контексте является выявление мутации *Bacillus subtilis* в гене dtd, который демонстрируют способность эффективно преобразовывать D-формы в L-формы с помощью таких ферментов, как D-тирозил-тРНК-деацилаза, который удаляет D-тирозин из тРНК, предотвращая его ошибочное встраивание в белки[8]. Это частный случай в более широком классе D-аминоацил-тРНК-деацилаз, которые выполняют аналогичные функции для различных D-аминокислот. Этот фермент удаляет D-аминокислоты из неправильно заряженных тРНК, предотвращая их включение в белки и способствуя их дальнейшему преобразованию в пригодные для метаболизма формы[9].

Пример с *Bacillus subtilis* можно использовать в апологетических аргументах как свидетельство изящества и целесообразности биологических систем, что может быть интерпретировано как проявление разумного замысла в природе. Способность бактерий адаптироваться и оптимизироваться под различные условия путём сложных

7 *Leiman S.A.*, *May J.M.*, *Lebar M.D.*, *et. al.* D-Amino Acids Indirectly Inhibit Biofilm Formation in *Bacillus subtilis* by Interfering with Protein Synthesis // Journal of Bacteriology. 2013. Vol. 195. № 23. P. 5392.

8 Ibid. P. 5392.

9 *Шарипова М.Р.*, *Шарипова М.Р.*, *Марданова А.М.*, *Рудакова Н.Л.*, *Пудова Д.С.* Бистабильность и формирование матрикса биоплёнки как механизмы адаптации *Bacillus subtilis* в стационарной фазе // Микробиология. 2021. Т. 90. № 1. С. 36.

биохимических преобразований может служить иллюстрацией глубокой взаимосвязи и интеграции природных процессов.

Если бы живые организмы возникли случайным образом, как предполагают различные эволюционные теории, то следовало бы ожидать равного количества L- и D-аминокислот в белках. Однако это не так: в белках обнаруживаются исключительно L-аминокислоты, что указывает на наличие неслучайного, целенаправленного процесса отбора.

Такая стереоспецифичность в биохимических процессах приводит к возникновению вопроса: какова вероятность того, что такие сложные и точные процессы могли возникнуть случайно? В рамках апологетических аргументов это может использоваться как свидетельство в пользу идеи о целенаправленном проектировании, поскольку вероятность случайного возникновения столь упорядоченной системы крайне мала. Эта аргументация может быть использована для защиты концепции того, что сложные биологические системы не являются продуктом случайных мутационных событий, а следуют определённым биофизическим и биохимическим законам, которые могут восприниматься как свидетельство существования сверхъестественного замысла.

Таким образом, создание функционального белка требует не только правильной последовательности и набора аминокислот, но и их строгой L-конфигурации. Присутствие D-аминокислот в белке недопустимо, поскольку это нарушает его функциональность и структурную целостность.

Уникальная способность живых клеток синтезировать только L-аминокислоты поддерживает апологетическую позицию, состоящую в том, что жизнь с её сложными и специфическими биохимическими механизмами вряд ли могла возникнуть и развиваться исключительно в результате случайных процессов. Это служит основой для аргументов, утверждающих, что за сложностью и упорядоченностью жизни может стоять разумный замысел.

Включение научных данных о *Bacillus subtilis* в апологетические дискуссии демонстрирует, как интеграция естественнонаучных знаний может обогатить философские и религиозные дебаты. Это подчёркивает важность междисциплинарного подхода в современном академическом исследовании, который позволяет более полно и глубоко осмыслить сложные вопросы, касающиеся происхождения и устройства жизни.

Этот феномен не ограничивается только белками. Аналогичная ситуация наблюдается и с нуклеотидами, которые являются строительными

блоками ДНК и РНК. В отличие от аминокислот, нуклеотиды в ДНК и РНК представлены исключительно в β-D-фуранозной форме, что также не поддается объяснению с точки зрения случайности[10]. Эта стереохимическая форма важна для правильного функционирования нуклеиновых кислот, так как она обеспечивает правильную спиральную структуру и взаимодействия, необходимые для биологических процессов. ДНК и РНК состоят из нуклеотидов, содержащих 5-углеродный сахар, азотистое основание и одну или несколько фосфатных групп. В ДНК сахаром является дезоксирибоза, а в РНК — рибоза. D-форма относится к конфигурации сахарного компонента в этих нуклеотидах, что является важным для правильной функции и структуры нуклеиновых кислот. D-форма, особенно в компоненте сахара рибозы, позволяет формировать правозакрученную двойную спираль ДНК и различные структуры РНК. Эта структурная особенность играет ключевую роль в процессах репликации ДНК, транскрипции и трансляции, где специфическая ориентация нуклеотидов имеет важное значение[11]. Эксклюзивное присутствие D-формы нуклеотидов в ДНК и РНК является фундаментальным аспектом молекулярной биологии, обеспечивая стабильность и функциональность генетического материала во всех формах жизни.

Необходимо также отметить, что D-форма нуклеотидов критически важна для правильного функционирования ДНК и РНК, обеспечивая стабильность и передачу генетической информации. Этот аспект может подчеркивать, что жизненные процессы были изначально задуманы для достижения определённой цели и устойчивости, что соответствует представлениям о преднамеренности в божественном замысле.

Наконец, наличие строгих биохимических правил, таких как использование исключительно D-формы в нуклеотидах, может служить признаком порядка и рациональности в природе. Это соответствует идее о разумности и рациональности в божественном замысле, что является важным аспектом апологетических аргументов.

Научные исследования показывают, что вероятность случайного образования белка из 400 аминокислот исключительно из L-формы чрезвычайно мала и составляет 2^{-400} ($\sim 10^{-120}$), что примерно 1 к 10^{120}. Для сравнения, количество электронов на Земле оценивается в 10^{79}. Эти цифры демонстрируют, что вероятность самопроизвольного формирования

10 *Алимова Ф.К.*, *Невзорова Т.А.* Обмен нуклеиновых кислот: учебное пособие для вузов. Казань, 2009. С. 10.

11 *Minchin S.D.*, *Lodge J.* Understanding Biochemistry: Structure and Function of Nucleic Acids // Essays in Biochemistry. 2019. Vol. 63. № 4. P. 435.

функционального белка практически ничтожна, что ставит под сомнение гипотезу случайного возникновения жизни.

Таким образом, современные научные данные указывают на то, что белки и их структурные компоненты демонстрируют высокую степень специфичности, которая не может быть объяснена лишь случайностью. Это поднимает важные вопросы о механизмах, лежащих в основе возникновения жизни на Земле, и требует дальнейших углубленных исследований для более глубокого понимания этих процессов. В данной статье мы намерены исследовать эти аспекты более детально, чтобы внести вклад в наше понимание фундаментальных принципов, управляющих жизнью на молекулярном уровне.

Пептидные связи и вероятность случайного образования белковых структур: естественно-научное обоснование целенаправленного замысла

При изучении аргументов, поддерживающих идею разумного замысла в природе, особое внимание стоит уделить процессу белкового синтеза. Этот аспект биологии демонстрирует удивительную сложность и точность механизмов, которые, по мнению сторонников этой идеи, свидетельствуют о наличии целенаправленного устройства в живых организмах. Белки, являясь одними из самых сложных и жизненно важных молекул, играют ключевую роль в поддержании и регулировании биологических процессов. Однако их образование требует соблюдения строгих условий, что вызывает сомнения в возможности их случайного возникновения и, следовательно, может служить убедительным аргументом в защиту идеи разумного замысла.

Одним из ключевых аспектов формирования белков является необходимость соединения аминокислот посредством специфической пептидной связи[12]. Несмотря на многообразие способов, которыми аминокислоты могут взаимодействовать друг с другом, только пептидные связи обеспечивают образование полноценной белковой структуры, способной выполнять биологические функции. Если хотя бы одна аминокислота соединяется с другой неподходящим способом, то есть отличным от пептидной связи, это делает всю молекулу непригодной к выполнению своих функций.

Современные экспериментальные исследования, в частности работа Ф. Мюллера, посвящённая моделированию пребиотически

12 *Nelson D.L.*, *Cox M.M.* Lehninger Principles of Biochemistry. P. 360.

правдоподобных сценариев формирования РНК-пептидных систем, показывают, что даже в таких условиях образование пептидной (амидной) связи между аминокислотами происходит с выходом порядка 50 %, тогда как в отдельных, более благоприятных, экспериментальных системах могут наблюдаться более высокие значения[13]. Это говорит о том, что значительная часть химических соединений аминокислот не приводит к формированию упорядоченных пептидных цепей, характерных для натуральных белков.

Более того, для успешного формирования белковой молекулы необходимо, чтобы все аминокислоты были в L-форме, что значительно усложняет процесс. Каждая аминокислота должна не только иметь правильную стереохимическую форму, но и соединяться с соседними аминокислотами исключительно пептидной связью. Вероятность достижения такого результата случайным образом чрезвычайно низка. Например, для белка, содержащего 400 аминокислот, вероятность случайного соединения их всех пептидными связями составляет всего лишь 1 против 2^{399}.

Эти поразительные сложность и точность, необходимые для образования белков, предоставляют мощный аргумент в пользу того, что такие процессы не могли произойти исключительно в результате случайных эволюционных изменений. Это свидетельствует о возможном существовании направляющего механизма или принципа, что может служить основой для апологетических аргументов, утверждающих необходимость разумного замысла в устройстве живой природы. Таким образом, естественно-научные данные о белках и их образовании могут быть интерпретированы в пользу того, что сложность жизни свидетельствует о наличии намеренного процесса, направленного на создание жизни в её многообразии и сложности.

В одной молекуле жизненно важного белка гемоглобина содержится 574 аминокислоты[14]. Если представить себе, что в каждой кровяной клетке, которых в нашем теле миллиарды, содержится 280 миллионов молекул гемоглобина[15], то для образования только одного такого белка методом проб и ошибок необходимо время, превышающее протяжённость истории человечества. Иными словами, если даже допустить, что аминокислоты со дня возникновения жизни на Земле методом проб

13 *Müller F.*, *Escobar L.*, *Xu F.*,*Wegrzyn E.*, *Nainytė M.*, *et al.* A Prebiotically Plausible Scenario of an RNA–Peptide World // Nature. 2022. Vol. 605. P. 283.

14 *Nelson D.L.*, *Cox M.M.* Lehninger Principles of Biochemistry. P. 386.

15 Гематология: национальное руководство / ред. О. А. Рукавицына. Москва, 2019. С. 239.

и ошибок пытались образовать молекулу белка, то данного времени не хватает для осуществления вероятности 1 против 10^{951}[16].

Условия для образования белка следующие:

1) упорядоченность аминокислот (событие *A*);

2) присутствие только L-аминокислот (событие *B*);

3) соединение аминокислот пептидной связью (событие *C*).

Подсчитаем вероятность случайного образования белка.

Вероятность упорядоченности аминокислот (*A*):

— есть двадцать видов аминокислот, используемых в структуре белка;

— вероятность правильного выбора каждой аминокислоты из двадцати видов равна $= \frac{1}{20}$;

— вероятность правильного выбора всех пятисот аминокислот равна $= \frac{1}{20^{500}} = \frac{1}{10^{650}} =$ равна одна вероятность против 10^{650}.

Вероятность L-аминокислот (*B*):

— вероятность присутствия одной L-аминокислоты равна $= \frac{1}{2}$;

— вероятность присутствия пятисот L-аминокислот равна $= \frac{1}{2^{500}} \approx \frac{1}{10^{150}} = [10^{-150,515}]$.

Вероятность соединения аминокислот пептидной связью (*C*):

— аминокислоты могут соединяться между собой различными химическими связями. Для образования полезного белка необходимо, чтобы все аминокислоты были соединены между собой только пептидной связью. В рамках вероятностной модели, основанной на экспериментально наблюдаемом выходе

[16] 10^{951} = 1 000.

реакции, зафиксированном в работе Ф. Мюллера, можно условно принять вероятность образования пептидной связи между двумя аминокислотами равной пятидесяти процентам (50%), что составляет $\frac{1}{2}$;

— вероятность соединения двух аминокислот пептидной связью равна $=\frac{1}{2}$;

— вероятность соединения пятисот аминокислот этой связью равна $=\frac{1}{2^{499}} \approx \frac{1}{10^{150}} \approx [10^{-150,21}]$;

Итог: одна вероятность против 10^{150} возможных.

Произведение вероятностей: $P(A \cap B \cap C) = P(A) \cdot P(B) \cdot P(C) =$

$$= \frac{1}{10^{650}} \times \frac{1}{10^{150}} \times \frac{1}{10^{150}} = \frac{1}{10^{951}}$$

— одна вероятность против 10^{951}.

Вывод: невозможность случайного образования белка.

Результаты подсчётов, приведённых для того, чтобы показать вероятность образования белка, содержащего пятьсот аминокислот, являются действительными только в идеальных (не встречающихся в естественной среде) условиях. Современная биология не располагает данными о существовании природных механизмов, осуществляющих стохастический поиск (метод перебора) при синтезе белковых молекул. Вероятность получения нужного белка воображаемым механизмом равна 1 против 10^{951}. Образование белка в природной среде таким образом невозможно практически.

Из этого следует, что спонтанные химические реакции, происходящие в неорганической среде, образуют простейшие и примитивные соединения, количество и вид которых известен и ограничен. Для получения более сложных химических веществ необходимы большие фабрики и лаборатории. Образование белка в результате простой химической реакции невозможно. Для последующей жизнеспособности белка его необходимо изолировать от естественной среды. В противном случае белок разрушится или потеряет свою специфичность.

Таким образом, в данной статье представлено детальное рассмотрение вероятностных и стереохимических аспектов формирования белков, что позволяет углубиться в аргументацию апологетики с точки зрения естественных наук. Проведённый анализ демонстрирует крайне низкую вероятность случайного возникновения функциональных белковых структур, что в значительной степени исключает возможность их спонтанного образования в условиях ранней Земли. Эти данные подкрепляют гипотезу о существовании направленных процессов

или целенаправленного замысла, которые могли бы сыграть решающую роль в формировании сложных биологических молекул.

Особое внимание уделено стереохимическому феномену, заключающемуся в присутствии исключительно L-форм аминокислот в белках, что свидетельствует о высокой степени специфичности и точности биологических процессов. Эта специфика, характерная также для ДНК и РНК, указывает на существование упорядоченности и рациональности в природе.

В результате исследование не только вызывает сомнения в отношении случайных механизмов возникновения жизни, но и открывает новые перспективы для интеграции научных данных и теологических концепций. Из этого следует, что необходимо продолжать исследования в данной области, а также развивать междисциплинарные подходы, которые могут способствовать более глубокому пониманию сложных вопросов о происхождении и устройстве жизни на Земле.

Границы применимости комбинаторной вероятностной модели при поэтапном формировании белковых структур

Проведённые выше вероятностные оценки относятся к строго определённой постановке вопроса. В них рассматривается ситуация, при которой функциональная биомолекула возникает как результат сочетания множества возможных вариантов без предварительно заданного механизма наследования и без поэтапного закрепления возникающих изменений. В этом контексте расчёты позволяют показать, что простая отсылка на «случайность», понимаемую как равновозможное сочетание независимых комбинаций, не даёт достаточного объяснения появления специфически организованных функций.

Вместе с тем необходимо уточнить, что такая постановка не охватывает современного естественно-научного подхода к происхождению биологических структур. В научной литературе происхождение биополимеров рассматривается как процесс, включающий накопление изменений, различные формы отбора и химические ограничения среды. Вероятность в подобных моделях описывает изменение распределений во времени, а не единичное совпадение. Поэтому корректнее говорить о пределах применимости комбинаторного расчёта, а не о его универсальности.

Подобное различие отмечается и в работах, посвящённых анализу границ применения математических моделей к вопросам происхождения

биологических структур. Д. Розенхаус обращает внимание на то, что численные оценки нередко зависят от исходных допущений, и потому необходимо анализировать именно эти допущения, а не только получаемые числа[17]. Он также отмечает, что развитие популяционной генетики показало значительную роль отбора как фактора, изменяющего частоты вариантов в популяции[18]. Это уточнение важно и для данного исследования: приведённые расчёты направлены против упрощённого понимания «случайности», но не против самой идеи отбора.

Однако признание роли естественного отбора функциональных молекулярных систем требует строгого определения исходных условий, при которых данный механизм становится теоретически и эмпирически реализуемым. Такой отбор возможен лишь при наличии устойчивого воспроизведения молекулярных структур, когда химические процессы повторяются с достаточной степенью регулярности. Данная зависимость особенно отчётливо выявляется в исследованиях пребиотической химии. Это прямо отмечается в работах посвящённых реакции присоединения аминокислоты к РНК, где прямо отмечается, что при отсутствии заметного исходного уровня этой реакции трудно представить направляющее давление отбора, способное направлять формирование рибозимов, усиливающих данный процесс[19]. Иначе говоря, прежде чем говорить о селективном закреплении, необходимо показать, что соответствующая химическая реакция хотя бы возникает и воспроизводится в определённых условиях.

Теоретический анализ статистических моделей естественного отбора биологических популяций позволяет уточнить границы применения вероятностных расчётов. Как показывают П. Маттен и А. Арью в обсуждении работы Ф. Стерпетти, при наличии наследуемых различий вероятность увеличения частоты более приспособленных вариантов выше, чем менее приспособленных; это выражается как строгое математическое соотношение[20]. Вероятность здесь — язык описания динамики, а не указание на случай как объясняющую причину. Следовательно, перенос подобных статистических моделей на доклеточные

17 *Rosenhouse J.* The Failures of Mathematical Anti-Evolutionism. Cambridge, 2022. P. 8.

18 Ibid. P. 9.

19 *Radakovic A.*, *Lewicka A.*, *Todisco M. et al.* A Potential Role for RNA Aminoacylation Prior to Its Role in Peptide Synthesis // Proceedings of the National Academy of Sciences of the U.S.A. 2024. Vol. 121. № 35. P. 1.

20 *Sterpetti F.* Mathematical Explanations in Evolutionary Biology or Naturalism? A Challenge for the Statisticalist // Foundations of Science. 2022. Vol. 27. P. 1100.

химические системы возможен лишь тогда, когда продемонстрированы устойчивость и повторяемость соответствующих реакций.

Схожая проблема выявляется в экспериментальных моделях копирования РНК. В работе С. Чжана, Д. Дуздевича и Д. Шостака показано, что условия, необходимые для активации нуклеотидов, оказываются несовместимыми с условиями удлинения цепи при копировании[21]. В частности, избыток 2-аминоимидазола, необходимый для активации нуклеотидов, препятствует накоплению промежуточного соединения, от которого зависит дальнейшее удлинение цепи[22]. Это указывает на необходимость согласования химических стадий и подчёркивает, что одних общих ссылок на отбор недостаточно без анализа конкретных условий осуществимости процесса.

Дополнительное уточнение вносит обсуждение гомохиральности, поскольку данный феномен рассматривается в контексте механизмов самоподдерживающегося усиления хиральной асимметрии в химических системах. Однако рассмотренные в настоящем исследовании публикации свидетельствуют о том, что данный вопрос остаётся открытым. В обзоре, посвящённом этой проблематике, прямо отмечается, что гомохиральность на Земле рассматривается как ситуация, требующая объяснения[23]. Следовательно, устойчивое преобладание одной хиральной конфигурации требует специального объяснения и не выводится напрямую из общей химической динамики системы. В том же обзоре подчёркивается, что без предварительного преобладания молекул одной пространственной формы дальнейшее развитие химических процессов считалось затруднительным. Иначе говоря, для перехода к более сложным системам необходимо было, чтобы из изначально симметричной смеси возникло преимущество одной формы над другой. Такое нарушение симметрии рассматривалось как обязательное условие[24]. Это означает, что даже в рамках естественно-научного подхода признаётся зависимость дальнейшего развития процессов от определённых исходных параметров.

Рассматривая возможные механизмы усиления асимметрии, автор обзора ссылается на работы Блэкмонд, где обсуждается автокатализ

21 *Zhang S.J.*, *Duzdevich D.*, *Szostak J.W.* Potentially Prebiotic Activation Chemistry Compatible with Nonenzymatic RNA Copying // Journal of the American Chemical Society. 2020. Vol. 142. P. 14811.

22 Ibid. P. 14810.

23 *Weller M.G.* The Mystery of Homochirality on Earth // Life. 2024. Vol. 14. № 341. P. 5.

24 Ibid.

как потенциально важный механизм в формировании хирального избытка в реакционной системе[25]. Вместе с тем подчёркивается, что остаётся трудным объяснить, каким образом автокаталитические процессы малых молекул могли устойчиво функционировать в условиях ранней Земли[26]. Следовательно, указание на самоподдерживающиеся реакции не снимает вопроса о конкретных условиях их реализации.

Таким образом, обращение к самоорганизации не устраняет проблему, а переводит её в плоскость анализа механизмов и физических условий, при которых возможна устойчивость процесса. Это полностью согласуется с логикой настоящего исследования: вопрос не в отрицании естественных процессов, а в уточнении требований к их осуществимости.

Подобное требование уточнения исходных условий возникает и при анализе пространства белковых последовательностей. В теоретических оценках это пространство описывается комбинаторной формулой 20^L, поскольку каждая позиция может быть занята одной из двадцати стандартных аминокислот. Указывается, что пространство аминокислотных последовательностей длины L равно 20^L и представляет собой астрономически большое число даже при сравнительно небольшой длине белка[27]. Вместе с тем в прикладной практике белковой инженерии поиск функционально активных вариантов аминокислотной последовательности конкретного белка обычно ограничивается последовательностями, отличающимися от природной (дикого типа) лишь несколькими мутациями; при этом даже такое ограниченное множество возможных мутационных вариантов остаётся практически неперебираемым[28]. Это показывает, что реальные процессы не предполагают глобального перебора всех возможных аминокислотных комбинаций.

В статистических моделях аминокислотных последовательностей вместо предположения о равной вероятности всех возможных последовательностей рассматривается вероятностная функция $P(a_1, \ldots, a_L)$, учитывающее ограничения в отдельных позициях и взаимосвязи между ними[29]. Авторы подчёркивают, что задача построения такого распределения крайне сложна именно из-за огромного числа возможных

25 *Weller M. G.* The Mystery of Homochirality on Earth. P. 5.

26 Ibid.

27 *Michael R., Kæstel-Hansen J., Mørch Groth P. et al.* A Systematic Analysis of Regression Models for Protein Engineering // PLOS Computational Biology. 2024. Vol. 20. № 5. P. 3.

28 Ibid.

29 *Trinquier J., Uguzzoni G., Pagnani A. et al.* Efficient Generative Modeling of Protein Sequences Using Simple Autoregressive Models // Nature Communications. 2021. Vol. 12. № 5800. P. 2.

комбинаций[30]. При этом явно моделируются как распределения аминокислот по отдельным позициям последовательности, так и их взаимосвязи[31].

Работы, посвящённые изменению аминокислотных последовательностей белков, показывают, что такие последовательности изменяются под действием мутаций и последующего отбора по проявляемым функциональным свойствам[32]. При этом возможны случаи, когда белки существенно различаются по аминокислотному составу — до 70–80 %, — но сохраняют сходные структурные и функциональные свойства[33]. Это означает, что сохранение определённого функционального состояния не обязательно связано с единственной строго определённой аминокислотной последовательностью; допустимы различные пути изменений при сохранении той же функции.

Эта современная критика существенно уточняет интерпретацию комбинаторных оценок. Она показывает, что изменения аминокислотных последовательностей белков происходят не путём произвольного перебора всех возможных комбинаций, а в рамках ограниченных мутационных преобразований с последующим отбором по сохраняемой функции. Однако такой подход не отвечает на вопрос о начальном этапе возникновения биохимических систем, на котором ещё не продемонстрирована возможность устойчивого воспроизведения молекулярных структур. Рассматриваемые статистические модели и экспериментальные исследования описывают уже функционирующие белки, тогда как проблема возникновения условий, при которых такие системы вообще становятся возможными, остаётся открытой.

Таким образом, приведённые вероятностные оценки следует понимать как анализ определённой модели, в которой возникновение биохимической функции белка рассматривается как результат случайного сочетания аминокислотных последовательностей без учёта механизмов наследования и поэтапного закрепления изменений. Учёт естественного отбора, автокаталитических реакций и статистических моделей распределения аминокислотных последовательностей делает обсуждение более точным, но одновременно подчёркивает необходимость

30 *Trinquier J.*, *Uguzzoni G.*, *Pagnani A. et al.* Efficient Generative Modeling of Protein Sequences Using Simple Autoregressive Models. P. 2.

31 Ibid.

32 *Bisardi M.*, *Rodriguez-Rivas J.*, *Zamponi F. et al.* Modeling Sequence-Space Exploration and Emergence of Epistatic Signals in Protein Evolution // Molecular Biology and Evolution. 2022. Vol. 39. № 1. P. 1.

33 Ibid.

строгого анализа исходных химических условий, при которых такие процессы вообще могут осуществляться.

Вероятностная модель в данной работе используется не как отрицание естественно-научных объяснений происхождения биологических структур, а как инструмент выявления тех аспектов проблемы, в которых без анализа химической осуществимости и условий повторяемости реакций обращение к естественному отбору остаётся неполным. Даже с учётом постепенных мутационных изменений и естественного отбора по функциональным свойствам сохраняется необходимость объяснить, каким образом на начальном этапе формирования биохимических систем возникает устойчивая система реакций, способная к воспроизведению молекулярных структур и закреплению изменений.

Именно в этом контексте далее возникает вопрос о более глубоком основании рациональной упорядоченности мира. Если сами условия воспроизводимости и согласованности процессов требуют объяснения, то возникает необходимость рассмотреть их в более широком онтологическом горизонте. Это и подводит к обращению к понятию Логоса как метафизическому основанию вероятности и порядка бытия.

Логос как метафизическое основание вероятности и рационального порядка мироздания

Математические расчёты показывают, что биополимерные структуры функциональных белков требуют весьма специфических последовательностей и, как следствие, оказываются крайне маловероятными при стихийном образовании. Тот же узор наблюдается и шире: математическая формулируемость законов природы, устойчивость «настроек» (*constants*) и односторонняя форма аминокислот в живых системах образуют систему признаков, которые статистически концентрируются около узких областей параметров. Всё это указывает на то, что упорядоченность мира может быть раскрыта в свете Логоса как всеобщего Разума и Основания постижимости бытия. Именно Логос делает возможным соотношение человеческого разума с разумностью природы, и потому мысль о постижимости мира не случайна, но коренится в его онтологической структуре.

Эта идея получает дальнейшее развитие в современной христианской богословско-философской мысли, которая связывает постижимость мира с онтологической разумностью бытия, укоренённой в Боге как Логосе. Д. Б. Харт выражает это с предельной ясностью: «Бог никогда не бывает без Своего Логоса, через Которого мир сотворён, упорядочен

и поддерживается»[34]. Отсюда вытекает не дополнительная гипотеза, а первичное объяснение того, почему разум человека (λόγος человеческий) адекватно встречается с разумностью вещей. По словам Д. Харта, «Он Сам — логический порядок всей реальности, основание как субъективной рациональности ума, так и объективной рациональности бытия»[35]. Таким образом, Бог понимается не как внешняя рациональная причина, добавленная к миру, но как само основание его разумности, его внутренний логический строй. Вера в Бога, отмечает Д. Харт, «позволяет видеть всё существующее — и в его собственном бытии, и в нашем знании — как разумное и упорядоченное»[36]. Математическая описуемость законов, повторяемость эксперимента и возможность логического вывода мыслятся в качестве следствия глубинного соответствия между разумом и бытием, следствия их внутренней согласованности, проистекающей из единого источника — Божественного Логоса.

Из этого следует, что сама возможность говорить о вероятности предполагает существование устойчивых закономерностей. Как замечает В. Пойтресс, без творческой активности Бога не было бы ничего нового и ничего, чему можно было бы приписать вероятность; именно действие Бога порождает устойчивости, которые становятся фоном для распознавания нового[37]. Следовательно, вероятность не является характеристикой хаоса, но выражением взаимодействия порядка и новизны в сотворённом мире. Это означает, что вероятность возможна лишь на фоне божественно установленного постоянства. Математическое описание крайне маловероятных событий — таких, как образование функциональных белков или хиральная асимметрия аминокислот — возможно лишь потому, что бытие мира изначально носит разумно упорядоченный характер.

Математическая теория вероятностей в этом контексте становится инструментом различения гипотез. Она не доказывает существование Бога, но позволяет выявить, какая из возможных гипотез обладает большей объяснительной силой. Современный философ Э. Лок (A. Loke) проводит систематический анализ и формулирует пять взаимоисключающих категорий объяснений упорядоченности и тонкой

34 *Hart D. B.* The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss. New Haven (Conn.); London, 2013. P. 235.

35 Ibid. P. 234.

36 Ibid. P. 17.

37 *Poythress V. S.* Chance and the Sovereignty of God: A God-Centered Approach to Probability and Random Events. Wheaton (Ill.), 2014. P. 147.

настройки мира, стремясь определить наиболее рациональную причину существования Вселенной, пригодной для жизни: случайность, закономерность, их сочетание, беспричинность и замысел[38]. На основании проведённого анализа он приходит к выводу, что вероятность гипотезы замысла является высокой, то есть она обладает наибольшей объяснительной силой среди альтернативных[39].

Этот вывод находит прямое подтверждение в биохимических процессах: чем меньше доля функционально значимых последовательностей (например, рабочих белков) относительно колоссального числа теоретически возможных комбинаций аминокислот, тем ниже вероятность их случайного возникновения. В условиях, когда количество возможных вариантов превышает число атомов в видимой Вселенной, математическое ожидание самосборки жизни стремится к нулю, что делает аргумент о разумном источнике этого порядка и тонкой настройке биологических систем логически более обоснованным и убедительным.

Вместе с тем любая вероятностная аргументация вписана в более широкую эпистемологическую структуру. П. Мангум указывает, что для любого утверждения о знании существуют лишь два непротиворечивых способа его окончательного обоснования — основанная на первом начале и основанная на согласованности[40]. В математике это выражается в необходимости принятия исходных аксиом и ограничения области применимости рассуждения. Та же структура свойственна и философскому осмыслению бытия: человек либо останавливает объяснение на первооснове — Логосе как источнике рациональности, либо замыкается в круге согласований, не достигая первоисточника самой разумности. В первом случае вероятностная аргументация становится мостом от эмпирических фактов к метафизическому объяснению, обладающему большей объяснительной силой; во втором — остаётся внутри самодостаточного круга, не отвечающего на вопрос о причине само́й рациональной структуры реальности.

Такое понимание естественно завершается утверждением о постоянном творческом действии Бога. Г. Джионти подчёркивает, что Бог творит мир и все создания, вводя их в бытие, сокращая до нуля расстояние между Собой и ими, и поддерживает Своё творение, непрестанно удерживая тварей в существовании (*лат*. creatio continua). Творение,

38 *Loke A.* The Teleological and Kalam Cosmological Arguments Revisited. Cham, 2022. P. 185.

39 Ibid. P. 322.

40 *Mangum C.R.* The Nature of Reasoning in Theology, Philosophy, and Mathematics // ACMS Journal and Proceedings. May 2023. Vol. 23. P. 199. [27 Aug 2025. P. 5].

по словам Г. Джионти, есть «отношение между Отцом и Сыном, Который есть Логос, через Которого Отец творит мир и благодаря Которому творение имеет логическую структуру»[41]. Учёный отмечает также, что существует внутренняя взаимодополнительность между космологией «Большого взрыва» и учением о *creatio ex nihilo*: первая естественным образом описывает физический уровень бытия, тогда как вторая отвечает на вопрос о Первоисточнике этого бытия; обе сферы не противоречат, а дополняют друг друга, принадлежа к разным, но согласованным магистериям[42].

Это действие Бога не противостоит физическим причинам, но образует онтологическую основу их существования. Наука раскрывает механизмы, вера — первое основание бытия; их комплементарность выражает ту внутреннюю согласованность, о которой говорилось выше. Если упорядоченность мира и его математическая постижимость свидетельствуют о согласии разума и бытия, если вероятностные модели показывают пределы случайности и превосходство разумного порядка, а логическая структура мироздания удерживается в бытии непрерывным актом Творца, то Логос выступает предельным Основанием мира, источником его разумной упорядоченности. В этом смысле вера не противопоставлена знанию, а раскрывает его возможность, ибо, как говорит Д. Харт, вера в Бога позволяет видеть всё существующее как разумное[43].

Таким образом, рассмотрение математической структуры мироздания и её вероятностных характеристик позволяет выявить внутреннее единство рационального порядка бытия. Математическая формулируемость законов природы, стабильность физических констант и упорядоченность биологических структур свидетельствуют о фундаментальной разумности мира, не сводимой к случайности или необходимости. Эта разумность, согласно христианскому богословию, имеет своё основание в Логосе — Божественном Разуме, через Которого всё сотворено и поддерживается в бытии.

Вероятностные модели, как показано в трудах Э. Лока и В. Пойтресса, не устраняют теологическое измерение, но, напротив, указывают на необходимость метафизического фундамента для самой возможности закономерностей и порядка. Эпистемологическая структура

41 *Gionti G. S.J.* God and the Big-Bang: Past and Modern Debates Between Science and Theology. Vatican City; Frascati, 2024. P. 11.

42 Ibid. P. 12.

43 *Hart D. B.* The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss. P. 234.

познания, о которой пишет Ч. Мангум, требует первоосновы, выходящей за пределы круговых обоснований — и в богословском смысле эта первооснова раскрывается как Логос. Наконец, в свете богословия творения, выраженного Г. Джионти, мир пребывает в бытии не сам по себе, но через непрестанное действие Творца, Который не только положил начало, но и удерживает всё существующее в гармонии и согласии.

Следовательно, современное естественно-научное знание, обращённое к глубинным закономерностям мироздания, не противопоставляется вере, а подтверждает её интуицию: разумность мира и его математическая постижимость коренятся в вечном действии Логоса, Который есть источник бытия, порядка и познания.

Итоги

Проведённое исследование позволило рассмотреть вопрос о вероятности случайного возникновения белковых структур не только с точки зрения комбинаторной математики и биохимии, но и в свете богословского осмысления рациональной упорядоченности мира. Показано, что математические модели, описывающие вероятность случайного формирования функциональных белков, выявляют её крайне низкие значения, фактически приближающиеся к нулю. Эти данные свидетельствуют о несостоятельности гипотез, опирающихся исключительно на случайность, и открывают возможность для осмысления природного порядка как проявления внутренней разумности мироздания.

Анализ стереохимических особенностей биомолекул, в частности присутствия исключительно L-форм аминокислот и D-конфигурации нуклеотидов, демонстрирует неслучайность и закономерность процессов, лежащих в основании жизни. В богословской перспективе эти феномены могут быть поняты как следствие действия Логоса — Божественного Разума, поддерживающего онтологическую структуру бытия. Такое понимание не противопоставляет веру и науку, а, напротив, выявляет их внутреннее согласие: вера указывает на первооснову рационального порядка, а наука раскрывает его проявления в конкретных законах природы.

Однако данное исследование не претендует на исчерпывающее разрешение всей проблемы происхождения жизни, а сосредоточено на анализе вероятностных ограничений случайного формирования функциональных белковых молекул. Раздел о границах применимости комбинаторного вероятностного подхода уточняет, в каких пределах корректно производятся расчёты: оценивается вероятность

самопроизвольного возникновения конкретных аминокислотных последовательностей, способных сформировать устойчивую пространственную структуру и выполнять биологическую функцию.

Даже при допущении поэтапного образования полипептидных цепей и частичной стабилизации их промежуточных состояний сохраняется ключевое условие — необходимость точного соответствия между аминокислотной последовательностью, формированием трёхмерной конфигурации белка и его работоспособностью. Именно эта совокупность требований резко сужает число допустимых аминокислотных последовательностей, способных образовать работоспособный белок.

В работе не рассматривались подробно физико-химические условия ранней Земли и конкретные гипотезы постепенного химического усложнения органических соединений и полимерных структур, поскольку даже при последовательном увеличении их сложности остаётся нерешённым вопрос о вероятности возникновения функционально пригодной белковой структуры. Полученные выводы относятся только к вероятностной стороне проблемы и показывают, что модели случайного происхождения белков сталкиваются с существенными ограничениями, требующими более глубокой интерпретации — в том числе в свете богословского понимания мира как рационально устроенного и основанного на Логосе.

Перспективы дальнейших исследований видятся в развитии интердисциплинарной модели «логосного реализма», объединяющей естественнонаучные и богословские подходы к пониманию происхождения порядка в мире. Особое внимание может быть уделено разработке понятийного аппарата, описывающего тонкое соотношение между стохастическими (вероятностными) закономерностями, наблюдаемыми в биологии и физике, и их глубоким метафизическим основанием. Такой подход способен углубить диалог между богословием и современными науками о жизни, открывая путь к формированию более целостного и онтологически обоснованного видения Вселенной как динамичного проявления Божественного Логоса, в котором эмпирически постигаемая сложность и трансцендентная упорядоченность образуют неразрывное единство.

Источники

Дехтярь М. И., Дудаков С. М., Карлов Б. Н. Лекции по дискретной математике: учебник. 3-е изд., испр. и доп. Тверь: Тверской государственный университет, 2021.

Литература

Алимова Ф. К., *Невзорова Т. А.* Обмен нуклеиновых кислот: учебное пособие для вузов. Казань: Казанский государственный университет, 2009.

Колесникова Е. А., *Бруснигина Н. Ф.*, *Махова М. А.*, *Алексеева А. Е.* Структура генома клинических изолятов *Mycoplasma hominis*, устойчивых к ципрофлоксацину // Acta Naturae. 2020. Т. 12. № 1 (44). С. 56–62. DOI: 10.32607/actanaturae.10941

Рукавицын О. А. (*ред.*). Гематология: национальное руководство. Москва: ГЭОТАР-Медиа, 2019.

Шарипова М. Р., *Марданова А. М.*, *Рудакова Н. Л.*, *Пудова Д. С.* Бистабильность и формирование матрикса биоплёнки как механизмы адаптации *Bacillus subtilis* в стационарной фазе // Микробиология. 2021. Т. 90. № 1. С. 24–62. doi: 10.31857/S0026365620060178

Bisardi M., *Rodriguez-Rivas J.*, *Zamponi F. et al*. Modeling Sequence-Space Exploration and Emergence of Epistatic Signals in Protein Evolution // Molecular Biology and Evolution. 2022. Vol. 39. № 1. DOI: 10.1093/molbev/msab321

Borel E. Probabilities and Life / transl. from French by M. Baudin. Moscow: University Presses, 1962.

Gionti G. S. J. God and the Big-Bang: Past and Modern Debates Between Science and Theology. Vatican City; Frascati: Vatican Observatory; INFN – National Laboratories of Frascati, 2024.

Hart D. B. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 2013.

Leiman S. A., *May J. M.*, *Lebar M. D.*, *Kahne D.*, *Kolter R. et al*. D-Amino Acids Indirectly Inhibit Biofilm Formation in *Bacillus subtilis* by Interfering with Protein Synthesis // Journal of Bacteriology. 2013. Vol. 195. № 23. P. 5391–5396. DOI: 10.1128/JB.00975-13

Loke A. The Teleological and Kalam Cosmological Arguments Revisited. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.

Mangum C. R. The Nature of Reasoning in Theology, Philosophy, and Mathematics // ACMS Journal and Proceedings. May 2023. Vol. 23. P. 195–214.

Mangum C. R. The Nature of Reasoning in Theology, Philosophy, and Mathematics [текст: электронный] // arXiv.org: [репозиторий]. 27 Aug 2025. P. 1–20. URL: https://doi.org/10.48550/arXiv.2508.20297 (дата обращения: 7.4.2026).

Michael R., *Kæstel-Hansen J.*, *Mørch Groth P. et al*. A Systematic Analysis of Regression Models for Protein Engineering // PLOS Computational Biology. 2024. Vol. 20. № 5. DOI: 10.1371/journal.pcbi.1012061

Minchin S. D., *Lodge J*. Understanding Biochemistry: Structure and Function of Nucleic Acids // Essays in Biochemistry. 2019. Vol. 63. № 4. P. 433–456. DOI: 10.1042/EBC20180038

Müller F., *Escobar L.*, *Xu F.*, *Wegrzyn E.*, *Nainytė M. et al*. A Prebiotically Plausible Scenario of an RNA–Peptide World // Nature. 2022. Vol. 605. P. 279–284. DOI: 10.1038/s41586-022-04676-3

Nelson D. L., *Cox M. M.* Lehninger Principles of Biochemistry. 8th ed. New York (N. Y.): Macmillan Learning, 2022.

Poythress V. S. Chance and the Sovereignty of God: A God-Centered Approach to Probability and Random Events. Wheaton (Ill.): Crossway, 2014.

Radakovic A., *Lewicka A.*, *Todisco M. et al*. A Potential Role for RNA Aminoacylation Prior to Its Role in Peptide Synthesis // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2024. Vol. 121. № 35. DOI: 10.1073/pnas.2410206121

Rosenhouse J. The Failures of Mathematical Anti-Evolutionism. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Shapiro R. Origins: A Sceptic's Guide to the Creation of Life on Earth. New York (N. Y.): Summit Books, 1986.

Sterpetti F. Mathematical Explanations in Evolutionary Biology or Naturalism? A Challenge for the Statisticalist // Foundations of Science. 2022. Vol. 27. P. 1073–1105. DOI: 10.1007/s10699-021-09818-w

Trinquier J., *Uguzzoni G.*, *Pagnani A. et al*. Efficient Generative Modeling of Protein Sequences Using Simple Autoregressive Models // Nature Communications. 2021. Vol. 12. № 5800. DOI: 10.1038/s41467-021-25756-4

Weller M. G. The Mystery of Homochirality on Earth // Life. 2024. Vol. 14. № 341. DOI: 10.3390/life14030341

Zhang S. J., *Duzdevich D.*, *Szostak J. W*. Potentially Prebiotic Activation Chemistry Compatible with Nonenzymatic RNA Copying // Journal of the American Chemical Society. 2020. Vol. 142. P. 14810–14813. DOI: 10.1021/jacs.0c05300

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

О «ПРОТЕСТАНТСКОМ ПЛЕНЕНИИ»

В ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Священник Александр Сухарев

кандидат богословия
аспирант ОЦАД
старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
sas@mepar.ru
https://orcid.org/0009-0001-9916-0703

Для цитирования: *Сухарев А., свящ.* О «протестантском пленении» в литургической практике Католической Церкви // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 85–101. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.004

Аннотация

УДК 2-66 (27-528)

Теория и практика межхристианского диалога предполагает не только поиск и констатацию общих ценностей и различий, но и разрешение вопроса о степени, характере и последствиях обоюдного влияния. Конструктивность диалога во многом определяется умением отделять благотворное воздействие от негативного, творческое обогащение от слепой зависимости. Особенно важным представляется проводить такое разделение в области литургии, в которой основания веры и духовной жизни теснейшим образом связаны с молитвенной практикой Церкви. Предлагаемая вниманию читателей статья посвящена исследованию вопроса о существе и характере влияния протестантского богословия на католическую литургию в богословском, историческом и церковно-практическом аспектах. Исследование показывает, что протестантское влияние может быть условно разделено на два типа, в котором «обновляющему» соответствует помощь в возрождении утраченных или забытых элементов церковного Предания, а «изменяющему» — введение специфических черт вероучения и духовности, искажающих

традиционное понимание Церкви и христианской жизни. Методология исследования и выводы, полученные автором, могут быть применены к рассмотрению любого вида межхристианского взаимодействия, особенно в сфере богослужения и таинств.

Ключевые слова: литургия, месса, пленение, влияние, Лютер, Кальвин, Тридентский собор, II Ватиканский собор, Novus Ordo.

Статья поступила в редакцию 6.2.2026; одобрена после рецензирования 9.2.2026

On the «Protestant Captivity» in the Liturgical Practice of the Catholic Church

Priest Alexander Sukharev

PhD in Theology
postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies
Senior Lecturer at the Department of Theology, Moscow Theological Academy
Holy Trinity- St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russian Federation
sas@mepar.ru
https://orcid.org/0009-0001-9916-0703

For citation: Sukharev, Alexander, priest. "On the 'Protestant Captivity' in the Liturgical Practice of the Catholic Church". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 85–101 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.004

Abstract. The theory and practice of inter-Christian dialogue involves not only the search for and statement of common values and differences, but also the resolution of the question regarding the degree, nature, and consequences of mutual influence. The constructiveness of such dialogue is largely determined by the ability to distinguish beneficial influence from negative impact, and creative enrichment from blind dependence. It appears particularly important to make such a distinction in the field of liturgy, where the foundations of faith and spiritual life are closely intertwined with the prayer practice of the Church. This article explores the substance and nature of the influence of Protestant theology on the Catholic liturgy from theological, historical, and practical perspectives. The study demonstrates that Protestant influence can be conventionally divided into two types: «renovating» influence, which aids in the restoration of lost or

forgotten elements of Church Tradition, and «altering» influence, which introduces specific doctrinal and spiritual features that distort the traditional understanding of the Church and Christian life. The research methodology and the author's conclusions can be applied to the study of any form of inter-Christian interaction, especially in the realm of worship and the sacraments.

Keywords: liturgy, mass, captivity, influence, Luther, Calvin, Council of Trent, Second Vatican Council, «Novus Ordo».

The article was submitted on 2/6/2026; approved after reviewing on 2/9/2026

Согласно апостольскому определению, Церковь есть Тело Христово (Еф. 1, 23), живое единство и взаимосвязь составляющих его членов. В земной, эмпирической действительности эти связи могут укрепляться или разрушаться, множиться или ослабевать. Наиболее ощутимыми эти процессы становятся в литургии, которая представляет собой наиболее сконцентрированное выражение христианской веры. Знакомство с историей протестантского воздействия на литургическую практику Католической Церкви помогает понять природу и генезис этого явления, подробнее остановиться на самих понятиях «влияние» и «пленение», которые нередко используются в более широком контексте идейного порабощения одного богословия другим.

Общеизвестно, что протестантизм базируется на пяти основных принципах (пять «только»): единственность веры, Писания, Христа, благодати и Божией славы. Отправной точкой в рассуждениях о протестантском влиянии являются труды отцов Реформации. Любопытно, что М. Лютер, критикуя современную ему католическую практику семи таинств, называл её «пленением», а точнее, «Вавилонским пленением Церкви» (так и названа его работа 1520 г. — *лат*. «De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium»). С точки зрения М. Лютера, главным заблуждением Церкви стало пренебрежение Писанием в пользу многочисленных человеческих преданий, основанных на искажённом понимании посредничества между человеком и Богом, во многом связанных с властными и материальными притязаниями священной иерархии во главе с папой. Перечисляя искажения в евхаристическом богослужении, М. Лютер выделял три основных: учение о пресуществлении, понимание мессы как жертвы, преподание причастия под одним видом. Кроме того, немецкий реформатор отвергал сам богословский способ рассуждения о Евхаристии. М. Лютер считал его изменой апостольской простоте веры и словам Христа:

> «Церковь праведно веровала более двенадцати столетий, и о трансубстанциации (поистине ужасное и вымышленное слово!) никогда и нигде не упоминали святые отцы, пока выдуманная философия Аристотеля не взяла верх в Церкви в последние триста лет <…>. Они все воображают, будто приносят Христа в жертву Богу Отцу как полноценную жертву и что этим они совершают доброе дело для всех молящихся <…>. Ибо они веруют в “совершённое дело” (*opus operatum*) и не придают большого значения молитве»[1].

1 *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. Санкт-Петербург, 2017. С. 108, 127.

> «Месса <…> есть обетование отпущения грехов, дарованное нам от Бога, — объясняет Лютер, — к ней идут не с добрыми делами, не с усилиями и не с заслугами, но только с верой. Ибо там, где есть Слово Бога, Который обещает, там необходима вера человека, который принимает это обещание»[2].

Учение М. Лютера о всеобщем священстве отвергает общепринятый иерархический строй Церкви:

> «Мы все без исключения посвящены в священники через Крещение <…>. Те, кого ныне называют духовными лицами или священниками, епископами и папами, отделены от других христиан не каким-либо различием или достоинством, а тем, что имеют дело с таинствами и Словом Божиим»[3].

Всё, что не соответствует религиозным принципам Реформации, М. Лютер называет «идолопоклонством» и «словами людей»:

> «У нас есть закон Христа, и нам не нужно ни препятствовать, ни выслушивать Собор в вопросах, о которых свидетельствует Писание»[4].

В произведениях М. Лютера, посвящённых теории и практике служения мессы («Чин мессы и причащения для Виттенбергской Церкви» (1523 г.) и «Немецкая месса и чин богослужения» (1526 г.)), можно выделить следующие положения:

- месса не жертвоприношение и не «дело», а трапеза Господня (*caena Domini*), установленная Им для причащения народа. Необходимо исключить из текста канона всё, относящееся к пониманию мессы как жертвы, в особенности молитвы приношения Даров (для этого «*Sanctus*» и возношение Даров переносятся на время после причащения[5]), и упразднить служение мессы без народа (так называемые «частные мессы»);
- главенствующее место должно быть возвращено слову Божию и проповеди (следует ввести практику ежедневного толкования Писания; уравнять национальный литургический язык с латынью; поощрять совместное пение на народном языке;

2 *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви. С. 114, 115.

3 *Лютер М.* К христианскому дворянству немецкой нации // О Вавилонском пленении Церкви… С. 23, 24.

4 *Luther M.* Formulae Missae et Communionis pro Ecclesia Wittembergensis // Liturgies of the Western Church. Cleveland, 1975. P. 118.

5 См.: *Luther M.* Deutsche Messe // Liturgies of the Western Church. Cleveland, 1975. P. 128. Рус. пер.: «Мы не хотим отменять возношение, но сохраняем его, так как оно хорошо сочетается с немецким *Sanctus* и означает, что Христос повелел нам вспоминать о Нём».

в лекционарии преимущество отдать чтениям, укрепляющим веру; возродить чтение вслух священнических молитв);
- верное воспроизведение положения участников Тайной Вечери означает, что священник должен быть обращён лицом к народу[6];
- необходимо ввести системную литургическую катехезу, проверяя знания приступающих к причастию, а также их поведение в повседневной жизни;
- требуется восстановить причащение под двумя видами;
- желательно упразднить дни празднования святым (и соответственно их литургическое поминовение);
- основным принципом возможных изменений до́лжно считать вариативность, но при обязательном сохранении чтения Писания и установительных слов Христа.

Рассуждая о мессе как чинопоследовании, М. Лютер подчёркивает её непосредственную связь с Евангелием:

> «Месса — это употребление Евангелия и приобщение трапезе Господней»[7].

Месса должна служить напоминанием о Завете и укреплять веру молодёжи и простого народа:

> «Мы составляем эти чины не для тех людей, которые уже христиане, ибо они им не нужны. Прежде всего это делается ради простых людей и молодёжи <…> дабы они были приучены к Писанию, были в нём искусны, сноровисты и сведущи, чтобы защищать свою веру <…>. Ради них и следует читать, петь, проповедовать, писать и сочинять <…>. Учить и вести народ — вот что нужно»[8].

Во всём, что не касается установительных слов: обрядов, облачений, пения, — допускается известная свобода:

> «Этим или любым другим чином следует пользоваться так, чтобы, как только из него получится злоупотребление, его можно было сразу отменить и составить другой <…>. Чинопоследование — вещь внешняя. Жизнеспособность, ценность, сила и достоинство всякого чина заключается в его правильном употреблении»[9].

6 См.: *Luther M.* Deutsche Messe. P. 131. Рус. пер.: «На правильной мессе у настоящих христиан алтарь должен располагаться не так, как сейчас, и священник должен быть обращён лицом к народу, как, несомненно, поступил Христос на Вечере».

7 *Luther M.* Formulae Missae et Communionis pro Ecclesia Wittembergensis. P. 88.

8 *Luther M.* Deutsche Messe. P. 124.

9 Ibid. P. 137.

Единственное формальное ограничение у М. Лютера — отсутствие пышности и внешнего великолепия[10].

Всё сказанное хорошо вписывается в стандартные представления о протестантском характере богослужения. Вместе с тем, обосновывая свои предложения, М. Лютер ссылается не только на Писание, но и на святоотеческую традицию: на творения святителей Афанасия, Киприана и Василия Великого[11]. Кроме того, М. Лютер нигде не настаивает на всеобщем причащении; напротив, он предлагает выделить для желающих причаститься особое место в храме, так чтобы их видели остальные верующие:

> «Богу не важно, где человек встанет, тут или там, и к вере это ничего не прибавляет, однако нужно, чтобы и причащающиеся, и не причащающиеся [участники службы] хорошо видели и знали причастников…»[12].

Участие верных для М. Лютера, таким образом, означает не столько причащение сакраментальное, сколько причащение слову Божию во всех его возможных проявлениях.

Реформатское богословие также отвергает Евхаристию как пресуществление и жертву[13], а литургическое богослужение кальвинизма, «вечеря Господня», отличается даже большей простотой и аскетичностью. Так называемый «регулятивный принцип»[14] кальвинизма пред-

10 См.: *Luther M.* Formulae Missae et Communionis pro Ecclesia Wittembergensis. P. 93. Рус. пер.: «Мы ничего не сказали об облачениях. Но о них мы придерживаемся такого же мнения, как и об обрядах. Мы разрешаем пользоваться ими по собственному усмотрению, только бы не было помпезности и роскоши».

11 Ibid. P. 85. Рус. пер.: «Впрочем, добавления ранних отцов, о которых мы читаем, что они молились одним или двумя псалмами перед благословением хлеба и вина, были похвальны. Полагают, что это были Афанасий и Киприан. Ещё хорошо поступили те, кто добавил <Кирие элейсон>. Как известно, при Василии Великом <Кирие элейсон> использовался всем народом».

12 Ibid. P. 95.

13 См.: *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. 3. Москва, 1999. С. 414, 417: «Поистине не подлежит сомнению, что, воздвигая жертвенник, мы роняем Крест Христов. Ведь если Он принёс самого Себя в жертву на Кресте, чтобы навсегда освятить нас и приобрести для нас вечное искупление (см. Евр. 9, 12), то действенность этой жертвы, несомненно, должна длиться вечно <…>. Если Иисус Христос приносится в жертву при совершении каждой мессы, то в каждый момент во множестве мест Его должны жестоко убивать»

14 См.: *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. 1. Москва, 1997. С. 99–100: «Если у папистов есть хоть капля совести, пусть они впредь откажутся от лживых уверений, будто иконы суть книги для неграмотных. Ведь множество свидетельств Писания должно было бы убедить их в обратном! Тот, кто праздно глазеет по сторонам и разглядывает изображения, обнаруживает полное безразличие к обращению к нему Бога <…>,

полагает полное и буквальное соответствие Евхаристии с новозаветным установлением Христа, минимальное использование ритуальных действий и тем более изображений.

> «Что касается внешнего обряда — принимают ли верующие хлеб в руки или нет; делят ли его между собой или каждый ест то, что ему дано; возвращают ли чашу служителю или передают следующему; употребляют ли для причастия пресный или кислый хлеб, красное или белое вино — это не имеет значения. Все эти вещи безразличны и оставлены на усмотрение Церкви»[15].

В «Установлениях» Ж. Кальвин критикует причастие под одним видом и повсеместную практику причащения раз в год, подтверждая свою точку зрения авторитетом святых отцов[16]. Женевский реформатор решительно отвергает католическое учение о священстве как о ложном посредничестве:

> «Утвердилось ошибочное мнение, будто необходимы священники, которые приносили бы жертвы за народ, — словно Вечеря была предназначена исключительно для них!.. Так была открыта дорога частным мессам, которые являют скорее разобщённость, чем общность, установленную Господом: ведь священник и жрец, поглощая свою жертву, отделяется от всего народа верующих»[17].

Реформация стала мощным стимулом для внутренней консолидации католического мира. На Тридентском Соборе (1545–1563 гг.) было закреплено традиционное учение о таинстве Священства, о пресуществлении и жертвоприношении мессы. Некоторой уступкой протестантскому призыву можно считать пассаж об участии верных в литургии:

> «Священный Собор предпочёл бы, чтобы на каждой Мессе присутствующие верные причащались не только духовным расположением, но также и таинственным принятием Евхаристии <…>. Если, однако, не всегда бывает так, Собор не осуждает из-за этого как частные и незаконные те мессы, на которых только священник та́инственно причащается, но одобряет и даже рекомендует их, причём эти мессы воистину должны считаться публичными — отчасти потому, что на них народ причащается духовно»[18].

простое Слово несёт в себе более пользы для простецов, чем тысяча крестов из дерева или камня».

15 Там же. С. 403.

16 Там же. С. 410.

17 Там же. С. 419.

18 Тридентский Собор. Каноны и декреты. Санкт-Петербург, 2019. С. 137.

Одним из результатов процесса внутреннего объединения католицизма стала кодификация мессы и издание Миссала Пия V (1570 г.). Литургия впервые стала рассматриваться не только как чин, но и как объект церковного права, как важный атрибут верности папе и католической доктрине. На протяжении последующих четырёхсот лет латинская месса служила форпостом католицизма, была его передовым отрядом, опорой и утешением для его верных чад. Со временем достоинство мессы покрылось некоторой патиной, усилились проблемы, связанные с автоматизмом, трудностью языкового восприятия, низкой культурной адаптивностью, однако ещё в начале прошлого столетия она по-прежнему казалась незыблемой. Благодаря литургическому движению XX в., поместившего мессу в контекст исторической критики и поставившему вопрос о сознательном участии верующих в богослужении, отношение к ценности литургической традиции было пересмотрено. В Конституции о священной литургии (далее — *SC*) (1963 г.) II Ватиканского Собора декларируется необходимость реформы, возвращающей литургию в центр христианской жизни[19]. Её основными принципами являются:

- литургия есть «вершина, к которой стремится деятельность Церкви, и вместе с тем источник, из которого исходит вся её сила» (*SC* 10);
- богослужение — действие всей Церкви и исполнение священнического служения Христа, Который присутствует в богослужении в лице священнослужителя, под евхаристическими видами, в Своём слове и псалмопении (*SC* 7);
- целью богослужения является освящение людей во Христе и прославление Бога, а средством — полное, сознательное и деятельное участие (*SC* 14);
- пастырям следует проводить литургическую подготовку верующих (*SC* 56);
- Церкви надлежит заботиться об устроении литургии, руководствуясь общими и частными нормами: использовать бóльшее количество чтений из Священного Писания (*SC* II, 51); восстановить значение проповеди как одной из неотъемлемых составляющих литургии (*SC* 52); возродить «молитву верных» (*SC* 53); в некоторых случаях разрешить мирянам причащение под обоими видами (*SC* 55); поощрять народное пение (*SC* 118); сохраняя латынь как основной богослужебный язык,

19 Конституция о священной литургии «Sacrosanctum Concilium» // Документы II Ватиканского Собора. Москва, 2004. С. 17–72.

допустить использование национальных языков в изменяемых частях мессы (*SC* 101).

Отцы II Ватиканского Собора рассматривали реформу в двух аспектах: как возвращение к церковному Преданию и как пастырскую заботу о верующих:

> «Чин мессы следует пересмотреть таким образом, чтобы явственнее представал смысл, присущий каждой отдельной её части, равно как и взаимосвязь между этими частями, и облегчалось благоговейное и деятельное участие верных. Поэтому обряды, существо которых должно строго сохраняться, следует упростить: опустить то, что с течением времени стало повторяться или было добавлено без особой пользы. Напротив, кое-что из того, что со временем незаслуженно исчезло, надлежит восстановить по исконным правилам святых отцов, если это покажется уместным или необходимым» (*SC* 50).

Несмотря на то, что сопоставление принципов, выдвинутых М. Лютером, с положениями Конституции о священной литургии давало некоторые основания для подозрения в протестантском влиянии, документ был принят подавляющим большинством голосов (2147 — за, 4 — против). В январе 1964 г. посланием Павла VI «Sacram Liturgiam» провозглашалось создание Совета по исполнению постановлений Конституции, в который вошли лучшие учёные-литургисты того времени: Й. Вагнер, Л. Буйе, Б. Нойнхойзер, Ч. Вагаджини, Г. Дикманн[20]. В 1967 г. во время Синода епископов была совершена экспериментальная «нормативная месса», вызвавшая массу нареканий (в особенности новосоставленный евхаристический канон и перенесение слов «тайна веры» (*лат.* «mysterium fidei») из середины формулы освящения в её конец)[21]. В ноябре 1969 г. апостольской конституцией Павла VI «Missale Romanum» был провозглашён выход нового миссала, который сопровождался «Общим наставлением» (*лат.* «Instructio Generalis Missalis Romani»), то есть богословским введением и комментарием к чинопоследованию.

Новый, или переработанный, чин «Novus Ordo» сразу стал объектом критического рассмотрения, которое получило выражение в трактате «Вмешательство кардинала Оттавиани». Суть главной опасности,

20 Подробнее об этом см.: *Marini P.* A Challenging Reform. Realizing the Vision of the Liturgical Renewal. Collegeville (Minn.), 2007. P. 121–127.

21 Из 12-ти предложенных папой вопросов, касающихся структуры и текста новой мессы, только половина набрала две трети из 187 епископских голосов. См.: *Chiron Y.* Annibale Bugnini. Reformer of the Liturgy. Brooklyn (N.Y.), 2018. P. 129–130.

которую авторы «Вмешательства» увидели в «Генеральной инструкции», была выражена в следующих словах:

> «По многим пунктам она может сильно порадовать сердце даже самого модернистского протестанта»[22].

К наиболее серьёзным претензиям критиков относятся те, которые указывают на «протестантский след» и ставят под сомнение пастырский потенциал нового чинопоследования:

- месса называется «собранием», «вечерей Господней», «трапезой», «столом слова Божия», «пасхальным пиршеством», но не примирительной жертвой за грех[23]: алтарь именуется «столом»[24];
- налицо пренебрежение доктриной пресуществления[25] и действительного присутствия Христа в Дарах[26];
- сакраментальная роль священника сведена к положению протестантского «председателя собрания»[27]; миряне выступают как обладающие самостоятельной священнической властью[28];
- момент освящения принижен и сведён к евангельскому рассказу об установлении Евхаристии;

22 The Ottaviani Intervention: Short Critical Study of the New Order of Mass. West Chester (Ohio), 2010. P. 42.

23 «Вечеря Господня, или Месса — это священное собрание или сообщество народа Божия, собравшегося вместе, под председательством священника, чтобы отпраздновать воспоминание о Господе <…> *Novus Ordo* изменяет природу жертвенного предложения, превращая его в своего рода обмен подарками между Богом и человеком» (Ibid. P. 42, 48).

24 Ibid. P. 54.

25 «В старом служебнике текст Писания не использовался дословно как формула пресуществления. Выражение ап. Павла *тайна веры* было вставлено в текст как непосредственное выражение веры священника в тайну, которую Церковь делает реальной посредством священнической иерархии» (Ibid. P. 56).

26 «Согласно новому определению мессы, Христос присутствует здесь лишь духовно: здесь хлеб и вино преобразуются лишь духовно, а не сущностно <…> в евхаристических молитвах, повторяющиеся просьбы к Богу, чтобы Он принял Жертву, также оказались изъяты <…>. Действительное и постоянное присутствие Христа в пресуществлённом виде — Тело, Кровь. Душа и божественность — никогда не упоминается. Само слово “пресуществление” полностью игнорируется» (Ibid. P. 49, 50, 52).

27 «В своей трактовке взывания к Святому Духу в Евхаристической молитве (*epiclesis*) “Генеральная инструкция” приписывает воззвания анонимно Церкви» (Ibid. P. 61).

28 «В мессе роль, приписываемая верующим, является автономной, абсолютной — и, следовательно, абсолютно ложной <…>. “Священническое служение” верующих представлено двусмысленно, как будто оно автономно, без упоминания о том, что оно подчинено священнику, который, во время канона мессы, как посвящённый посредник, представляет просьбы людей Богу» (Ibid. P. 59).

- введение вариативности разрушает единство литургии (введены три новых евхаристических канона, допускаются причастие под двумя видами, служение священника «лицом к народу», использование национальных языков, регулярный пересмотр священных книг)[29];
- налицо нездоровое поклонение древности в ущерб догматической и доктринальной чистоте.

После того как критические замечания стали достоянием папы и церковной общественности, Служебник 1970 г. получил новое предисловие. Список мест, исправленных в «Генеральной инструкции», составил шестнадцать страниц. Характер переработанного текста гораздо больше соотносился с учением Тридентского Собора.

> «Во время служения мессы, которая актуализирует Крестную Жертву, — говорится в новой редакции, — Христос действительно присутствует в общине, собранной во имя Его; Он присутствует в личности служителя, в Его собственном слове, а также существенно и неизменно в евхаристических Дарах»[30].

И всё же, несмотря на исправления, ни «Конституции о священной литургии», ни II Ватиканскому Собору в целом не удалось полностью избавиться от подозрений в «протестантском пленении».

Начиная с индульта кардинала Хинана (1971 г.)[31] и до настоящего времени, куриальный институт, отвечающий за литургическую практику латинского обряда, оговаривал условия, согласно которым допускалось ограниченное использование Тридентского миссала (например, монастырям с древними уставами или группам ревнителей Тридентской мессы)[32].

29 «Новый Служебник был представлен в Риме как “богатый ресурс для пастырской работы”, как “текст, более пастырский, чем юридический”, который национальные епископские конференции могут адаптировать, в зависимости от обстоятельств, к “духу” разных народов <…>. Так как единство культа разрушено раз и навсегда, то какой будет основа для единства веры, которая сопровождала его и о которой нам твердят, что её всегда будут бескомпромиссно защищать?.. К чему сводятся эти экуменические заимствования? В основном к введению многочисленных текстов для евхаристической молитвы — ни один из которых не приближается к сложности или красоте к их восточным аналогам — и к разрешению Причастия под двумя видами…» (Ibid. P. 68, 69, 70).

30 *Chiron Y.* Annibale Bugnini. Reformer of the Liturgy… P. 147.

31 Официальное дозволение папы Павла VI служить мессу дореформенного обряда для группы верующих, обратившихся к нему при посредничестве кардинала Д. К. Хинана, архиепископа Вестминстерского.

32 См., например: «В приходах, где стабильно существует группа верных, преданных предшествующей литургической традиции, настоятель пусть охотно примет их прошение

С богословским анализом феномена протестантского воздействия выступали многие католические богословы. Например, Ив Конгар рассматривал влияние протестантизма в свете универсальной «метафизики обращения», восходящей к блж. Августину и мистико-религиозным движениям средних веков.

> «Я называю это диалектикой обращения, — пишет Ив Конгар, — которая всегда стремится найти подлинную реальность, идя от внешнего к внутреннему, от внешних элементов к внутренней реальности, которую они символизируют <…>. Церковь как *communio sacramentorum*, Церковь таинств и иерархии всецело ориентирована на Церковь как *communio sanctorum*, общение святых, союз любви в Теле Христовом. Даже августиновские определения богослужения, жертвы и священства соотносятся с этой точкой зрения <…>. Вся тайна Церкви, равно как и все божественные дары, вовлечены в это движение извне вовнутрь. Литургия, таинства и вся Церковь должны найти истину и обрести реальность в самих верных, в их духовной жизни, в вере и милости человеческой души <…>. Поскольку всякое учение, связанное с внутренним опытом, открыто пророческому отношению, августинианская традиция содержит в себе противоречие. Оно <…> может быть истолковано в менее католическом духе по причине изоляционистского мышления, как случилось с Лютером и янсенистами»[33].

И. Конгар полагал, что дух церковной реформы коренится в «августинианском» убеждении в том, что смысл вещей важнее их внешнего выражения и что обращение к этому смыслу только подтверждает живительную силу церковной традиции.

Немецкий богослов Р. Гвардини, проводя параллели между Реформацией и католическим богословием эпохи II Ватиканского Собора, считал, что новое понимание литургии во многом представляет собой одно из выражений стремления непосредственного и личного контакта с Богом:

> «К чему стремилась Реформация: взрослый человек хочет иметь дело непосредственно со словом Божиим; без клира <…> как обладающий

о служении святой мессы по чину Римского Миссала 1962 года издания. Пусть он стремится гармонично согласовать благо этих верных с обычной пастырской заботой в приходе, под управлением епископа и по нормам канона 392, избегая раздоров и стремясь к единству всей Церкви». См.: *Pope Benedict XVI*. Apostolic Letter given «Motu proprio» «Summorum Pontificum» On the Use of the Roman Liturgy Prior to the Reform of 1970. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio _20070707_summorum-pontificum.html

33 *Congar Y*. True and False Reform in the Church. Collegeville (Minn.), 2010. P. 193, 194.

> знанием и желающий святости; то, что говорится на Соборе, похоже на это желание, но как он осуществит его в Церкви, не став протестантским? Возможно ли существование в Церкви "совершеннолетнего" христианина-католика, обращённого к Богу непосредственно?»[34]

Поставленный вопрос отнюдь не риторический: скорее он выглядит как проблема и одновременно задача на ближайшее будущее.

Один из самых интересных подходов к проблеме протестантского влияния принадлежит кардиналу Й. Ратцингеру (папе Римскому Бенедикту XVI). В произведениях, посвящённых богослужению, немецкий богослов проводит кропотливую работу по отделению важного от второстепенного, существенного от случайного, влияния от пленения. Конфессиональная принадлежность тех или иных убеждений рассматривается им в свете соответствия церковной традиции, следования «духу литургии». Так, он указывает на верное понимание пневматологического характера Евхаристии в кальвинизме:

> «Центральное содержание евхаристического богослужения — это вознесение сердца, состояние возвышения и позволение вознести себя к Господу <…>. По сравнению с <…> привязанным к месту благочестием поклонения, мы находим здесь динамическое понимание именно в событии поклонения как возвышения сердца…»[35].

Вместе с тем он критикует понятие таинства у Ж. Кальвина, которое редуцируется до акта возвышения Святым Духом, будучи лишённым веры вхождения Господа в земную действительность.

Й. Ратцингер признает правомочность желания М. Лютера

> «вернуться к скромной простоте Библии <…> вернуться к установлению Самого Господа, снова придать ему полную значимость вопреки всем позднейшим разрастаниям»[36].

Действительно, в ходе философского развития поздней схоластики понятие пресуществления стало внутренне противоречивым. Вместе с тем именно из-за неверного понимания Писания М. Лютером возникла «двойная поляризация» Евхаристии, когда внимание, обращённое на Святые Дары, переносится исключительно на слово и на самосознание верующего:

> «Вкушение становится вторичным по сравнению со слышанием»[37].

34 *Guardini R.* Stationen und Rückblicke / Berichte über mein Leben. Ostfildern, 2023. S. 286.
35 *Ратцингер Й.* Богословие литургии. Москва, 2017. С. 332, 335.
36 Там же. С. 339.
37 Там же. С. 344.

Поднимая вопрос о жертвенном характере мессы, Й. Ратцингер подчёркивает преемственность трапезы и жертвы и в конечном счёте — Ветхого и Нового Завета:

> «Все эти застольные молитвы Израиля, все благословения <…> вращаются вокруг события Пасхи, обращены к Пасхе Израиля, откуда они исходят и которой живут. Это означает, что они в глубине являются предварениями пасхальной тайны Иисуса Христа»[38].

Напоминая о том, как в III в. месса «перешла» с греческого на латынь, Й. Ратцингер замечает, что единство литургии нарушается только в том случае, если язык не подчёркивает универсальности благовестия:

> «Мы с благодарностью должны принимать и то и другое: нормальная форма Евхаристии — на родном языке, но мы не должны разучиться молиться и любить её на общем для Церкви языке, служившем многие века, чтобы время от времени снова совершать её вместе и иметь возможность вместе славословить в ней Бога…»[39].

Ключевым аргументом в пользу единства мессы Й. Ратцингер видит в её принадлежности Преданию Церкви:

> «Мы все должны <…> понимать, что не священник распоряжается евхаристией и отдельная община ею не распоряжается, что она подарок Иисуса Христа всей Церкви и что она сохранит своё величие, только если мы примем её в этой её неслучайности»[40].

Всё, что не противоречит живой универсальной традиции, нельзя отвергать.

> «С одной стороны, всегда важно вобрать всё богатство молитв, чаяний и веры народов, но с другой — нужно очистить его таким образом, чтобы не было скрыто истинное содержание, чтобы была видна истинная тайна Иисуса Христа в её чистоте и величии»[41].

Напротив, всё неглубокое, поверхностное, противоречащее традиции может считаться «пленением»:

> «Основные понятия нового взгляда на литургию можно передать ключевыми словами: креативность, свобода, праздник, община. С такой точки зрения обряд, обязательность, внутреннее переживание, общецерковный порядок кажутся негативными понятиями, описывающими состояние “старой” литургии, которое необходимо преодолеть <…>. Основная мысль подобных рассуждений заключена

38 *Ратцингер Й.* Богословие литургии. С. 408.
39 Там же. С. 412.
40 Там же.
41 Там же. С. 405.

> в представлении, что литургия — это праздник общины, акт, в котором община образуется как община и познаёт себя <…>. Слишком уж убого объявлять Евхаристию трапезой общины. За неё заплачено смертью Христа, а радость, которую она обещает, предполагает вхождение в тайну этой смерти. Евхаристия ориентирована эсхатологически и поэтому ориентирована на богословие Креста. Вот что имеется в виду, когда Церковь настаивает на жертвенном характере мессы»[42].

Итак, литургия не «конструируется» людьми в зависимости от их желаний, а смиренно принимается, оживая каждый раз во время совершения; её универсальность проявляет себя в форме, которая дана заранее в качестве «обряда». Литургия не человеческое, но Божие дело, которое ведёт в область изначально данного, переданного на хранение Церкви. В творческом начале литургии, реализующем богатый человеческий потенциал, заложено отношение доброго делателя, который заботливо *очищает всякую ветвь*, *приносящую плод*, *чтобы более принесла плода* (см. Ин. 15, 2). Применяя слова прот. Георгия Флоровского о «новой творческой активности»[43] к литургии, можно сказать, что противоядием от пленения должно быть непрестанное обращение к основаниям литургической традиции, к духу литургии, в котором вечное превалирует над временным, а божественное — над человеческим.

Суммируя сказанное выше, протестантское влияние в литургии можно условно разделить на два типа:

1. «Обновляющее», благодаря которому возрождаются находящиеся в некотором пренебрежении элементы Предания (например, проповедь, изучение Писания и катехизация), отвергаются заблуждения и крайности (например, чьи-либо притязания на главенство в Церкви);
2. «Изменяющее», вводящее специфические элементы протестантской духовности и культуры (например, акцент на личную обращённость к Богу, учение об оправдании верой, обрядовая простота и толерантность, широкое использование национального языка в литургии; внимание к особым харизматическим дарам).

В этой типологии призыв к возвращению в лоно традиции (что соответствует первому типу) может рассматриваться как «благотворное

42 *Ратцингер Й.* Богословие литургии. С. 466, 471.

43 *Флоровский Г., прот.* Западные влияния в русском богословии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/zapadnye-vlijanija-v-russkom-bogoslovii/#source

влияние», а её искажение или создание своей собственной традиции (что отчасти соответствует второму типу) как «пленение». Разделительной чертой между двумя типами влияния становится сам дух церковной молитвы, не терпящий разделений и противоречий: *дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге* (1 Кор. 12, 25).

Источники

Liturgies of the Western Church. Cleveland: Collins World, 1975.

The Ottaviani Intervention: Short Critical Study of the New Order of Mass. West Chester (Ohio): Philothea Press, 2010.

Документы II Ватиканского Собора. Москва: Паолине, 2004.

Тридентский Собор. Каноны и декреты. Санкт-Петербург, 2019.

Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Москва: Изд. РГГУ; CRC World Literature Ministries, 1997.

Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; Изд. Санкт-Петербургского христианского университета, 2017.

Литература

Ратцингер Й. Богословие литургии. Москва: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017.

Флоровский Г., прот. Западные влияния в русском богословии. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/zapadnye-vlijanija-v-russkom-bogoslovii/#source (дата обращения: 30.1.2025).

Congar Y. True and False Reform in the Church. Collegeville (Minn.): Liturgical Press, 2010.

Chiron Y. Annibale Bugnini. Reformer of the Liturgy. Brooklyn (N.Y.): Angelico Press, 2018.

Guardini R. Stationen und Rückblicke / Berichte über mein Leben. Ostfildern; Paderborn: Matthias Grünewald Verlag Brill; Ferdinand Schöningh, 2023.

Marini P. A Challenging Reform. Realizing the Vision of the Liturgical Renewal. Collegeville, (Minn.): Liturgical Press, 2007.

Pope Benedict XVI. Apostolic Letter given «Motu proprio» «Summorum Pontificum» On the use of the Roman Liturgy prior to the reform of 1970. [Электронный ресурс]. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html (дата обращения: 6.2.2026).

БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ ГРЕГОРИ ДИКСА

В ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Павел Викторович Ткачев

кандидат физико-математических наук, бакалавр богословия
аспирант СПбДА
191167, Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, 17
factusest@yandex.ru

Для цитирования: *Ткачев П. В.* Богословские идеи Грегори Дикса в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 102–115. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.005

Аннотация

УДК 27-1 (27-5)

В данной статье предпринята попытка выявить основные суждения, в которых протопресв. Александр Шмеман следует за богословской логикой Грегори Дикса, а также те, в которых он вступает с ним в полемику. Для этого были изложены основные идеи Г. Дикса и прослежена их последующая рецепция в трудах о. Александра. В качестве источников для анализа использованы: основополагающая работа А. Шмемана «Введение в литургическое богословие» и его итоговая работа «Евхаристия — Таинство Царства», а также дневники, написанные о. Александром в последние десять лет его жизни. Было произведено сравнение этих текстов с трудами Г. Дикса, которые использовались А. Шмеманом в качестве библиографических источников. Со всей ясностью было показано, что о. Александр не являлся слепым последователем Г. Дикса, а заимствовал из его трудов только то, с чем был сам полностью согласен.

Ключевые слова: Александр Шмеман, Грегори Дикс, литургика, литургическое богословие, форма литургии, структура богослужения, эсхатология богослужения, тайносовершительная формула, схоластика, таинства.

Статья поступила в редакцию 3.2.2026; одобрена после рецензирования 17.2.2026

Theological Ideas of Dom Gregory Dix in the Works of Protopresbyter Alexander Schmemann

Pavel V. Tkachev

PhD in Physics and Mathematics, Bachelor of Theology
postgraduate student at the St. Petersburg Theological Academy
17 Obvodny Kanal Embankment, St. Petersburg 191167, Russian Federation
factusest@yandex.ru

For citation: Tkachev, Pavel V. "Theological Ideas of Dom Gregory Dix in the Works of Protopresbyter Alexander Schmemann'". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 102–115 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.005

Abstract. This article attempts to identify the key theological points where Protopresbyter Alexander Schmemann follows the logic of Dom Gregory Dix, as well as those where he engages in polemics with him. To this end, the fundamental ideas of G. Dix are outlined, and their subsequent reception in the works of Fr. Alexander is traced. The sources for this analysis include Schmemann's seminal work *Introduction to Liturgical Theology*, his final book *The Eucharist*: *Sacrament of the Kingdom*, and the journals written during the last ten years of his life. These texts are compared with the works of G. Dix used by Schmemann as bibliographic sources. The study clearly demonstrates that Fr. Alexander was not a blind follower of G. Dix but rather adopted only those elements from his works with which he was in full agreement.

Keywords: Alexander Schmemann, Gregory Dix, liturgics, liturgical theology, the shape of the liturgy, liturgical structure, liturgical eschatology, sacramental formula, scholasticism, sacraments.

The article was submitted on 2/3/2026; approved after reviewing on 2/17/2026

Любое исследование развития православной литургической науки XX в. не может считаться полным, если в нём нет анализа трудов прот. Александра Шмемана (13.9.1921 г. — 13.12.1983 г.). Архимандрит Роберт Тафт, американский литургист, один из крупнейших современных исследователей восточной христианской богослужебной традиции, выступая в 2009 г. на конференции в Нью-Йорке в Свято-Владимирской православной семинарии, деканом которой с 1962 по 1983 г. был о. Александр, назвал его «“великим” в пантеоне литургического богословия»[1]. Всё его наследие, в частности предложенный А. Шмеманом подход к изучению литургии, по сей день продолжает быть объектом пристального внимания среди американских богословов[2].

Большую роль трудов прот. Александра Шмемана в развитии православной литургики XX в. отмечает на страницах «Православной Энциклопедии» и российский литургист, автор работ по истории богослужения и истории богослужебного устава священник Михаил Желтов[3].

Но кроме признания заслуг о. Александра оба этих автора говорят о сильном, а по мнению свящ. М. Желтова даже излишне сильном, влиянии на него другого известного литургиста XX в. Г. Дикса (4.10.1901 — 12.5.1952)[4].

Об этом же говорят и некоторые иные российские исследователи наследия протопресвитера Александра Шмемана, например, протоиерей Олег Агапов[5] и священник Александр Ермолин[6].

Грегори Дикс (*англ*. Dom Gregory Dix) был настоятелем в англиканском аббатстве бенедиктинского устава Нэшдом (*англ*. Nashdom Abbey). Кроме исполнения монашеского и священнического служений, он принимал активное участие в церковной политике, стремясь к единству англиканской церкви с Римом в противовес попыткам

1 *Тафт Р. Ф.* Литургическое дело 25 лет спустя после Александра Шмемана (1921–1983): человек и его наследие // Статьи: Литургика. Омск, 2011. Т. II. С. 312.

2 Там же. С. 332, 338.

3 *Ткаченко А. А.*, *Желтов М. С.*, *свящ.* Литургика // ПЭ. 2008. Т. XLI. С. 225.

4 Там же; *Тафт Р. Ф.* Литургическое дело 25 лет спустя после Александра Шмемана. С. 335.

5 *Агапов О.*, *прот.* Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 55–56.

6 *Ермолин А.*, *свящ.* «Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 40–42.

пресвитерианских и методистских общин объединиться в середине XX в.[7] Будучи англиканским церковным политиком, Г. Дикс также являлся автором ряда богословских работ, не только оказавших влияние на методологию литургики в англиканской Церкви, но и внёсших значительный вклад в движение литургического возрождения, возникшее в начале XX в. в Западной Церкви[8]. Рассуждая об этом в разделе «Православной энциклопедии», посвящённом западной литургике, Александр Анатольевич Ткаченко, российский специалист по исторической литургике, подчёркивает значимость работ Г. Дикса в этой области и ставит их наравне с вкладом британского католического историка литургии Эдмунда Бишопа (17.5.1846 г. — 17.2.1917 г.)[9]. Главным трудом Г. Дикса, остающимся актуальным и по сей день уже в рамках Нового литургического движения, которое началось в Католической Церкви в XXI в.[10], является объёмная монография «Форма Литургии» (*англ*. «The Shape of the Liturgy»), изданная в Лондоне в 1945 г.[11]

Ценность теории Г. Дикса о форме литургии заключается в преодолении сложившегося к середине XX в. кризиса в понимании происхождения христианской литургии и её многообразия. На тот момент в среде западного литургического сообщества существовали две основные теории на этот счёт:

1) Во время Тайной Вечери апостолы получили от Иисуса Христа точный чин Евхаристии, ставший основой для католической мессы. Последующее литургическое многообразие возникло, согласно этой теории, из-за искажения «апостольского чина Евхаристии» по причине географической разобщённости христианских общин, а также в силу различных исторических причин[12]. Этой точки зрения придерживались в основном в католической и англокатолической среде;
2) Концепция сравнительной литургики немецкого историка Церкви Антона Баумштарка (4.8.1872 г. — 31.5.1948 г.) утверждает, что христианская Евхаристия не является чем-то новым:

7 *Dix G.* The Question of Anglican Orders: Letters to a Layman. Westminster, 1944. P. 91–92.

8 *Ткачев П.В.* Основные богословские идеи в трудах Грегори Дикса // Актуальные вопросы церковной науки. 2024. № 1. С. 189.

9 *Ткаченко А.А.*, *Желтов М.С.*, *свящ.* Литургика. С. 216.

10 *Ткачев П.В.* Идейное влияние Грегори Дикса на литургическое движение в Западной церкви // Актуальные вопросы церковной науки. 2025. № 1. С. 131.

11 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. London, 1945.

12 *Bradshaw P.F.* The Search for The Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Oxford, 2002. P. 2–3.

она в основе является продолжением иудейской богослужебной традиции, которая впоследствии подверглась различному местному языческому влиянию, что и стало причиной разнообразия литургических богослужебных чинов[13]. Этой точки зрения придерживалось либеральное сообщество в литургической научной среде.

Г. Дикс на страницах своего исследования «Форма Литургии» со присущим ему ультиматизмом подверг сокрушительной критике обе эти теории о происхождении и развитии литургического многообразия, предложив свою, которая уравновесила и примирила их[14]. Развивая этот подход, Г. Дикс делает акцент на словах Иисуса Христа, которыми Он устанавливает таинство Евхаристии: «*Сие творите в Мое воспоминание*» (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 23–26). Из этих слов Господа Г. Дикс делает незамедлительный вывод, что с самого своего возникновения и по сегодняшний день Евхаристия — это прежде всего действие (*англ.* action). А значит, бессмысленно искать первооснову евхаристических молитв и чинопоследований: на Тайной Вечери Церкви через апостолов была дана структура Евхаристии, или иными словами — форма (*англ.* shape, «структура»)[15].

Чтобы выявить «форму литургии», преподанную Иисусом Христом, Г. Дикс проанализировал евангельское повествование о Тайной Вечери (см.: Мф. 26, 17–30; Мк. 14, 12–26; Лк. 22, 7–39). Им была выделена структура из семи действий, совершённых Господом. Иисус Христос: 1) взял хлеб; 2) произнёс над хлебом слова благодарения; 3) преломил хлеб; 4) преподал хлеб ученикам, произнеся определённые слова; 5) взял чашу; 6) произнёс над чашей слова благодарения; 7) преподал чашу ученикам, произнеся определённые слова. Далее Г. Дикс проводит анализ иудейской религиозной трапезы «хабурá» (*ивр.* חֲבוּרָה, ḥăvūrā, «сообщество», «[закрытое] братство»), совершаемой благочестивыми иудеями накануне субботы или перед праздниками. В ней он обнаруживает те же семь действий и потому делает вывод, что «хабурá» и есть иудейский первоисточник Евхаристии[16].

13 *West F.* The Comparative Liturgy of Anton Baumstark. Cambridge, 1995. P. 9–10.

14 *Ткачев П. В.* История становления сравнительной литургики как богословской научной дисциплины: Дж. М. Нил, А. Баумштарк, Г. Дикс, протопресвитер А. Шмеман // Церковь. Богословие. История. 2026. № 7. С. 357–359.

15 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 5, 57.

16 Ibid. P. 50–55.

Далее Г. Дикс обращает внимание на тот очевидный факт, что Евхаристия, совершаемая в Церкви, имеет иную структуру[17]. Литургическая традиция со времени Древней Церкви состоит не из семи действий, совершённых Иисусом Христом на Тайной Вечери, а из их радикальной переработки в четырёхчастную форму: 1) оффертoрий (приношение Даров) — хлеб и вино приносятся на алтарь; 2) молитва — предстоятель произносит благодарение Богу над хлебом и вином; 3) преломление; 4) причащение. Следовательно, по мысли Г. Дикса, Тайная Вечеря не точный образец, а «модель» Евхаристии. И именно сохранение четырёхчастной формы как ядра литургии делает всё литургическое многообразие единым. Текстуальное же их разнообразие, по словам Г. Дикса, обусловлено различным опытом евхаристической жизни той или иной христианской общины[18].

Однако в своей работе Г. Дикс не уделил никакого внимания православной литургической традиции. Этот пробел был восполнен прот. Александром Шмеманом в рамках развиваемого им литургического богословия.

В своей докторской диссертации «Введение в литургическое богословие», защищённой в Православном богословском институте в Париже в 1957 г., о. Александр выявил сложившийся в современной ему Православной Церкви кризис в понимании богослужения[19]. Возможности углубить понимание, по словам А. Шмемана, препятствует полное «табу» на богословский анализ литургической церковной жизни. Именно преодоление данного запрета и ставится целью литургического богословия, в рамках которого говорится о «священном праве богословия стоять на страже чистоты богослужения»[20].

Для своей работы прот. Александр Шмеман привлёк все достижения современной ему литургики, которую в начале XX в. охватило начавшееся на Западе литургическое возрождение.

Православный богослов, по мнению о. Александра, обязан изучать достижения западных литургистов, так как они «помогают преодолеть западные же изъяны и ограниченность его собственного школьного богословия»[21]. Также о. Александр считал возникшее литургическое движение в Западной Церкви, по сути, «православным», поскольку оно

17 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 48.
18 Ibid. P. 50–51.
19 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. Москва, 1996. С. 9–10.
20 Там же. С. 10–11.
21 Там же. С. 23.

> «состоит в подлинном открытии богослужения как жизни Церкви, акта <…> всеобъемлющего, выражающего, вдохновляющего и определяющего всю Церковь, всю её сущность, всю её жизнь»[22].

Уже в начале диссертации о. Александр, рассуждая о методе литургического богословия, вводит термин «структура богослужения» и указывает, что первоисточником этого понятия является «shape» Г. Дикса. В своей работе прот. А. Шмеман расширяет область применения структуралистского подхода Г. Дикса, применяя его не только к Евхаристии, но и для обнаружения «постоянных структур», формирующих ядро служб дневного и годичного кругов, чинов таинств и других типов богослужений[23]. Приверженность о. Александра методу анализа, предложенному Г. Диксом, будет прослеживаться во всех его работах, в том числе и в итоговой «Евхаристия — Таинство Царства»[24].

В начале диссертации прот. Александр Шмеман использует структуралистский метод Г. Дикса для анализа структур древнего христианского и иудейского богослужений и обнаруживает в них единые основные элементы, что в целом формирует единообразный богослужебный строй. Такая «структуральная зависимость», по мнению богослова, опровергает сложившееся в научной среде его времени утверждение, что в Древней Церкви не было никакого устава в богослужениях, что богослужение Ранней Церкви было восторженно харизматичным, полностью отрицающим любую постоянную богослужебную структуру. Устав как понятие означает наличие единой для всех богослужебной структуры. И таковая, делает вывод А. Шмеман, без сомнения, присутствовала в ранней церковной практике как структура, воспринятая христианами из иудейской богослужебной основы, которую и следует считать богослужебным уставом в Древней Церкви[25].

Однако о. Александр обнаруживает радикальное отличие также в структурах христианского и иудейского богослужений. Чтобы точнее описать богослужебную жизнь христиан в Древней Церкви о. Александр вводит понятие «литургический дуализм». Этот дуализм заключается в том, что первые христиане участвовали в уже устаревшем для них иудейском культе и одновременно с этим в только зарождающемся новом христианском культе. Но ни в коем случае этот дуализм не был естественным перерождением старого культа в новый, то есть

22 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 21–22.
23 Там же. С. 29–30.
24 *Шмеман А.*, *протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. Москва, 2010. С. 9.
25 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 98–99.

не было процесса постепенного отмирания старой богослужебной традиции и замены её на новую по мере роста религиозного осознания[26]. Далее А. Шмеман приходит к выводу, что новое христианское богослужение ни в коем случае не заменяет, не уничтожает старого иудейского богослужения, но, будучи поистине частью новозаветного культа, является восполнением иудейского богослужения до более совершенного культа[27]. Для обоснования этой точки зрения о. Александр заимствует из книги Г. Дикса «Иудей и эллин: исследование раннехристианской Церкви» (*англ.* «Jew and Greek: A Study in the Primitive Church») образ Христианской Церкви как Нового Израиля:

> «Церковь есть Новый Израиль, то есть обновленное в Мессии иудейство <…> как хорошо пишет тот же Dix "христианство явилось в мир не как духовенство, совершающее обряды <…> не как свод интеллектуальных утверждений <…> но как Израиль Божий, обновленный в Иисусе…"[28] Иудеохристиане не просто продолжают принимать участие в ставшем уже на деле ненужным и изжитым для них культе, они имеют его как свой точно так же, как, продолжая читать Писание, они постигают его как Писание о Христе. "Писания Ветхого Израиля — продолжает Dix, остались Писанием Нового, потому что в них содержалось то откровение, которое Он, Мессия, провозгласил как Свое и исполнил. Без них не только Мессия, но и сама Церковь и вся её жизнь стала бы непонятными. И в остальном иудеохристиане сохраняли закон Моисеев…"[29]»[30].

Г. Дикс, рассуждая о Евхаристии, утверждает, что не один лишь момент Причастия приводит христианина в единение со Христом, это «единство лежит в основе всей Евхаристии от начала до конца»[31]. И в этом действии Церковь не только становится единой со своим Господом, но и члены Церкви провозглашают единство между собой[32]. Той же мысли следует и прот. Александр Шмеман, но он её распространяет на любое христианское богослужение, говоря, что

> «назначение богослужения — созидать Церковь <…>, выражать Церковь как единство Тела, Глава которого Христос»[33].

26 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 70–73.
27 Там же. С. 73–76.
28 *Dix G.* Jew and Greek: A Study in the Primitive Church. Westminster, 1953. P. 28.
29 Ibid. P. 29.
30 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 72–73.
31 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 247.
32 Ibid. P. 244, 247.
33 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 32–33.

И далее о. Александр обосновывает неверность схоластического учения о «тайносовершительной формуле» в богослужебном чине каждого из церковных таинств. Он пишет, что подобное богословие игнорирует внутреннюю богослужебную логику и внешний его чин, а важным и первостепенным делает искусственно выделенные особые моменты богослужения, которые в конечном итоге и подвергаются богословскому анализу и осмыслению:

> «Мыслящему в этих категориях богослову не приходит в голову, что “важность” этих моментов не отрываема от литургического контекста, который один по-настоящему выявляет их подлинное содержание»[34].

Важно добавить, что Г. Дикс также подвергает критике любые попытки схоластики вторгнуться во внутреннее устроение Евхаристии и со скрупулёзной точностью определить, что же именно и когда происходит во время этого таинства с хлебом и вином. Г. Дикс не только утверждает, что невозможно выделить особый момент в богослужебном чине, который можно было бы охарактеризовать как тайносовершительный, но и полностью отметает любую идею о том, что человеку доступно совершить полное, окончательное и точное вербальное толкование того, чтó есть сама по себе тайна, совершаемая во время Евхаристии. Все подобные попытки, по мнению Г. Дикса, — это

> «бесплодная декадентская схоластика <…> “реалистов” и “номиналистов”, которых мало волновала евхаристическая доктрина как таковая, но — только Евхаристия как красивая иллюстрация к чисто философским теориям»[35].

Прот. Александр Шмеман, как и Г. Дикс, направляет свою критику на схоластическую трактовку пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Он говорит, что отвлечённые философские построения, пытающиеся объяснить эту тайну, всё равно остаются непонятным «насилием над теми самыми “законами”, на основании которых оно якобы построено»[36]. Много позже, в 1980 г., когда о. Александр будет писать главу «Таинство Святого Духа» для своей монографии «Евхаристия — Таинство Царства», он снова вернётся к проблеме освящения Святых Даров. Перечитывая работы архим. Киприана (Керна), Г. Дикса, Ивана Алексеевича Карабинова и других авторов, писавших на эту тему, о. Александр будет сетовать о наличии «разрыва между самой

34 *Шмеман А.*, *протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. С. 10.

35 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 248–249.

36 *Шмеман А.*, *протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. С. 196.

Литургией и её богословским истолкованием»[37]. Главный вывод, который он запишет: «Всё это, мне кажется, богословский крах»[38].

Когда «Евхаристия — Таинство Царства» уже будет написана, на её страницах Александр Шмеман обоснует, что не только Евхаристия, но и любое христианское богослужение не имеет особых моментов, а всё целиком помогает каждого участвующего в богослужении вывести вовне относительно мирского земного времени[39]. Выход осуществляется в новое время нового творения, иного по отношению к земному времени. В этом новом времени христианин получает возможность предстоять перед лицом Самого Господа[40].

Близость взглядов Г. Дикса и Александра Шмемана прослеживается также в критике сложившегося личного, сугубо индивидуального поклонения верных Христу во время совершения литургии, подменяя индивидуальной, частной молитвой общее евхаристическое делание. Г. Дикс, проводя исторический анализ данного явления в Католической Церкви и протестантских течениях, констатирует, что это случилось не единомоментно, а переход длился на протяжении XIV–XV вв. и окончательно завершился к XV в.[41] Само это явление Г. Дикс описывает как постепенно протекающее изменение, при котором изначально народная молитва во время Евхаристии постепенно преобразуется в одностороннюю, личную молитву. Евхаристическая молитва в её восприятии общиной перестаёт быть источником единства последней, пиршеством Духа Церкви. Вместо этого в центр постепенно переносится индивидуальная молитва поклонения Господу. И затем этот односторонний взгляд, провозглашающий личную религиозность взамен религиозности общины, простирается от XV в. до современных Г. Диксу дней без каких-либо значимых изменений как в Католической Церкви, так и в протестантских церквах[42].

Прот. Александр Шмеман обнаруживает те же проблемы и в Православной Церкви, именуя их кризисом. Суть его, по мнению о. Александра, заключается в том, что богослужение, призванное являть Церковь единством верующих, собранием устремлённых к богообщению и боговедению, в современности перестало восприниматься христианами

37 *Шмеман А.*, *протопр.* Дневники. Москва, 2005. С. 545–546.
38 Там же. С. 546.
39 *Шмеман А.*, *протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. С. 10–11.
40 Там же. С. 267–268.
41 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 605–612.
42 Ibid. P. 249.

подобным образом[43]. По мнению А. Шмемана, на текущий для него исторический момент богослужение и Церковь отождествились, что привело к восприятию Церкви как института, имеющего сакраментально-иерархическое содержание. И цель данного института заключается в совершении надвременной и при этом неизменной, священной мистерии — богослужения. Верные же, присутствующие за литургией, превратились из общины верующих в минимально участвующих в богослужении, практически пассивных наблюдателей совершаемой службы[44].

Хотя прот. Александр Шмеман во многом соглашается с Г. Диксом и даже полностью следует его логике, существует принципиальная богословская идея, которую Г. Дикс и о. Александр развивают по-разному. Данная идея — это восприятие эсхатологичности в богослужении Древней Церкви. И эта мысль принципиально важна для протопресвитера Александра Шмемана. Так, в своих «Дневниках» он пишет:

> «Евхаристия может быть правильно истолкована только в категориях эсхатологических»[45].

Г. Дикс, анализируя соотношение Церкви и совершаемую собранием верных Евхаристии, делает однозначный вывод, что Евхаристия не является чем-то совершающимся в мире и для мира — она является полностью мироотвергающим культом[46]. Для Г. Дикса история человечества имеет единственную цель, в ней заключён один смысл — эсхатология. Причём эсхатологическое искупление всего мира уже совершено в момент вхождения Христа в Царство Божие. Но весь мир, подчинённый течению истории, совершает вхождение в это Царство, и сам этот процесс может длиться долго во времени[47]. Сама же литургия, согласно Г. Диксу, является полностью эсхатологичной. Она есть точка соединения, в которой происходит связь текущего в нашем мире времени с иной вневременной реальностью, которая присутствует в Царстве Небесном. Этот контакт двух реальностей совершён через Иисуса Христа. И вследствие этого Евхаристия является связью между временным и вечным через причащение верными Тела Христова и принятием в этом всех Его деяний. Таким образом, согласно Г. Диксу, сама по себе Евхаристия является не чем иным, как указанием верного направления, данного Иисусом Христом. Верный путь, который нужно пройти,

43 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 38.
44 Там же. С. 35–40.
45 *Шмеман А.*, *протопр.* Дневники. С. 546.
46 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 244.
47 Ibid. P. 248–249.

следуя данному указанию, — это путь к Отцу вслед за Сыном Человеческим, Который восходит в Царство Божие[48].

И вот со всеми этими богословскими построениями Г. Дикса принципиально не соглашается прот. Александр Шмеман. О. Александр видит главную задачу литургии совершенно в другом: вовсе не отвержение мира и вхождение в Царствие Божие видится главной целью Евхаристии, а христианизация этого мира, его освящение — вот главная задача[49]. Более подробно этот вопрос прот. Александр Шмеман раскрывает в своих «Дневниках». На их страницах он пишет, что тема эсхатологичности, или ещё он называет её отнесённостью, является для него основной идеей во всём его богословии.

Под эсхатологичностью христианского мировоззрения о. Александр в конечном итоге понимает вопрос отнесённости всего, находящегося в мире, к Царствию Божию как к истинной сущности всего христианства, содержащегося в откровении Божием. Новая жизнь во Христе Иисусе для каждого христианина и всей Церкви начинается именно в этой отнесённости, и только в ней она исполняется[50].

Г. Дикс богословски обосновывает восприятие Церкви как чего-то имеющего совершенно иную природу по отношению к миру, поэтому, согласно Г. Диксу, и не может быть никакой христианизации мира. По мнению Г. Дикса, это совершенно невозможно в послеконстантиновскую эпоху, когда сформировался церковный богослужебный устав. В его структуре Г. Дикс видит полную потерю эсхатологичности:

> «Богослужение доникейских христиан <…> было совершенно мироотвергающим культом, сознательно и последовательно отвергавшим любую идею освящения, выражения по отношению к Богу жизни человеческого общества в целом, как это было сделано в кафолическом богослужении после Константина»[51].

Александр Шмеман же в этом вопросе полностью противоположен Г. Диксу. Да, он тоже согласен с тем, что в литургии совершается «восхождение Церкви [и всех верующих] к Трапезе Господней, в Его Царствие»[52]. Но для А. Шмемана Евхаристия и являет само это Царство, находящееся в вечности в противоположность нашему миру, существующему во времени. И из этого отец Александр делает прямой

48 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 265–266.

49 *Шмеман А.*, *протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 61–62.

50 *Шмеман А.*, *протопр.* Дневники. С. 372–373.

51 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 326.

52 *Шмеман А.*, *протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. С. 4–5.

вывод, который невозможен в рамках богословия Г. Дикса. Этот вывод заключается в том, что богослужение времени (то есть временные богослужебные круги, такие как, например, суточный и годовой богослужебные круги) непрерывно и неизбежно следует из эсхатологичности самого богослужения[53]. То есть несмотря на то, что Церковь по своему существу принадлежит не миру, а Царствию Божию, она тем не менее пребывает в мире и имеет божественное призвание — активно действовать в мире:

> «Это преодоление времени, но не в смысле его опустошения или обесценения, а в смысле возможности, живя в "*мире сем*", быть причастниками или участниками "эона будущего", полноты, радости и мира в Духе Святом»[54].

Таким образом, прот. Александр Шмеман при разработке литургического богословия применяет исторический метод для последовательного анализа как к истории богослужения, так и к зафиксированным уставным его формам. Тем самым учитываются и историчность всех процессов, и основные идеи, заложенные в чинопоследования богослужений.

Проводя богословские рассуждения в рамках построения литургического богословия, Александр Шмеман испытывает очевидное влияние идей англиканского учёного-литургиста Г. Дикса. Это присутствует как явно, в виде ссылок и цитат на работы англиканского богослова, так и косвенно — в виде следования логике рассуждений Г. Дикса.

Основным методом, который применяется А. Шмеманом в литургическом богословии при богословском анализе богослужения, является структуралистский подход, ранее разработанный Г. Диксом. О. Александр расширяет границы применения метода Г. Дикса, что является важным достижением, которое используется им для анализа не только православной евхаристической традиции, но и других видов богослужений. Важно отметить, что Александр Шмеман не во всём соглашается с утверждениями Г. Дикса.

Анализ показывает, что взгляды авторов на эсхатологическую цель Евхаристии серьёзно расходятся. Это доказывает, что протопресвитер Александр Шмеман не просто заимствует идеи Г. Дикса, а подходит к ним как самостоятельный исследователь. Он критически оценивает суждения коллеги, принимая лишь те положения, которые соответствуют его собственным выводам. Таким образом, речь идёт не о прямом влиянии или заимствовании, а об избирательном диалоге, в котором протопресвитер Александр Шмеман сохраняет полную научную независимость.

53 *Шмеман А., протопр.* Введение в литургическое богословие. С. 61–62.

54 Там же. С. 85–86.

Источники

Dix G. The Question of Anglican Orders: Letters to a Layman. Westminster: Dacre Press, 1944.

Dix G. The Shape of the Liturgy. London: Dacre Press, 1945.

Dix G. Jew and Greek: A Study in the Primitive Church. Westminster: Dacre Press, 1953.

Шмеман А., *протопр.* Введение в литургическое богословие. Москва: Крутицкое Патриаршие Подворье, 1996.

Шмеман А., *протопр.* Дневники. Москва: Русский путь, 2005.

Шмеман А., *протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. Москва: Паломник, 2010.

Литература

Агапов О., *прот.* Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 45–60.

Ермолин А., *свящ.* «Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 22–44.

Тафт Р. Ф. Литургическое дело 25 лет спустя после Александра Шмемана (1921–1983): человек и его наследие // Статьи: Литургика. Омск: Голованов, 2011. Т. II. С. 311–350.

Ткачев П. В. Основные богословские идеи в трудах Грегори Дикса // Актуальные вопросы церковной науки. 2024. №1. С. 188–191.

Ткачев П. В. Идейное влияние Грегори Дикса на литургическое движение в Западной церкви // Актуальные вопросы церковной науки. 2025. №1. С. 130–132.

Ткачев П. В. История становления сравнительной литургики как богословской научной дисциплины: Дж. М. Нил, А. Баумштарк, Г. Дикс, протопресвитер А. Шмеман // Церковь. Богословие. История. 2026. № 7. С. 354–360.

Ткаченко А. А., *Желтов М. С.*, *свящ.* Литургика // Православная энциклопедия. 2008. Т. XLI. С. 212–226.

Bradshaw P. F. The Search for The Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Oxford: Oxford University Press, 2002.

West F. The Comparative Liturgy of Anton Baumstark. Cambridge: Grove Books, 1995.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛА

В ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОСТРОЕНИЯХ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА И БОГОСЛОВСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Федор Борисович Кашицкий

магистр теологии
аспирант ПСТГУ
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
fedorkashitsky@yandex.ru

Для цитирования: *Кашицкий Ф. Б.* Сравнительный анализ концепций религиозного символа в теологических построениях Пауля Тиллиха и богословском осмыслении протопресвитера Александра Шмемана // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 116–131. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.006

Аннотация

УДК 27-1 (2-65)

Целью данной работы является сопоставление богословских концепций религиозного символа Пауля Тиллиха и протопресвитера Александра Шмемана. Одна из задач заключается в выявлении точек соприкосновения, а также принципиальных различий их символических подходов. Другая задача заключается в том, чтобы проследить шмемановскую интерпретацию тиллиховского восприятия символа. Мы анализируем не только подходы исследуемых мыслителей, но и разные характеристики символов в их богословских построениях. Основной метод этого исследования сравнительно-аналитический: с его помощью мы проводим комплексное сопоставление понятия «символ» в теологии П. Тиллиха и богословии А. Шмемана. В работе мы также выявляем, какое влияние философия Фридриха Шеллинга оказала на обоих мыслителей. Помимо этого, мы исследуем контексты употребления ключевых богословских терминов в работах мыслителей. В результате выявляется общее богословское направление, характерное для П. Тиллиха и А. Шмемана, которое заключается в том, что символ нельзя назвать метафорой или аллегорией, а можно выразить в виде живой онтологической связи между Богом и человеком. Мы демонстрируем, как разные конфессиональные контексты формируют

специфику понимания символа у мыслителей. Работа способствует более глубокому пониманию диалога между западной и восточной богословскими традициями в XX в.

Ключевые слова: Пауль Тиллих, протопресвитер Александр Шмеман, религиозный символ, метод корреляции, таинство, литургия, православное богословие XX в., лютеранство, православие.

Статья поступила в редакцию 21.3.2026; одобрена после рецензирования 23.3.2026

A Comparative Analysis of the Concepts of the Religious Symbol in the Theological Systems of Paul Tillich and the Theological Thought of Protopresbyter Alexander Schmemann

Fedor B. Kashitsky
M.Div.
PhD student at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
6/1 Likhov Lane, Moscow 127051, Russia
fedorkashitsky@yandex.ru

For citation: Kashitsky, Fedor B. "A Comparative Analysis of the Concepts of the Religious Symbol in the Theological Systems of Paul Tillich and the Theological Thought of Protopresbyter Alexander Schmemann". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 116–131 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.006

Abstract. This paper compares the theological concepts of the religious symbol in the works of P. Tillich and Protopresbyter Alexander Schmemann. The study identifies points of convergence and fundamental differences in their symbolic approaches, specifically tracing Schmemann's interpretation of Tillich's perception of the symbol. Using a comparative-analytical method, the research examines the characteristics of symbols within their theological systems and explores the influence of Friedrich Schelling's philosophy on both thinkers. By analyzing the usage contexts of key terms, the author reveals a shared theological stance: the symbol is neither metaphor nor allegory, but a living ontological link between God and humanity. Finally, the paper demonstrates how distinct denominational contexts shaped their respective views, contributing to a deeper understanding of the 20th-century dialogue between Western and Eastern theological traditions.

Keywords: Paul Tillich, Protopresbyter Alexander Schmemann, religious symbol, method of correlation, sacrament, liturgy, 20th-century Orthodox theology, Lutheranism, Orthodoxy.

The article was submitted on 3/21/2026; approved after reviewing on 3/23/2026

Введение

В рамках данной статьи систематизируются данные, изложенные нами ранее в работах, посвящённых концепциям религиозного символа в трудах П. Тиллиха[1] и прот. Александра Шмемана[2]; мы проводим сопоставительное исследование символогии (ви́дении символа) двух вышеуказанных мыслителей. Вторая часть статьи посвящена интерпретации концепции религиозного символа П. Тиллиха у прот. А. Шмемана.

Необходимо понимать, насколько уместно то, что мы обозначаем в качестве шмемановской интерпретации тиллиховского понимания символа. А. Шмеман был знаком с работами П. Тиллиха и воспринял часть тиллиховских идей о символе, но к самой тиллиховской проблематике он относился прохладно.

В своих «Дневниках»[3] он прямо даёт достаточно резкую оценку:

> «…прочёл в своё время много Тиллиха и помню его лично (экзаменовал меня в Union в 53–54 гг.). И уже тогда думал: безбожное, демоническое богословие…»[4].

Вот почему мы говорим именно об идейной интерпретации, а не о прямом влиянии.

1. Сравнительный анализ концепций религиозного символа П. Тиллиха и прот. А. Шмемана

Анализ символических конструкций П. Тиллиха целесообразно начать с рассмотрения методологического базиса его концепции. Ключевым инструментом теологических построений автора выступает метод корреляции, устанавливающий соответствие между религиозным символом и объектом символизации. В частности, данная корреляция эксплицирует логическую взаимосвязь категорий человеческого и божественного[5].

Метод призван соотнести философский вопрос и теологический ответ. Философия задается вопросами экзистенциального характера,

1 *Кашицкий Ф. Б.* Концепция религиозного символа в богословской системе П. Тиллиха // ТКБ СПбДА. 2025. № 2 (26). С. 51–64.

2 *Кашицкий Ф. Б.* Символ в богословии протопресвитера Александра Шмемана // Ипатьевский вестник. 2026. № 1. С. 23–31.

3 *Шмеман А.* Дневники. 1973–1983. Москва, 2017. (В восьми тетрадях).

4 Там же. С. 40. (Тетрадь I. Понедельник, 15 октября 1973).

5 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1. Москва; Санкт-Петербург, 2000. С. 15–16: «Наша система являет собой попытку использовать “метод корреляции” в качестве такого способа, который объединил бы Весть и ситуацию. <…> вопросы тут соотнесены с ответами, ситуация — с Вестью, а человеческое существование — с божественным проявлением».

а теология с помощью символов даёт ответы на эти вопросы. Метод корреляции П. Тиллиха[6] находит своё практическое воплощение в концепте соучастия, который связывает экзистенциальные вопросы человека с ответами религиозных символов. Через соучастие символ не просто указывает на божественное, а становится причастным к его реальности. Это проявляется на всех уровнях: от познания и любви до религиозного приобщения христианина к Новому Бытию во Христе[7].

Христос (по А. Шмеману) наполняет символ, является «Символом символов», и богослов осмысляет Его в некотором роде схожим с П. Тиллихом образом. Оба мыслителя видят во Христе не просто историческую фигуру, а символ, преодолевающий разрыв между конечным и бесконечным[8]. И П. Тиллих, и А. Шмеман подчёркивают, что символ не просто знак, а реальность, которая участвует в том, на что указывает. Однако в работах о. Александра мы не видим прямого указания на тиллиховский метод корреляции и подобного методологического построения.

В систематике П. Тиллиха описание Иисуса Христа как символа строится на переходе от общего учения о бытии (онтологии) к частному учению о Спасителе (христологии)[9].

О. Александр следует несколько иной логике, он онтологически связывает Христа и таинство, при этом раскрывая свои представления о символе, и прослеживает переход от христологии к сакраментологии[10].

Отметим, что тиллиховская двухчастная теологическая система (онтология — христология) воспринимается более ограниченной по отношению к трёхчастной шмемановской (онтология — христология — сакраментология) с точки зрения православного богословия.

Центральная идея авторской христологии П. Тиллиха заключена в Новом Бытии в «Иисусе как во Христе», и это Бытие преодолевает

6 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1. С. 63–64: «Существует корреляция как соответствие между религиозными символами и тем, что именно они символизируют. <…> в логическом смысле — корреляция между теми понятиями, которыми обозначается человеческое, и теми, которыми обозначается божественное. <…> в фактическом смысле — корреляция между предельной заботой человека и тем, чем именно он предельно озабочен».

7 Там же. С. 177–178.

8 *Пименов С. С.* Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. Москва, 2013. С. 198.

9 *McKelway A. J.* The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis. Richmond, 1964. P. 155.

10 См.: *Шмеман А.*, *протопресв.* Таинство и символ // Библиотека Одинцовского благочиния: [сайт]. URL: http://www.odinblago.ru/liturgika/taistvo_i_simvol/

«экзистенциальное отчуждение» человека от Бога[11]. В отличие от онтологической категории «Нового Бытия» П. Тиллиха, протопресвитер Александр Шмеман оперирует понятием «новое творение», акцентируя внимание на литургическом и восстановительном аспектах. Пусть «творение» и «новое», но всё же творение. Данный термин воспринимается в более узком смысле, чем тиллиховское «Новое Бытие».

Главное различие их богословских подходов заключается в том, что, если у П. Тиллиха акцент сделан на соучастии символа в реальности Нового Бытия, то у Шмемана подчёркивается динамическая природа символа, который обретает свою полноту и действенность исключительно в Личности Христа[12]. Если противопоставить подходы мыслителей, то на основании вышеуказанного сравнения можно назвать П. Тиллиха философом с теологическим уклоном, тогда как прот. А. Шмеман скорее наоборот — богослов с философскими тенденциями.

Литургия (по о. Александру) направлена к восстановлению реальности, к единству со Христом через символическую форму таинства — динамическую реальность литургии. А. Шмеман говорит о том, что литургия символически являет нам Христа, присутствующего в таинстве[13].

(Согласно П. Тиллиху) Христос символически восстанавливает смысл бытия[14]. Сравнивая эти два положения, можно сделать вывод о том, что литургия в качестве символа у о. Александра становится посредницей между реальностью и Христом, однако в построениях П. Тиллиха подобного посредника нет.

У нас возникает вопрос по поводу логической обусловленности и взаимосвязанности некоторых шмемановских терминов, которые ранее указывались в тексте этой работы. После формирования их кратких определений, мы сможем составить из них последовательную логическую цепочку.

Так, Христос видится нам в качестве центра всего шмемановского богословского мышления. Откровение представляется явлением Христа в мире как Богочеловека. Символ становится выражением Откровения. В свою очередь, Таинство предстает в качестве конкретной формы символа, с помощью которой Откровение приобретает

11 *Лёзов С. В.* Теология культуры Пауля Тиллиха // *Тиллих П.* Избранное. Потрясение оснований. Санкт-Петербург, 2015. С. 71.

12 *Шмеман А.*, *протопресв.* Таинство и символ 4: «будучи соотнесен со Христом, наполнен Христом, символ исполняется и становится таинством».

13 *Шмеман А.*, *прот.* Литургия, Символ и Таинство // Богословие и богослужение. Сборник. Москва, 2017. С. 293–294.

14 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 392.

действительность. Литургия, как центральное таинство Церкви, становится местом встречи со Христом, где эта «символическая цепочка» реализуется. В итоге логическая цепочка видится нам следующим образом: Христос, Откровение, Символ, Таинство, Литургия.

Мы уже указывали выше, что П. Тиллихом формируется метод, в который он помещает Христа. «Иисус как Христос», реализуя на практике данный метод, является предельным символом[15]. Интересно, что А. Шмеман мыслит схожим образом: для него предпосылки символа во многом обусловлены философским дискурсом, однако о. Александр делает принципиальный акцент на живой форме богословского предания — на литургии[16]. У П. Тиллиха центр теологических построений — «Иисус как Христос» в качестве символа, тогда как у А. Шмемана центром богословия становится литургия как символ, посредством которой человек сначала приходит ко Христу, а затем к Царству Божьему.

Важная часть богословия о. Александра — символ Царства Божия, который выражается в литургии[17]. Его онтологическое значение заключается в том, что данный символ реализуется в таинстве Евхаристии, показывая наше единство со Христом. Таинство в Церкви через Христа символизирует Царство Божие. О. Александр рассматривал литургию как символ присутствия, утверждение, сообщение Царства Божия и радость о нём. Согласно представлениям А. Шмемана, для человека Церковь — это символ таинства, которое, в свою очередь, является символом Царства Божия, а оно уже есть символ Христа.

По П. Тиллиху, для человека Иисус Христос есть символ Нового бытия — Царства Божия. Церковь, которую П. Тиллих называет «духовным сообществом», нельзя приравнивать к Царству Божьему[18].

Похожая логика прослеживается и у о. Александра: Церковь (вместе с литургией) является отражением Царства Божия, но не полнотой Царства, которое будет явлено в эсхатологической перспективе, а символом присутствия Царства Божия в нашем мире.

Мы можем выделить сходство, учитывая то, что крайние члены данных теологических построений одинаковы: человек — Христос и Царство Божие. Однако главное различие заключается в том, у П. Тиллиха

15 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 434–435.

16 *Михайлов П. Б.* Литургический символизм отца Александра Шмемана // Фонд «Русское зарубежье» имени А. Солженицына: [сайт]. URL: https://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php

17 *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. Москва, 1992. С. 8.

18 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. С. 148.

символ воспринимается как граница (например, символ как точка схождения человеческого и божественного), тогда как у А. Шмемана присутствует цепочка символов без прямого указания на граничность. Более того, тиллиховская граничность — это одновременность областей, символ для него является посредником, а не отделителем[19]. В этом их представления о символе воспринимаются схожим образом, но основная проблема заключается в том, что о. Александр подобного рода «граничность» никак не формализирует, в отличие от П. Тиллиха, который много говорит об этом качестве символа в своих работах.

Поскольку в литургическом богословии прот. А. Шмемана символ понимается как точка соприкосновения двух реальностей, использование им данного термина эксплицирует конкретную онтологическую корреляцию — соотнесение божественного и человеческого планов бытия. Логика в этом отношении очевидна; А. Шмеман использует тиллиховское понятие символа, но какой объект тогда должен коррелировать с субъектом в духе тиллиховского метода корреляции?

Ответ даётся заведомо: разрешение указанного соотнесения (по А. Шмеману), заключается в литургии, которая является необходимым посредником между человеком и Богом (Его Царством). Для П. Тиллиха такого посредника нет, а для о. Александра Церковь, в которой совершается таинство Евхаристии, представляет собой наиважнейший элемент. У П. Тиллиха этот элемент вторичен: он не делает такого акцента на таинстве, которое является фактической встречей человека с Богом в символической форме. Как мы понимаем, в этом и заключается принципиальное отличие православного мыслителя от мыслителя протестантского, а следовательно, и обусловленность их подходов.

Для П. Тиллиха символ Иисуса как Христа реализуется везде в мире, а у о. Александра символ Христа выражается только в границах Церкви (в частности, в таинстве). Мы видим, что у П. Тиллиха рождение символов обусловлено действием человеческой стороны: человек опознаёт для себя в своём уме (в коллективном бессознательном) символы (символ Иисуса как Христа, в частности).

Согласно А. Шмеману, символы устанавливает не человек, а Сам Иисус Христос (Церковь, литургия, таинство). В этом заключается ещё одно доказательство того, что протестантский мыслитель является скорее философом, а православный — больше богословом.

В частности, это «распределение ролей» обусловлено их задачами. Перед П. Тиллихом стоит задача привести научное сознание

19 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 295.

неверующего к принятию Христа, тогда как А. Шмеман стремится привести человека, который уже находится в Церкви, к более глубокому пониманию литургии в церковной жизни.

Система прот. А. Шмемана базируется на двух фундаментальных символах: Христе и Царстве. П. Тиллих же постулирует единый «предельный» символ — «Иисус как Христос», эксплицированный в частных модусах, таких как символы Креста и Воскресения[20].

Очевидно, контекстуальные ниши генезиса концепций символа у обоих авторов различались. Однако точки идейного влияния также подлежат выделению. Одним из них был Ф. Шеллинг: этот философ во многом закладывает фундамент для формирования представлений о символе обоих мыслителей. Говоря об идеях Ф. Шеллинга, нам необходимо понимать, как они повлияли на концепцию религиозного символа П. Тиллиха. Например, понятие «эссенциализации» как восстановления «вечной сущности» или «божественного первообраза», вероятнее всего, появляется у П. Тиллиха именно от Ф. Шеллинга[21].

Влияние философии Ф. Шеллинга сказывается и на понимание символа у А. Шмемана. Так, протопресвитер Александр вдохновляется шеллинговским видением символа в качестве чувственного воплощения идеи[22]. А. Шмеман вслед за П. Тиллихом, который, в свою очередь, усвоил это от Ф. Шеллинга, пишет о том, что реальность символом не только обозначается, но и передаётся.

Таким образом, можно сказать, что П. Тиллих, а вслед за ним и протопресвитер Александр Шмеман адаптировали в своих богословских построениях шеллинговскую идею, которую можно для понятности выразить следующим образом: в реальности символ является не только средством познания, но и средством участия[23].

Развивая указанную мысль, можно сказать, что шеллинговская эстетика, как часть его философии, смогла оказать значительное влияние на тиллиховскую теологию и шмемановское богословие. Поскольку для Ф. Шеллинга символ является синтезом конечного и бесконечного,

20 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 422.

21 *Зоткина О. Я.* «И этому испытанию никогда не приходит конец…» // *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. Москва; Санкт-Петербург, 2000. С. 398.

22 *Сычева С. Г.* Ф. Шеллинг и Вячеслав Иванов: «Философия искусства» и символизм // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 361. С. 58.

23 *Шмеман А.*, *протопресв.* Таинство и символ 4: «И мір символичен *signum rei sacrae* так как он создан Богом; таким образом, символизм относится к его онтологии, когда символ это не способ восприятия и постижения реальности, не только средство познания, но и средство участия».

он не просто призван обозначать, но и вмещать в себя божественную реальность. Нам известно, что П. Тиллих, глубоко изучавший Ф. Шеллинга и написавший две диссертации о нём, переносит это понимание из шеллинговской эстетики в свою теологию.

А. Шмеман пытается литургически развить вышеуказанную мысль в своем богословии. У него христианские символы не должны заменять собой реальность, но, наоборот, они призваны передавать её изнутри, когда они становятся средством нашей коммуникации с Богом. Мы видим, что Ф. Шеллинг влияет на обоих исследуемых мыслителей в плане понимания символа как онтологической реальности, а не рационального знака.

П. Тиллих рассуждает о символе «по существу»: о его структуре, функции, свойствах и т. д. Лишь после формирования системного понимания символа П. Тиллих переходит к символам конкретным. А. Шмеман же говорит о конкретных символах без теоретической базы — у него символы сразу понимаются и выражаются практически, при этом всё связанное с божественным у него определяется в качестве символов. Напрашивается вывод о том, что у П. Тиллиха символы во многом действуют сами из себя и являются в некотором роде источниками энергийности божественного в мире. Символ же, по А. Шмеману, работает, когда он переводится в актуальную силу таинства, и сам по себе символ не обладает актуализирующей силой — в этом принципиальное отличие видения символов у мыслителей.

Символ Иисуса Христа в системе А. Шмемана не ограничивается указательной функцией, но исполняется в таинстве. У П. Тиллиха же символ Христа приводится к действительности самостоятельно — в этом заключается серьёзное и принципиальное отличие между их пониманием символа Христа. В тиллиховской теологии мы видим главенствующий («предельный» в терминологии мыслителя) символ «Иисуса как Христа»[24]. В шмемановском богословии акцент смещается с символа Иисуса Христа на символ Царства Божия — они не являются взаимозаменяемыми и обладают разной смысловой нагруженностью.

2. Интерпретация концепции символа П. Тиллиха в богословии прот. А. Шмемана

С учётом выявленных концептуальных различий в символических построениях авторов, можно заключить, что рецепция идей П. Тиллиха

24 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 367.

в работах прот. А. Шмемана носит характер опосредованного идейного влияния, а не прямого заимствования. Таким образом, речь идёт о глубокой авторской интерпретации тиллиховского учения о символе, в ходе которой философские категории П. Тиллиха адаптируются и трансформируются в пространстве литургического богословия А. Шмемана.

О. Александр в своих трудах предлагает концепцию определения религии, которая похожа на «предельный интерес» П. Тиллиха. Протопресвитер говорит об имманентном Боге, место которого может быть занято секулярным объектом или феноменом[25]. В этом случае Бог не уравнивается с тварным секулярным объектом, но Ему дается доступная альтернатива:

> «Если [человек] отказывается от религии трансцендентного, [т. е.] надмирного, Бога, то он необходимо принимает религию имманентного Бога, имя которому может быть Социализм, История, Культура, всё что угодно»[26].

А. Шмеман не заимствовал идеи П. Тиллиха, но концепция расширительного определения термина «религия» была созвучна некоторым положениям теолога[27]. П. Тиллих считал, что «предельный интерес» может быть абсолютным, а также может быть направлен на конечное — во многом это словосочетание и отношение определяется тиллиховским представлением о символе. А. Шмеман указывал, что в религии Бог Сам может не только являться символом, но и быть заменённым символом. Здесь отчетливо видится влияние тиллиховской концепции религиозного символа на шмемановские представления о символе.

Мы говорили о тиллиховском символическом восприятии Христа. Иисус как Христос, выступая как Новое Бытие, преодолевает демонические механизмы социального и личного отчуждения — того самого экзистенциального отчуждения. Мы видим, что шмемановское ощущение «демонизма» от богословия самого П. Тиллиха говорит о каких-то принципиально разных исходных установках первого по отношению ко второму — отсюда и вышеуказанный тезис про неприятие тиллиховской проблематики. Мы видим, что на словах отношение А. Шмемана

25 *Сергеев А. А.* Концепция расширительного определения термина «религия» в трудах протопресвитера Александра Шмемана // СПбДА: [сайт]. URL: https://spbda.ru/publications/aleksandr-sergeev-koncepciya-rasshiritelnogo-opredeleniya-termina-religiya-v-trudah-protopresvitera-aleksandra-shmemana/

26 *Шмеман А.*, *прот.* О цели жизни // Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 70.

27 *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. Москва, 1995. С. 396.

к богословию самого П. Тиллиха было резко отрицательным. Несмотря на критическое отношение, протопресвитер мог воспринять отдельные идеи П. Тиллиха, например связанные с понятием символа, как говорилось ранее. В этой части статьи мы демонстрируем влияние протестантского теолога на православного богослова. Отправной точкой анализа будет хронология формирования символических построений в трудах мыслителей. О символе П. Тиллих говорит с начала 1920-х гг. и подводит итог своим размышлениям о символе в одноименной статье «Религиозный символ»[28] 1928 г. Развитие концепции символа завершается им уже после эмиграции, в 1951–1963 гг., в трёхтомнике «Систематическая теология». А. Шмеман начинал рассуждать о символическом языке богословия существенно позже, в 1960-х гг. Первой ключевой работой в этом отношении становится «Литургия, символ и таинство» 1968 г. Шмемановское богословие символа развивается вплоть до 1983 г. в его работах «Дневники» и «Евхаристия. Таинство Царства». Мы видим, что свое видение символа А. Шмеман формирует уже после смерти П. Тиллиха. О. Александр не упоминает о «тиллиховском символизме». Однако анализ их богословских систем и представлений о символе наводит на мысль, что А. Шмеман, наиболее вероятно, воспринял и трансформировал (скорее даже некоторым образом адаптировал) ключевые идеи П. Тиллиха о символе, применив их к осмыслению православного литургического опыта.

В рамках данного исследования рассматривается преемственность и специфика переосмысления теологического наследия П. Тиллиха в работах протопресвитера Александра Шмемана. На основе проведённого ранее анализа символических конструкций обоих мыслителей была выявлена их общая направленность на онтологический статус символа. Релевантность этого сопоставления обусловлена тем, что природа символической реальности в обеих системах неразрывно связана с фундаментальными бытийными представлениями авторов.

Ранее мы подробно говорили, что на обоих мыслителей повлияли идеи Ф. Шеллинга, в частности мысль о том, что символ не только обозначает реальность, но непосредственно онтологически передает её. П. Тиллих развил эту мысль раньше А. Шмемана, и сама идея концептуально выражается ими по-разному. Так, для П. Тиллиха символ не просто знак, а реальность, участвующая в том, что́ символом обозначается. Он не только указывает на Бога, но и открывает Его — присутствует

28 *Tillich P.* The Religious Symbol // Religious Experience and Truth / ed. S.Hook. New York (N.Y.), 1961. P. 301–321.

в Божественной реальности. Например, один из принципиальных тиллиховских символов, Крест, является не просто воспоминанием о смерти Христа, но и путём к преодолению экзистенциального отчуждения[29]. А у А. Шмемана символ — это таинство, через которое Царство Божие становится действующим. Литургия не представление, а реальное присутствие Христа[30]. Таким образом, мы видим, что символ не метафоричен, а онтологичен у обоих мыслителей! А. Шмеман, как и П. Тиллих, отвергает аллегорическое или рационалистическое толкование, утверждая: символ действует, а не просто обозначает.

Выше мы говорили о тиллиховском словосочетании «предельный интерес». Символ выражает собой путь к этому предельному интересу. Так, по П. Тиллиху религия — это состояние захваченности предельным интересом, который определяет смысл жизни. Символ — это форма, в которой этот интерес становится переживаемым и без этого символа вера остаётся абстракцией. Главное выражение предельного интереса заключается в тиллиховском символе «Иисуса как Христа».

Для А. Шмемана вера — это жизнь в Царстве, а не набор догматов.

Также и у П. Тиллиха: он критикует термин «догмат», в частности христологический догмат, за его неспособность адекватно выразить суть христианской вести. Он говорил о том, что догматы, сформулированные в рамках философских категорий (например, понятия «природа»), не могут полностью передать динамический характер божественно-человеческого единства во Христе[31].

Символ, а именно таинство — непосредственно Евхаристия — это путь вхождения в Царство, переживание «последних дней» уже здесь и сейчас. Литургия не просто воспоминание событий, а экзистенциальное присутствие будущего Царства. Таким образом, символ выступает инструментом актуализации трансцендентного в области непосредственного человеческого опыта. Подобно П. Тиллиху, А. Шмеман рассматривает символ как онтологическую связующую структуру между вечностью и временем, Богом и человеком. В данной концепции прослеживается рецепция тиллиховских «символических соотношений», а также интерпретация Личности Христа в категориях Кайроса — момента вторжения вечности в исторический процесс[32].

29 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 422.

30 *Шмеман А., прот.* Литургия, Символ и Таинство // Богословие и богослужение. Сборник. Москва, 2017. С. 293–294.

31 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 410.

32 *Тиллих П.* Кайрос // *Он же.* Избранное: Теология культуры. Москва, 1995. С. 245.

Другая проекция символа у мыслителей — это противление идеологии. По П. Тиллиху, идеология является ложным символом (т. е. не является символом как таковым), который претендует на абсолют, но лишён духовной глубины. Она заменяет Бога чем-то ограниченным или, в тиллиховской терминологии, конечным, а не символичным, то есть не может дать подлинного глубинного смысла[33].

А. Шмеман, в схожем ключе, достаточно резко подвергает критике «религиозность» в качестве идеологии, а также внешний формализм. О. Александр пишет о том, что настоящий символ не может быть подвержен идеологизации, поскольку он является живым (то есть онтологическим, согласно терминологии мыслителей) переживанием благодати, а не инструментом властного контроля[34].

Сходство позиций исследуемых теологов обнаруживается в их критическом противостоянии подмене религиозной веры идеологическими конструктами. Одной из наиболее значимых функций символа в концепциях П. Тиллиха и А. Шмемана выступает его способность служить защитным механизмом против идеологической деформации религиозного сознания. Обладая внутренней динамикой и открытостью трансцендентному, символ препятствует статической фиксации догматов в виде жёстких идеологем.

Еще одной точкой соприкосновения в концепциях обоих мыслителей выступает атрибуция символу качеств онтологической самодостаточности и уникальности. В рамках данного подхода символ рассматривается не как произвольный технический знак, но как «самомощный» феномен, обладающий собственной внутренней силой[35]. Так, у П. Тиллиха символ не создаётся по заказу, он рождается в духовной ситуации, когда человек сталкивается с экзистенциальным вопросом — непосредственная реализация метода корреляции, символическим выражением которого П. Тиллих видел Христа. Этот и другой символ не может быть заменён — его нельзя просто «придумать»[36]. Тогда как по А. Шмеману, символ — это дар Церкви, рождённый в литургической традиции: он не выдуман, а открыт в опыте веры. Например, образ Бога как Царя не просто метафора, а форма, в которой Церковь переживает Божественную власть и спасительную любовь Господа. Таким

33 *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. Москва, 1995. С. 399.

34 *Шмеман А., прот.* Таинство и символ // Собрание статей. 1947–1983. Москва, 2009. С. 296.

35 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 2. С. 196.

36 *Тиллих П.* Динамика веры // *Он же.* Избранное: Теология культуры. Москва, 1995. С. 161.

образом, мы обращаем внимание на то, что символ не конструируется, а является результатом откровения — эта идея важна для обоих теологов. Символ — это не продукт разума, а плод веры.

Заключение

При сопоставительном анализе необходимо подчеркнуть принципиальное различие в генезисе и содержании концепций обоих авторов. Если для Пауля Тиллиха источником символизма выступает философская онтология, интегрированная в теологию через метод корреляции, то для протопресвитера Александра Шмемана фундаментом является литургическое предание Церкви. Это различие обуславливает и христологическую специфику: если в системе Тиллиха Христос осмысляется как символ «Нового Бытия», преодолевающего экзистенциальные противоречия, то в богословии А. Шмемана Он раскрывается как «Новое Творение», актуализируемое и познаваемое исключительно в пространстве Таинства.

Также стоит отметить и те формы, в рамках которых мыслители выражали свои идеи и формировали теологические построения. Для П. Тиллиха это было систематическое богословие, выраженное на протяжении всей жизни последовательно в ряде ключевых его трудов, непосредственно суммированных в трёхтомнике «Систематическая теология». А. Шмеман также писал богословские работы, но его теология носит скорее несистематический характер. Основные проявления его литургических размышлений — это не только статьи и книги, но и дневники и проповеди. Концепция религиозного символа А. Шмемана формировалась в 1960-х гг. и позднее, то есть уже после завершения разработки тиллиховских символических построений, после смерти самого П. Тиллиха.

Во многом подходы мыслителей обуславливаются их отношением к рационализму. П. Тиллих его критикует, но «его же методами», то есть с использованием философии. А. Шмеман же, несмотря на научную и логичную оценку как исторических процессов, так и богословия в целом, отказывается от схоластики (как и П. Тиллих, впрочем, хотя он и философ) в пользу поэзии и мистики.

Мы также видим, что влияние философии Ф. Шеллинга на концепции религиозного символа П. Тиллиха и протопресвитера Александра Шмемана является важным аспектом их богословских систем. Оба мыслителя в разной степени опирались на идеи Ф. Шеллинга, что сформировало их понимание символа как онтологической реальности, а не просто

рационального знака. Таким образом, близость их воззрений во многом продиктована едиными истоками, именно Ф. Шеллингом, предопределившим вектор развития их религиозно-философской мысли.

Рецепция тиллиховской мысли протопресвитером Александром Шмеманом носит избирательный характер: он усваивает фундаментальный тезис об онтологической первичности символа, согласно которому последний не просто дескриптивно описывает реальность, но актуализирует её присутствие. Однако если в системе П. Тиллиха символ выступает путём преодоления экзистенциального отчуждения через Откровение, обращённое к разуму, то в экклезиологии протопресвитера А. Шмемана он становится непосредственным вектором к Царству Божьему, реализуемым в таинственном Теле Христовом.

Обращение к понятию «интерпретация» обусловлено необходимостью подчеркнуть, что прот. А. Шмеман, принимая тиллиховский онтологический базис, подвергает его глубокой трансформации в рамках православной традиции. В этом процессе философские категории Тиллиха последовательно замещаются литургическим реализмом, где символ перестаёт быть инструментом отвлечённого познания и «оживляется» христоцентричным содержанием, обретая свою полноту в евхаристическом опыте как предвкушении грядущего Царства, которое открывается верующим в полноте церковного общения сегодня.

Данная трансформация методологии переводит метод корреляции из плоскости рационального соотнесения культуры и религии в область литургического события, где экзистенциальный вопрос человеческого бытия находит ответ не в понятии, а в сакраментальном акте. Происходит смещение онтологического вектора: если у П. Тиллиха символ служит преодолению отчуждения через интеллектуальное восприятие Откровения, то у прот. А. Шмемана он становится проводником «нового творения», актуализирующим присутствие Бога через Тело Христово. При этом оба мыслителя находят в символе уникальный механизм защиты веры от идеологического искажения, однако если протестантствующий Тиллих опирается на критическую дистанцию, то протопресвитер А. Шмеман — на живую динамику православного Таинства. В конечном итоге, несмотря на критические замечания в личных записях, протопресвитер А. Шмеман осуществляет творческий синтез, наполняя структурный «скелет» западной онтологии символа живым и глубоким молитвенным опытом многовековой восточнохристианской литургии, преображающей саму суть человеческого бытия и восприятия реальности, открывая путь к подлинному единству Творца и творения.

Источники

Tillich P. The Religious Symbol // Religious Experience and Truth / ed. S. Hook. New York (N. Y.): New York University Press, 1961. P. 301–321.

Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Москва: Юрист, 1995.

Тиллих П. Систематическая теология: [в 3-х т.]. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. (Книга света).

Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. 2-е изд. Москва: Паломник, 1992.

Шмеман А., прот. О цели жизни // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983 . Москва: Русский путь, 2009. С. 69–71.

Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. Москва: Русский путь, 2017.

Шмеман А., прот. Литургия, Символ и Таинство // Богословие и богослужение. Сборник. Москва: ГРАНАТ, 2017. С. 286–310.

Шмеман А., прот. Таинство и Символ. [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/liturgika/taistvo_i_simvol/ (дата обращения 13.1.2026).

Литература

Зоткина О. Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец» // *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. С. 383–398.

Кантор В. К. Переживая немецкую катастрофу: Степун и Тиллих (с приложением их переписки) // Вопросы философии. 2012. № 11. С. 114–135.

Кашицкий Ф. Б. Концепция религиозного символа в богословской системе П. Тиллиха // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 2 (26). С. 51–64.

Кашицкий Ф. Б. Символ в богословии протопресвитера Александра Шмемана // Ипатьевский вестник. 2026. № 1. С. 23–31.

Лёзов С. В. Теология культуры Пауля Тиллиха // *Тиллих П.* Избранное. Потрясение оснований. Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 65–79.

Михайлов П. Б. Литургический символизм отца Александра Шмемана [текст: электронный] // Международный семинар «Богословие радости в свете наследия прот. Александра Шмемана»: [сайт]. URL: https://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php (дата обращения: 15.1.2026).

Пименов С. С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. Москва: Изд. ПСТГУ, 2013.

Сергеев А. А. Концепция расширительного определения термина «религия» в трудах протопресвитера Александра Шмемана [текст: электронный] // Санкт-Петербургская Духовная Академия: [сайт]. URL: https://spbda.ru (дата обращения: 17.1.2026).

Сычева С. Г. Ф. Шеллинг и Вячеслав Иванов: «Философия искусства» и символизм // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 361. С. 58–61.

McKelway A. J. The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis. Richmond: John Knox Press, 1964.

ВЛИЯНИЕ БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО НА «АМФИЛОХИИ» СВТ. ФОТИЯ, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО

(ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ)

ЧАСТЬ 2*

Александр Накаидзе

аспирант кафедры древних языков богословского факультета ПСТГУ
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
a.nakaidze80@gmail.com

Для цитирования: *Накаидзе А.* Влияние блж. Феодорита Кирского на «Амфилохии» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (филологический и богословский анализ). Часть 2 // Богословский вестник. 2025. № 2 (61). С. 132–152. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.007

Аннотация

УДК 82.091 27-29

Во второй части исследования продолжается сопоставительный анализ «Амфилохий» свт. Фотия Константинопольского и «Вопросов на Восьмикнижие» блж. Феодорита Кирского. Автор исследует филологические методы адаптации текста (сокращения и расширения), выявляет первоисточники толкований и оценивает степень оригинальности подхода святителя. Сделан вывод, что экзегеза патриарха Фотия сочетает в себе элементы творческой независимости с компилятивностью и эклектикой.

Ключевые слова: свт. Фотий, патриарх Константинопольский, блж. Феодорит Кирский, «Амфилохии», «Вопросы на Восьмикнижие», «Толкование на Книгу Бытия», филология, богословие, экзегетика.

* Окончание. Первая часть опубликована: *Накаидзе А.* Влияние блж. Феодорита Кирского на «Амфилохии» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (филологический и богословский анализ). Часть 1 // БВ. 2025. № 3 (58). С. 199–217.

Статья поступила в редакцию 24.2.2025; одобрена после рецензирования 13.4.2025

The Influence of Blessed Theodoret of Cyrrhus on the «Amphilochia» of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis

Part 2**

Alexander Nakaidze

PhD student at the Department of Ancient Languages at the Faculty of Theology at the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities
6/1 Likhov Lane, 127051 Moscow, Russia
a.nakaidze80@gmail.com

For citation: Nakaidze, Alexander. "The Influence of Blessed Theodoret of Cyrrhus on the 'Amphilochia' of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis. Part 2". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2025, pp. 132–152 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.007

Abstract. The second part of this study continues a comparative analysis of the Amphilochia by St. Photius of Constantinople and the Questions on the Octateuch by Bl. Theodoret of Cyrus. The author examines philological methods of textual adaptation (abridgement and expansion), identifies the primary sources of the interpretations, and evaluates the degree of the Patriarch's originality. The study concludes that St. Photius's exegesis combines elements of creative independence with methods of compilation and eclecticism.

Keywords: St. Photius, Patriarch of Constantinople, Bl. Theodoret of Cyrus, *Amphilochia*, *Questions on the Octateuch*, *Commentary on Genesis*, philology, theology, exegesis.

The article was submitted on 2/24/2025; approved after reviewing on 4/13/2025

** Conclusion. The first part was published as: *Nakaidze A.* The Influence of Blessed Theodoret of Cyrrhus on the «Amphilochia» of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis. Part 1 // Theological Herald. 2025. № 3 (58). P. 199–217.

3. Метод сокращения и расширения мысли на примере вопросов 23, 51 «Амфилохий»

Заглавие 23-го трактата «Амфилохий», похожее на 41-й вопрос «Толкования на Книгу Бытия» блж. Феодорита Кирского, начинается так: «Τί σημαίνει τὸ "ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν;"» («Что означает: "*Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло*" (Быт 3, 22)?»[50] Однако, в отличие от свт. Фотия, блж. Феодорит этот вопрос поставил так: «Τί ἐστι τὸ "ἰδοὺ γέγονεν Ἀδὰμ ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν;"» («Что есть слова: "*Вот, Адам стал как один из Нас*?"») Здесь видно, что патриарх начинает вопросительное предложение не с глагола εἰμί, а с глагола σημαίνει. Однако выражение τί ἐστι не чуждо «Амфилохиям», оно часто встречается в сборнике: «Τί ἐστι τὸ "ἐγὼ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ;"» («Что такое: "*Я говорю не от Себя*?"» (ср. Ин. 14, 10)) или: «Τί ἐστι "πρωτότοκος πάσης κτίσεως;"» («Что есть "*рождённый прежде всей твари*?" (Кол. 1, 15)») и т. д.[51] А с глаголом σημαίνει встречается всего три раза: 1) в рассматриваемом трактате; 2) в 271-м вопросе: «Τί σημαίνει τὰ δύο ὀρνίθια τὰ ὑπὲρ τοῦ καθαριζομένου λεπροῦ προσφερόμενα;» («Что означают две птицы, приносимые за очищающегося прокажённого?») и 3) в 326-м вопросе: «Τί σημαίνει ἡ τοῦ Ἀβεσαλὼμ τῷ πατρὶ ἐπανάστασις;» («Что означает восстание Авессалома против отца?»)[52].

Особого внимания заслуживает сама структура вопроса святителя. То, что он оригинально мыслит в поставленном им вопросе и даже дополняет его своими высказываниями, показано следующим образом. В отличие от блж. Феодорита, свт. Фотий приводит не сокращённый вариант из Священного Писания, указанный самим антиохийским богословом, а более полную версию. Там, где блаженный Феодорит ставит лишь одну задачу, святитель расширяет контекст, сопрягая её с соседней темой. В результате такой контаминации исходный вопрос преобразуется по смыслу в два вопроса, требующие более детального разбора:

1) что есть «*Адам стал как один из Нас*» и
2) что означает: «*зная добро и зло*»?

Обратимся теперь к сравнительному анализу текстов, чтобы определить, какие именно герменевтические приёмы и святоотеческие толкования святитель заимствует из трудов блаженного Феодорита.

50 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XL (11) // SC. 384. P. 41.

51 См.: *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 159 (1); 162 (1) // *Photii patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia / hrsg. L. G. Westerink. Bd. V. Leipzig, 1986. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). S. 207, 214.

52 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 271 (1); 162 (1) // Op. cit. Bd. V. S. 63, 137.

Таблица 3. Сопоставление экзегетических фрагментов на Быт. 3, 22 в трактате свт. Фотия (*Amphilochia*, 23) и в *Quaestiones in Genesim*, 40 блж. Феодорита

Источник	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Amphilochia 23	«Οἶδα μὲν οὖν ὥς τινες τὸν εἴρωνα λόγον διὰ τῶν προκειμένων ῥημάτων φασὶ προενηνέχθαι, καὶ ὀνειδίζειν τὸν Ἀδὰμ ἐφ᾽ οἷς ὑπέρογκα φαντασθεὶς καὶ ἃ φιλανθρωπίᾳ τοῦ πλάσαντος χερσὶ κατεῖχεν ἐξ ἰδίας ἀβουλίας ἀπώλεσεν»[53]	«Мне известно, что, по мнению некоторых, настоящие слова выражают иронический смысл и порицают Адама, поскольку он, много возомнив, потерял из-за собственного безрассудства даже то, что держал в руках по человеколюбию Создавшего»[54]
Quaestiones in Genesin 40	«Ἐπειδὴ ὁ διάβολος εἶπεν “ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν”, ἐδέξατο δὲ τοῦ θανάτου τὸν ὅρον τὴν ἐντολὴν παραβάς, εἰρωνικῶς τοῦτο εἴρηκεν ὁ τῶν ὅλων Θεός, δεικνὺς τῆς διαβολικῆς ἐπαγγελίας τὸ ψεῦδος»[55]	«Поскольку диавол говорил: “*Будете, как боги, знающие добро и зло*” (Быт 3, 5), преступившему же заповедь изречено смертное определение, то Бог всяческих изрёк это иронически, показывая лживость диавольского обещания»

Комментарий: Свт. Фотию известны все предшествующие толкования относительно данного стиха. В этом трактате он как раз отсылает читателя к взглядам разных экзегетов: некоторые из них утверждали, что здесь подразумевается ирония или высмеивается падение человека[56]. Такое толкование очень распространено в византийской лите-

53 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 (3–6) // Op. cit. Bd. V. S. 81.

54 *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 23 // *Св. патриарх Фотий*. Избранные трактаты из «Амфилохий» / пер. Д. Е. Афиногенова. Москва, 2001. С. 70.

55 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XL (12–15) // Op. cit. P. 41.

56 См.: *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 // Op. cit. Bd. V. S. 81–82. См. также: *Gregorius Nyssenus*. Liber de cognitione Dei (fragmenta ap. *Euthymium Zigabenum*, Panoplia dogmatica) // PG. 130. Col. 261A; *Joannes Chrysostomus*. In Genesim homilia 18, 2 // PG. 53. Col. 150–151; *Idem*. In Matthaeum homilia 15, 2 // PG. 57. Col. 224; *Idem*. Eclogae ex diversis homiliis. Homilia XVI // PG. 63. Col. 676–677; *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 44, 22–27 // CCSG. 7. P. 299. Исключение составляет толкование свт. Епифания Кипрского, где он вместо иронии говорит об «изобличении» и «укоре» Адама в грехе: «…не стал тем, кем он считал, что станет, то есть Адам не стал как один из Нас. Поскольку Адам, возжелав стать высшим, был свергнутым в низшее». *Epiphanius*. Panarion 65, 1, 17–18 // GCS. 31. S. 506:23–26. В отличие от приведённых толкователей, иную мысль находим в трудах свт. Ефрема Антиохийского (посл. четв. V в. — 545 г.), которые дошли до нас во фрагментах из «Библиотеки» патриарха Фотия. Он утверждает, что «слова: *вот, Адам стал как один из Нас* (Быт. 3, 22) — следует понимать не в том смысле, что Адам стал равен Богу, “ибо это и невозможно и богохульно”, но в том, что “Адам приобрёл чувство (αἴσθησις) мечтать

ратуре. Так или иначе эта «александрийская» линия в истолковании Быт. 3, 22 оказывается гораздо более близкой к буквальному прочтению текста, чем принятая такими антиохийцами, как свт. Иоанн Златоуст и блж. Феодорит Кирский, линия «иронического» понимания. Это ещё раз доказывает условность различения «александрийцев» и «антиохийцев» по признаку приверженности аллегоризму или буквализму.

Однако константинопольский первосвятитель Фотий, не упоминая имён вышеприведённых толкователей, в конце этого отрывка резюмирует, что все эти толкования похожи друг на друга и «развиваются из той же посылки, хотя по видимости и разделяются на разные ответвления»[57]. При этом он заявляет: «Я не думаю, что было бы мудро отвергать эти толкования, однако полагал бы более логичным понимать это священное изречение в ином смысле»[58]. Этот фрагмент как раз служит доказательством того, что автор не слепо берёт чужие мысли. Наоборот, он, если это приемлемо для него, заимствует и при этом вносит свои поправки как с богословской, так и с филологической точки зрения.

Итак, вышеприведённый фрагмент выступает в качестве вступительного и содержит сжатое описание основного смысла текста[59]. Здесь святитель от буквального толкования переходит к филологическому разъяснению. Он, подробно поясняя значение Быт. 3, 22, даёт его смысловое отличие от двух выражений, чтобы правильно понять смысл этого библейского стиха. Патриарх Фотий пишет: «Ведь далеко не одно и то же сказать в порицание: “*Вот, Адам стал одним из Нас*” (ἰδοὺ γέγονεν Ἀδὰμ εἷς ἐξ ἡμῶν) — и: “*…как один из Нас*” (ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν)». То есть по его толкованию, первое имеет «беспримесное, мощное и разящее поругание», а второе же «через сравнение и уподобление делает нарекание как бы разбавленным и умеренным»[60]. Там же патриарх

о себе как о Боге (τὸ φαντάζεσθαι γενέσθαι θεόν)”, и Бог обличает такое зломыслие». *Photius*. Bibliotheca. Cod. 229 (20–26) // *Idem*. Bibliothèque / ed., tr. R. Henry. Vol. 4. Paris, 1965. (Collection byzantine). P. 141. Рус. пер.: *Грацианский М.В.*, *Доброцветов П.К.* Ефрем патриарх Антиохийский, свт. [Сочинения] // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 31. Этому вопросу немалое значение придаётся в толковании прп. Анастасия Синаита во втором «Слове об устроении человека по образу и по подобию Божиему». См.: *Anastasius Sinaita*. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas II. 2. 48–70 / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1985. (CCSG; 12). P. 41–42.

57 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 (11–15) // Op. cit. Bd. V. S. 82. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 23 // *Св. патриарх Фотий*. Избранные трактаты из «Амфилохий». С. 70.

58 Там же.

59 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 (13–39). P. 82.

60 Ibid. 23 (54–57). P. 83. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 23. С. 72.

Фотий задаётся вопросом: какой смысл в том, чтобы одновременно издеваться и смягчать издевательство, тогда как можно было с самого начала не прибегать к приёму издёвки?[61] Константинопольский первосвятитель, ссылаясь на перевод Симмаха, утверждает: «Мне кажется, что, исходя из этого значения, Симмах близко передал смысл слов: "*Вот, Адам стал как один из Нас, в знании добра и зла*"» (ταύτης δὲ τῆς διανοίας οἶμαι καὶ Σύμμαχον ἐγγὺς γεγονότα τὴν περιοχὴν τοῦ ῥητοῦ ἐκδεδωκέναι, "ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τοῦ γινώσκειν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ καλὸν καὶ πονηρόν")[62]. На основании приведённого фрагмента, который отличается от Септуагинты, можно заключить, что святитель предпочёл перевод Симмаха. Текст Семидесяти (LXX) читается так: «ἰδοὺ Αδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν» («*Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло*»).

В рассматриваемом 23-м трактате константинопольский первосвятитель не ограничивается цитированием или заимствованием мысли блж. Феодорита. Напротив, в отличие от Феодорита, он мыслит более оригинально и выступает жёстко против тех, которые относят стих Быт. 3, 22 к бестелесным чинам[63]. Здесь свт. Фотий, в первую очередь, имеет в виду толкование Оригена на Евангелие от Иоанна 13, 21, где фраза: «*Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня*» (ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με) — сопоставляется с выражением в Быт. 3, 22: «ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν»[64], а также, возможно, подразумевается и рассуждение александрийского мыслителя Дидима Слепца, придерживавшегося мнения своего предшественника[65]. И Феодорит, и Фотий, как и Ориген, и Дидим сопоставляют стих Быт. 3, 22 со стихом Пс. 81, 6–7 и указывают, какие конструкции могли бы заменить оборот: ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν[66]. Как это ни удивительно, но данная мысль также проявляется в полемике свт. Василия Великого с Евномием. Последний относит выражение «*из Нас*» (Быт. 3, 22) не только к Святой Троице, но и к ангелам,

61 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 (13–39). P. 82. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 23. С. 72.

62 См.: *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 (39–42). S. 82. См. также: *Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / hrsg. F. Field. Oxonii, 1875. (Hildesheim, r1964. Bd. 1). P. 17.

63 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 23 (86–97). P. 84. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 23. С. 73.

64 См.: *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis XXXII, 18 (229–235) // GCS. 10. S. 456–457.

65 См.: *Didymus Caecus*. In Genesim III, 22 (19–27) // SC. 233. P. 254–256.

66 См.: *Курдыбайло Д. С.* О стратегиях патристической экзегезы фрагмента Быт. 3:22 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 69. С. 22.

а каппадокийский богослов, напротив, пишет: «Ибо никто не осмелится признать ангелов равночестными Создателю и Владыке, и невозможно представлять в Боге одно Лицо, когда говорится: "*яко един от Нас*"»[67]. Такое толкование подводит итог многим векам развития прослеженных объяснений Быт 3, 22. Здесь, во-первых, окончательно отвергается возможность того, что Бог откроет Себя Адаму как Троица: человек, только что преступивший заповедь, недостоин и не может вместить эту богословскую тайну.

Вопрос 51 из «Амфилохий» также связан с проблемой рая. Этот трактат может помочь проследить, насколько оригинальна работа свт. Фотия и что он заимствует у предшественников, особенно у блж. Феодорита Кирского. Формулировка данного трактата идентична формулировке вопроса 24 из *Quaestiones in Octateuchum* епископа Кирского. Заглавие 51-го вопроса «Амфилохий» таково: «Почему Бог насадил рай, намереваясь сразу же изгнать из него Адама?» (Διὰ τί τὸν παράδεισον ἐφύτευσεν ὁ θεός, μέλλων εὐθὺς ἐκβάλλειν τὸν Ἀδὰμ ἐξ αὐτοῦ;)[68]. Несмотря на некоторые пересечения мыслей и на то, что содержание заимствовано из сочинения кирского предстоятеля, трактат в большей степени считается оригинальным.

При рассмотрении данного текста заметно, что вопрос, который ставит свт. Фотий, в отличие от вопроса блж. Феодорита, начинается с предлога διὰ τί, используемого в значении причины. А блж. Феодорит Кирский данное предложение строит с наречием τί δήποτε, что означает: «что же, наконец» или «почему же», «в конце концов». Формулировка *Quaestiones in Octateuchum* 24 такова: «Τί δήποτε τὸν παράδεισον ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς μέλλων εὐθὺς τὸν Ἀδὰμ διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐξορίζειν ἐκεῖθεν» («Для чего Бог насадил рай, если намеревался сразу же изгнать оттуда Адама за грех?»)[69].

Обратим внимание, что в «Амфилохии», в отличие от *Quaestiones in Octateuchum* 24, вместо глагола ἐξορίζειν используется термин ἐκβάλλειν. Этот глагол не используется в сочинении «Толкование на Книгу Бытия». Патриарх Фотий его применяет довольно часто: двадцать восемь раз в письмах и «Амфилохиях», тогда как глагол ἐξορίζειν в «Амфилохиях» ни разу не встречается, а используется только в письмах[70]. В его «Библи-

67 См.: *Basilius Magnus*. Adversus Eunomium V, 4 // PG. 29. Col. 756C–757B.

68 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (1–2). S. 24.

69 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXIV. P. 29.

70 См.: *Photius Constantinopolitanus*. Epistulae 258, 72; 98, 37; 134, 10; 174,74; 290, 362; 285, 203; 1, 1110.

отеке» также чаще всего применяется глагол ἐκβάλλειν: он использован двадцать два раза, а глагол ἐξορίζειν — шесть раз[71]. В рассматриваемом 51-м трактате свт. Фотий применяет однокоренное существительного ἐκβολή со значением «изгнание»[72].

Однако перед тем, как приступить к толкованию данного стиха Быт. 3, 22–24, свт. Фотий учитывает, что человеку не позволено исследовать и постигать неизречённые и тайные вещи («*чрез меру трудного для тебя не ищи и, что свыше сил твоих, того не испытывай*» (Сир. 3, 21)). Но всё-таки он, ссылаясь на Священное Писание (Мф. 7, 7), позволяет себе истолковывать данный стих. При рассмотрении данного трактата привлекает внимание интересная пассивная форма глагола συγκαθελκόμεθα — от συγκαθέλκω, «вовлекать». Свт. Фотий использует этот глагол именно в этом значении: ὅσοι δὲ τῷ σαρκίῳ καὶ τῶν αὐτοῦ θελημάτων τῷ βάρει συγκαθελκόμεθα («мы все, увлекаемые вниз бременем плоти и её похотей»)[73]. Во всём сборнике этот глагол используется всего три раза: 1) в инфинитивной, 2) медиопассивной форме настоящего времени, множественного числа, 1 лица и 3) настоящего времени 3 лица, множественного числа активного залога: συγκαθέλκειν, συγκαθελκόμεθα, συγκαθέλκουσιν[74]. Если в «Амфилохиях» свт. Фотий использует этот глагол в переносном смысле, то в «Библиотеке», в 222-м кодексе он его применяет в прямом значении: «И очевидно, что это явление возникает среди нас из-за разнообразия стихий, которые борются между собой; ведь тепло стремится вверх, тогда как земная стихия утяжеляет и тянет к земле»[75]. Нужно отметить, что данный глагол не слишком распространён в античной литературе. Большинство случаев приходится на более позднюю, византийскую литературу.

В рассматриваемом 51-м трактате «Амфилохий» можно увидеть, что патриарх Фотий использует глагол ἐλαύνειν как синоним глагола ἐκβάλλειν: «Бог насадил рай, не намереваясь сразу изгнать из него Адама» (ὁ θεὸς ἐφύτευσεν τὸν παράδεισον, οὐ τὸν Ἀδὰμ εὐθὺς ἐκεῖθεν

71 См.: *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 247 (420a 16); 257 (475b 10); 72 (41a 39); 65 (27b 16); 79 (56a 10); 80 (62b 23).

72 *Idem*. Amphilochia 51 (20, 25). S. 25.

73 Ibid. 51 (5–6). S. 24.

74 Ibid. 36 (161); 51 (6); 224 (12). S. 24.

75 *Idem*. Bibliotheca. Cod. 222 (206a 1–4) // *Photius*. Bibliothèque / ed., tr. R. Henry. Vol. 3. Paris, 1962. (CUF. Coll. byz.). P. 221: «καὶ δῆλον τοῦτο, ὡς διὰ τὴν ἐν ἡμῖν τῶν στοιχείων διαφοράν τε καὶ μάχην συμβαίνει· καὶ γὰρ τὸ μὲν θερμὸν τὴν ἄνω χώραν διώκει, τὸ δὲ γεῶδες βρίθει τε καὶ συγκαθέλκει πρὸς τὴν γῆν».

μέλλων ἐλαύνειν)[76]. В некоторых случаях он использует этот глагол в значении «устремлять», «направлять»: «И того, чем удерживается эта текучая и стремящаяся к тлению жизнь»[77]; «я думаю, и в этом случае ты не окажешься правящим далеко от меты»[78]. Заметно, что в «Амфилохиях» словарь настолько богат, что для обозначения слова «изгонять» используются разные термины. Например, здесь вместо глагола ἐκβάλλειν использованы глаголы ἀφορίζω, ὑπερορίζω: ὑπερόριον εὐθύς ἐκεῖθεν ποιεῖν καὶ τῆς ἀφορισθείσης αὐτῷ μακαρίας διαγωγῆς («немедля выслать его оттуда и из отведённого ему блаженного пребывания»)[79]. Глагол ἀφορισθείσης (*aor. part. pass. fem. sg. gen.*) — несогласованное причастие со значением обстоятельства времени; ὑπερώρισεν — от глагола ὑπερορίζω, «отправлять в изгнание, изгонять»; οὕτως οὐδὲ τοῦ ἱεροῦ χωρίου οὐδὲ τῆς μακαρίας αὐτὸν τρυφῆς ὑπερώρισεν («так и не выслал его из священного места и из того блаженного наслаждения»)[80].

Необходимо проанализировать, как данный вопрос рассматривается у самого блж. Феодорита, и провести параллель между мыслями этого антиохийского богослова и свт. Фотия, указать, как последний строит свои суждения на мысли блж. Феодорита. Однако толкование антиохийского богослова на стих Быт. 3, 22–24 очень короткое. Но это не смущает патриарха Фотия: на основе суждений Феодорита он высказывает собственные аргументы и расширяет вопрос.

В целом в этом трактате экзегеза свт. Фотия строится из семи формулировок. Он, оглашая эти формулировки, говорит, что если позволено вникнуть в божественную тайну, то следует осмелиться сказать следующее:

— во-первых, человек был изгнан не по воле Божией, а из-за добровольного прегрешения (3–25);
— во-вторых, несправедливо, чтобы человек лишился такого блага из-за ещё не совершенного греха (26–50);

76 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (14–15). S. 24. Ср.: Ibid. 1 (360–361, 480–483); 4 (7); 76 (108); 177 (3); 179 (52) // Op. cit. Bd. IV. S. 13, 17, 34; Bd. V. S. 91, 228, 231.

77 Ibid. 1 (110). S. 6: «ἂν εἴη οἷς ὁ ῥέων βίος οὗτος καὶ πρὸς τὴν φθορὰν ἐλαύνων συνέχηται». Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт*. Трактат 1 // БХД. 2019. № 2 (2). С. 84.

78 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 31 (43). S. 118: «οἶμαι, πόρρω ἂν ὀφθείης τῆς νύσσης ἐλαύνων». Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 31 // *Св. патриарх Фотий*. Избранные трактаты из «Амфилохий». С. 119.

79 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (17–18). Bd. V. S. 24. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 51 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

80 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (21–22). S. 25.

— в-третьих, место блаженства было предназначено не только первому человеку, но и его невиновному потомству, то есть надлежало сотворить рай в качестве награды для будущих праведников (51–59);
— в-четвёртых, человек тотчас же был создан для какой-либо должности (60–72);
— в-пятых, человек лишь в изгнании мог познавать величину преступления (73–80);
— в-шестых, поскольку человек был создан для бессмертия, ему подобало и соответствующее обиталище (81–94);
— и, наконец, в-седьмых, устройством мира (*a constitutione mundi*) следовало готовить награду победителям (95–107)[81].

А суждение блж. Феодорита таково: Бог по предведению (ἐκ προγνώσεως) не осуждает Адама. Он заранее знает, что тот преступит закон, но несмотря на это Зиждитель сообщает ему блага, через которые Адам сможет познать божественные дары. Чтобы человек возненавидел грех, Господь даёт ему понять, что он лишился и обнажён от стольких благ. Но Адам признаётся, что главным помощником в достижении победных наград являются добродетели[82].

Очевидно, что при толковании данного места свт. Фотий строит свои мысли на суждениях блж. Феодорита. Однако это совсем не означает, что он прямо копирует его мысли. Наоборот, он обстоятельнее, чем кирский экзегет рассматривает данный вопрос. Блж. Феодорит пишет: «… οὐκ ἀνέχεται ἐκ προγνώσεως κατακρῖναι ὁ δεσπότης Θεός διὸ καὶ τὴν παράβασιν προορῶν, τῶν ἀγαθῶν αὐτῷ μεταδέδωκεν» («Владыка Бог по предвидению не попускает Себе осуждать; поэтому, даже зная заранее преступление его, сообщил ему блага»)[83]. Патриарх Фотий эту фразу изменяет так: «…οὐδ᾽ εἴωθε τὸ θεῖον τὰ τῶν ἀνθρώπων προορῶν πλημμελήματα τὸν εἰς αὐτοὺς τῆς εὐεργεσίας πλοῦτον καὶ τὰς δωρεὰς ἀναστέλλειν» («не в обычае у Божества, предвидевшего прегрешения человеков, уменьшать богатство благодеяний и даров»)[84].

Здесь видим, что термин παράβασιν («преступление») заменён словом πλημμελήματα («прегрешения»). Вместо выражения τῶν ἀγαθῶν применено τῆς εὐεργεσίας πλοῦτον («богатство благодеяния»). Если блж. Феодорит, чтобы определить благости Творца, ограничивается

81 См.: *Westerink L. G.* Praefatio // *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (1–107). S. 24–27.
82 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXIV (3–8). P. 29.
83 Ibid.
84 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (26–28). S. 25.

одним выражением, то свт. Фотий приводит ещё определительное слово, которое исполняет роль атрибутивной позиции (gen. subiectivus).

Иллюстрацию особенностей метода свт. Фотия можно увидеть в следующем фрагменте. Блж. Феодорит говорит: ἔπειτα καὶ γνῶναι αὐτὸν τὰς θείας δωρεὰς ἠβουλήθη, ἵνα τούτων στερηθεὶς μισήσῃ τὴν ἁμαρτίαν («тем не менее Он и пожелал, чтобы он познал божественные дары, чтобы возненавидел грех лишившийся их, обнажившийся от стольких благ»)[85]. А патриарх Фотий пересказывает мысль своего предшественника иными словами: «οὐδ᾽ ἐθέλει τῶν πλημμελημάτων λαμβάνειν τὴν δίκην οὔπω τοῦ τολμήματος εἰς ἔργον προεληλυθότος» («не желает Оно взыскивать наказания за прегрешения, пока проступок ещё не совершен на деле»)[86]. Иными словами, по мысли свт. Фотия, Господь не желает наказывать за прегрешения, пока проступок ещё не совершен. Для аналогии константинопольский богослов приводит пример падения бестелесных сил. Творец заранее знал, что среди них некоторые отступят от Его Промысла и благости, но тем не менее Он произвёл их и отступника сотворил (ἀποστάτην) как денницу (ἑωσφόρον). Патриарх Фотий заключает, что таково «устроение» (οἰκονομία) и различение (διάκρισις) Творца в отношении созданий[87].

Несмотря на то, что Божество, по суждению свт. Фотия, вечно источает потоки благости и доброты, Оно греха не терпит и насылает кару для исцеления, удары и раны от прегрешения. К этому вопросу патриарх Фотий приступил в 11-м трактате «Амфилохий», где он показывает переживания Адама за собственный проступок и невыносимость наказания[88]. Константинопольский первосвятитель характерной риторической фигурой предлагает читателю помыслить, зачем нужно было сотворить рай, если первому человеку предстояло согрешить и быть изгнанным (ἀπελαύνεσθαι) из рая? И там же он отвечает, чтобы не показалось, будто Бог с самого начала изваял (πλαστουργῆσαι) человека смертным. Господь Своей Премудростью устроил так, что при Своём Втором Пришествии всё творение переменилось к лучшему состоянию, когда ни одно существо не противится Его Божественной воле (ср. 2 Пет. 3, 13)[89].

85 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXIV (4–6). P. 29.
86 См.: *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 51 (28–29). S. 25.
87 Ibid. (26–36). S. 25.
88 Ibid. (16–20). S. 47.
89 Ibid. 51 (81–94). S. 26–27.

4. Сходства и различия на примере вопросов 70, 251, 261 «Амфилохий»

В 70-м трактате «Амфилохий», где речь идёт о кожаных одеждах, данных первым людям после их грехопадения в раю (Быт. 3, 21), патриарх Фотий в споре с Оригеном, отвергая его мнение о том, что «кожаные одежды» означают физическое тело[90], опирается на блж. Феодорита, но не упоминает его имени. Вопрос у святителя ставится таким же образом, лишь с некоторыми изменениями: Τίνας δεῖ νοεῖν δερματίνους χιτῶνας οὓς ὁ Ἀδὰμ καὶ Εὔα μετὰ τὴν παράβασιν ἐνεδύσαντο; «Как нужно понимать кожаные одежды, которые надели Адам и Ева после грехопадения?» (см. Быт. 3, 21)). Блж. Феодорит написал так: Τοὺς χιτῶνας

Таблица 4. Сопоставление экзегетических фрагментов на Быт. 3, 21 в трактате свт. Фотия (*Amphilochia*, 70) и в *Quaestiones in Genesim*, 39 блж. Феодорита

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Amphilochia 70	«Πόθεν δ᾽, ἂν ἴσως ἐπαπορήσαις, οἱ δερμάτινοι προῆλθον χιτῶνες; ἀλλ᾽ ἐπειδὰν ἀκούσας τὸν νοῦν ἐπιστήσῃς ὅτι “καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς περὶ τὸν Ἀδὰμ χιτῶνας δερματίνους”, αὐτίκα σύνδρομον οἶμαί σε τῆς ἀπορίας εὑρεῖν καὶ τὴν λύσιν. ὁ γὰρ ἐκ μὴ ὄντων οὕτω φιλοτίμως τε καὶ πολυτελῶς προαγαγὼν τὸν ἄνθρωπον, οὗτος καὶ δερματίνους χιτῶνας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιήσασθαι καὶ περιβολὴν αὐτῷ κατασκευάσαι ἐκ τοῦ ῥᾴστου μᾶλλον ἂν τοῖς λογισμοῖς ἀδίστακτον πίστιν ἐντίθησιν. εἰ δὲ καὶ δοραῖς τισι ζῴων (ταῦτα γὰρ προϋπέστη) τὴν χρείαν αὐτοῖς τῆς περιβολῆς ἀναπληρῶσαι λογισμὸς ἀνεκίνησεν, θεοῦ σοφίζοντος αὐτοὺς πρὸς τὴν οἰκείαν εὐκοσμίαν τε καὶ σωτηρίαν διανίστασθαι, οὐδὲ τοῦτο πόρρω τῆς θείας ἐστὶ κηδεμονίας οὐδ᾽ ἀνάξιον αὐτοῦ τῆς πολλῆς περὶ τὸ γένος ἡμῶν ἀγαθότητος»[91]	«Откуда же, может быть, ты будешь недоумевать, взялись кожаные одежды? Но когда, услышав, приложишь разум к речению: “*И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные*” (Быт. 3, 21), то, думаю, сразу вместе с вопросом найдёшь и решение. Ибо столь щедро и богато произведший[92] человека из небытия, Он же скорее внушит помыслам несомнительную веру в то, что сотворил кожаные одежды из ничего и очень легко изготовил ему одеяние. А если возникла мысль, что Он восполнил для них потребность в одежде какими-то шкурами животных (те ведь возникли раньше), то и это недалеко от божественного попечения и не недостойно великой Его благости по отношению к нашему роду»[93]

90 Мнение Оригена. См.: *Origenes*, ap. *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXXIX // PG. 80. Col. 137D; 140C–141B (= Sei. in Gen., PG. 12. Col. 101A3–C2).

91 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 70 (61–71). S. 70.

92 Προσαγαγὼν, *тж.* «приведший».

93 *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 70 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Quaestiones in Genesin 39	«Οἱ μὲν ἀλληγορηταὶ τὴν θνητὴν σάρκα φασὶ τὰ δέρματα ἄλλοι δέ τινες ἀπὸ φλοιῶν δένδρων τούτους κατεσκευᾶσθαι εἰρήκασιν. ἐγὼ δέ γε οὐδέτερον τούτων προσίεμαι τὸ μὲν γὰρ περίεργον, τὸ δὲ ἄγαν μυθῶδες. τῆς γὰρ θείας γραφῆς καὶ πρὸ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα διαπεπλᾶσθαι φησάσης, πῶς οὐ μυθῶδες τὸ λέγειν μετὰ τὴν παράβασιν τῆς ἐντολῆς σάρκα αὐτοὺς εἰληφέναι θνητήν; τὸ δέ γε πολυπραγμονεῖν, πόθεν τῷ Θεῷ δέρματα, καὶ διὰ τοῦτο καινὸν εἶδος περιβολαίων ἐπινοεῖν, περιττὸν εἶναί μοι δοκεῖ. χρὴ τοίνυν στέργειν τὰ γεγραμμένα καὶ εἰδέναι ὡς οὐδὲν ἄπορον τῷ τῶν ὅλων δημιουργῷ, καὶ θαυμάζειν αὐτοῦ τὴν ἄπειρον ἀγαθότητα, ὅτι καὶ παραβεβηκότων ἐπιμελεῖται, καὶ δεηθέντων περιβολαίων οὐ περι- εἶδε γυμνούς»[94]	«Аллегорически истолкователи кожаными называют смертную плоть. Другие же говорили, что они были подготовлены из древесной коры. А я всё же не допускаю ни того, ни другого из этих, потому что первое чрезмерно изысканное, второе же весьма баснословное. Если Божественное Писание говорит, что тело образовалось ещё прежде души, как не баснословно утверждать, что после преступления заповеди они приняли смертную плоть? Ревностно исследовать, откуда взялись у Бога кожаные, и поэтому выдумывать новый вид одежд, мне кажется излишним. Поэтому нужно соглашаться с написанным, и знать, что Творцу всех ничто не трудно, и удивляться бесконечной Его благости, потому что Он заботится и о преступивших и не оставил нагими нуждающихся в одежде»[95]

τοὺς δερματίνους τί νοητέον; («Что нужно понимать под кожаными одеждами?»)[96]. Однако в этом вопросе свт. Фотий рассуждает иначе, чем могло бы ожидаться[97]. Он практически берёт основную мысль у блж. Феодорита, но при этом судит оригинально.

В этом трактате свт. Фотий склоняется к буквальному пониманию кожаных одежд, которые Бог сотворил или из ничего, или из шкур животных. Святитель утверждает, что кожаные одежды указывают на смертность тела, и пытается проработать следствия такого понимания в длинном и глубоком ответе, сплетённом из трудов свт. Епифания Кипрского и блж. Феодорита Кирского[98]. Свт. Фотий признаётся, что его рассуждение о кожаных одеждах высказано в сжатом виде,

94 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXXIX. P. 40–41.

95 Перевод мой. — *А. Н.*

96 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXXIX (22). P. 40.

97 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 70 (1–2). S. 68. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский, свт.* Трактат 70 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

98 См.: *Constas N.* Word and Image in Byzantine Iconoclasm: The Biblical Exegesis of Photius of Constantinople // The Contentious Triangle. Kirksville (Mo.), 1999. P. 107.

однако он не упускает из внимания даже толкования одного из осуждённых Пятым Вселенским Собором — антиохийского экзегета Феодора Мопсуестийского. Здесь видимо свт. Фотий намеренно не упоминает его имени, а его толкование патриарх находит у самого кирского епископа: «Есть же некоторые, кто, не желая ни на что из этого обращать внимания и не рассуждая серьёзно, посчитали, что кожаные одежды — это луб от древесной коры…»[99]. Свт. Фотий к критике этого мнения добавляет, что «как будто бы шкуры животных хуже или менее почётно удовлетворяли потребность в одежде, хотя они приятнее на ощупь, мягче и, вообще говоря, многими отличиями удобнее любого луба»[100].

При сопоставлении фрагмента 251-го трактата из «Амфилохий» с 18-м вопросом *Quaestiones in Octateuchum* блж. Феодорита можно вместе проследить за мыслью экзегетов и увидеть следующее:

Таблица 5. Сопоставление экзегезы Быт. 2,19–20; 6,20; Дан. 6,22; Деян. 28,3–6 в 251-м трактате «Амфилохий» свт. Фотия и 18-м вопросе на Книгу Бытия блж. Феодорита Кирского

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Amphilochia 251	«ἀλλ᾽ ὥσπερ οἱ τέλειοι τῶν παιδικῶν δειμάτων καταφρονοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι τὰς τῶν θηρίων οὐ δειμαίνουσι προσβολάς καὶ γὰρ τῷ Ἀδὰμ πρὸ τῆς ἁμαρτίας παρειστήκει τὰ θηρία, τὴν δουλείαν ὁμολογοῦντα, καὶ τῷ Νῶε συνῳκίζετο ἐν τῇ κιβωτῷ, καὶ τῷ Δανιὴλ ἐν τῷ λάκκῳ οἱ λέοντες, καίτοι λίαν λιμώττοντες καὶ ὁ ἔχις δὲ τῇ τοῦ ἀποστόλου χειρὶ τοὺς ὀδόντας ἐμβαλὼν καὶ τῆς ἁμαρτίας τὸ χαῦνον καὶ χαλαρὸν οὐχ εὑρὼν ἀπεπήδησεν παραυτίκα καὶ κατὰ τῆς πυρᾶς ἥλατο, ὥσπερ δίκας ἑαυτὸν εἰσπραττόμενος ὅτι τῷ μηδαμόθεν προσήκοντι προσέβαλεν σώματι»[101]	«Но как совершенные презирают детские страшилища, так и питомцы добродетели не страшатся нападений зверей: как к Адаму до грехопадения приходили звери, признавая рабство, и с Ноем селились вместе в ковчеге, и Даниилу во рву предстояли львы, даже и очень голодные, так же и ехидна, вонзившая зубы в руку апостола и, не найдя дряблости и изнеможения греха, тотчас отступила и бросилась в костёр, как бы оплачивая сама за себя наказание, что напала на совершенно неподобающее тело»[102]

99 *Theodorus Mopsuestenus*, ap. *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XXXIX // PG. 80. Col. 140BC (= PG. 66. Col. 641B12–C4); *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 70 (72–74). S. 71. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 70 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

100 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 70 (74–78). S. 71. Рус. пер.: *Фотий Константинопольский*, *свт.* Трактат 70 (неиздан. пер. Д. Е. Афиногенова).

101 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 251 (6–14). S. 37.

102 Перевод мой. — *А. Н.*

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Quaestiones in Genesin 18	«ἀλλ᾽ ὥσπερ οἱ τέλειοι καὶ τῶν μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καταφρονοῦσιν, οὕτως οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι τὰς τῶν θηρίων οὐ δειμαίνουσι προσβολάς καὶ γὰρ τῷ Ἀδὰμ πρὸ τῆς ἁμαρτίας παρεστήκει τὰ θηρία τὴν δουλείαν ὁμολογοῦντα, καὶ τῷ Νῶε πάλιν εἰς τὴν κιβωτὸν εἰσιόντι, δίκην προβάτων καὶ λέων ἠκολούθει καὶ πάρδαλις καὶ τῶν ἑρπετῶν τὰ πικρότατα καὶ τῷ Δανιὴλ παρεστήκεισαν οἱ λέοντες, ὀρεγόμενοι μὲν τροφῆς, πελάσαι δὲ μὴ τολμῶντες. τοὺς γὰρ θεοειδεῖς τῆς θείας εἰκόνος ἑώρων ἐν αὐτῷ χαρακτῆρας, οὕτως ἔχις τῇ τοῦ ἀποστόλου χειρὶ τοὺς ὀδόντας ἐμβαλοῦσα, καὶ τῆς ἁμαρτίας τὸ χαῦνον καὶ χαλαρὸν οὐχ εὑροῦσα, ἀπεπήδησε παραυτίκα καὶ κατὰ τῆς πυρᾶς ἥλατο, ὥσπερ δίκας ἑαυτὴν εἰσπραττομένη, ὅτι τῷ μηδαμόθεν προσήκοντι προσέβαλε σώματι»[103]	«Но как совершенные презирают страшилища и ремни, так питомцы добродетели не страшатся нападений зверей: как и к Адаму до грехопадения приходили звери, признавая рабство, и снова с самим Ноем, входящие в ковчег наподобие овец, следовали и лев, и леопард, и самые неприятные пресмыкающиеся, и Даниилу предстояли львы, хотя и желающие пищи, но не дерзающие приблизиться, потому что видели в нем богоподобные отпечатки божественного образа, так же и ехидна, вонзившая зубы в руку апостола, не найдя в нем дряблости и изнеможения греха, тотчас отскочила и бросилась в костёр, как бы оплачивая сама за себя наказание за то, что напала на совершенно неподобающее тело»[104]

Комментарий: Смысл таков: прикоснулась к телу, на которое не надлежало ей нападать. В отличие от предыдущих фрагментов, здесь наблюдается не совсем прямое цитирование, а скорее дополнение или пояснение той мысли, которая была высказана блж. Феодоритом. Свт. Фотий периодически прибегает к тем же словам, которые используются антиохийским экзегетом; но, наоборот, он старается избежать от тавтологий и находит заменяющие соответствующие слова. Например, во фразе: ἀλλ᾽ ὥσπερ οἱ τέλειοι τῶν παιδικῶν δειμάτων καταφρονοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι τὰς τῶν θηρίων οὐ δειμαίνουσι προσβολάς — мы видим, что свт. Фотий слова μορμολύκειον («страшилище») и ἱμάς («ремень», «бич») заменяет словами τῶν παιδικῶν δειμάτων («детские страхи»). В этом дополнительном предложении союз καί используется блж. Феодоритом в первой части фразы для сопоставления, а патриарх Фотий применяет его во второй части фразы.

Далее во фрагменте, приведённом в таблице, внутри придаточного предложения, блж. Феодорит использует глагол εἴσειμι («входить»),

103 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XVIII (6–17). P. 19.

104 Перевод мой. — *А.Н.*

который схож со значением, использованного в Быт. 7, 7 LXX толкователями сло́ва εἰσῆλθεν от глагола εἰσέρχομαι («входить»), то патриарх Фотий использует совершенно другой глагол с пассивным значением συνοικίζω («селить вместе», «селиться»). В этом предложении свт. Фотий, пропуская фразу: δίκην προβάτων καὶ λέων ἠκολούθει καὶ πάρδαλις καὶ τῶν ἑρπετῶν τὰ πικρότατα («наподобие овец, следовали и лев, и леопард, и самые неприятные пресмыкающиеся»), сразу после Ноя переходит к пророку Даниилу, и событие произошедшее с последним оба описывают разными словами. Патриарх Фотий, находя образное выражение, так изменяет фразу: καὶ τῷ Δανιὴλ ἐν τῷ λάκκῳ οἱ λέοντες, καίτοι λίαν λιμώττοντες («и Даниилу во рву предстояли львы, хотя и очень голодные…»). Блж. Феодорит описывает это событие и вводит союзом γάρ объективную причину, по которой львы не осмеивались прикоснуться к нему, а свт. Фотий упускает её: καὶ τῷ Δανιὴλ παρεστήκεισαν οἱ λέοντες, ὀρεγόμενοι μὲν τροφῆς, πελάσαι δὲ μὴ τολμῶντες. τοὺς γὰρ θεοειδεῖς τῆς θείας εἰκόνος ἑώρων ἐν αὐτῷ χαρακτῆρας («и Даниилу предстояли львы, хотя желающие пищи, но не дерзающие приблизиться, потому что видели в нём богоподобные отпечатки божественного образа»)[105].

Свод «Амфилохии» важен ещё тем, что в нём содержится правильное чтение некоторых вопросов *Quaestiones in Octateuchum*. Это касается, например, 18-го вопроса блж. Феодорита. В таблице выше, в приведённой последней части предложения, где оба автора затрагивают вопрос, касающийся действий ехидны, хотя и наблюдается сходство, но есть некоторые различия в согласовании родов. У свт. Фотия обнаруживается более правильное чтение, а соответствие в родах — у блж. Феодорита. Например, это касается слов ἐμβαλοῦσα и εὑροῦσα. Как видно, оба глагола у блж. Феодорита приведены в аористной причастной форме женского рода, единственного числа, в номинативе, и они являются сказуемыми в отношении подлежащего ἔχις, мужской род номинатива. Для соответствий их родовых форм свт. Фотий поставил слово ἐμβαλοῦσα в форму ἐμβαλὼν и слово εὑροῦσα — в εὑρὼν (*aor. part. act. m. sg. nom.*). Подобное происходит и с выражением: ἑαυτὴν εἰσπραττομένη (*pres. part. mp. f. sg. nom.*). В «Амфилохии» последнее слово выражено в форме мужского рода: ἑαυτὸν εἰσπραττόμενος (*pres. part. mp. m. sg. nom.*). Об этом говорят и схолии критического текста *Quaestiones in Octateuchum*, где издатель указывает разные чтения[106]. Помимо этого, если у блж. Феодорита для глаголов ἀπεπήδησε и προσέβαλε опущен

105 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Genesin XVIII (11–12). P. 19.

106 См.: Ibid., note 14–16.

конечный согласный звук ν, то у свт. Фотия, наоборот, они приведены с окончанием: ἀπεπήδησεν и προσέβαλεν.

Для «Амфилохий» очень характерны формулировки заглавия: Τί δηλοῖ τὸ, «Τί δηλοῖ τὸ εἰρημένον («что значит сказанное»)» или «Τί δηλοῖ τὸ παρὰ τοῦ κυρίου τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἰρημένον («Что означает сказанное Господом ученикам в Евангелии…»)[107]. Подобная фигура речи применяется в другом контексте в 1-м вопросе «Амфилохий»: Τὸ μέντοι σπάνιον, εἴπερ τι ὅλως, δηλοῖ τὸ («Однако редкость, если вообще что-либо выражено в [речениях]»)[108]. В целом оно используется в заглавии всего семь раз. Такую же формулировку мы видим и у блж. Феодорита. Например: Τί δηλοῖ τὸ τὸν βάτον καίεσθαι, καὶ μὴ κατακαίεσθαι. Она взята из 6-го вопроса *Quaestiones in Octateuchum* блж. Феодорита с одним изменением: артикль τὸν указатель мужского рода заменён артиклем τὴν женского рода: Τί δηλοῖ τὸ τὴν βάτον καίεσθαι καὶ μὴ κατακαίεσθαι («Что означает, что купина горит, но не сгорает?»)[109].

Для сравнения приводим оба фрагмента.

Таблица 6. Сопоставление экзегетических фрагментов на Исх. 3, 2 в трактате свт. Фотия (*Amphilochia*, 261) и в *Quaestiones in Exodum*, 6 блж. Феодорита

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Amphilochia 261	«Τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν καὶ φιλανθρωπίαν κηρύττει, ὅτι φρυγανώδη ὄντα οὐκ ἀνήλισκεν τὸ ἄσβεστον πῦρ οἶμαι δὲ δι᾽ αὐτοῦ παραδηλοῦσθαι καὶ ὅτι ὁ Ἰσραὴλ ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ἐπιβουλευόμενος οὐκ ἀναλωθήσεται ἔτι δὲ καὶ ὡς ὁ μονογενὴς ἐνανθρωπίσας καὶ παρθενικὴν ἐνοικήσας νηδὺν φυλάξει τὴν παρθενίαν ἀκήρατον. φασὶ δέ τινες ἐν βάτῳ φανῆναι τὸν θεὸν καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ φυτῷ διὰ τὸ μὴ δύνασθαί τινα ἐκ βάτου γλύψαι θεόν εἰκὸς γὰρ ἦν Ἰουδαίους καὶ τοῦτο τολμῆσαι, εἴπερ ἐν ἄλλῳ ὤφθη φυτῷ»[110]	«Это возвещает силу и человеколюбие Бога, что негасимый огонь не уничтожал [куст,] похожий на хворост: я же думаю, что через то мимоходом разъясняется, что Израиль злоумышляющими от египтян не истребится: а ещё, что Единородный, вочеловечивыйся и вселившийся в девическую утробу, сохранит девство непорочным. Некоторые же говорят, что Бог явился в купине, а не в другом растении, потому что никто не может изваять из купины бога: ибо могло быть, иудеи и на это осмелились бы, если бы Он явился в другом растении»[111]

107 *Photius*. Amphilochia 41 (1); 59 (1); 61 (1); 69 (1); 76 (1); 179 (1); 261 (1) // Op. cit. Bd. 4. S. 180; Bd. 5. S. 43; 50; 66; 88; 230. Bd. 6 (fasc. 1). S. 52.

108 Ibid. 1 (670). S. 23. Рус. пер.: Трактат 1 // БХД. 2019. № 2 (2). С. 100.

109 Ibid. 261 (1). S. 52; *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Exodum 6 (18). S. 102.

110 *Photius Constantinopolitanus*. Amphilochia 261 (1–8). S. 52.

111 Перевод мой. — *А.Н.*

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)
Quaestiones in Exodum 6	«Τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν καὶ φιλανθρωπίαν κηρύττει, ὅτι δὴ φρυγανώδη ὄντα τὸ ἄσβεστον οὐκ ἀνήλισκε πῦρ. οἶμαι δὲ καὶ ἕτερα διὰ τούτου παραδηλοῦσθαι. καὶ ὅτι ὁ Ἰσραὴλ ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ἐπιβουλευόμενος οὐκ ἀναλωθήσεται, ἀλλὰ κρείττων ἔσται τῶν πολεμούντων. καὶ ὡς ὁ μονογενὴς ἐνανθρωπήσας, καὶ παρθενικὴν οἰκήσας νηδύν, φυλάξει τὴν παρθενίαν ἀκήρατον. φασὶ δέ τινες, ἐν βάτῳ φανῆναι τὸν Θεὸν καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ φυτῷ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαί τινα ἐκ βάτου γλύψαι Θεόν. εἰκὸς γὰρ ἦν Ἰουδαίους καὶ τοῦτο τολμῆσαι, εἴπερ ἐν ἄλλῳ ὤφθη φυτῷ»[112]	«Это возвещает силу и человеколюбие Бога, что даже негасимый огонь не уничтожал [куст,] похожий на хворост. Я же думаю через это разъясняется и другое. И что Израиль злоумышляющими от египтян не истребится, но станет сильнее врагов. Также, что Единородный, вочеловечивыйся и вселившийся в девическую утробу, сохранит девство непорочным. Некоторые же говорят, что Бог явился в купине, а не в другом растении, потому что никто не может изваять из купины бога. Ибо могло быть, иудеи и на это осмелились бы, если бы Он явился в другом растении»[113]

Из приведённых фрагментов заметно следующее: патриарх Фотий в придаточной части первого предложения, вводимой союзом ὅτι, отбрасывает усиливающую частицу δή («и даже»). Если блж. Феодорит начинает и заканчивает точкой предложение: «οἶμαι δὲ καὶ ἕτερα διὰ τούτου παραδηλοῦσθαι», то патриарх Фотий перед ним вставляет две точки и следующую фразу продолжает соединительным союзом καὶ. Также свт. Фотий заменяет указательное местоимение διὰ τούτου определительным местоимением δι᾽ αὐτοῦ. Автор «Амфилохий» также упускает местоимённое прилагательное ἕτερα. При этом он полностью пропускает фразу: ἀλλὰ κρείττων ἔσται τῶν πολεμούντων («но станет сильнее врагов враждующих»). Вместо упрощённого варианта καὶ ὡς святитель использует чуть усложнённую форму: ἔτι δὲ καὶ ὡς. Кроме того, если блж. Феодорит делит приведённый выше фрагмент на шесть небольших предложений, то свт. Фотий заимствованный из него фрагмент делит на два больших предложения, которые внутри ещё делятся двумя точками. В остальных случаях наблюдается полное сходство.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что сопоставление взглядов и указание на заимствованные или цитированные фрагменты из *Quaestiones*

112 *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Exodum VI (18–26). S. 102.

113 Перевод мой. — *А.Н.*

in Octateuchum блж. Феодорита действительно показывают, что свт. Фотий в своих толкованиях трудных мест Священного Писания отнюдь не рабски следует толкованиям кирского епископа. Очевидно, в «Амфилохиях» святитель отчасти независим, а отчасти является эклектиком и компилятором. В цитируемых вопросах для обоих толкований филологические приёмы занимают важное место, однако в необходимых случаях свт. Фотий погружается в глубину текста, чтобы уловить истинный смысл. Противоречие или несогласие между независимостью и зависимостью приводит также к появлению полярности экзегетических методов патриарха Фотия. Выше было показано, как святитель иногда меняет пунктуацию, порядок слов, исходя из контекста или богословского смысла, большой отрывок расширяет или сокращает, а также высказывает оригинальные мнения, периодически из простых предложений делает сложные и, наоборот, восстанавливает синтаксис. В общем числе библейских толкований патриарха Фотия заимствования у блж. Феодорита преобладают, по сравнению с другими авторами. Блж. Феодорит даже ближе святителю по духу. Заимствование и цитирование фрагментов показывают, что патриарху Фотию действительно нравился способ выражения, то есть слог, стиль (φράσις) экзегетических трудов блж. Феодорита, и он видит в них «аттическое благородство».

Архивные материалы

Афиногенов Д. Е. [Неизданные переводы вопросов и ответов к Кизическому митр. Амфилохию св. патриарха Фотия I: Амфилохии 51 и 70]. [Машинопись]. [Из личного архива автора].

Источники

Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem dei necnon opuscula adversus monotheletas / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; University Press, 1985. (Corpus Christianorum. Series Graeca; vol. 12).

Basilius Magnus. Adeversus Eunomium V // PG. T. 29. Col. 709–774.

Basilius Magnus. Homiliae in Hexaemeron // *Basile de Césarée*. Homélies sur l'Hexaéméron / éd. S. Giet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (Sources chrétiennes; nº 26). P. 87–523.

Gregorius Nyssenus. Apologia in Hexaemeron // PG. T. 44. Col. 61–124.

Gregorius Nyssenus. Liber de cognitione Dei (= Θεογνωσία) (fragmenta ap. *Euthymium Zigabenum*, Panoplia dogmatica) [Sp.] // PG. T. 130. Col. 28–29, 257–276, 312–317.

Didymus Caecus. In Genesim // *Didyme l'Aveugle*. Sur la Genèse / ed. P. Nautin, L. Doutreleau. Vol. 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976. (Sources Chrétiennes; nº 244). P. 8–238.

Epiphanius. Panarion // Epiphanius / hrsg. K. Holl. Bd. 2. Leipzig: Hinrichs, 1922. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; Bd. 31). S. 1–523.

Joannes Chrysostomus. In Genesim homilia // PG. T. 53. Col. 21–386.

Joannes Chrysostomus. In Matthaeum homilia // PG. T. 57. Col. 13–472.

Joannes Chrysostomus. Homiliae in II Epistulam ad Corinthios // PG. T. 61. Col. 381–610.

Joannes Chrysostomus. Eclogae ex diversis homiliis // PG. T. 63. Col. 567–902.

Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // *Maximi confessoris* quaestiones ad Thalassium / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980. Vol. 1. (Corpus Christianorum. Series Graeca; vol. 7).

Origenes. Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / hrsg. F. Field. Bd. 1. Oxonii: Oxford University Press, 1875. (Hildesheim: Georg Olms, ʳ1964).

Origenes. Commentarii in evangelium Joannis // *Origenes* Werke. Der Johanneskommentar / hrsg. E. Preuschen. Bd. 4. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; Bd. 10). S. 1–572 (2te Pagin.).

Photius patriarcha Constantinopolitanus. Epistulae et Amphilochia / hrsg. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig: B. G. Teubner, 1984–1987. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Bd. 2. 1984; Bd. 4–5. 1986; Bd. 6, fasc. 1. 1987.

Photius. Bibliothèque / éd. R. Henry. Vol. 1. Paris: Les Belles lettres, 1959. (Collection byzantine).

Photius. Bibliothèque / éd. R. Henry. Vol. 3. Paris: Les Belles lettres, 1962. (Collection byzantine).

Theodoretus Cyrrhensis. In loca difficilia Scripturae Sacrae quaestiones selectae // PG. T. 80. Col. 75–528.

Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon // PG. T. 80. Col. 528–858.

Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio in II Epistulam ad Corinthios // PG. T. 82. Col. 375–460.

Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesim // *Theodoretus Cyrensis*. Quaestiones in Octateuchum / éd. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1979. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; vol. 17). P. 3–99.

Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Exodum // *Theodoretus Cyrensis*. Quaestiones in Octateuchum / éd. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1979. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; vol. 17). P. 100–152.

Theodoretus Cyrrhensis. Commentaria in Isaiam // *Théodoret de Cyr*. Commentaire sur Isaïe T. 2: Sections 4–13 / éd. J.-N. Guinot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982. (Sources chrétiennes; nº 295). P. 12–479.

Максим Исповедник, прп. Творения / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Кн. 2: Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV. Москва: Мартис, 1993. (Святоотеческое наследие).

Феодорит, еп. Кирский, блж. Толкование на книгу Бытия // Творения блж. Феодорита Кирского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Собственная тип., 1905. (ТСО; т. 26). С. 7–88.

Фотий, патриарх, св. Избранные трактаты из «Амфилохий» / [пер. Д. Е. Афиногенова]. Москва: Индрик; Синод. б-ка Моск. Патриархата, 2002. (Святоотеческая письменность).

Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 15–21; 38–41 / пер. Д. Е. Афиногенова // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 50–84.

Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактат 1 / пер. Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 78–108.

Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 76, 78–80 / пер. Д. Е. Афиногенова // Диакрисис. 2020. № 1 (5). С. 31–61.

Литература

Афиногенов Д. Е. Предисловие // *Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. 15–21; 38–41 // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 51–52.

Грацианский М. В., Доброцветов П. К. Ефрем патриарх Антиохийский, свт. // Православная энциклопедия. Т. 19: Ефесянам послание — Зверев. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 25–32.

Курдыбайло Д. С. О стратегиях патристической экзегезы фрагмента Быт 3. 22 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 69. С. 11–29.

Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв. Т. 2 / пер., предисл. свящ. М. Михайлова. Москва: Перервинская православная духовная семинария, 2015.

Amsler O. Die exegetische Methode des Photios: Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. München: Uni-Druck, 1981.

Constas N. Word and Image in Byzantine Iconoclasm: The Biblical Exegesis of Photius of Constantinople // The Contentious Triangle: Church, State, and University: A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams / ed. R. L. Petersen, C. A. Pater. Kirksville (Mo.): Thomas Jefferson University Press, 1999. (Sixteenth Century Essays & Studies; vol. 51). P. 97–109.

Hergenröther J. Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Bd. 1–3. Regensburg: G. J. Manz, 1867–1869.

Sonarli R. L'exégèse de Photius // Bessarione. 1898. Vol. 4. P. 35–47.

Westerink L. G. Praefatio // *Photii patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia. Vol. 4: Amphilochiorum pars prima / recensuit L. G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1986. P. V–XXVI.

АСКЕТИКА

ПСИХОСОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД ТВОРЕНИЯ ИИСУСОВОЙ МОЛИТВЫ

В ТРУДАХ ПРП. МАКАРИЯ ОПТИНСКОГО
ЧАСТЬ 2

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. 2 // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 153–164. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.008

Аннотация

УДК 2-587.7 (271.2)

Данная статья представляет собой вторую часть исследования, посвящённого учению преподобного Макария Оптинского о психосоматическом методе Иисусовой молитвы. Если первая часть была сосредоточена на анализе систематического труда старца «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву», то настоящая работа исследует его эпистолярное наследие. На материале переписки преподобного Макария с монашествующими и мирянами раскрываются практические аспекты его пастырского подхода к обучению умной молитве. В исследовании показано, как старец применял свои теоретические принципы в индивидуальном духовном руководстве, проявляя рассуждение и отеческую заботу о спасении вопрошавших. Особое внимание уделяется анализу конкретных примеров из писем, где преподобный Макарий предостерегает от опасностей преждевременного занятия «художественной» молитвой и предлагает безопасные альтернативы в виде устного творения Иисусовой молитвы. Рассматривается также его критика некоторых современных ему публикаций о молитве, сохраняющая свою актуальность и сегодня. Статья демонстрирует целостность подхода преподобного Макария Оптинского, который, будучи глубоким знатоком исихастской традиции, выработал уникальную систему духовной безопасности, основанную на принципах смирения, трезвения и послушания 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 2

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 2". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 153–164 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.008

Abstract. This article represents the second part of a study dedicated to the teachings of St. Macarius of Optina on the psychosomatic method of the Jesus Prayer. While the first part focused on the analysis of the Elder's systematic treatise «Admonition to Those Reading Spiritual Patristic Books and Desiring to Practice the Mental Jesus Prayer», the present work examines his epistolary heritage. Based on St. Macarius's correspondence with monastics and laity, the practical aspects of his pastoral approach to teaching mental prayer are revealed. The study demonstrates how the Elder applied his theoretical principles in individual spiritual direction, exercising discernment and fatherly care for the salvation of those seeking counsel. Particular attention is paid to the analysis of specific examples from the letters, where St. Macarius warns against the dangers of premature engagement in «artistic» prayer and offers safe alternatives in the form of vocal Jesus Prayer. His critique of certain contemporary publications on prayer, which remains relevant today, is also considered. The article demonstrates the integrity of St. Macarius of Optina's approach: as a profound expert in the Hesychast tradition, he developed a unique system of «spiritual safety» based on the principles of humility, sobriety, and obedience to a spiritual father.

Keywords: St. Macarius of Optina, Jesus Prayer, psychosomatic method, hesychasm, «noetic» activity, «mind-in-the-heart» prayer, humility, «*prelest*» [ˈprʲelʲɪstʲ] (spiritual delusion), eldership (*starchetstvo*) [ˈstɑːrtʃəstvoʊ], ascetics, spiritual direction.

The article was submitted on 10/28/2025; approved after reviewing on 11/10/2025

Введение

В современной православной среде наблюдается значительный рост интереса к практике умного делания. Этот духовный поиск, однако, зачастую сопровождается серьёзными вызовами. Широкое и зачастую бесконтрольное распространение святоотеческих текстов, описывающих высшие формы молитвенного подвига, включая психосоматические («художественные») методы, происходит без должного осмысления их глубокого духовного контекста и необходимых аскетических предпосылок. В результате верующие, особенно не имеющие опыта духовного руководства, оказываются подвержены рискам нездорового мистицизма, духовной прелести (самообмана) и оккультного отношения к молитве как к технике, что ведёт к духовному вреду вместо ожидаемого преуспеяния.

В этой ситуации обращение к наследию прп. Макария Оптинского приобретает особую значимость. Его пастырский подход, запечатлённый как в систематических трудах, так и в обширной переписке, представляет собой уникальный пример трезвенного и безопасного применения исихастской традиции в условиях, сходных с современными. Прп. Макарий выступает как верный хранитель и искусный систематизатор святоотеческого опыта, предлагающий чёткие методологические критерии и надёжные ориентиры для тех, кто стремится к умной молитве.

Прп. Макарий Оптинский (1788–1860 гг.) — великий русский старец XIX в., продолживший традицию старческого служения в Оптиной пустыни. Его духовный путь был неразрывно связан с молитвенным деланием, а сам он стяжал славу опытного руководителя в деле Иисусовой молитвы. Наследие прп. Макария, включающее его собственные труды и обширную переписку с духовными чадами, представляет собой целостную и безопасную систему восхождения к высшим формам умно-сердечной молитвы. В своих наставлениях старец неизменно подчёркивал первостепенное значение смирения, трезвения и послушания духовному отцу, предостерегая подвижника от преждевременного занятия «художественными» психосоматическими методами, которое может привести к духовной прелести. Таким образом, его опыт является ключом к правильному пониманию исихастской традиции в её применении к современной жизни[1].

1 *Каширина В. В.* Преподобный Макарий (Иванов) // ПЭ. 2020. Т. 42. С. 444–451

1. Переписка прп. Макария Оптинского с иером. Климентом (Зедергольмом)

Эпистолярное наследие прп. Макария, обращённое к его духовным чадам, составляет основной источник для исследования его учения в области Иисусовой молитвы. Ярким примером служит диалог с Константином Карловичем Зедергольмом (впоследствии — иеромонахом Климентом), посвящённый психосоматическому методу творения Иисусовой молитвы. В своем обращении к старцу Константин задаёт ключевые вопросы: насколько опасно приступать к этой «художественной» молитве, и не является ли данное учение новшеством, поскольку он не находит его у таких авторитетов, как свт. Иоанн Златоуст и свт. Василий Великий[2].

В ответном письме Константину Зедергольму прп. Макарий подробно разъясняет сущность внутренней художественной молитвы. Старец указывает, что это делание не является совершенно новым: его истоки восходят к синайским подвижникам, а дальнейшее развитие оно получило на Афоне. Поэтому, по его словам, у свт. Василия Великого мы не находим указаний на психосоматический метод молитвы, а свт. Иоанн Златоуст пишет лишь об умной молитве вообще, без специальных технических приёмов. Прп. Макарий подчёркивает, что художественная молитва требует значительных усилий и доступна не каждому, ссылаясь в подтверждение на учение прпп. Каллиста и Игнатия в «Добротолюбии». Для правильного прохождения этого подвига необходимо иметь духовного руководителя и проявлять к нему послушание, хранить совесть перед Богом и людьми, а также со смирением исполнять Божии заповеди. Старец отмечает, что лишь гордецы и самочинники стремятся стяжать это высокое делание без должной подготовки, вследствие чего многие из них впадают в прелесть. При этом преподобный указывает, что даже если у ранних отцов и встречаются упоминания о внутренней молитве, то излагаются они прикровенно, чтобы не давать повода к самочинию, как это делают, например, прп. Иоанн Лествичник и прп. Симеон Новый Богослов, ссылающийся на прп. Антония Великого, который в уединении пещеры упражнялся в этом делании. Вместе с тем прп. Макарий признает, что с изменением времён и обстоятельств современные ему подвижники вынуждены писать об умном делании более открыто[3].

2 ОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Д. 28. Л. 35 — 38 об.

3 ОР РГБ. Ф. 107. К. 7. Д. 8. Л. 77 — 80 об.

2. Переписка прп. Макария Оптинского с мирянами

В переписке с мирянами, затрагивающей вопросы психосоматического метода Иисусовой молитвы, прп. Макарий проявляет особую осторожность. На многочисленные вопросы духовных чад о стяжании молитвенных даров старец отвечает, что не может научить тому, чего сам не ведает, и ограничивается цитатами из святых отцов как надёжным ориентиром. При этом он сознательно выбирает лишь те выдержки из святоотеческих творений, которые, по его мнению, не смогут запутать или повредить душе вопрошающего. Прп. Макарий последовательно наставляет своих чад не стремиться к высшим состояниям молитвенного делания[4], акцентируя внимание преимущественно на упражнении в устной Иисусовой молитве как наиболее доступной и безопасной практике для мирян[5].

Прп. Макарий указывает на необходимость осмотрительного и осмысленного подхода как к изучению духовной литературы, так и к практике умного делания. Старец предостерегает, что творения духовных писателей подобны густому лесу, где без опытного наставника легко заблудиться при толковании многих мест. Многие по самонадеянности стремятся к высшим состояниям, таким как умная молитва или поиск духовных видений, не исцелив душу от страстей, что ведёт к духовному повреждению и даже навлекает гнев Божий как следствие дерзости. Преподобный советует читателям святоотеческих книг не спешить приступать к высоким практикам, но сосредоточиться на исполнении заповедей Христовых как основе духовной жизни. Важно осознавать высоту этих заповедей и собственное недостоинство, избирая простой, смиренный и покаянный путь. Именно смирение открывает человеку подлинное познание духовной жизни, служа основой для духовного возрастания и обретения истинной молитвы[6].

В одном из писем духовная дочь обращается к прп. Макарию с просьбой научить её художественной Иисусовой молитве, о которой она прочла в предисловиях к трудам старца Василия Поляномерульского. Преподобный уклоняется от прямого ответа на этот вопрос,

4 См.: *Макарий* (*Иванов*), *прп.* Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. Москва, 1862. С. 14, 149–150, 296–297, 600–601, 614–615, 617, 652–653, 745.

5 Там же. С. 518, 523, 600–601.

6 Там же. С. 149–151.

указывая, что сам не стяжал этой молитвы и потому не может ей научить. При этом он настоятельно предостерегает свою дочь от попыток приступить к этому высокому деланию, подчеркивая, что без должного смирения за него лучше вовсе не браться. В качестве безопасной альтернативы старец советует ей творить простую Иисусову молитву устами, без каких-либо сложных методов или духовных погружений, заключая:

> «…за художную, умную приниматься опасно, ибо оной последует прелесть»[7].

Прп. Макарий для глубокого ознакомления с практикой Иисусовой молитвы и связанными с художественным деланием предостережениями направлял своих духовных чад к изучению творений святых отцов: Григория Синаита, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина, Исаака Сирина, Филофея, Исихия, Каллиста и Паисия Величковского[8]. Рекомендуя эти творения, старец тем самым помогал вопрошающим самостоятельно оценить, посилен ли для них подвиг освоения психосоматического метода Иисусовой молитвы, чтобы избежать возможного духовного вреда. Как предупреждал преподобный:

> «У врага нашего много козней против нас, а особо противу тех, кои проходят умную молитву, а ежели чуть ум уклонится во мнение о себе, то уже введут в прелесть, и в неисцелимую»[9].

Примечателен отзыв прп. Макария на книгу свт. Феофана Затворника «Письма о христианской жизни». Хотя в целом старец положительно оценивает этот труд, его смущает изложение темы умной молитвы. Преподобный указывает, что в книге слишком смело утверждается возможность для каждого молящегося практиковать сведение ума в сердце и искать духовную теплоту[10]. Прп. Макарий опасается, что такая рекомендация может побудить неопытных к небезопасным экспериментам. Он подчеркивает, что для данного делания необходим опытный наставник, значительный духовный труд и время, причём правильного умного делания достигает лишь один из тысячи[11]. Дополняя свою мысль, преподобный отмечает обилие публикаций на эту тему

7 Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. С.600–601.

8 Там же. С. 601, 615.

9 Там же. С. 615.

10 См.: *Феофан Затворник, свт.* Письма о христианской жизни. Москва, 2007. С. 73–75, 107–108.

11 Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. С.652–653.

и настаивает, что проходить этот путь следует не самочинно, а под руководством, ссылаясь в этом на старца Паисия (Величковского) и его слова:

> «…о издании печатию книг отеческих якоже эллиногреческим, тако и словенским языком, и радостию и страхом одержим есмь»[12].

Согласно объяснению прп. Макария, страх старца Паисия был связан с риском духовного вреда для неподготовленных читателей, тогда как радость проистекала из сохранения святоотеческого наследия от забвения.

Прп. Макарий неоднократно обращался к своим духовным чадам и другим вопрошавшим со словами:

> «…молитву умную и сердечную вы начали проходить не в пользу себе»[13],

указывая на самочиние и дерзость в стремлении к высоким молитвенным состояниям. Старец отмечал, что у неопытных подвижников, приступающих к этому деланию не по силам и без соответствия своему духовному устроению, нередко возникают страстные движения, включая блудную страсть. В результате такие лица испытывают духовные трудности и лишь тогда обращаются за помощью к духовному отцу, хотя изначально не позаботились испросить благословения на этот подвиг, приступив к художественной молитве самовольно[14].

Прп. Макарий подчёркивает важность правильного подхода к молитвенной практике, основанного на смирении и осознании своей немощи перед Богом. Он призывает не стремиться к высшим духовным состояниям в Иисусовой молитве, но пребывать в смиренном расположении, обращаясь к Богу с простотой и доверием, подобно тому как ребёнок обращается к отцу. Старец неоднократно указывает, что в очах Божиих кающийся грешник ценнее гордого «праведника», поскольку покаяние и смирение угоднее Господу, чем стремление к духовным высотам. Прп. Макарий сравнивает молитву с духовным мечом, который может быть как полезным, так и опасным: произносимая со смирением, она становится оружием против духовных врагов, но совершаемая с гордостью и превозношением может навредить молящемуся, отдаляя его от Бога вместо приближения к Нему[15].

12 РГБ. Ф. 17. Собр. Барсова. № 295. Л. 4 об.

13 Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. С. 745.

14 Там же. С. 745–747.

15 Там же. С. 296–297.

3. Переписка прп. Макария Оптинского с монашествующими

Рассмотрим наставления прп. Макария Оптинского относительно художественной молитвы, обращенные к монашествующим. В вопросах умной Иисусовой молитвы преподобный часто отсылает своих духовных чад к учению прп. Нила Сорского, рекомендуя внимательное изучение его трудов о данном молитвенном делании. При этом старец поясняет, что если в этих текстах встречаются описания высоких плодов молитвы, то следует понимать их как относящиеся к подвижникам, достигшим духовных вершин, а не к обычным грешным людям. Прп. Макарий указывает, что современным инокам еще далеко до умозрительной молитвы и что первоочередной задачей для них является познание молитвы деятельной, подчёркивая:

> «Сие умное делание и трезвение требует многого времени, подвига и труда, со многим вниманием и смирением»[16].

Прп. Макарий подчёркивает, что даже в монашеской среде умному деланию можно обучать далеко не каждого. Старец неоднократно указывает, что для неподготовленных иноков занятия художественной молитвой сопряжены с серьёзной опасностью. Некоторые, увлёкшись стремлением к умно-сердечной молитве, пренебрегают борьбой со страстями, что неизбежно приводит их к глубокой прелести, выход из которой оказывается чрезвычайно затруднителен[17].

Прп. Макарий указывает, что молиться следует с простотой, и тогда Господь по Своей воле может даровать умную молитву, если подвижник окажется к этому духовно подготовлен[18]. При этом старец постоянно напоминает о важности простого молитвенного труда без стремления к высшим состояниям, поскольку даже через такое, казалось бы, малое делание можно достичь значительных духовных плодов. Он подчёркивает:

> «…бесы сильно вооружаются на проходящих молитву, и только это оружие противодействует им и низлагает»[19].

16 Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. Москва, 1862. С. 167.

17 Там же. С. 236–237, 366.

18 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Письма к монахиням. Москва, 1862. С. 121–122, 127–128, 204.

19 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Часть 2. Письма к монахиням. Москва, 1862. С. 511–512. С. 511–512.

Прп. Макарий в наставлениях монашествующим нередко придерживался тех же принципов, что и в руководстве мирянами, последовательно указывая, что подлинного умного моления может удостоиться лишь один из тысячи, достигший полного очищения от страстей. Тем самым старец подчёркивал, что обрести истинную умную молитву чрезвычайно трудно, тогда как риск впасть в прелесть при занятиях ею весьма велик. Преподобный наставлял, что наш долг состоит прежде всего в соблюдении заповедей и творении простой молитвы, причём Иисусову молитву следует совершать устно, сохраняя смиренное расположение и не дерзая самовольно восходить умом к небесным созерцаниям[20].

Прп. Макарий даёт конкретное наставление о практике устной Иисусовой молитвы:

> «…молитовку Иисусову по четкам, или так проходи, хотя и сидя, или и лежа, по немощи, но со смирением, низлагая всякий помысел возносящий тебя, яко бы что благо сие твориши; также не приемли ничего, аще умно или чувственно что будет»[21].

Этим указанием старец, с одной стороны, проявляет икономию, разрешая молиться сидя или даже лежа по немощи, а с другой — устанавливает важнейшее условие: необходимо отвергать всякое помышление о собственном преуспеянии и не принимать никаких возникающих образов или ощущений, чтобы избежать прелести. Прп. Макарий в письме к монахине допускает возможность творения Иисусовой молитвы умом:

> «Молитву Иисусову можно творить и в обществе умом с произношением тихо слов, не отверзая уст, но, главное, тут нужно смирение, с чувством мытаря; а то недолго впасть в прелесть»[22].

Однако из контекста следует, что под «умным» творением здесь подразумевается обычное внутреннее произнесение молитвы без внешнего выражения, но без каких-либо технических приёмов или глубокого погружения, поскольку старец акцентирует исключительно на необходимости смирения и предостерегает от прелести.

Таким образом, наследие прп. Макария Оптинского, будучи глубоко укоренённым в святоотеческой традиции, предлагает чёткий и проверенный аскетический путь, предохраняющий молящегося от духовных преткновений. Его письма являются не просто историческим

20 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Часть 3. Письма к монахиням. Москва, 1863. С. 96–97, 156.

21 Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Часть 4. Письма к монахиням. Москва, 1863. С. 565.

22 Там же. С. 658.

документом, но практическим руководством в духовной брани, ценность которого раскрывается в меру благоговейного и вдумчивого к нему отношения. Адекватное постижение глубины его учения, как справедливо отмечает схимонахиня Игнатия, требует от исследователя и вдумчивого читателя полного погружения в контекст его трудов:

> «Для полного понимания достоинств писем этого великого оптинского старца необходимо полностью погрузиться в тот неспешный и нелегкий труд руководства, который старец печатлеет на страницах писем»[23].

Как пишет иерей Владимир Брюханов:

> «В письмах преподобного Макария отразилась вся внутренняя жизнь человека, его становление в духовной жизни, цели, способы, борьба, падения и восхождения на пути в Царствие Божие. Письма призывали всякого христианина к покаянию, увещевали и наставляли на путь к Богу»[24].

Заключение

Проведённое исследование эпистолярного наследия прп. Макария Оптинского позволяет сформулировать ряд важных выводов, имеющих существенное значение для современной православной духовной практики. Анализ переписки старца с различными категориями верующих — монашествующими и мирянами — демонстрирует удивительную целостность и последовательность его подхода к вопросу о психосоматическом методе Иисусовой молитвы.

Прп. Макарий предстаёт перед нами как глубокий знаток святоотеческой традиции, прекрасно осведомлённый и о теоретических основаниях умного делания, и о практических аспектах его осуществления. Однако его принципиальная позиция заключалась в том, что знание о высших молитвенных состояниях не должно становиться поводом для преждевременного практического экспериментирования. Сквозь все наставления старца последовательно проходит основополагающий принцип об опасности «художественной» молитвы для неопытных подвижников, не прошедших необходимой аскетической подготовки.

Особую ценность представляет разработанная прп. Макарием система духовной безопасности, основанная на нескольких ключевых

23 *Игнатия* (*Пузик*, *Петровская*), *мон.* Старчество на Руси. Москва, 1999. С. 61.

24 *Брюханов В.*, *иер.* Старческое служение преподобного Макария Оптинского // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 2 (11). С. 29.

принципах: необходимость опытного духовного руководства, важность стяжания смирения и трезвения, приоритет борьбы со страстями над техническими приёмами молитвы. Старец последовательно противопоставляет опасным попыткам «самочинного» восхождения к умно-сердечной молитве смиренный и спасительный путь устного творения Иисусовой молитвы, сопровождаемого осознанием своей немощи.

Актуальность наследия прп. Макария Оптинского в современных условиях трудно переоценить. В эпоху широкой доступности святоотеческих текстов и роста интереса к исихастской традиции его предостережения приобретают особую значимость. Учение старца предлагает верные критерии рассуждения для различения подлинной духовной традиции от её подмен и искажений, надёжно ограждая верующих от рисков духовной прелести и нездорового мистицизма.

Таким образом, духовное наследие прп. Макария Оптинского представляет собой не только важную страницу в истории русского старчества, но и живое святоотеческое слово, обращённое к современным христианам, которые ищут подлинного молитвенного опыта. Его наставления остаются действенным руководством на пути трезвенного и безопасного стяжания молитвы, указывая на единственно верный фундамент духовного роста — смирение, послушание и всецелое упование на волю Божию.

Безусловно, данная исследовательская тема открывает широкие перспективы для дальнейшего развития. Наиболее продуктивным направлением представляется проведение компаративного анализа и систематизации подходов к психосоматическому методу творения Иисусовой молитвы не только среди всех Оптинских старцев, но и в рамках всей русской духовной традиции в целом. Целостное исследование, прослеживающее эволюцию отношения к данной практике от момента её зарождения на Руси вплоть до современности, позволило бы выявить как универсальные, вневременные принципы, так и специфические пастырские акценты, обусловленные историческим и культурным контекстом разных эпох.

Такой масштабный подход внесёт существенный вклад в изучение русской исихастской мысли, раскрыв преемственность и развитие аскетического опыта в отечественной духовной традиции. Он также позволит создать целостную картину понимания и применения психосоматического метода в православной аскетике, что имеет не только научное значение, но и практическую ценность для современной духовной жизни.

Архивные материалы

Климент (*Зедергольм*), *иером*. Письмо к иеромонаху Макарию (Иванову) // ОР РГБ. Ф. 107. Собрание К. А. Зедергольма. К. 6. Д. 28. Л. 35 — 38 об.

Макарий (*Иванов*), *прп*. Письмо к Зедергольму Константину Карловичу // ОР РГБ. Ф. 107. Собрание К. А. Зедергольма. К. 7. Д. 8. Л. 77 — 80 об.

Паисий (*Величковский*), *прп*. Письмо [к отцу Феодосию]. Пречестным о Господе отцам обители Рождества Пресвятыя Богородицы Поляномерульской // РГБ. Ф. 17. Собрание рукописных книг Е. В. Барсова. № 295. Сборник богословских сочинений и посланий (перв. четв. XIX в.). Л. 4 — 7 об.

Источники

Макарий (*Иванов*), *прп*. Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение первое. Письма к монахам. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; тип. В. Готье, 1862.

Макарий (*Иванов*), *прп*. Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; тип. В. Готье, 1862.

Макарий (*Иванов*), *прп*. Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Письма к монахиням. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; тип. В. Готье, 1862.

Макарий (*Иванов*), *прп*. Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Часть 2. Письма к монахиням. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; тип. В. Готье, 1862.

Макарий (*Иванов*), *прп*. Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Часть 3. Письма к монахиням. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; тип. В. Готье, 1863.

Макарий (*Иванов*), *прп*. Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отделение второе. Часть 4. Письма к монахиням. Москва: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; тип. В. Готье, 1863.

Феофан Затворник, *свт*. Письма о христианской жизни. Москва: Правило веры, 2007.

Литература

Брюханов В., *иер*. Старческое служение преподобного Макария Оптинского // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2021. № 2 (11). С. 25–30.

Игнатия (*Пузик*), *мон*. Старчество на Руси. Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.

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.

ЛИТУРГИКА

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ПОМЕТЫ И ДРУГИЕ ВИДЫ ЭКСТРАТЕКСТА

В СПИСКАХ ЕВАНГЕЛИЯ ПРП. НИКОНА РАДОНЕЖСКОГО

Диакон Евгений Анисимов

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141310, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
janisimov@yandex.ru

Для цитирования: *Анисимов Е., диак.* Литургические пометы и другие виды экстратекста в списках Евангелия прп. Никона Радонежского // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 165–180. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.009

Аннотация УДК 091 (81-13) (27-534.4)

В статье анализируются литургические пометы на полях рукописей и другие виды экстратекста в списках Евангелия прп. Никона Радонежского. Для этого рассматривается вопрос о том, что такое экстратекст в применении к рукописям Евангелия. Для сравнения богослужебных указаний в разных списках Никоновских Евангелий используется лингвотекстологический метод. При сравнении богослужебных указаний Никоновских списков и современных находим различия, подтверждающие различие порядка чтений Евангелия за Литургией в то время и сейчас. Из различий в нумерации зачал можно сделать вывод, что переписчик Академического списка Евангелия прп. Никона Радонежского имел под рукой список с современным порядком чтения Евангельского текста на богослужении.

Ключевые слова: текстология, Евангелие, Евангелие тетр, Четвероевангелие, рукопись, экстратекст, литургические пометы, Никон Радонежский.

Статья поступила в редакцию 10.12.2025; одобрена после рецензирования 26.12.2025

Liturgical Marks and Other Types of Extratext in the Gospel Manuscripts of St. Nikon of Radonezh

Deacon Evgeny Anisimov

M.Div.
postgraduate student at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity- St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141310, Russia
janisimov@yandex.ru

For citation: Anisimov, Evgeny, deacon. "Liturgical Marks and Other Types of Extratext in the Gospel Manuscripts of St. Nikon of Radonezh". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 165–180 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.009

Abstract. The article analyzes marginal liturgical marks and other types of extratext in the Gospel manuscripts of St. Nikon of Radonezh. The study explores the concept of extratext as applied to Gospel manuscripts, employing a linguo-textological method to compare liturgical instructions across various copies of the Nikon Gospels. A comparison of liturgical rubrics in the Nikon manuscripts with modern ones reveals discrepancies that confirm differences in the order of Gospel readings during the Liturgy between that period and the present day. Based on variations in the numbering of *zachalas* (lectionary sections), it is concluded that the scribe of the Academic copy of St. Nikon of Radonezh's Gospel utilized a source reflecting the modern liturgical order of the Gospel text.

Keywords: textology, Gospel, Gospel Tetra, Tetraevangelion, manuscript, extratext, liturgical marks, Nikon of Radonezh.

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

1. Понятие экстратекста и его виды в списках Евангелия прп. Никона Радонежского

Термин «экстратекст» был предложен В. Б. Крысько, он обозначает те записи в составе рукописных книг, которые автономны от самих текстов этих книг. Среди них выделяются три вида экстратекстов: а) записи на полях (маргиналии), а также на первых и последних листах, чистых страницах и не занятых основным текстом частях страниц, на книжных переплётах; б) приписки или комментарии (писцовые, редакторские и читательские); в) подписи к рисункам[1].

В рукописях Евангелия прп. Никона Радонежского к экстратексту мы можем отнести записи на полях, касающиеся последовательности чтения Евангелия; записи читателя, которые комментируют те или иные места из Евангелия; записи на первых листах Ризничного и Академического списков, которые говорят о принадлежности этих рукописей прп. Никону Радонежскому.

2. Лингвотекстологические варианты экстратекста в списках Евангелия прп. Никона Радонежского

В данном параграфе мы проанализируем лингвотекстологические особенности богослужебных указаний в списках Евангелия прп. Никона Радонежского. Для этого используется лингвотекстологический метод, который был предложен Лидией Петровной Жуковской — одним из выдающихся лингвистов XX в., работавших со славянскими рукописями. Этот метод был описан ею в книге «Текстология и язык древнейших славянских памятников»[2], где она использовала его для изучения более пятисот списков Евангелия.

Сравним указания к чтению на богослужении зачал из Евангелия от Марка в трёх списках Никоновских Евангелий.

В Ризничном списке[3] начало зачала обозначено «*нач*». Инициал может находиться не в первом слове отрывка и даже не первой буквой слова (например, буква Покой в слове «*КаПернаум*». Начало зачала — «*Вниде паки в Капернаум*»). Заглавная буква всегда слева примыкает к строке, которая первая полностью содержит новое зачало.

1 *Крысько В. М.*, *Ладыженский И. М.*, *Мольков Г. А.* От Моравии до Пскова: текст и экстратексты Софийской Триоди // Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка. 2022. Т. 81. № 3. С. 76–101.

2 *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. Москва, 1976.

3 ОР РГБ. Ф. 304/III. № 6. Евангелие прп. Никона Радонежского. XIV в.

В обозначенном выше примере начало «*Вниде паки в Ка*» находится в предыдущей строке, где заканчивается прошлое зачало.

В Академическом списке[4] Евангелия начало [любого] зачала выделено крупным червлёным инициалом, «красной» буквой, которая всегда выделяет первую букву первого слова нового зачала. Обозначение чтения («*Во время оно*», «*Рече Иисус*» и т. д.) расположено не всегда перед этой выделенной буквой, но может находиться после окончания предыдущего зачала, которое обозначается «*конец недели*», «*конец четверга*» и т. д. В тех случаях, когда зачала накладываются друг на друга, в тексте стоит киноварная заглавная буква, потом обозначается конец прошлого и сразу же киноварью начало нового чтения.

В Погодинском списке[5] начало зачала также выделено большой красной буквой, которая также всегда выделяет первую букву первого слова нового зачала. Номер зачала обозначается на полях чёрной буквой под титлом без дополнительных обозначений.

Уже в первом заголовке мы видим варианты чтений в надписях:

Зачало [1.] *Неделя предъ Просвещеньемъ*. *Зачало Евангелия Иисуса Христа Сына Божья*. (Ризничный список);

[1.] *Неделя предъ Просвещениемъ*. (Академический список);

[1.] *Неделя предъ Просвещениемъ*. (Погодинский список).

Вводные слова в Академическом и Погодинском списках отсутствуют, ведь они полностью повторяют первый стих Евангелия от Марка.

Далее, начиная со второго зачала (читается в понедельник 12-й недели по Пятидесятнице), мы видим, что Ризничный список и Погодинский список ограничиваются просто номерами зачал, в то время как Академический список добавляет почти каждый раз слово «*Глава*». Тут нужно отметить, что главы библейского текста в современном понимании этого слова появились в Европе в начале XIII в. и отсутствовали на Руси в момент написания изучаемых рукописей. Поэтому неудивительно другое название деления, которое для нас привычно как зачала.

Также в заглавии второго чтения мы видим, что в Академическом списке появляются лингвистические отличия: в нём чтение 2-го зачала Евангелия от Марка обозначено «*на Богоявление на утрени*», в то время

4 ОР РГБ. Ф. 173/I. № 138. Евангелие тетр. Кон. XIV — нач. XV в.

5 ОР РНБ. Ф. 588. Оп. 2. № 19 (Погод. 21). Евангелие тетр. Вторая половина XIV века. Связь данного списка с прп. Никоном Радонежским на основе манеры исполнения и почерка обосновал Г. И. Вздорнов (см.: *Вздорнов Г.И.* Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV веков. Москва, 1980. С. 91). См. также: *Пафнутий* (*Фокин*), *иером*. Библиотека Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 2023. С. 7.

как Ризничный и Погодинский списки дают одинаковое обозначение *«На заутрене Просвещенью»*. Прот. Г. Дьяченко в своём «Толковом словаре» определяет *заутреню* как церковную службу, совершаемую рано утром до обедни[6], а *утреню* как церковное богослужение, совершаемое утром[7]. Утреня также подразделяется у него на несколько видов (по разрядам богослужения тому или иному празднику), соединение её с другими службами приводится и кратко описывается её смысл. По толкованию мы можем понять, что первое слово, являясь синонимом второго, употребляется в просторечии. Также и в современном церковном обиходе слово заутреня носит просторечный характер, а утреня — более возвышенный. Слова *«Богоявление»* и *«Просвещение»* являются синонима праздника Крещения Господня. *Богоявление* прот. Г. Дьяченко объясняет как праздник, который установлен Церковью 6 января в воспоминание Крещения Господа нашего Иисуса Христа, в котором Бог явился в Трёх Лицах[8]. А *Просвещение*, по второму значению, — это праздник Богоявления[9]. Аналогично И. Срезневский в своих «Материалах для словаря древнерусского языка...» определяет *Просвещение* как праздник Крещения Господня, или Богоявления[10].

В 3-м зачале (читается во вторник 12-й недели по Пятидесятнице) Погодинский и Ризничный списки доводят вступительные слова до: *«ходя Иисус при мори Галилейсте»*, а Академический список обрывает вступительную фразу на предлоге *«при»*. Также интересно, что в Погодинском списке начальная фраза: *«Во время оно»* — помещена до обозначения времени чтения данного зачала (вторник 12-й недели). В 4-м зачале (читается в среду 12-й недели по Пятидесятнице) три рукописи дают сходные вступительные фразы, отличающиеся длиной: Погодинский список ограничивается фразой: *«человекъ некий»*, Академический список добавляет: *«бе в сонмищихъ»*, а Ризничный список идет ещё дальше: *«человекъ некий бе в сонмищи июдействемъ в дусе»*. Из отличий Академического и Ризничного вступлений можно отметить множественное число *«сонмищихъ»* в Академическом списке, в то время как Ризничное даёт единственное число. В 5-м зачале (читается в четверг 12-й недели по Пятидесятнице) вступительные слова в трёх рукописях аналогичны,

6 *Дьяченко Г.М., прот.* Полный церковно-славянский словарь. Москва, 1900. С. 197, s.v. «Заутрения».

7 Там же. С. 767, «Утрена».

8 Там же. С. 54, «Богоявле́нїе».

9 Там же. С. 54, «Просвѣще́нїе».

10 *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 2. Санкт-Петербург, 1902. Стб. 1567, «ПРОСВѢЩЕНИЕ».

отличие лишь в сокращении последнего: Ризничный список говорит: *«домъ Симоновъ»*, Академический список сокращает: *«домъ Си.»*, а Погодинский список даёт средний вариант: *«домъ Симовъ»*.

В 6-м зачале (читается во вторую субботу Великого поста) даётся одно различие: Ризничный и Погодинский списки употребляют слово *«иде»*, а Академический список содержит слово *«изыде»*. Прот. Г. Дьяченко определяет *«изыти»* как «выходить, уходить» или «пройти, истечь». Таким образом, в данном случае значение слова *«изыде»* близко к слову *«иде»*, но подчёркивается, что Христос уходит от народа в пустынное место.

В 7-м зачале (читается во второе воскресенье Великого поста) записи почти совпадают, но Ризничный список продолжает слова Погодинского и Академического списков: *«вниде Иисус в Капернаум»* — словами *«по днехъ»*. В 8-м зачале (читается в третью субботу Великого поста) Академический список отличается от двух других в лексическом плане заменой слова *«преходя»* на *«мимо гряды»*, а также оканчивается раньше них (Погодинский и Ризничный списки добавляют после *«преходя Иисус»* слова *«виде Левию Алфее»*). Прот. Г. Дьяченко толкует *«мимоити»* как «проходить, уходить, удалиться, переходить, приходить»[11] (*грясти, гряду* = идти[12]). *«Прейти»* И. Срезневский определяет, как «перейти, переселиться; нисходить; достичь; дойти до конца; настигнуть, напасть; отойти; удалиться, уйти; миновать, окончиться; погибнуть»[13]. Как мы видим, значения данных лексем близки.

В 9-м зачале (читается в пятницу 12-й недели по Пятидесятнице) вступительные фразы в данных рукописях совпадают: *«Во время оно бяху ученици Иоанови»*. В 10-м зачале (читается в первую субботу Великого поста) вступительные слова почти совпадают, отличается лишь длина. Так, Академический список даёт: *«Во время оно идяше Иисусъ в субботы»*, Погодинский список добавляет слово *«сквозе»*, а Ризничный список прибавляет ещё *«сеянья»*. Также Академический список перед указанием чтения добавляет указание о том, что чтения субботы и воскресенья 12-й недели по Пятидесятнице нужно искать в Евангелии от Матфея (82 и 79 зачала соответственно).

В 11-м зачале (читается в понедельник 13-й недели по Пятидесятнице) Академический список в словосочетании *«Во время оно»* заменяет

11 *Дьяченко Г.М., прот.* Полный церковно-славянский словарь. С. 306, s.v. «Мимоити».

12 *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 1. Санкт-Петербург, 1893. Стб. 606, «ГРАСТИ, ГРАДѢ».

13 Там же. Т. 2. Стб. 1652–1653, «ПРѢИТИ = ПРЕИТИ, ПРѢИДѢ».

предлог «*Во*» на «*Вѣ*». Длина вступительной фразы также отличается. Так, в Погодинском списке: «*Во время оно съветъ створиша фарисей*», Ризничный список добавляет: «*на Иисуса со иродианы яко да его*», а Академический список добавляет «*погубять*» и вместо «*яко да*» использует союз «*како*». Союз «*како*» И. Срезневский приравнивает к союзу «как», который может выступать в качестве вопросительного или относительного союза[14]. Первое значение слова «*яко*», согласно этому же словарю, приравнивает данное слово к союзу «как»[15].

В 12-м зачале (вторник 13-й недели по Пятидесятнице) в Ризничном списке переписчик сделал ошибку и вместо 13-й недели написал число 12 (вторник 12-й недели). Отличается длина вступительных слов. Так, в Погодинском списке: «*Во время оно взыде Иисусъ на гору*», в Академическом списке добавляется: «*и при*», а в Ризничном списке полностью: «*и призывает*».

В 13-м зачале (читается в среду 13-й недели по Пятидесятнице) видим лексическое различие: в Погодинском и Ризничном списках используется слово «*снидеся*», а в Академическом — «*собрася*» (вступительная фраза оканчивается на «*собр.*», но в тексте мы видим, что это сокращение от слова «*собрася*»). Прот. Г. Дьяченко приравнивает слово «*снитися*» к словам «сойтись», «собраться», «соединиться». Как мы видим, здесь используются синонимы. Также в Ризничном списке добавляется в конце слово «*иже*», хотя в тексте Евангелия мы видим, что после «*и снидеся*» следует «*паки народ*».

В 14-м зачале (читается в четверг 13-й недели по Пятидесятнице) отличия в длине вступительной фразы. Так, Погодинский список ограничивается лишь формулой: «*Рече Господь*», Академический список добавляет к этому: «*аминь глаголю вамъ*», а Ризничный ещё и: «*яко вся отпустя*(*тся*)». В 15-м зачале (читается в пятницу 13-й недели по Пятидесятнице) Академическое Евангелие отличается от двух других рукописей тем, что вступительные слова не включают слова «*при мори*», в остальном вступительные слова полностью совпадают.

Перед 16-м зачалом (понедельник 14-й недели по Пятидесятнице) в Академическом списке снова добавляются указание на то, где искать субботнее и воскресное чтение 13-й недели по Пятидесятнице (15-е зачало Евангелия от Марка читается в пятницу 13-й недели, а 16-е — уже в понедельник 14-й недели). Так, чтение субботы 13-й

14 *Срезневский И.И.* Материалы… Т. 1. Стб. 1179–1180, «ѩко = ѩкъ».

15 *Он же*. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Санкт-Петербург, 1903. Т. 3. Стб. 1652, «ѣко».

недели — 90-е зачало (по тексту Академического Евангелия — *«глава»*) Евангелия от Матфея, а чтение 13-й недели (то есть воскресенья) — 87-е зачало Евангелия от Матфея. Среди отличий вступительных фраз нужно отметить лексическое отличие: в Академическом списке ученики приступили ко Иисусу *«наедине»*, а в Погодинском и Ризничном списках — *«единому»*. Прот. Г. Дьяченко определяет *«наедине»* как «один на один, без свидетелей»[16]. Также различаются окончания вступлений: если Ризничный и Погодинский списки дают *«впросиша и съ обемана* [10]» и *«впросиша и съ* [12]» (интересно, что сокращают написание длинного числительного по-разному), то в Академической рукописи Евангелия совсем другие слова: *«въпросиша его о притчи и глаголаше имъ»*.

В 17-м зачале (вторник 14-й недели по Пятидесятнице) вступительные слова в трёх списках отличаются длиной. Так, в Академическом списке: *«Рече Господь ученикомъ своимъ блюдете что»*, в Погодинском списке добавляется *«слыши»*, а в Ризничном списке полностью: *«слышите»*. Также в Погодинском и Ризничном списках добавляется возвратная частица *«ся»* к слову *«блюдете»*, подчёркивая таким образом призыв блюсти себя в области слуха. В 18-м зачале (читается в среду 14-й недели по Пятидесятнице) вступительные фразы различаются длиной. В Академическом списке мы находим: *«Рече Господь ученикомъ своимъ прейдемъ на»*, а в Ризничном и Погодинском списках добавляется: *«на онъ полъ»*, что означает: «на ту сторону, на противоположный берег»[17].

В 19-м зачале (четверг 14-й недели по Пятидесятнице) Ризничный список не дает указаний на начало и день чтения. Академический и Погодинский списки содержат эту информацию. Вступительная фраза Погодинского списка немного короче: отсутствуют слова: *«объ онъ полъ мор[я]»*, которые есть в Академическом списке.

В 20-м зачале (пятница 14-й недели по Пятидесятнице) Погодинский список дает лишь вступительную формулу: *«Во время оно»*; в Академическом списке мы находим: *«Во время оно прийде къ Иисусу единъ от арх.»*; а Ризничный список раскрывает последнее слово полностью: *«архисинагогъ»*. Интересны различия во фразах, соединяющих две части этого зачала: в конце первой части (после 24-го стиха 5-й главы) в Погодинском и Ризничном списках стоит: *«преступи в пятокъ и придоша»*, а в Академическом списке: *«чрес пятку»*; в начале второй части Ризничный и Погодинский списки дают: *«начни в пятокъ»*, а Академический список: *«чти пятокъ»*.

16 *Дьяченко Г.М., прот.* Полный церковно-славянский словарь. С. 329, s.v. «Наединѣ».
17 Там же. С. 452, «По́лъ».

В 21-м зачале (понедельник 15-й недели по Пятидесятнице) находим различия в длине вступительной фразы и её построении. В Академическом списке: «*Во время оно по Иисусе идяху народи*», а в Погодинском и Ризничном списках заменяется «*по Иисусу идяху*» на «*последоваша Иисусу*». И. Срезневский определяет слово «*последовати*» как «следовать, идти вслед»[18], приводя в качестве примера слова данного стиха Евангелия от Марка. «*Идти по Иисусу*» также обозначает идти за ним, вслед его[19]. Также в Погодинском и Ризничном списках дополнительно к словам Академического Евангелия стоит словосочетание: «*мнози и угн.*» (в Погодинском) и «*мнози угнета*» (в Ризничном).

Перед 22-м зачалом (вторник 15-й недели по Пятидесятнице) в Академическом списке снова следует указание на то, где искать чтения субботы и воскресенья недели, чтения которой закончились 21-м зачалом (14-я неделя по Пятидесятнице). Так, в субботу 14-й недели читается 93-е зачало Евангелия от Матфея, а в воскресенье 14-й недели — 89 е зачало Евангелия от Матфея. Во вступительной формуле есть одно лексическое различие: Академический список содержит слово «*отечествие*», а Ризничный и Погодинский списки приводят слово «отчина» («*очина*» в Погодинском). У И. Срезневского «*отчина*» = «*очина*» — «отечество, родина»[20].

В 23-м зачале (среда 15-я недели по Пятидесятнице) различается длина вступительной фразы. Так, в Академическом списке мы находим: «*Въ время оно призва Иисусъ обана.*». В Погодинском списке добавляется: «[10] *ученика своя и начат*». В Ризничном списке зачало оканчивается на словах: «*ученика своя*», а также отличается от двух других списков формой слова: вместо «*призва*» там стоит «*призвавъ*».

В 24-м зачале, читаемом в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, Ризничный список отдельно указывает, что данное зачало читается в этот день на литургии. Также различается длина вступительной фразы. Самая короткая в Погодинском списке: «*Во время оно слыша Иродъ слухъ Иисусовъ я.*», в Академическом списке: «*…слухъ Иисусовъ. яве бо*», а в Ризничном добавляется слово «*бысть*». Также в Академическом списке, в отличие от Ризничного и Погодинского, вместо формы «*слыша*», используется более полная форма «*слышавъ*».

В 25-м зачале (четверг 15-й недели по Пятидесятнице) вступительные слова в Ризничном списке длиннее двух других сравниваемых

18 *Срезневский И.И.* Материалы… Т. 2. Стб. 1244, «ПОСЛѢДОВАТИ, ПОСЛѢДЪЮ».

19 Там же. Стб. 979–980, «ПО».

20 Там же. Стб. 830, «ОТЪѶИНА = ОѶИНА = ОѶЬЦИНА».

рукописей: добавляется «*и взвести*». Также отличается форма одного из слов: в Академическом списке стоит «*собрашася*», а в Ризничном и Погодинском списках мы находим «*собравшеся*».

В 26-м зачале (пятница 15-й недели по Пятидесятнице) Ризничного списка вступительные слова снова длиннее: к «*Во время оно поноуди Иисусъ ученикы своя*», которые мы находим в Академическом списке, добавляется: «*влести в кора*[*бль*]» (Погодинский список почти побуквенно повторяет Академический в данном заглавии зачала).

Уже привычное нам для Академического списка указание на чтение субботы и воскресенья соответствующей недели на этот раз стоит не в тексте сразу после окончания чтения пятницы, но написано на полях слева, вдоль текста, сверху вниз. В нем указывается, что чтение субботы 15-й недели по Пятидесятнице нужно искать в 97-м зачале Евангелия от Матфея, а чтения воскресенья 15-й недели — в 92-м зачале от Матфея.

В 27-м зачале (понедельник 16-й недели по Пятидесятнице) мы находим лексическое различие: вместо слова «*излезшю*», которое мы находим в Ризничном и Погодинском списках, в Академическом списке стоит «*изшедшю*». Оба этих слова И. Срезневский определяет как «выходить, выйти на землю»[21].

В 28-м зачале (вторник 16-й недели по Пятидесятнице) есть различие в форме слова: в Ризничном и Погодинском списках «*впросиша*», в то время как в Академическом списке стоит «*въпрашаху*». Последующая часть также отличается. В Академическом списке идёт: «*въпрашаху тьи кни*[*жники*]», а в Ризничном и Погодинском списках: «*старци и фарисеи Иисуса что ради*».

В 29-м зачале (среда 16-й недели по Пятидесятнице) различие лишь в длине вступительных слов. К словам: «*Во время оно призва Иисусъ весь народъ*», которые мы находим в Погодинском и Академическом списках, в Ризничном добавляется «*глаголаше*».

В 30-м зачале (четверг 16-й недели по Пятидесятнице) видим разное построение вступительной фразы. В Ризничном и Погодинском списках глагол стоит в совершенном виде: «*прииде*», а в Академическом списке глагол имеет несовершенный вид: «*иде*». Однако смысл фразы остается близким, потому что дальше в Ризничном и Погодинском списках добавляется слово «*межю*»: «*приде Иисусъ в межю предельа*

21 *Срезневский И.И.* Материалы… Т. 1. Стб. 1063, «ИЗИТИ, ИЗИДѢ», «ИЗЛАЗИТИ, ИЗЛАЖѢ»; Стб. 1063, «ИЗЛѢЗТИ, ИЗЛѢЗѢ».

Тира». Это слово Срезневский толкует как «предел, граница, межа»[22]. Таким образом, в двух случаях речь идёт о том, что Господь пришёл на границы пределов Тира, а в одном — о том, что Господь шёл в пределы Тира, но во всех списках говорится, что Господь ещё не вступил в пределы Тира. Также нужно отметить, что в заголовке Погодинского списка фраза заканчивается на слове «*пределья*», опуская собственно топоним.

В 31-м зачале (читается в 4-ю субботу Великого поста) снова встречаем различие в форме глагола и разницу в длине вступительных слов. В Погодинском и Ризничном списках глагол стоит в форме «*изшедъ*», а в Академическом списке — в форме «*изыде*». В Погодинском списке видим также самую короткую форму вступительной фразы: «*Во время оно изшедъ Иисусъ от предѣлъ*», в Академическом списке добавляется «*Тиреска*», а в Ризничном — «*Тира и Сидона*».

В 32-м зачале (читается в пятницу 16-й недели по Пятидесятнице) Погодинский список не даёт указаний, когда возглашается данное чтение. Фразы вступления в трёх списках похожи, но у Академического списка есть отличия. В Ризничном и Погодинском списках вступление совпадает: «*Во время оно все многу народу сущю*». В Академическом списке: народа не «*все многу*», а «*зело многу*». И. Срезневский объясняет «*зело*» как «сильно, очень»[23].

Перед 33-м зачалом в Академическом списке мы снова находим указание на то, где искать евангельские чтения субботы и воскресенья соответствующей недели по Пятидесятнице. Так, в субботу 16-й недели полагается читать 101-е зачало Евангелия от Матфея, а в воскресенье — 105-е зачало от Матфея.

В заголовках же чтения 33-го зачала мы видим отличия в употреблении глагола и в длине вступительной фразы. В Академическом списке мы находим глагол «*изыдоша*», показывающий, что фарисеи вышли откуда-то (видимо, из города); в то же время в Ризничном и Погодинском списках употребляется глагол «*придоша*», указывающий на то, что фарисеи подошли ко Христу. Погодинский список ограничивается словами: «*Во время оно придоша фарисеи и начаша*», Академический, с учётом отличия глагола, останавливается там же, а Ризничный список добавляет: «*стязатися со Иисусомъ ищюще*».

Зачало 34-е, как и предыдущее, во всех трёх списках относится к 13-й неделе по Пятидесятнице, в данном случае — к вторнику.

22 *Срезневский И.И.* Материалы… Т. 2. Стб. 123, «мєжа».

23 Там же. Т. 1. Стб. 123, «ѕѣло».

В заголовках этого зачала находим отличия только в длине вступительных слов. Самое короткое вступление в Академическом списке: «*Во время оно прииде Иисусъ в Вифса*.», Погодинский список повторяет Академический и даёт полное название города: «*в Вифсаиду*», а Ризничный список добавляет: «*и приведо*».

В 35-м зачале (суббота 5-я Великого поста) различается длина вступительной формулы. Самая краткая — в Академическом списке: «Во время оно изиде Иисусъ и ученици его». В Погодинском списке эта страница сохранилась не очень хорошо, чернила выцвели и видно, что фраза длиннее, но разобрать можно только такой же длины фразу. В Ризничном списке добавляется: «*во вси ке*.» (имеется в виду: «*во вси Кесариа Филиповы*», как можно прочитать в тексте Евангелия).

В 36-м зачале (среда 13-я недели по Пятидесятнице) различается только длина вступительной фразы. Самая короткая в Погодинском списке: «*Во время оно запрети Иисусъ ученикомъ*», Академический список добавляет: «*своимъ*», а Ризничный ещё и: «*да ни е*.» В 37-м зачале, читаемом в 3-е воскресенье Великого поста, в Погодинском и Ризничном списках Евангелия добавляется, что это зачало также читается при пострижении монахов в схиму: «*и на схиму мниху*». Сама вступительная фраза в Академическом списке длиннее, чем в этих двух. К выражению: «*Рече Господь иже кто хощетъ*», которое есть в Ризничном и Погодинском списках, добавляется: «*по мне ити*».

В 38-м зачале (читается на утрени праздника Преображения Господня) Ризничный и Погодинский списки не указывают, когда читается данное зачало. Погодинский список содержит лишь общую формулу: «*Во время оно*». В Ризничном списке вступительная фраза длиннее Академического: «*Во время оно поятъ Иисусъ Петра и Иакова и Иоана*», Академический список не включает имена учеников Христовых.

В 39-м зачале (четверг 13-й недели по Пятидесятнице) вступительные слова похожи, но в каждом из списков есть небольшие различия. Во-первых, отличаются предлоги, используемые по отношению к словам Спасителя: в Академическом списке «*удержаша в себе*», а в Ризничном и Погодинском списках «*удержаша к собе*». Во-вторых, различаются окончания. В Ризничном списке: «*слово Иисусово стяза*», в Академическом — «*слово Иисусово*», а в Погодинском — «*слово стяза*».

В 40-м зачале (4-е воскресенье Великого поста) различается лишь длина вступительных слов. В Ризничном и Академическом списках Евангелия: «*Во время оно человекъ некий приде ко Иисусу кланяяся ему и глаголя учителю*», а в Погодинском списке добавляется «*приведох*».

В 41-м зачале (читается в пятницу 13-й недели по Пятидесятнице) мы видим очень близкие вступительные фразы. Очевидной ошибкой является номер 21, который мы находим рядом с этим зачалом в Ризничном списке. В Ризничном и Академическом списках, в отличие от Погодинского, даётся пометка, что это зачало также читается в день памяти святого Игнатия (сщмч. Игнатия Богоносца). Что же касается текста, то отличие имеется в следующем: «*приде*» в Ризничном и Погодинском списках и «*прииде*» в Академическом списке.

Вступительные фразы 42-го зачала соответствуют друг другу в трёх списках, не считая длины. В Погодинском списке, как часто бывает, наиболее короткая формулировка: «*Рече Господь иже аще сблазнить*», в Академическом списке добавляется «*еди*», а в Ризничном — полное слово «*единого*».

В 43-м зачале (вторник 14-й недели по Пятидесятнице, согласно всем трём спискам) разная длина вступительных фраз. Самая короткая в Академическом списке: «*Во время оно приступиша фарисеи*», в Погодинском списке добавляется: «*впросиша Иисуса*». а в Ризничном еще и: «*аще достоить*». Также отличается форма глагола, используемая в списках. В отличие от «приступиша», которое мы видим в Академическом списке, в Ризничном и Погодинском находим: «*приступльше*».

В зачале 44-м (среда 14-й недели, согласно исследуемым спискам) мы видим, кроме разницы в длине вступительных слов, ещё одно отличие: в Погодинском и Ризничном списках добавляется слово «*аще*».

3. Значение выявленных вариантов экстратекста для литургики и истории Евангелия на Руси

После 33-го зачала Евангелия от Марка мы видим различия с современной нумерацией во всех трёх списках. Так, зачала 33, 34, 36, 39 и 41-е Евангелия от Марка, согласно всем трём рукописям, нужно читать в понедельник, вторник, среду, четверг и пятницу 13-й недели по Пятидесятнице. Однако на эти дни уже указаны 11, 12, 13, 14 и 15-е зачала в Евангелии от Марка. Согласно современным богослужебным изданиям, чтения с 33-го зачала и далее читаются не на 13-й, а на 30-й неделе по Пятидесятнице[24]. Возможно, это связано с правилом сентябрьской отступки и преступки, когда после праздника Воздвижения Креста Господня с понедельника начинают возглашать чтения 18-й недели

24 Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие. Санкт-Петербург, 2016. Л. 114, 115, 115 об., 117, 118 об.

по Пятидесятнице (Евангелие от Луки). На второй вариант указывает следующая запись в Ризничном списке: «*От нынешняго понедельника престум еже от Марка евангелия. В неделю Луки въ 5 дни*» (Погодинский список дает похожую с небольшими отличиями: «*Ныняшня понедельника преступи еже от Марка Евангелия. в неделю Луки въ 5 дни*»).

Зачало 42-е читается в понедельник 14-й недели, судя по надписи во всех трёх рукописях. Однако в нашей таблице мы уже видели, что на будних днях 14-й недели читаются зачала с 16-го по 20-е в Евангелии от Марка. В современных богослужебных Евангелиях зачала с 42-го по 46-е читаются на будних днях не 14-й, а 31-й недели по Пятидесятнице[25].

***

Хочется отметить ещё один момент. На полях Евангелий мы видим записи, которые в какой-либо украшенной форме показывают день недели. Это ещё одно деление Евангелия на части. О нём мы читаем в послании свт. Филофея Коккина под названием «Святейшего патриарха Константина-града кир Филофея предание своему ученику о том, как внимательно пребывать в келье вместе со своими послушниками»[26]. В нём о чтении монахами Евангелия в келье патриарх Константинопольский говорит так: «Затем прочти, как установлено, часть из Святого Евангелия, ибо каждого евангелиста ты должен прочитывать за неделю». В Евангелии от Марка указания на это чтение мы находим следующие. В Ризничном и Академическом списках рядом с 17-м зачалом надпись «*Вторник*» (первые шестнадцать зачал Евангелия полагается читать в понедельник). В Погодинском списке в круге что? находится рядом с 21-м зачалом. В Ризничном списке надпись «*Среда*» находится рядом с 27-м зачалом, в Академическом — рядом с 30-м зачалом, в Погодинском — рядом с 41-м зачалом. Рядом с 45-м зачалом в Ризничном и Академическом списках надпись «*Четверг*», а в Погодинском она рядом с 59-м зачалом. И наконец, также в Ризничном и Академическом списках, надпись «*Пяток*» рядом с 62-м зачалом. Видимо в связи с тем, что в субботу и воскресенье Устав предполагал более длинные церковные службы, деление Евангелия для келейного чтения предполагало только будние

25 Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие. Л. 119 об.

26 *Филофей Коккин, свт.* Святейшего патриарха Константина-града кир Филофея предание своему ученику о том, как внимательно пребывать в келье вместе со своими послушниками // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Москва, 1999. С. 139–146.

дни. В Евангелии от Марка в Погодинском списке по какой-то причине деление на четыре дня, хотя в остальных трёх Евангелистах мы находим четыре таких значка, означающих деление на пять будних дней недели. Именно такими значками, указывающими на келейное чтение Евангелия за пять дней, являются изображения храмов на полях в Евангелии от Матфея в Ризничном списке. Ризничный список в этом плане очень интересен: если в Евангелии от Матфея знак, отмечающий чтение вторника, то есть первый значок данного деления, — это очерк храма, крытого по закомарам и напоминающего на тот момент ещё не построенный Троицкий собор Лавры, и вместе с ним силуэты храма, то в Евангелии от Марка запись, обозначающая чтение четверга, — это маленькая буква «червь», обведённая кругом. Какое стремительное упрощение!

Выводы

Подведём итоги. Мы находим достаточно много различий в форме вступительных фраз. В первую очередь, почти в каждом зачале есть различия в длине вступительной фразы. Это можно объяснить разными факторами. Но, на наш взгляд, наиболее важным фактором является размер листа, на котором пишется текст, и, соответственно, длина строки. Наименьший размер листа у Погодинского списка — всего 11,5 × 8,5 см. Этим во многом определяется то, что чаще именно в этом списке вступительная фраза короче.

Также различия имеются в употреблении тех или иных лексем. Тут всё зависит от редакции самого евангельского текста. Списки Евангелия прп. Никона из Собрания Ризницы и Погодинский относятся к редкой редакции текста, восходящей к Чудовскому Новому Завету. И в тексте вступительных фраз много общего. Академический список отличается от них лексическим варьированием, ведь евангельский текст в нём относят к другой редакции текста, четвёртой, по делению Воскресенского.

В последовательности чтений содержатся различия между рукописями Евангелия прп. Никона Радонежского и современными изданиями. Так, порядок чтения Евангелия от Марка, начиная с 33-го зачала, отличается от современного. Интересно, что все три списка повторяют нумерацию уже пройденных седмиц и снова дают чтения 13, 14, 15 и 16-й седмиц, которые уже были отмечены в списке чтений именно в Евангелии от Марка. Очевидно, мы имеем здесь отличие в порядке чтений, который имелся в то время, от того порядка богослужебного чтения Евангелия, которое мы имеем сейчас. В этом смысле очень интересны пометки после 53-го зачала Евангелия от Марка, когда переписчик

указывает чтения субботы и пятницы той недели, чтения с понедельника по пятницу которой были в тексте до этого. Там указаны чтения субботы и воскресенья не только 15-й недели по Пятидесятнице (чтения которой указаны с 48-го по 52-е зачало во всех трёх рассматриваемых списках), но и на субботу и воскресенье 17-й недели. А чтения 17-й недели в этих списках идут с 59-го по 63-е зачало. Однако в современных богослужебных изданиях Евангелия, чтения будних дней 17 седмицы — это зачала 48, 50, 51, 52, 53-е. Таким образом, мы можем предположить, что в распоряжении переписчика Академического списка находился антиграф, структура которого уже соответствовала устойчивому литургическому порядку чтений, принятому в церковной практике.

Рукописные и печатные источники

Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие. Санкт-Петербург: Общество памяти игумении Таисии, 2016.

ОР РГБ. Ф. 173/I. № 138. Евангелие тетр. Конец XIV — начало XV века.

ОР РГБ. Ф. 304/III. № 6. Евангелие прп. Никона Радонежского. XIV век.

ОР РНБ. Ф. 588. Оп. 2. № 19 (Погод. 21). Евангелие тетр. Вторая половина XIV века.

Филофей Коккин, *свт.* Святейшего патриарха Константина-града кир Филофея предание своему ученику о том, как внимательно пребывать в келье вместе со своими послушниками // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / сост. общ. ред., предисл. и примеч. А. Г. Дунаева; пер. с др.-гр. мон. Андроника (А. Ф. Лосева); пер. с др.-рус. мон. Алимпия (Вербицкого). Москва: Изд. Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. С. 139–146.

Исследования и словари

Дьяченко Г. М., *прот.* Полный церковно-славянский словарь. Москва: Эксмо, 2020.

Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV веков. Москва: Искусство, 1980.

Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. Москва: Наука, 1976.

Крысько В. М., *Ладыженский И. М.*, *Мольков Г. А.* От Моравии до Пскова: текст и экстратексты Софийской Триоди // Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка. 2022. Т. 81. № 3. С. 76–101.

Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам / труд И. И. Срезневского; изд. отд. русского языка и словесности Императорской академии наук: [в 3-х т.]. Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1893–1903. Т. 1: А–К (1893); Т. 2: Л–П (1902); Т. 3: Р–ѣ и дополнения (1903).

Пафнутий (*Фокин*), *иером.* Библиотека Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2023.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ ВАРЗУЖСКОГО ПРИХОДА

В КОНТЕКСТЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ ЗА ПОЛЯРНЫМ КРУГОМ (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

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 (Продолжение) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 181–195. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.010

Аннотация

УДК 27-9 (271.2) (908)

В данной статье продолжается рассмотрение истории образования и развития Варзужского православного прихода в поселении «закрытого» типа. Село Варзуга является одним из самых первых поселений на Кольском Севере, «колыбель Мурманской области». Особое внимание в статье уделяется уникальному памятнику архитектуры — деревянной церкви в честь Успения Пресвятой Богородицы, построенной в XVII в. На основании архивных документов Государственного архива Мурманской области (ГАМО), а также исторических материалов из Архангельских епархиальных ведомостей (АЕВ) представлена динамика распространения православной веры в селе Варзуга.

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 (Conclusion)

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 (Conclusion)". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 181–195 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.010

Abstract. This article continues the study of the history, formation, and development of the Varzuga Orthodox parish within a «closed-type» settlement. The village of Varzuga is one of the earliest settlements in the Kola North, often referred to as the «cradle of the Murmansk region». Special attention is paid to a unique architectural monument — the 17th-century wooden Church of the Dormition of the Mother of God. Based on archival documents from the State Archive of the Murmansk Region (GAMO), as well as historical materials from the Arkhangelsk Diocesan Gazette (AEV), the article presents the dynamics of the spread of the Orthodox faith in the village of Varzuga.

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

Уникальный памятник архитектуры XVII в.

До нашего времени сохранился памятник архитектуры XVII в. — деревянный храм в честь Успения Пресвятой Богородицы, построенный в 1674 г. на средства прихожан-варзужан поморским «архитектором» — мастером Климентом Феодоровым[31]. С ранних времён эта церковь являлась кладбищенской, воздвигнутой на древнем погосте. Следует отметить, что поморские мастера создавали удивительные памятники деревянного зодчества. Варзужская Успенская церковь является жемчужиной деревянного храмового зодчества Кольского Севера. Она относится к типу шатровых храмов. Известно, что Успенская церковь сооружалась без применения гвоздей и скоб, только при помощи топора, долота, скобеля и ножа. Также строители храма позаботились о том, чтобы здание не гнило и не плесневело: для лучшей сохранности стен между сосновыми брёвнами была положена прокладка из бересты. Благодаря водостокам и покатым поверхностям крыши обеспечивается быстрое просыхание здания после дождя. Красота этой церкви была достигнута благодаря умело определённой пропорциональности всех её частей, устремлённости ввысь, наличию двух ярусовых бочек[32] и восьми кокошников — небольших главок, составляющих видимость ожерелья у основания шатра, а также благодаря декоративному убранству: резным украшениям крылец, кружевным обрамлениям бочек, верхней и нижней части шатра, пластинчатой кровли бочек и луковичной главы. В каждой архитектурной детали видно незаурядное мастерство древних плотников[33].

Церковь эта деревянная, на деревянном фундаменте, одноглавая, шатровая, в основании имеет форму равноконечного креста с папертью-галереей со всех сторон кроме восточной, храм холодный, т. е. без печей. Высота храма составляла 34 метра. Изначально в новопостроенной церкви располагалось семь окон с железными решётками, потолок в центральной части храма сводчатый, в виде полушария,

31 В источниках сохранилась храмозданная надпись на восьмиконечном деревянном кресте, которая гласила: «…водружен бысть крест сей церкви Успения Богородицы в 7182 году месяца августа в 9 день при Благоверном царе и Великом князе Алексие Михайловиче всея Великия и Малыя и Белыя России Самодержце меж патриаршества и при Митрополите Иоакиме Великого Нова града и Великих Лук» (цит. по: АЕВ. 1914. № 1. Часть неофициальная. С. 6–7).

32 *Ушаков И. Ф.* Избранные произведения. Т. 1. Мурманск, 1997. С. 158: «Бочки — крыши над прирубами в виде заостренных кверху полукружий».

33 Там же. С. 159.

а в других местах прямой. Перед иконостасом находилась солея с одной ступенькой и амвон; пол на солее и амвоне деревянный, покрашен жёлтой краской; стены внутри храма были обшиты тёсом и покрашены белилами[34].

В западной части Успенской церкви над входными дверями на всю длину храмовой стены на высоте 2,1 м был устроен клирос (хоры) для певчих. На клирос вели две большие деревянные лестницы, с клироса по лестнице можно было подняться к шатру церкви. С трёх сторон (кроме восточной — алтарной) к Успенскому храму был пристроен притвор из тёса, в притвор-галерею вели три крытых крыльца с небольшими лестницами. В самом притворе располагались шесть окон, а стены и потолок были покрашены белилами, пол — жёлтой краской.

Невозможно обойти вниманием, что пространство кровли боковых выступов Успенской церкви было выполнено в виде остроносых полукружий — бочек, которые примыкали к шатру (главе). Весь шатёр был бревенчатым рубленым, у его основания возведены восемь полукруглых башенок, располагающихся над кровлями и по углам шатра. Снаружи весь храм был обшит тёсом и покрашен масляными красками; стены и шатёр — белой краской, внутри бочек и башенок — голубой краской, кровля на выступах, а также с боков башенок выкрашены мумией (красновато-коричневая краска[35]), глава (купол) покрашена медянкой, крест — кроном[36].

С восточной стороны Успенского храма располагался трёхчастный алтарь, в высоту около 2,5 м, в длину — около 4,7 м, в ширину — около 3,7 м; в алтарной части находились два окна с железными решетками[37]. Внутри храма был установлен величественный резной пятиярусный иконостас высотой около 5,3 м. Данный иконостас по расположению икон представлял собой обширный деисис (деисус)[38]. Рядом с Успенской церковью располагалась трёхъярусная деревянная шатровая колокольня, которая в высоту достигала 17 метров, на колокольне находилось 4 колокола, вес наибольшего — 20 пудов (около 327 кг), самый маленький колокол весил 3 пуда 16 фунтов (около 56 кг)[39]. Отметим, что древняя колокольня была возведена почти одновременно с Успенской церковью,

34 АЕВ. 1914. № 1. Часть неофициальная. С. 6–7.

35 *Ушаков И. Ф.* Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга // Мурманский вестник. 1995. 9 ноября.

36 АЕВ. 1914. № 1. Часть неофициальная. С. 7–8.

37 Там же. С. 8.

38 Там же. С. 8–9.

39 *Ушаков И. Ф.* Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга.

а в 1896 г. была построена новая деревянная колокольня[40], которую разрушили в 1939 г., новую же колокольню возвели к августу 2001 г.

Необходимо обратить внимание, что в 1836 г. прихожанами Успенской варзугской церкви была произведена замена ветхой паперти на новую. В 1847–1848 гг. перекрыли крышу над всей церковью, а также обшили храм снаружи тёсом, стены покрасили охрой, кровлю — чернедью на смоле, купол — медянкой, шейку купола — белилами[41]. Иконостас Успенской церкви являлся памятником церковной живописи и резного искусства XVII в.[42], однако при реставрации в 1864 г. архангельским мастером Иваном Герасимовым живопись иконостаса была испорчена[43].

В 1867 г. в церкви были отреставрированы окна и отесаны внутренние стены храма. Согласно указу Архангельской духовной консистории от 5 октября 1888 г. за № 5145, в 1889–1895 гг. производилась капитальная реставрация Успенской церкви, потому что к этому времени обветшала обшивка храма, фундамент отчасти сгнил. Успенская церковь по причине большой высоты и тяжести стала клониться на южную сторону, угрожая возможным падением в будущем. Данную проблему решили следующим образом: строители стали подкапывать землю под северной стороной храма, и в «скором времени церковь сама выпрямилась, осевши на север»[44]. Приступили к реставрации церкви снаружи: были исправлены бочки на выступах, отреставрированы башенки и вместо рубленой галереи была построена тёсовая паперть. К окончанию комплексной реставрации в 1895 г. подготовили новые купол и крест, а под внутренние углы церкви подвели столбы для крепости, весь храм был обшит тёсом и покрашен.

В 1914 г. священник Анатолий Попов, настоятель Успенской церкви села Варзуга, утверждал, что данный храм снова нуждается в капитальном ремонте, поскольку церковь вновь стала наклоняться на южную сторону и есть опасность её обрушения, и что также необходимо отреставрировать деревянный иконостас, хотя бы резную часть, потому что «уже нельзя исправить его живопись»[45].

40 *Бардилева Ю. П.* Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века. Мурманск, 2015. С. 211.

41 АЕВ. 1914. № 5. Часть неофициальная. С. 104.

42 Подробное описание древнего иконостаса Варзужской Успенской церкви см.: АЕВ. 1914. № 3. Часть неофициальная. С. 58–62.

43 АЕВ. 1914. № 3. Часть неофициальная. С. 62.

44 Там же.

45 АЕВ. 1914. № 5. Часть неофициальная. С. 105.

В XX в. Успенская варзужская православная церковь была признана памятником русского деревянного зодчества XVII в., отреставрирована в 1973 г.[46] В 1996 г. Успенский храм возвращён Русской Православной Церкви, в нём возобновилось богослужение. В 2024 г. данному храму исполнилось 350 лет[47]. В настоящее время настоятелем храма в Варзуге является иеромонах Варлаам (Запорожан) — благочинный Терского благочиния[48]. Обширный комплекс документов по истории церковной жизни Варзуги сосредоточен в Государственном архиве Мурманской области (ГАМО). Особую ценность представляют клировые ведомости по Варзужскому Успенскому приходу, охватывающие период с конца XVIII до конца XIX столетия[49]. Эти материалы содержат не только формальные сведения о состоянии храмовых зданий, их архитектурных особенностях и внутреннем убранстве, но и подробные данные о штате причта, составе и численности прихожан.

46 Подробнее о храмовом зодчестве Успенской церкви села Варзуга см.: *Евдокимов И.В.* Север в истории русского искусства. 1921. С. 33 [Успенская церковь в Варзуге]; Успенская церковь в Варзуге. Москва, 1968. Т. 6. С. 125, 127; *Бартенев И.А.* Архитектурные памятники русского Севера. Ленинград; Москва, 1968. С. 96–97; *Грабарь И.Э.* Деревянное зодчество Русского Севера. Москва, 1969. С. 192, 194, 195; *Фролова Н.* Храм струится в высоту // Комсомолец Заполярья. 1970. 25 августа; *Ушаков И.Ф.* «Золотое сечение» // Комсомолец Заполярья. 1972. 17 февраля; *Он же.* Памятник русского деревянного зодчества XVII века. Успенская церковь в селе Варзуге. Мурманск, 1974. С. 46–48; *Засухин В.* Жемчужина русского Севера // Строительная газета. 1974. 17 ноября; Зодчество Русского Севера XII–XIX вв. Ленинград, 1976. №№ 185, 186; *Ополовников А.В.* Памятники шатрового типа // Русское деревянное зодчество. Москва, 1986. С. 11–126; *Он же.* Беломорье // Сокровища Русского Севера. Москва, 1989. С. 116–156; Очерки русской культуры XVII века. Ч. 2. Москва, 1979. С. 197, 198; *Попов А.* Церковь Успения Божьей Матери в с. Варзуге Александровского уезда Архангельской епархии. Архангельск, 1914; *Кудрявцев М.* Русский храм // Курьер ЮНЕСКО. 1991. № 1. С. 44–45; Варзуга — жемчужина Русского Севера. Мурманск, 2002; *Столетов И.А.* Реставраторы едут в Варзугу // Полярная правда. 1973. 12 июня; *Ополовников А.В.* Реставрация памятников народного зодчества. Москва, 1974. С. 102–105; *Велигина Р.* Реставраторы в Варзуге // Полярная правда. 1976. 31 июля; *Варфоломеев Ю.А.* Обеспечение долговечности памятников деревянного зодчества при эксплуатации. Петрозаводск, 1991. С. 150–155; *Засухин В.* Гибнут жемчужины архитектуры Беломорья // Советский Мурман. 1993. 24 августа; *Гречина Н.* Из-за церкви лег под трактор // Мурманский вестник. 2003. 27 сентября. С. 3.

47 См.: Приложение № 1.

48 Сведения на сентябрь 2025 г.

49 См.: Клировые ведомости по Варзужскому Успенскому приходу за 1772, 1842–1843, 1845–1846, 1849–1850, 1853, 1883, 1885, 1888–1889 гг.: ГАМО. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–4; Там же. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 6. Л. 19–21, 52–54; Там же. Д. 12. Л. 15–18; Там же. Д. 13. Л. 29–31; Там же. Д. 14. Л. 46–49, 85–88; Там же. Д. 15. Л. 55–57; Там же. Д. 103. Л. 38–41; Там же. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 33–35; Там же. Д. 3. Л. 17–19; Там же. Д. 4. Л. 29–31.

Заключение

Согласно Указу Его Императорского величества, Самодержца Всероссийского, постановлением Святейшего Правительствующего Синода от 12 декабря 1890 года № 4529 Преосвященному Александру (Закке-Заккису, 1890–1893 годы управления епархией), епископу Архангельскому и Холмогорскому самостоятельный (т. е. возглавляемый настоятелем) Успенский приход был упразднён[50]; церкви, располагавшиеся на правом берегу р. Варзуги приписаны к Петропавловскому храму единого Варзужского прихода для более удобного и беспрепятственного сообщения причтов приходов с прихожанами; причт Успенской церкви перемещался на жительство к церкви в честь Тихвинской иконы Божией Матери, находящейся в деревне Кашкаранцы. К этому приходу отчислялась деревня Оленица от Петропавловской церкви, и в виду такого изменения в составе Варзугских приходов и перемещении причта варзужской Успенской церкви к Кашкаранской, повелевалось наименовать Варзужско-Успенский приход Кашкаранским[51].

В заключение отметим, что в данной статье были рассмотрены православные храмы Варзужского прихода, располагавшиеся на правом берегу реки Варзуги, а также ниже (см.: Таблица 1) приводится обзорная таблица настоятелей Варзужского Успенского прихода[52]. Решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 2 октября 2013 г. (журнал № 111) путём выделения из состава Мурманской епархии была создана Североморская епархия[53]. Тем же решением обе епархии включены в состав Мурманской митрополии. Североморская епархия располагается на всём протяжении Мурманского и Терского берегов Кольского полуострова в историческом центре Русского заполярья. В беседе с правящим архиереем Североморской епархии епископом Тарасием (Перовым) им была выражена надежда на то, что православие на Кольском Севере будет распространяться и, по слову епископа Архангельского и Холмогорского Нафанаила (Троицкого),

> «тихим Христовым светом будет озарять трудовую жизнь Севера, предъуказуя путь восхождения на Небо, где видимо для взора в сиянии северном так давно отражается сияние славы Божией»[54].

50 АЕВ. 1891. № 3–4. Часть официальная. С. 11–12.

51 Там же.

52 См.: Таблица № 1.

53 См.: Приложение № 2.

54 Из речи, произнесённой епископом Архангельским и Холмогорским Нафанаилом (Троицким) при закладке собора во имя святителя Николая Чудотворца в г. Романов-на-Мурмане

Таблица 1. Настоятели Варзужско-Успенского прихода в конце XVIII — XIX вв.

№ п/п	ФИО	Сан	Время пребывания в должности настоятеля прихода
1.	Гурьев Дмитрий Кириллович	священник	1796–1839 гг.[55]
2.	Гурьев Василий Дмитриевич	священник	1839–1845 гг.[56]
3.	Алексеевский Алексей Васильевич	протоиерей	1845–1851 гг.[57]

21 сентября (4 октября) 1916 года (см.: АЕВ. 1916. № 21. Часть неофициальная. С. 431).

55 Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 240–241, 245, 255–256; АЕВ. 1892. № 6. Часть официальная. С. 128; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1883 год. Архангельск, 1883. С. 90; *Зайцев А. А.* Клировые ведомости Терского берега конца XVIII — начала XX века: структура послужных списков священноцерковнослужителей // IX Ушаковские чтения: сб. науч. статей. Мурманск, 2013. С. 232–236; *Кожевникова Ю. Н.* Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. Санкт-Петербург, 2010. С. 181–193; *Вольский В., свящ.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке // МПГ. 2013. № 11–12. С. 11; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. Санкт-Петербург, 2016. С. 60.

56 Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 240–241, 245, 255–256; АЕВ. 1892. № 6. Часть официальная. С. 128; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1883 год. Архангельск, 1883. С. 90; *Зайцев А. А.* Клировые ведомости Терского берега конца XVIII — начала XX века: структура послужных списков священноцерковнослужителей // IX Ушаковские чтения: сб. науч. статей. Мурманск, 2013. С. 232–236; *Кожевникова Ю. Н.* Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. Санкт-Петербург, 2010. С. 181–193; *Вольский В., свящ.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке // МПГ. 2013. № 11–12. С. 11; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 60.

57 ГАМО. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 70. Л. 1; Там же. Д. 98 а. Л. 91 об.; Там же. Ф. И-17. Д. 12. Л. 16 об.; Там же. Д. 15. Л. 36 об. — 38, 70 об. — 71; Там же. Д. 122. Л. 87 об. — 88; см. также: Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 255–256; Памятная книжка Архангельской губернии на 1865 год. Архангельск, 1865. С. 52; Справочная книжка Архангельской губернии, изданная по распоряжению начальника губернии, князя С. П. Гагарина. Архангельск, 1868. С. 329; *Ермолаев Д. А., Никонов С. А.* Описи церковного имущества кольских церквей XIX в. (1803–1854 гг.) как исторический источник // Описи церковного имущества Кольского Печенгского монастыря и Воскресенского собора города Колы XVIII — середины XIX веков. Мурманск, 2013. С. 43–55; *Малашенков А. А., Федоров П. В.* Коляне (XIX — первая четверть XX в.): Историко-генеалогический атлас: [в 2 ч.] / ред. докт. ист. наук П. В. Федорова.

№ п/п	ФИО	Сан	Время пребывания в должности настоятеля прихода
4.	Томихин Михаил Павлович	священник, протоиерей	1853–1871 гг.[58]
	После перевода священника М. П. Томихина в 1872 г. на должность настоятеля церкви Благовещения Пресвятой Богородицы в Коле[59] в Варзужско-Успенском приходе не было священника до 1877 г.[60]		
5.	Заринский Сильвестр Иванович	священник	июль 1877 г. — 1884 г.[61]
	30 июня 1883 года указами Духовной Консистории священник Сильвестр Заринский определён духовником второго благочиния Кольского уезда[62]		
6.	Шкорбатов Николай (отчество не сохранилось)	священник	1884–1886 гг.[63]

Мурманск, 2010. Ч. I: Словарь. С. 54; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. Санкт-Петербург, 2016. С. 21–22.

58 *Шангин Н.* Некролог: [М. П. Томихин] // АЕВ. 1902. № 1. Часть неофициальная. С. 20–23; АЕИ. 1887. № 8–9. С. 29; АЕВ. 1889. № 1. С. 13; АЕВ. 1892. № 18. С. 376; АЕВ. 1901. № 24. С. 307; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 255–256; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1873 год. Архангельск, б/г. С. 69; Адрес-календарь государственных и общественных учреждений Архангельской губернии на 1878 год. Архангельск, 1878. С. 51, 53; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 200–201.

59 См.: *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 200–201.

60 Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 256.

61 ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 34 об. — 35; АЕИ. 1886. № 11. С. 29; АЕИ. 1886. № 17. С. 12; АЕИ. 1887. № 2. С. 21; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 190–195, 241, 255–256; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1886 год. Архангельск, 1886. С. 113; *Шумилов Н. А.* Архангельский родословец (Генеалогия наиболее известных дворянских, купеческих, мещанских и крестьянских родов Архангельской земли): Генеалогический справочник. Архангельск, 2009. С. 481; *Федоров П. В.* Православный словарь Кольского Севера. С. 73–74.

62 ГАМО. Ф. И-73. Оп. 1. Д. 1. Л. 34 об.

63 АЕИ. 1885. № 4. С. 21–22; АЕИ. 1886. № 12. С. 10; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 255–256; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1885 год. Архангельск, 1885. С. 111.

№ п/п	ФИО	Сан	Время пребывания в должности настоятеля прихода
7.	Истомин Михаил Николаевич	священник	сентябрь 1886 г. — декабрь 1890 г.[64]
	(1889–1902 гг. — священник Михаил Истомин благочинный второго благочиния Кольского уезда Архангельской епархии)		
	В 1890 г. Успенский Варзужский приход был закрыт, причт перемещён в новообразованный Кашкаранский приход		

Источник: составлено автором по материалам клировых ведомостей ГАМО (Ф. И-8, И-17, И-73).

Архивные материалы

Государственный архив Мурманской области (ГАМО)

Ф. И-8. Приход церкви Успения Пресвятой Богородицы Архангельской и Холмогорской епархии в селе Варзуга (1674–1918 гг.). Оп. 1. Д. 1. Л. 1–4.

Ф. И-17. Первое благочиние Мурманского округа Архангельской и Холмогорской епархии (1779–1928 гг.). Оп. 1. Д. 6. Л. 19–21, 52–54; Д. 12. Л. 15–18; Д. 13. Л. 29–31; Д. 14. Л. 46–49, 85–88; Д. 15. Л. 55–57; Д. 103. Л. 38–41.

Ф. И-73. Второе благочиние Кольского уезда Архангельской и Холмогорской епархии (1833–1899 гг.). Оп. 1. Д. 1. Л. 33–35; Д. 3. Л. 17–19; Д. 4. Л. 29–31.

64 АЕИ. 1886. № 19. С. 14; АЕВ. 1893. № 12. Часть официальная. С. 275–276; АЕВ. 1893. № 14. Часть официальная. С. 336; АЕВ. 1900. № 5. Часть официальная. С. 44–45; АЕВ. 1902. № 17. Часть официальная. С. 230; АЕВ. 1903. № 3. Часть неофициальная. С. 87–90; АЕВ. 1903. № 19. Часть официальная. С. 304; АЕВ. 1905. № 16. Часть официальная. С. 222; АЕВ. 1910. № 2. Часть официальная. С. 16–17; АЕВ. 1915. № 10. Часть официальная. С. 133–134; АЕВ. 1915. № 11. Часть официальная. С. 159; *Перовский В.* Священник о. Михаил Николаевич Истомин (Воспоминание о его кончине) // АЕВ. 1916. № 14–15. Часть неофициальная. С. 327–329; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Издание Архангельского епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1896. С. 245, 255–256; Адрес-календарь Архангельской губернии на 1890 год. Архангельск, 1890. С. 54; *Кожевникова Ю.Н.* Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. Санкт-Петербург, 2010. С. 181–193; *Вольский В., свящ.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке // МПГ. 2013. № 11–12. С. 11; *Федоров П.В.* Православный словарь Кольского Севера. Санкт-Петербург, 2016. С. 94–95; *Лоскутов Д.* Путем преподобного Варлаама // Под сенью Трифона. 2013. № 5. С. 74–79.

Источники

Адрес-календарь Архангельской губернии. Архангельск: Архангельский губ. стат. комитет, 1873; 1883; 1885; 1886; 1890.

Адрес-календарь государственных и общественных учреждений Архангельской губернии на 1878 год. Архангельск: Губернская тип., 1878.

Архангельские епархиальные ведомости. Архангельск: Типо-литография наследников Д. Горяйнова, 1889–1916. Часть официальная: 1889. № 1. С. 13; 1891. № 3–4. С. 11–12; 1892. № 6. С. 128; 1893. № 12. С. 275–276; № 14. С. 336; 1900. № 5. С. 44–45; 1902. № 17. С. 230; 1903. № 19. С. 304; 1905. № 16. С. 222; 1910. № 2. С. 16–17; 1915. № 10. С. 133–134; № 11. С. 159; Часть неофициальная: 1892. № 18. С. 376; 1901. № 24. С. 307. 1902. № 1. С. 20–23; 1903. № 3. С. 87–90; 1914. № 1. С. 6–9; № 3. С. 58–62; № 5. С. 104; 1916. № 14–15. С. 327–329; № 21. С. 431.

Архангельские епархиальные известия. Архангельск: Тип. Архангельского губернского правления, 1885–1887: 1885. № 4. С. 21–22; 1886. № 11. С. 29; № 12. С. 10; № 17. С. 12; № 19. С. 14; 1887. № 2. С. 21; № 8–9. С. 29.

Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 3: Уезды Онежский, Кемский и Кольский. Архангельск: Изд. Архангельского епархиального церковно-археологического комитета; Типо-литография наследников Д. Горяйнова, 1896.

Памятная книжка Архангельской губернии на 1865 год. Архангельск: Архангельский губ. стат. комитет, 1865.

Справочная книжка Архангельской губернии, изданная по распоряжению начальника губернии, князя С. П. Гагарина. Архангельск: Губернская тип., 1868.

Литература

Бардилева Ю. П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века: монография / М-во образования и науки Рос. Федерации; Мурм. гос. гуманитар. ун-т. Мурманск: МГТУ, 2015.

Бартенев И. А., *Федоров Б. Н.* Архитектурные памятники Русского Севера. Ленинград; Москва: Искусство, 1968.

Варзуга — жемчужина Русского Севера: [буклет] / Фонд сохранения и поддержки культуры Севера «Варзуга»; [фот. А. В. Данилевского]. Мурманск: МИПП «Север», 2002.

Варфоломеев Ю. А., *Шаповалова Л. Г.* Обеспечение долговечности памятников деревянного зодчества при эксплуатации // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Российского Севера / Петрозаводский государственный университет им. О. В. Куусинена. Петрозаводск, 1991. С. 150–155.

Велигина Р. Реставраторы в Варзуге // Полярная правда. 1976. 31 июля.

Вольский В., *прот.* Заметки о православной жизни на Кольском Севере в XIX веке // Миссионерская православная газета. 2013. № 11–12. С. 11.

Всеобщая история архитектуры: [в 12 т.] / Государственный комитет по гражданскому строительству и архитектуре при Госстрое СССР [и др.]. Т. 6: Архитектура России, Украины и Белоруссии. XIV — первая половина XIX в. Москва: Изд. литературы по строительству, 1968.

Грабарь И. Э., *Горностаев Ф. Ф.* Деревянное зодчество Русского Севера // *Грабарь И. Э.* О русской архитектуре: исследования. Охрана памятников. Москва: Наука, 1969. С. 176–205.

Гречина Н. Из-за церкви лег под трактор // Мурманский вестник. 2003. 27 сентября. С. 3.

Евдокимов И. В. Север в истории русского искусства. Вологда: Изд. Союза Северных Кооперативных Союзов, 1921.

Ермолаев Д. А., *Никонов С. А.* Описи церковного имущества кольских церквей XIX в. (1803–1854 гг.) как исторический источник // Описи церковного имущества Кольского Печенгского монастыря и Воскресенского собора города Колы XVIII — середины XIX веков. Мурманск: МГГУ, 2013. С. 43–55.

Зайцев А. А. Клировые ведомости Терского берега конца XVIII — начала XX века: струк-тура послужных списков священноцерковнослужителей // IX Ушаковские чтения [14–16 марта 2012 г.]: сборник научных статей / [ред. Д. П. Беляев и др.]. Мурманск: МГГУ, 2013. С. 232–236.

Засухин В. Жемчужина русского Севера // Строительная газета. 1974. 17 ноября.

Засухин В. Гибнут жемчужины архитектуры Беломорья // Советский Мурман. 1993. 24 августа.

Зодчество Русского Севера XII–XIX вв.: [фотоальбом] / сост. и авт. текста Б. Н. Федоров; вступ. ст. С. Викулова. Ленинград: Аврора, 1976. Илл. № 185, 186.

Кожевникова Ю. Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга — первое русское поселение на Кольском Севере. Санкт–Петербург: ГП «Полиграф–сервис», 2010. С. 181–193.

Кудрявцев М. Русский храм // Курьер ЮНЕСКО. 1991. № 1. С. 44–45.

Лоскутов Д. Путем преподобного Варлаама // Под сенью Трифона. 2013. № 5. С. 74–79.

Малашенков А. А., *Федоров П. В.* Коляне (XIX — первая четверть XX в.): историко-генеалогический атлас: в 2 ч. / под общ. ред. П. В. Федорова. Мурманск: МГПУ, 2010.

Ополовников А. В. Успенская церковь в селе Варзуге // Архитектурное наследство. 1955. № 5. С. 37–52.

Ополовников А. В. Реставрация памятников народного зодчества. Москва: Стройиздат, 1974.

Ополовников А. В. Памятники шатрового типа // *Ополовников А. В.* Русское деревянное зодчество. Москва: Искусство, 1986. С. 11–126.

Ополовников А. В. Беломорье // Сокровища Русского Севера. Москва: Стройиздат, 1989. С. 116–156.

Очерки русской культуры XVII века: в 2 ч. / под ред. А. В. Арциховского. Москва: Изд. МГУ, 1979.

Попов А. Церковь Успения Божьей Матери в с. Варзуге Александровского уезда Архангельской епархии: (археологический очерк). Архангельск: [Б. и.], 1914.

Столетов И. А. Реставраторы едут в Варзугу: (интервью с главным архитектором Владимирской специализированной экспериментальной научно-реставрационной производственной мастерской) // Полярная правда. 1973. 12 июня.

Ушаков И. Ф. Золотое сечение // Комсомолец Заполярья. 1972. 17 февраля.

Ушаков И. Ф. Памятник русского деревянного зодчества XVII века — Успенская церковь в селе Варзуге: к 300-летию создания Успенской церкви / Мурм. обл. отд-ние Всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры. Мурманск: Кн. изд., 1974.

Ушаков И. Ф. Храмы Кольского Севера. II. Церкви. 4. Варзуга // Мурманский вестник. 1995. 9 ноября.

Ушаков И. Ф. Избранные произведения [в 3 т.]: историко-краеведческие исследования. Т. 1: Кольская земля. Мурманск: Кн. изд., 1997.

Ушаков И. Ф. Избранные произведения [в 3 т.]: историко-краеведческие исследования. Т. 3: Кольская старина. Мурманск: Кн. изд., 1998.

Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. Санкт–Петербург: Международный банковский институт, 2016.

Фролова Н. Храм струится в высоту // Комсомолец Заполярья. 1970. 25 августа.

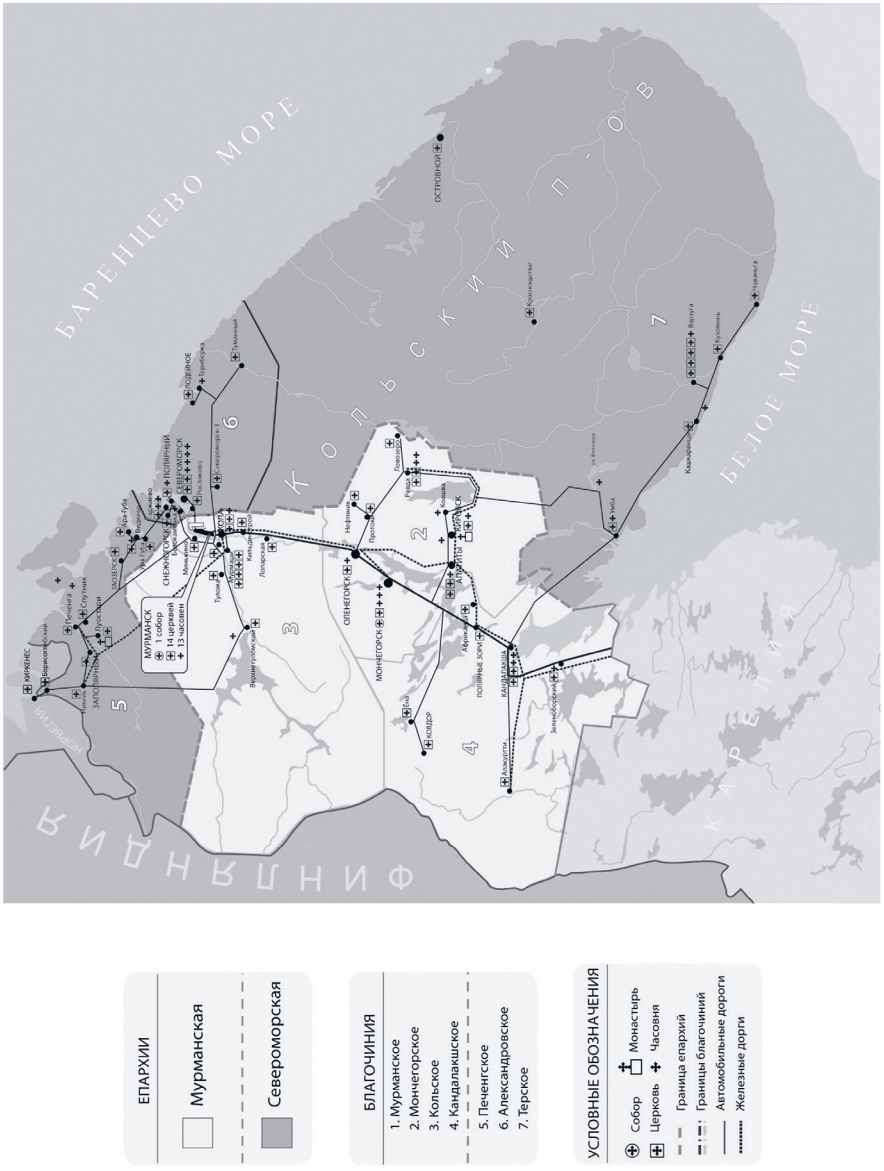
Шумилов Н. А. Архангельский родословец. Архангельск: Правда Севера, 2009.

Приложение 1



Илл. 1. Село Варзуга (Терский район, Мурманская область). Церковь Успения Пресвятой Богородицы (1674 г.) — памятник деревянного зодчества XVII в. в составе храмового комплекса

Источник: *Фестиваль* «*ВарзугаDay*», 2019 г. *Фото*: © *Культура.РФ*



Илл. 2. Карта-схема приходов Мурманской митрополии

Источник: *Официальный сайт Североморской епархии*. 2013. URL: https://severeparh.ru (дата обращения: 15.4.2026).

ДОКИЕВСКИЙ ПЕРИОД ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МИТРОПОЛИТА СЕРАПИОНА

(АЛЕКСАНДРОВСКОГО)

Георгий Сергеевич Дмитриев

кандидат богословия
доцент кафедры общегуманитарных дисциплин,
преподаватель истории Московского финансово-
юридического института (МФЮА)
Московский областной филиал МФЮА
141300, г. Сергиев Посад, Московское шоссе, д. 22 А
ross.georg@mail.ru

Для цитирования: *Дмитриев Г. С.* Докиевский период деятельности митрополита Серапиона (Александровского) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 196–216. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.011

УДК 27-9 (929) (271.2)

Аннотация

Биография митр. Серапиона (Александровского), помощника и ставленника знаменитого митр. Платона (Лёвшина), была мало освещена как до революции 1917 г., так и после. Между тем до своего определения на Киевскую кафедру владыка Серапион занимал ключевое положение в управлении Московской митрополии, являясь настоятелем Знаменского и Богоявленского монастыря, викарным епископом и членом духовной консистории. Исследование проводилось на основе актового материала Переславской духовной консистории (ГАЯО), синодальной конторы и канцелярии (РГАДА, РГИА), эпистолярного наследия митр. Платона и самого митр. Серапиона. Оно позволяет существенно обогатить и дополнить биографию видных иерархов. Структурирование биографии митр. Серапиона является важным этапом в составлении полноценной истории Московской митрополии и в целом русского епископата XVIII в.

Ключевые слова: митр. Серапион (Александровский), митр. Платон (Лёвшин), Александров, Москва, Киев, Казань, Троице-Сергиева Лавра, Троицкая семинария, Синод, Синодальная контора, Успенский собор Кремля.

Статья поступила в редакцию 13.12.2025; одобрена после рецензирования 24.12.2025

The Pre-Kyiv Period of Metropolitan Serapion's (Alexandrovsky) Activity: Based on Bibliographic, Documentary, and Memoir Materials

Georgy S. Dmitriev

PhD in Theology
Associate Professor at the Department of General Humanitarian Disciplines, Lecturer of History, Moscow University of Finance and Law
22A Moskovskoe shosse, Sergiev Posad 141300, Russia
ross.georg@mail.ru

For citation: Dmitriev, Georgy S. "The Pre-Kyiv Period of Metropolitan Serapion's (Alexandrovsky) Activity: Based on Bibliographic, Documentary, and Memoir Materials". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 196–216 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.011

Abstract. The biography of Metropolitan Serapion (Alexandrovsky; †1824), an assistant and protégé of the renowned Metropolitan Platon (Levshin; †1812), remained understudied both before and after the 1917 Revolution. Meanwhile, prior to his appointment to the Kyiv See, Serapion held key positions in the administration of the Moscow Metropolitanate, serving as the rector of the Znamensky and Epiphany monasteries, a vicar bishop, and a member of the Spiritual Consistory. Structuring the biography of Metropolitan Serapion is a crucial step in compiling a comprehensive history of both the Moscow Metropolitanate and the 18th-century Russian episcopate in general. An analysis of the fond materials from the Pereslavl Spiritual Consistory (GAYAO), the Synodal Office and Chancery (RGADA, RGIA), as well as the epistolary heritage of Metropolitans Platon and Serapion, allows for a significant enrichment and expansion of the biographies of these prominent hierarchs.

Keywords: Metropolitan Serapion (Aleksandrovsky), Metropolitan Platon (Levshin), Aleksandrov, Moscow, Kyiv, Kazan, Trinity Lavra of St. Sergius, Trinity Seminary, Holy Synod, Synodal Office, Dormition Cathedral of the Moscow Kremlin.

The article was submitted on 12/13/2025; approved after reviewing on 12/24/2025

Введение

Митрополит Киевский и Галицкий Серапион (Александровский), пребывавший на указанной кафедре с 1803 по 1822 г., до столь высокого назначения занимал должность настоятеля нескольких древних московских монастырей и викарного епископа Дмитровского. Находясь на этом посту, епископ Серапион стал незаменимым помощником митрополита Платона (Лёвшина) в управлении им Московской и Калужской епархиями. Публикаций, посвящённых биографии епископа Серапиона, как до революции, так и в последующее время было не много. Среди них можно выделить статьи в «Русском биографическом словаре»[1] и сборнике митрополита Мануила (Лемешевского)[2]. Эти работы отсылают к труду прот. Сергия Смирнова († 1889 г.) «История Троицкой лаврской семинарии» (1867 г.)[3] и к некоторым периодическим изданиям. Однако исследование корпуса актового материала Переславской духовной консистории[4] и Троицкой семинарии (ОР РГБ) позволяет выявить важную информацию по ранней биографии будущего митрополита (о его происхождении и обучении в семинарии), а акты синодального происхождения (синодальной конторы и канцелярии, находящиеся в РГАДА, РГИА) — о его служебной деятельности в качестве викарного и правящего архиерея. Сведения, приведённые в «Архивных материалах» (XVIII в. по Москве), опубликованных в 1911 г. Н. А. Скворцовым († 1917 г.) и в «Истории Московского епархиального управления» Н. П. Розанова († 1883 г.) дополняют хронологию московского периода служения митрополита Серапиона.

1. Происхождение, обучение в семинарии, настоятельское служение

Митрополит Киевский Серапион, в миру Степан, родился в Александровской слободе Переславского уезда Московской (позже Владимирской) губернии в июле 1747 г. в семье диакона Сергея Логинова (1719–1799 гг.) и Матрёны Егоровой (в 1753 г. в их семье были записаны ещё два ребенка: Анна, 7 лет, и годовалый Иван[5]). В Переписной книге начала

1 Русский биографический словарь. Т. 18. Санкт-Петербург, 1904. С. 342.

2 *Мануил* (*Лемешевский*), *митр*. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы включительно. Т. 2. Москва, 2003. С. 552–553.

3 На эти же данные приводится ссылка в современной статье из «Православной энциклопедии»: *Е. В. Л.*, *Я. Э. З.* Серапион (Александровский) // ПЭ. 2021. Т. 62. С. 499.

4 Эти материалы относятся к документации личного происхождения, переписи населения.

5 ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 82. Л. 2.

XVIII в. записано: Успенского монастыря в подмонастырской слободе, во дворе диакон Логин Артемьев, 26 лет, у него жена Марфа Иванова, 25 лет, дети их: Иван, 6 лет; Николай, 3 лет; дочь Марфа, 1 году; дочь Екатерина, полугоду[6]. В Исповедной ведомости по Переславль-Залесскому уезду (Александровой десятины) за 1744 г. среди клириков Успенского девичьего монастыря Александровой слободы записан диакон Пётр Логинов, 28 лет, с братом Сергеем (также 28 лет)[7]. Позже, в штате Успенского монастыря священниками числились Пётр и с 1767 г. Сергей Логиновы[8]. С 1790-х годов священник Сергий Логинов жил в Богоявленском монастыре Москвы, где и скончался в конце декабря 1799 г.[9]

Степан Александровский, сын дьякона, был принят 11 марта 1759 г. на обучение в Троицкую семинарию за счёт содержания (кошт) Лавры. Тогда же в классе богословия учился П. Зернов, в высшем классе — Андрей Подобедов (будущий петербургский митрополит Амвросий; † 1818 г.), в низшем классе — Николай Озерецковский и Пётр Пономарёв[10].

В 1770 г. Степан, «успехов изрядных», завершил обучение в семинарии и 4 октября того же года был оставлен при ней преподавателем высшего класса[11]. В том же году ректором семинарии и наместником Троице-Сергиевой Лавры был назначен иером. Павел (Зернов)[12]. Степан подал 5 декабря прошение архиеп. Платону о пострижении в монашество, на что была получена архиерейская резолюция: «постричь по надлежащему»[13].

В январе 1772 г. иеродиакон Серапион, по рекомендации архиеп. Тверского Платона, был переведён вторым проповедником в Москву в Славяно-греко-латинскую академию[14]. С тех пор одним из главных занятий Серапиона на долгие годы стала проповедь слова Божия. Здесь проявился его особый талант. Нередко он произносил проповедь

6 РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 314. Л. 763 об.

7 ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 16. Л. 25 об. В составе семьи диакона Петра Логинова: жена Марья Тимофеева († 1787 г.), 27 лет, дети — Меланья, Семён, Наталья, Иван.

8 Там же. Л. 5. По ведомости 1781 г., свящ. Сергию Логинову 63 года. См.: ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 853.

9 Похоронен 18 января 1800 г. в Успенском монастыре г. Александрова.

10 ОР РГБ. Ф. 757. К. 15. № 5. Л. 6 об., 8 об.

11 ОР РГБ. Ф. 757. К. 26. № 12. Л. 1 об. ОР РГБ. Ф. 757. К. 26. № 4. Л. 1 об.

12 Павел (Зернов; 1742–1815 гг.) — в 1770–1775 гг. ректор Троицкой семинарии и наместник Троице-Сергиевой Лавры; в 1778–1800 гг. епископ Костромской, в 1800–1803 гг. архиеп. Тверской, в 1804–1815 гг. — архиеп. Казанский.

13 РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. № 424. Л. 2.

14 ОР РГБ. Ф. 757. К. 28 № 7. Л. 1.

в Большом Успенском соборе Кремля (к примеру, 26 августа 1776 г., 29 июня 1778 и 1779 гг., 12 декабря 1779 г., 21 апреля 1781 и 1783 гг., 29 июня 1784 г.)[15]. После назначения на Дмитровскую викарную кафедру он сам составлял списки проповедников и график произнесения проповедей в кремлёвских соборах[16] .

В то же самое время Серапион участвовал в торжественных богослужениях в Москве. Можно отметить службы: 14 июня 1774 г. в Архангельском соборе и 29 июня — в Успенском соборе (возглавлял литургию архиеп. Грузинский Иоанн); 21 апр.1775 г. (вместе с митр. Гавриилом (Петровым), архим. Донского монастыря Феофилактом (Горским)), 20 и 22 сентября 1775 и 1779 гг. — в Благовещенской церкви; 21 апреля, 28 июня 1776 и 1777 гг. — в Успенском соб. 22 июня 1777 г. литургию в Успенском соборе возглавил архиеп. Платон в сослужении архимандритов Новоспасского, Донского и Знаменского монастырей[17].

В 1782 г. Серапион находился в Санкт-Петербурге при царском дворе на череде священнослужения. В Чистый Четверг, 24 марта, в Большой придворной церкви состоялась литургия, на которой присутствовала императрица. Возглавил богослужение архиеп. Московский Платон, он же «отправлял омовение ног», в котором участвовал и архим. Серапион[18]. Он же произносил проповедь 20 августа в Александро-Невской лавре (в присутствии государыни и сановников) и в понедельник 12 декабря во дворце, на торжестве в честь дня рождения великого князя Александра Павловича[19].

В 1770-х годах архим. Серапион последовательно возглавлял три московских монастыря: Крестовоздвиженский (с 10 марта 1775 г. в сане игумена), Знаменский (с 27 января 1776 г.), Богоявленский (с 17 февраля 1779 г. в сане архимандрита). С марта 1775 г. он был включён в состав

15 *Скворцов Н.А.*, *прот.* Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. 2. Москва, 1914. С. 129, 132, 134, 254.

16 См: *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона. Москва, 1835. С. 83: «С упразднением Крутицкой епархии, по именному указу 1788 г. мая 6, в помощь Московскому Митрополиту дан викарный епископ, первый в древней столице с наименованием Дмитровского».

17 *Скворцов Н.А.*, *прот.* Материалы по Москве и Московской епархии. Вып. 2. С. 201, 203, 208, 209.

18 Так же участвовал в омовении царский духовник прот. Иоанн Панфилов. См.: Камер-фурьерский журнал 1782 г. Санкт-Петербург, 1882. С. 106: «По совершении службы, которая кончилась перед полуднем в половине 12-го часа, в церкви-ж, Ее Императорское Величество изволила жаловать к руке Преосвященного и протчих всех духовных особ».

19 Там же. С. 417, 600.

Московской духовной консистории, находившейся тогда в Чудовом монастыре[20]; в 1778 г. ему поручили ведение консисторского Архива и цензуру[21].

2. Деятельность в качестве викарного епископа

В 1787 г., по распоряжению Синода, архим. Серапион ездил в Саратов на встречу императрицы, совершавшей путешествие по югу России[22]. В день чествования её восшествия на престол, 28 июня 1788 г., литургию в Успенском соборе Кремля совершал митр. Платон вместе с Серапионом, уже викарным епископом Дмитровским (он же провёл и всенощное бдение), а в Благовещенском соборе служил епископ Коломенский Феофилакт (Горский)[23]. После эпидемии чумы в Москве (в 1771 г.) пришел в упадок Симонов монастырь[24], поэтому 17 мая 1788 г. было принято решение о его упразднении. 3 июня в Синодальную контору были доставлены описи ризницы и движимого имения, зданий и колоколов, а в сентябре ризница и всё имущество Симоновой обители были перевезены в Богоявленский монастырь к епископу Серапиону,

> «монашествующие из монастыря выведены и распределены по иным монастырям, священнослужение в церквах монастыря совершать некому»[25].

Практически все торжественные богослужения (в том числе молебны) 1790-х годов возглавлял епископ Серапион, реже — митр. Платон, сообщавший 7 июня 1788 г. архиеп. Казанскому Амвросию (Подобедову):

20 *Розанов Н.П.* История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода. Ч. 3. Кн. 1. Москва, 1870. С. 25, 26–27. Консистория помещалась в нижнем этаже Архиерейских покоев, «которые разорены были мятежниками в 1771 г.». Старшим членом консистории в 1770–1780-х годах значился архим. Саввино-Сторожевского монастыря Феофилакт.

21 Указ предписывал духовным цензорам: «Освидетельствовать книги, выходящие из вольных типографий, где что-либо касается до веры или дел духовных, и наблюдать, чтоб таковые печатаны не были, в коих какие-либо колобродства, нелепые умствования и раскол скрываются». См.: *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. Москва, 1855. С. 325.

22 Письма Платона, митрополита Московского, к Преосвященным Амвросию и Августину. Москва, 1870. С. 12. На поездку его митр. Платон исходатайствовал у Синода 500 рублей.

23 Феофилакт (Горский; 1738–1788 гг.) — ректор СГЛА (1770–1774 гг.), последний епископ Переславский (1776–1788 гг.), умер 9 сентября (в Коломне) в сане епископа Коломенского.

24 Симонов монастырь основан в XIV в. архиеп. Ростовским Фёдором († 1394 г.), племянником прп. Сергия Радонежского. В апреле 1795 г. был восстановлен, в сентябре ризница из Богоявленского монастыря возвращена в Симонову обитель. См.: Там же. С. 463.

25 Там же. С. 460–461.

> «В следующее воскресение будет посвящение моего викария Серапиона. Не знаю, какую принесет он мне помощь»[26].

11-го июня, в Успенском соборе, митр. Платон, с пребывавшими тогда в Москве епископами (среди которых был еп. Феофилакт, получивший приглашение на хиротонию[27]) возвёл в архиерейскую степень Серапиона, «ближайшего и ревностного помощника Платона по делам епархиального управления»[28]. Спустя годы, в письме от 19 мая 1796 г. владыка просил архиеп. Амвросия:

> «Прошу Преосвященного Серапиона у меня не забирать, ежели б то выходило, от меня не отымать. Сим отяготится судьба моя: хотя ещё год или два. Ибо в сие время я намереваюсь совсем от епархии просить увольнения»[29].

В круг обязанностей епископа Серапиона входило: управление городом Дмитровом с уездом, а также другими уездами[30], «согласно правил св. Отец, Духовного регламента и указов», экзаменация и посвящение ставленников, епархиальное делопроизводство и судопроизводство (за исключением случаев лишения сана).

> «В священнослужениях имя Преосвященного викария, на основании указа <…> о Севской епархии, воспоминать после имени Митрополита московского только в вверенных Преосвященному викарию городах и уездных церквах и в монастыре <…>. При служении в церквах Преосвященный викарий должен быть сретаем по обыкновению с крестом и со звоном, на горнем месте восседать и на амвон среди церкви облачаться и лампаду иметь»[31].

(Викарный епископ в XVIII в. — явление редкое. По штатному расписанию 1764 г. только за двумя кафедрами закреплялись викарные епископы: за Московской — епископ Севский, за Новгородской — Олонецкий.

26 *Скворцов Н.А.* Материалы по Москве и Московской епархии. Вып. 2. С. 201, 203, 208, 209, 237.

27 *Руднев М.Н.* К истории Коломенской епархии. Москва, 1903. С. 16.

28 *Розанов Н.П.* История Московского епархиального управления… Ч. 3. Кн. 1. С. 162.

29 Письма Платона, митрополита Московского, к преосвященным Амвросию и Августину. С. 15, 30. В сентябре 1798 г. митр. Платон писал: «Рад будет преосвященный Серапион, и я с ним, ежели останется с покоем на старом гнезде» (Там же. С. 38).

30 Волоколамск, Воскресенск, Клин, Руза, Звенигород, Можайск с округами.

31 *Розанов Н.П.* История Московского епархиального управления… Ч. 3. С. 163–164. Серапион управлял епархией на таком же основании, как «Старорусский епископ управлял, под главным ведением Новгородского и Петербургского митрополита, церквами и духовенством Новгородской епархии». См.: *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Санкт-Петербург, 1894. С. 32.

Расписание церковных штатов 1799 г. увеличило число викарных кафедр: Дмитровское викариатство — для Московской митрополии, Старорусское, учреждённое в 1787 г., — в Новгородской, Чигиринское — в Киевской, Свияжское — в Казанской епархии)[32].

Второго февраля 1792 г. митр. Платон подал Екатерине II прошение об увольнении. На это императрица, признавая его заслуги и сожалея о болезнях, просила Преосвященного остаться на Московской кафедре, поручив управление епархией викарию, которого дали ему в 1788 г. Местом резиденции викария был назначен Богоявленский монастырь в Китай-городе, напротив Кремля.

> «Итак Платон <…> отбыл из Москвы в Лавру, поручив правление епархии оному викарию, однако так, что не весьма малая часть дел ему в Лавру были присылаемы или на решение, или на утверждение <…>. Но по Синодальной конторе ни в какие дела не входил»[33]. В письме в Казань иерарх сетовал: «Оставлено на волю жить в Лавре, а правление поручать викарию <…>. Не сего было я желал <…>. Не одни немощи телесные препятствуют мне продолжать управление, но само управление рождает во мне скуку и тоску»[34].

С 1793 г. епископ Серапион принимал прошения об определении на священно- и церковнослужительские места по всей епархии, исключая те, которые касались мест в Москве, такие челобитные «были подаваемы самому Митрополиту в Лавре»[35]. Но Н. Розанов отмеча-

32 *Амвросий* (*Орнатский*). История российской иерархии… 1807. Ч. 1. С. 93, 103, 66, 89, 94, 108. До 1799 г. викарием Киева, до учреждения Чигиринской кафедры, считался епископ Переяславский, в 1799 г. Переяславская кафедра стала самостоятельной (викарием назначен епископ Феофан (Шиянов)). В 1802 г. Свияжский епископ Иустин (Вишневский; † 1826 г.) был переведён в Пермь, а викариатство упразднено. Духовное (штатное) расписание предусматривало определённое количество викариатств, но иногда Именным указом учреждались дополнительные кафедры. К примеру, в 1793 г. для Астраханской епархии было учреждено Моздокское викариатство, упразднённое в 1799 г.

33 Автобиография Платона, митрополита Московского. Москва, 1887. С. 51: «В Москву приезжал в год раз, а иногда два, на месяц и на два и более, и всякие дела производил <…>. И на сем основании пребывал в Лавре зимою, а летом в Вифании, а иногда в Москве до 1796 г.» (Там же. С. 52).

34 «Контора держит: писал, чтоб и с нею меня развязали. Но решения доселе дождаться не могу <…>. Между тем, синодские всячески стараются разрушить то, что могло бы служить к моему спокойствию» (Полное собрание сочинений Платона (Лёвшина) митрополита Московского. Т. 2. Кн. 10. Москва, 1913. С. 579).

35 «После допроса и справок, дело представлялось к Митрополиту или Пр. Серапиону, которые назначали просителей к испытанно в знании катехизиса. Испытание производили иподиаконы Митрополита; а для производимых во священники были особые экзаменаторы из московских благочинных <…>. По исповеди и присяге, проситель,

ет, что владыка Серапион позже хиротонисал священников и для Москвы, например: 27 июня 1793 г. он рукоположил Николая Либучинского для храма Апостола Филиппа у Арбатских ворот (храм Воскресения Словущего на Арбате)[36], 15 августа 1796 г. — Василия Иванова к церкви Свт. Николая на Курьих ножках[37]. Также епископ Серапион рассматривал прошения о принятии в Перервинскую духовную семинарию. В декабре 1792 г. вдова диакона села Катово (Боровский уезд) Авдотья Ульянова подала прошение о принятии её сына Ивана на казенный кошт, на что владыка ответил:

«Принять его на кошт, ежели есть праздное место»[38].

В сентябре 1793 г., по «Указу Её Величества, по резолюции епископа Дмитровского Серапиона для определения к должности» в Троице-Сергиеву Лавру был отправлен строитель московского Покровского монастыря игумен Ефрем. Митр. Платон назначил его 12 сентября исправляющим должность наместника, от которой он в декабре того же года отказался[39].

Среди примеров судопроизводственных дел можно отметить дело 1799 г., по которому священник села Любыши (Жиздринской округи), по представлению епископа Серапиона, был лишен сана и переведен на причетническое место. Причиной сурового решения стало совершённое им венчание несовершеннолетних: жениху было 12 лет и 1 месяц, а невесте — 18 лет)[40].

под руководством иподиакона, был посвящаем в сан или самим Митрополитом, или Пр. Серапионом, или кем-либо из грузинских архиереев» (*Розанов Н. П.* История Московского епархиального управления… Ч. 3. С. 174).

36 ЦГАМ. Ф. 2125. Оп. 1. Д. 130. Л. 2 об. Позже свящ. Н. Либучинский служил в Афанасиево-Кирилловской церкви на Арбате.

37 Там же. Д. 21. Л. 6. Его же посвятил во диаконы 21 декабря 1793 г. к церкви Трёх святителей на Кулишках, с 1813 г. — настоятель храма сщмч. Антипы у Колымажных конюшен.

38 ОР РГБ. Ф. 172. К. 497. Д. 4. Л. 1. Также было одобрено прошение («Коли можно, то определить») вдовы священника Рождественского погоста на р. Выдре о переводе её сына из Московской академии в Перервинскую семинарию на казенный кошт (ОР РГБ. Ф. 171. К. 497. Д. 3. Л. 1).

39 РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 1893. Л. 1, 2, 4. На его прошение митр. Платон наложил следующую резолюцию: «От должности его уволить и велеть явиться в Московской консистории. А должность наместническую временно править ректору, соборному иеромонаху Евлампию».

40 «В вотчине надворного советника А. Н. Неболсина, свящ. Введенской церкви Пётр Созонтиев венчал, без брачного обыска и объявления, Ефима Матвеева 12 лет и Матрону Яковлеву 18 лет. Брак был расторгнут, священник лишен сана» (РГИА. Ф. 796. Оп. 80. Д. 438. Л. 1–2).

В июне 1801 г. иером. Феодосий (бывший священник села Морозово), находившийся в Борисоглебском монастыре Дмитрова с 1793 г., подал прошение о приёме его в Лавру. Но игумен Аполлинарий сообщил митр. Платону, что Феодосий за пьянство и побег из обители был запрещён в священстве епископом Дмитровским Серапионом на полгода (1798 г.), и «до ныне обретается в пьянстве, и в июне ушёл из монастыря самовольно без рясы, и принесён был на другой день из города пьяный» (на этом основании ему и было отказано в принятии в число братии)[41].

В качестве викарного епископа Московской митрополии владыка Серапион принимал участие в церемонии коронации императора Павла I. В день Святой Пасхи, 5 апреля 1797 г., он встречал августейшую Семью в Архангельском соборе Кремля, куда традиционно отправлялись цари после коронации для поклонения предкам, и был на приёме в Грановитой палате. После Фоминой недели, 13 апреля, епископ Серапион возглавил Божественную литургию в Большом Успенском соборе, на которой молился новый император. После литургии был зачитан статут российских орденов. За участие в торжествах викарий был награждён орденом св. Анны I степени и золотой коронационной памятной медалью[42]. Митр. Платону был пожалован высший государственный орден — св. ап. Андрея Первозванного, что было нововведением для русской церковной иерархии. Со времён Павла I представители епископата стали награждаться так же светскими наградами[43].

Высокая награда, подчёркнуто уважительное отношение монарха в предкоронационное время (март–апрель) и в дни коронационных торжеств, учреждение Вифанского монастыря (вместо скита) и при нём семинарии — всё это являлось свидетельством существенного потепления взаимоотношений императора Павла Петровича и его бывшего учителя митр. Платона. Ранее, в конце 1796 г., митрополит впал в немилость из-за того, что критиковал решение государя о награждении епископов светскими орденами («пожалования кавалерии»), и из-за одного поданного прошения. В нём митрополит просил высочайше

41 РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2396. Л. 1–3.

42 *Жмакин В. И.* Коронации русских императоров и императриц. Санкт-Петербург, 1898. Вып. 1. С. 107, 110–111, 114.

43 «При Павле I епископов стали награждать орденами, и даже совершать богослужения приходилось в лентах и звездах. Так обстояло дело в течение всего XIX в., и только Александр III лично позаботился об устранении этого неподобающего обычая» (цит. по: *Смолич И. К.* Русское монашество, 988–1917: Возникновение, развитие и сущность. Москва, 1997. С. 383).

дозволить викарию — епископу Дмитровскому Серапиону — замещать его в Московской Синодальной конторе (что бывало и ранее), «чем хотелось несколько ободрить своего сотрудника, а себя совсем от оной освободить»[44]. Но прошение это, вместе с медлительностью выезда митрополита в столицу для выражения верности Павлу I, только что взошедшему на престол[45], вызвало особое его раздражение.

> «Я ожидал, что вы поспешите исполнить волю мою, но когда усматриваю противность тому, то убеждаюсь стать против вас на другой уже ноге, приличной достоинству Государя вашего», — сообщал император Платону[46].

«Через 21 день после приглашения Государя, отправился Платон в Петербург, с архимандритом Августином; и не доехав Твери, в селе Городне получает от Императора в письме выговор за свою медлительность в исполнении его воли, а от Св. Синода отказ с оскорбительным для Московского Архипастыря замечанием на его просьбу»[47], — писал биограф Платона И. М. Снегирёв († 1868 г.). Синод препровождал митрополиту выговор от государя со следующим сообщением:

> «Его Величество на прошение Преосвященного московского <…> дабы во время отъезда его из Москвы в Санктпетербург Всемилостивейше повелено было викарию епископу Серапиону присутствовать вместо него в синодальной конторе, с жалованием по штату положенным архиерею, Высочайшим указом соизволил вразумить митрополита за его недельную просьбу»[48].

Синод пояснял, что прошение его было неосновательное, потому как и сенаторы, с «которыми члены синодальные имеют права и преимущество равные», никто свое место другому не уступает, да и остановки дел и ранее в Москве «не было и ныне не будет», «тем паче Высочайшую Его Величества особу утруждать отнюдь не надлежало»[49]. И. Снегирёв отмечал, что синодалы, спеша исполнить волю царя, «опасаясь, чтобы он не переменил, и указ подписывали во время совершения

44 Автобиография Платона, митрополита Московского. С. 53.

45 6 ноября 1796 г. скончалась императрица Екатерина II.

46 *Снегирёв И. М.* Жизнь московского митрополита Платона. Ч. 1. Москва, 1890. С. 89.

47 Там же. С. 88.

48 РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 124. Л. 3.

49 «Известно Синоду, что он Преосвященный Московский не только во время продолжительного через несколько лет пребывания своего в Лавре, но и тогда, как в Москве находился, в Конторе синодальной не присутствовал, дела, однако, надлежащее самотечение имеют всегда безостановочно» (Там же. Л. 3 об.).

литургии в алтаре на жертвеннике»[50]. Опала митрополита закончилась после его приёма императором в загородном Петровском дворце в марте 1797 г.

Спустя год, 13 июля 1798 г., в ответ на доклад Синода, последовал императорский указ о присутствии в Синодальной конторе викария Московской епархии епископа Серапиона, с жалованием по штату 879 рублей в год:

> «И привести по установленной для синодальных членов присяге. Вступить ему на первое место в конторе и о том послать указ»[51].

Синод предписал 21 октября 1798 г. отделить в особое управление московского викария, по подобию петербургского викария, все церкви Калужской губернии. Резиденцией его оставался Богоявленский монастырь, куда была определена Дмитровская консистория.

> «При сем предоставлено Серапиону по делам церквей, отшедших в его ведомство, непосредственно представлять Синоду, по соглашению с Митрополитом»[52].

В конце 1790-х годов епископ Серапион становится, по сути, полноценным правящим епископом в огромной Московской митрополии[53]: вместе с калужскими храмами в его ведении остаются и ранее порученные ему подмосковные благочиния, и духовные правления. Логичным кажется следующий шаг Синода по утверждению его в статусе

50 Там же И. М. Снегирёв сообщает, что в начале марта «в приёмной зале Петровского дворца, где собрались гражданские и военные чины, Платон сидел как бы чужой и незнакомый для паствы своей и опальный; никто, кроме секретаря Лопухина, не подошёл к нему под благословение, да и он никого не благословлял, показывая вид, что не узнаёт. Так действовала на знакомых и, по-видимому, уважавших его людей Царская опала!» (*Снегирёв И. М.* Жизнь московского митрополита Платона. Ч. 1. С. 88). Б. Титлинов же в своей статье о митр. Платоне писал: «У Платона мало осталось друзей в иерархических кругах уже ко времени его удаления в Москву <…>. Скрытое недоброжелательство не замедлило сказаться. В Синоде не упускали теперь случая дать почувствовать московскому владыке свою власть и нанести укор его самолюбию, непомерному развитию которого склонны были здесь приписывать самое Платоново протестующее настроение» (см.: *Титлинов Б. В.* Московский митрополит Платон (Лёвшин) и его участие в церковно-правительственной деятельности своего времени // ХЧ. 1912. № 11. С. 1224).

51 Епископ Серапион 26 июля принёс присягу. «А о произведении ему жалования по штату возиметь сношение с г-ном Государственным казначеем бароном А. И. Васильевым предоставляется синодальному обер-прокурору кн. В. А. Хованскому» (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 101. Л. 1). Рапорт о приведении к присяге подписали: Новоспасский архим. Иакинф (Карпинский), прот. А. Левшин.

52 *Розанов Н. П.* История Московского епархиального управления… Ч. 3. С. 207.

53 Количество церквей в Московской епархии в 1799 г. — 1289. (Там же. С. 210).

правящего архиерея: 16 октября 1799 г. Серапион был назначен на новую, самостоятельную Калужскую кафедру[54], но через пять дней, так и не выехав в епархию, был перемещён архиепископом в Казань вместо Амвросия (Подобедова), переведённого в Петербург[55]. Первым епископом Калуги был настоятель новгородского Антониева монастыря (позже Валдайского Иверского) архим. Феофилакт (Русанов) († 1821 г.). Профессор СПбДА И. А. Чистович писал об этом моменте так:

> «Старцу митрополиту, конечно, не было особой приятности видеть, как разбирают по частям его епархию. Но Калужский епископ, кроме того, требовал на основании Синодского постановления, выдачи ему ризницы и прочего церковного и домового имения бывших Крутицких архиереев»[56].

В 1799 г., 14 октября, епископ Серапион служил в Успенском соборе Кремля (как викарный), а 6 и 8 ноября там же возглавлял литургию в сане архиепископа Казанского и Симбирского (проповедь говорил архим. Евлампий (Введенский)). Седьмого января 1800 г. в том же соборе литургию служил новый московский викарий — епископ Дмитровский Серафим (Глаголевский)[57]. Кандидатура Серапиона была не единственной при рассмотрении замещения Казанской кафедры: предложен был к переводу и епископ Вятский Амвросий (Яковлев-Орлин)[58].

> «Мой викарий от меня отошел, — сообщал архиеп. Амвросию митр. Платон, — нечего уже думать об нем. Привыкши к нему столь долговременно, не иначе расстаюся с ним болезненно, как с кровным. Но зело утешило меня то, что сей сотрудник мой столь почтенно награжден»[59].

54 Пребывание ему назначено в Калужском Лаврентьевском монастыре. «Ново учрежденная епархия поставлена первою в III класс, потому что губернский г. Калуга принадлежал к первоклассной Московской епархии» (см.: *Григорович Н.* Обзор учреждения в России архиерейских православных кафедр и способов содержания их, со времени введения штатов по духовному ведомству. Санкт-Петербург, 1886. С. 20–21).

55 РГИА. Ф. 796. Оп. 80. Д. 778. Л. 1.

56 *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия Санкт-Петербург, 1894. С. 32.

57 *Скворцов Н.А.* Указ. соч. С. 265, 696. Митр. Платон писал в те дни: «Благодарю, что пожаловали мне отца Серафима в епископа Дмитровского и в контору в члены. Мы его посвятили в лавре 25 декабря, где случился быть и преосвященный Калужский» (Письма Платона, митрополита Московского… С. 43).

58 РГИА. Ф. 796. оп. 80. Д. 778. Л. 5. Еп. Амвросий был в 1804 г. перемещён в Рязань.

59 Письма Платона, митрополита Московского, к Преосвящ. Амвросию и Августину. С. 42. «Глазами подлинно он временно бывает болен — сообщал он архиеп. Амвросию 6 июня

Архиеп. Серапион, вероятно, не в полной мере разделял мнение митр. Платона относительно своего назначения: его пребывание в Казани было незаметным, скоротечным и для него отяготительным. Основное время он проводил вне Казани — в загородном архиерейском доме на Кабане, изредка выезжая для богослужений в кафедральный Благовещенский собор. В своём дневнике архиеп. Серапион описывал подробности каждого дня, называя всех, с кем встречался, указывая время утреннего подъёма и отхода ко сну, часы трапез (часто с названиями блюд), погоду. Исследователь истории Казанской епархии Е. В. Липаков († 2012 г.) заключает:

> «Судя по дневнику, он принимал не много людей, не слишком много работал с бумагами (обычно по два или три дня в неделю, решая 20–25 дел каждый раз). В консисторию, которая оставалась в Кремле, владыка Серапион, судя по дневнику, не заходил ни разу. Ничего не пишет он о посещениях духовной академии, городских приходских храмов. Вообще текст дневника заставляет предположить, что архиеп. Серапиона не очень интересовала управляемая им епархия»[60].

По распоряжению архиерея в Казанской академии в 1802 г. был сделан перевод «Катехизиса» и молитв на татарский, мордовский и чувашский языки[61].

Сохранилась лишь пара рапортов того периода, посланных архиеп. Серапионом в Синод. Так, 26 августа 1801 г. он сообщал о смерти настоятеля трёхклассного Казанского Успенского Зилатнова монастыря архим. Серапиона и о назначении нового настоятеля — Гавриила,

1796 г. — Но те же глаза и в другой епархии нужны. Мне кажется, ему нелегко будет инде» (Там же. С. 31).

60 «Во время каждой архиерейской службы произносились проповеди, но сам владыка Серапион за год не выступал ни разу — в дневнике в качестве проповедников он называет монашествующих преподавателей духовной академии и священников кафедрального собора <…>. Каждый день архиепископ записывал в дневнике, что "обедню слушал отправляемую в зале, а вечерню в крестовой церкви", причем сам архиепископ служил в своем архиерейском доме не чаще раза в месяц, когда надо было совершать рукоположения. Аккуратно перечисляются все высокопоставленные посетители — настоятели монастырей, крупные гражданские чиновники и офицеры. Многие из них оставались обедать, владыка Серапион обязательно записывал, сколько человек присутствовало на обеде. Особенно часто к архиерею приезжали за благословением чиновники и офицеры, отъезжавшие по делам службы в столицу или другие места» (*Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские: 1555–2007. Казань, 2007. С. 237). Очевидно, в этот период архиеп. Серапион готовился к переводу на более престижную кафедру.

61 Православная богословская энциклопедия. Т. 7. Петроград, 1906. Ст. 815, s.v. «Казанская Духовная Академия (старая)».

из Кизического монастыря[62]. По его же рапорту, в ноябре 1803 г. был лишён сана диакон Иван Васильев из села Козьмина (Ардатовского уезда Симбирской губернии) за пьянство, драки и «другие бесчинства»[63]. По его же ходатайству в Свияжском монастыре была пострижена в монашество дочь майора Наталья Жданова[64].

С собой в Казань архиеп. Серапион взял эконома архиерейского дома и наместника Богоявленского монастыря игумена Иоанна, назначив его в январе 1801 г. настоятелем Седмиезерной Богородицкой пустыни. В январе 1804 г., после определения митр. Серапиона в Киев, игумен Иоанн был принят митр. Платоном в Лавру (в состав Учреждённого Собора), но в 1807 г. «за непостоянство» уволен и переведён в Киевский Богоявленский училищный монастырь, откуда в 1818 г. назначен на иеромонашескую вакансию в Махрищскую обитель[65].

Осенью 1802 г. в кругу высших иерархов прошел слух о желании архиеп. Серапиона покинуть кафедру. По этому поводу митр. Платон писал в октябре митр. Амвросию:

> «Я сожалел, услышав, что преосвященный казанский понуждается обстоятельствами отказаться от епархии. Ежели он определен будет в Богоявленский монастырь и с управлением, давняя моя с ним дружба требует на то согласиться <…>. Новоспасского давно пора спрятать <…>. Преосвященный казанский мог бы помещен быть на его месте»[66].

Но неожиданно 14 декабря 1803 г. Высочайшим указом Серапион был переведён митрополитом в древний Киев, с назначением в состав Святейшего Синода. Копии указа были посланы, в том числе, митр. Платону и наместнику Киево-Печерской лавры Иоилю[67]. В Вифании митрополит Платон (Лёвшин) записал 27 декабря:

62 РГИА. Ф. 796. Оп. 82. Д. 643. Л. 1, 2.

63 РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 526. Л. 1 — 1 об. Из доклада благочинного: «28 января 1802 г., в День рождения великого князя Михаила Павловича, при служении молебна одел стихарь и стал буйным и как “Тебе Бога хвалим”, он вырвал из рук священника молебную книгу, начал оную песнь петь весьма несогласно и безчинно и тогда поняли, что он пьян <…> привычен к кощунствам» (РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 544. Л. 1).

64 РГИА. Ф. 796. Оп. 85. Д. 6. Л. 1.

65 РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2642. Л. 34 — 37 об.

66 Письма Платона, митрополита Московского… С. 59.

67 РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 815. Л. 1, 13, 24, 98. Митр. Серапиону был вручён 21 декабря и белый клобук.

> «Преосвященный Серапион вышел в митрополита в Киев, сие совсем противу нашего, а может быть и общего чаяния. Дай Бог ему укрепляться здравием!»[68]

> «В Киеве митрополит Серапион вел себя совершенно иначе, чем в Казани, — отмечал Е. Липаков, — он оказался властным и весьма активным архиереем, действовавшим при этом совершенно в духе идей и намерений светской власти»[69].

В мае–июне 1804 г., согласно давнему своему желанию, митр. Московский Платон предпринял поездку в Киев, где был тепло встречен митр. Серапионом «как знакомец, дружески»[70]. Архиеп. Савва (Тихомиров) в своей «Хронике» приводит воспоминания архим. Вениамина, свидетеля тех дней:

> «Так как Киевский митрополит незадолго пред тем был <…> викарием Московской епархии, Московский Владыка держал себя пред ним очень важно и величаво, что киевлянам казалось неприятным и обидным»[71].

По завещанию митр. Платона, скончавшегося в Вифанской обители 11 ноября 1812 г., митр. Серапиону передавалась золотая панагия итальянской работы[72].

В январе 1822 г., по сообщению С. Смирнова, митр. Серапион по болезни был уволен в Москву в Данилов монастырь с правом управления им, но, не выезжая из Киева, скончался 14 сентября 1824 г. на 77-м году[73], в праздник Воздвижения Животворящего Креста Господня, и был

68 Письма Платона, митрополита Московского… С. 68.

69 *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские: 1555–2007. Казань, 2007. С. 238. «Управлял киевской митрополией-епархией 18 лет, отличался ровным, кротким и добрым характером. Был он также чрезвычайно аккуратным архипастырем» — отмечал в своей статье прот. Ф. Титов (см.: Православная богословская энциклопедия. Т. 10. 1909. Ст. 608).

70 «Он в затруднительном состоянии по здешнему месту, по многим злоупотреблениям, о коих мне он сказывал и кои терпимы быть не могут. Однако я ему советовал к сему приступать исподволь и осторожно. Никаких перемен он здесь не делал» (Письма Платона, митрополита Московского… С. 75).

71 *Савва* (*Тихомиров*), *архиеп*. Хроника моей жизни: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 4. Сергиев Посад, 1902. С. 340.

72 «Панагия золотая, с образом Обручения св. Екатерины финифтяным италианской работы, с цепочкою золотою. Она в ризнице Лаврской, отдать в катедральную Киевскую ризницу для ношения преосвященному митрополиту Киевскому Серапиону, приятелю моему» (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041. Л. 8).

73 *Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. Москва, 1867. С. 505.

похоронен в Софийском соборе Киева[74]. По выражению автора статьи в Киевских епархиальных ведомостях (1875 г.),

> «долговременное управление киевскою паствою оставило о нём самую добрую память, его любили и глубоко уважали. Поэтому не удивительно, что и Академия воздавала ему ежегодно дань хвалы и благодарности в своих поздравлениях»[75].

Заключение

Киевский митрополит Серапион до своего назначения на эту архиерейскую кафедру принёс много пользы на Московской земле, активно проявляя себя как викарный епископ Дмитровский. Но ещё до 1788 г., будучи архимандритом Богоявленской обители, членом консистории, он являлся ближайшим помощником митр. Платона (Лёвшина) в управлении московским духовенством. В должности викария еп. Серапион умело справлялся с вверенными ему епархиальными делами, став незаменимым сотрудником московского митрополита, пребывавшего в Вифанском монастыре и Троице-Сергиевой Лавре и уделявшего им больше своего внимания. Ходатайство Преосвященного Платона о замещении его в Московской синодальной конторе епископом Серапионом стало поводом для выговора от императора и «вразумления от Синода», однако через год он всё же был официально назначен присутствующим Синодальной конторы, в фактическом подчинении которого оказалась вся Московско-Калужская епархия. Пребывая долгое время в должности викарного епископа, члена консистории и конторы, еп. Серапион оказал существенное влияние на формирование административной модели епархиального управления в Московской митрополии, резко выделяясь на этом фоне не только от других титулярных, но и некоторых правящих архиереев. Поэтому, при образовании в октябре 1799 г. самостоятельной Калужской кафедры, именно еп. Серапион был назначен её главой. Впрочем, через неделю он был переведён архиепископом в Казань, где себя особо не проявил, ожидая, по-видимому, нового,

74 «Начиная с 18-столетия, некоторых из митрополитов киевских опять стали погребать в усыпальнице Св. Софии, устроенной в Успенском приделе. Так, здесь почивают: Рафаил Заборовский † 1747 г., Арсений Могилянский † 1770 г. и Гаврил Кременецкий † 1783 г., Самуил Мислáвский † 1796 г., Иерофей Малицкий † 1799 г. и Серапион Александровский † 1824 г.» (цит. по: *Захарченко М. М.* Киев теперь и прежде [988–1888]. Киев, 1888. С. 196).

75 См.: *Думитрашков К.* Поздравления от Киевской духовной академии митрополиту Серапиону // Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 15, отдел 2. С. 505.

и заслуженного, повышения. В конце 1803 г. архиепископ Серапион был определён на Киевскую кафедру, где и скончался, будучи на покое, в 1824 г. Изучение актов Переславской консистории и Троицкой семинарии, синодальной конторы и канцелярии, эпистолярного наследия митр. Платона представило возможность значительно обогатить ранее малоисследованную биографию митрополита Серапиона Александровского. Детальный обзор киевского периода деятельности преосвященного Серапиона Александровского дополнит составление полноценной биографии этого выдающегося русского иерарха, став в ней завершающим штрихом. Именно этот этап жизни владыки стал временем наивысшего расцвета его административных и духовных талантов.

Архивные материалы

Российский государственный архив древних актов

РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 314. Книга переписная церковнослужителей, помещичьих, монастырских, патриарших крестьян, монастырских слуг, церковных бобылей Никитского, Кинельского, Слободского станов.

РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 424. Дело о пострижении учителей Гаврилы Чижевского да Степана Александровского в монашество. 1771 г.

РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041. О кончине Преосвящ. Платона Митрополита Московского.

РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 1893. О определении в должность Наместника Покровского монастыря.

РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2396. О принятии в Лавру и в Махрищский мон. в надежду монашества.

РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 101.

РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 2642. О определении в Лавру в число братства Игумена Иоанна.

Российский государственный исторический архив

РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 1676. Канцелярия обер-прокурора Синода. Об ассигновании к производству жалованья епископу Дмитровскому Серапиону повелено присутствовать в Московской Святейшего Синода конторе. 27 июля 1798 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 124. Предложения обер-прокурора и определения Синода об объявлении по «высочайшему» повелению выговора московскому митр. Платону за прошение о разрешении замещать его в Синоде викарию Московской епархии епископу Серапиону. Ноябрь 1796 г. 9 л.

РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 526. По рапорту Архиепископа Казанского Серапиона о лишении духовного звания диакона села Козьмина Ивана Васильева за пьянство и прочее. 15 августа 1803 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 544. По рапорту Архиепископа Казанского Серапиона о лишении сана диакона Степана Васильева за пьянство. 22 августа 1803 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 815. По Высочайшему Указу о назначении Киевским Митрополитом и Членом Святейшего Синода Архиепископа Казанского Серапиона. Циркулярный Указ. 11 декабря 1803 г.

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ОР РГБ. Ф. 757. К. 15. № 5. Дело о составлении «ведомости» казеннокоштных семинаристов. 1762 г.

ОР РГБ. Ф. 757. К. 20. № 11. Дело о посылке в Синод полугодовых ведомостей о семинаристах. 1768 г.

ОР РГБ. Ф. 757. К. 26. № 12. Ведомости об учителях и учениках семинарии. 1770 г.

ОР РГБ. Ф. 757. К. 27. № 6. Полугодовые ведомости об учителях и семинаристах.

ОР РГБ. Ф. 757. К. 28. Д. 7. Копия указа Св. Синода об отправке учителя семинарии иеромонаха Серапиона проповедником в Славяно-греко-латинскую академию.

ОР РГБ. Ф. 757. К. 26. Д. 4. Дело о семинаристах, желающих принять монашество.

ОР РГБ. Ф. 172. К. 497. Д. 3. Прошение Серапиону, еп. Дмитровскому об определении сына в Перервинскую духовную семинарию. 1792 г.

ОР РГБ. Ф. 172. К. 497. Д. 4. Прошение Серапиону, епископу Дмитровскому об определении сына в Перервинскую семинарию.

Государственный архив Ярославской области

ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 16. Исповедные росписи монастырей и церквей сёл Переславского у. за 1744 г.

ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 82. Исповедные росписи церквей сёл Переславского у. за 1753 г.

ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 119. Дело о выделении дьякону церкви с. Ивановское Переславского у. Якову Борисову и пономарю Христорождественской церкви в Александровой слободе Сергею Васильеву части церковного дохода и земли. 1754–1755 гг.

ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 853. Исповедные росписи церквей г. Переславля и сёл Переславского у. за 1781 г.

ГАЯО. Ф. 271. Оп. 1. Д. 251. Исповедные росписи церквей г. Переславля и Переславской округи за 1792 г.

Центральный государственный архив города Москвы

ЦГАМ. Ф. 2125. Оп. 1. Д. 130. Афанасие-Кирилловская церковь на Сивцевом Вражке. Клировые ведомости.

ЦГАМ. Ф. 2125. Оп. 1. Д. 21. Антиповская церковь у бывшего Колымажного двора. Клировые ведомости.

Литература

Автобиография Платона, митрополита Московского / с предисл. и примеч. прот. С. К. Смирнова. Москва: Унив. тип. (Катков), 1887.

Амвросий (*Орнатский*), *еп*. История российской иерархии / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Москва: При Синодальной тип., 1807–1815. Ч. 1.

Григорович Н. И. Обзор учреждения в России архиерейских православных кафедр и способов содержания их со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1866 гг.): (Ист. записка) / сост. Н. Григоровичем. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1866.

Думитрашков К. Поздравления от Киевской духовной академии митрополиту Серапиону // Киевские епархиальные ведомости. 1875. № 15. С. 505–513.

Жмакин В. И. Коронации русских императоров и императриц: церковно-ист. очерк. Вып. 1: С 1724 по 1801 год. Санкт-Петербург: Тип. Гл. упр. уделов, 1898.

Захарченко М. М. Киев теперь и прежде [988–1888]. Киев: С. В. Кульженко, 1888.

Камер-фурьерские журналы 1782 года / под ред. Г. В. Есипова. Санкт-Петербург: Общий Архив Министерства Императорского Двора, 1882.

Камер-фурьерский церемониальный журнал. 1788 г. Санкт-Петербург: Общий Архив Министерства Императорского Двора, 1888.

Липаков Е. В. Архипастыри Казанские: 1555–2007. Казань: Центр инновационных технологий, 2007.

Мануил (*Лемешевский*), *митр.* Русские православные иерархи. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2003. Т. 2: Иоанн — Симеон II.

Письма Платона, митрополита Московского, к преосвященным Амвросию и Августину / с примеч. С. Смирнова. Москва: Унив. тип., 1870.

Полное собрание сочинений Платона (Левшина), митрополита Московского: в 2 т. Санкт-Петербург: П. П. Сойкин, 1913. Т. 2, кн. 10. 704 с., 1 л. фронт. (портр.).

Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь: в алфавитном порядке. Т. 7: Иоанн Скифопольский — Календарь. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1906.

Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь: в алфавитном порядке. Т. 10: Киннамон — Кион. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1909.

Розанов Н. П. История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821): в 3 ч. Москва: Синодальная тип., 1869–1871. Ч. 1: Состояние Московского епархиального управления под управлением епархиальных архиереев, происходивших из великороссиян (1775–1821). Кн. 1: Пр. Платон II (Левшин). 1870.

Руднев М. Н. К истории Коломенской епархии. Москва: О-во истории и древностей росс. при Моск. ун-те, 1903.

Савва (*Тихомиров*). Хроника моей жизни: автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 4: (1868–1874 гг.). Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1902.

Скворцов Н. А. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. 2. Москва: О-во истории и древностей росс. при Моск. ун-те, 1914.

Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. Москва: Изд. А. В. Толоконникова, 1867.

Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. Москва: В Тип. В. Готье, 1855.

Снегирёв И. М. Жизнь московского митрополита Платона: новое изд., пересмотр. и значит. доп. с портретом м. Платона и с его автографом: в 2 ч. Москва: Тип. Вед. Моск. гор. полиции, 1856.

Титлинов Б. В. Московский митрополит Платон (Лёвшин) и его участие в церковно-правительственной деятельности своего времени: к столетию со дня его кончины (2 ноября 1812 г. — 2 ноября 1912 г.) // Христианское чтение: журнал СПбДА. 1912. № 11. С. 1199–1260.

Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. Санкт-Петербург: Тип. Я. Трея, 1857. 458 с.

Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. Санкт-Петербург: Синодальная тип., 1894.

СВТ. ИННОКЕНТИЙ ХЕРСОНСКИЙ И АРХИЕПИСКОП СОФОНИЯ (СОКОЛЬСКИЙ)

ПЕРЕСЕЧЕНИЕ СУДЕБ И ОПЫТ ЛИЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ (1825–1850 гг.)

Митрополит Александр (Могилёв)

кандидат богословия
Митрополичий округ Русской Православной Церкви
в Республике Казахстан
050002, Алматы, ул. Ашимбаева, 26
mitropolia-science@internet.ru

Для цитирования: *Александр* (*Могилёв*), *митр.* Свт. Иннокентий Херсонский и архиепископ Софония (Сокольский): пересечение судеб и опыт личных отношений (1825–1850 гг.) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 217–237. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.012

Аннотация

УДК 271.2 (27-9) (929)

В статье рассматривается история взаимоотношений двух выдающихся церковных деятелей Синодальной эпохи — свт. Иннокентия (Борисова), архиепископа Херсонского и Таврического, и его ученика, впоследствии первого архиепископа Туркестанского и Ташкентского Софонии (Сокольского) в бытность его студентом, профессором, ректором и архимандритом. Хронологические рамки исследования охватывают период с 1825 г. по 1850 г. На основе анализа эпистолярных и архивных источников реконструируются этапы личного и служебного общения иерархов. В статье характеризуются их отношения в разные периоды: от начального периода, когда профессор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Иннокентий (Борисов) стал наставником студента Стефана Сокольского, до времени службы архимандрита Софонии в церкви российского посольства в Константинополе. Особое внимание уделено переписке архимандрита Софонии с владыкой Иннокентием, поскольку в ней раскрываются

вопросы церковной политики и личные переживания. В исследовании делается вывод о том, что отношения учительства и духовной дружбы, сложившиеся в академические годы, стали фундаментом для дальнейшего церковного сотрудничества и взаимной поддержки, оказав влияние на формирование взглядов будущего архиепископа Туркестанского. В исследовании вводятся в научный оборот ранее не публиковавшиеся материалы, проливающие свет на малоизученные страницы биографии архиепископа Софонии (Сокольского) и его отношения со святителем Иннокентием (Борисовым).

Ключевые слова: архиепископ Иннокентий (Борисов), архиепископ Софония (Сокольский), Туркестанская епархия, история Русской Православной Церкви XIX в., духовное образование, церковно-дипломатические отношения, Константинопольское посольство, Иерусалимская миссия.

Статья поступила в редакцию 21.2.2026; одобрена после рецензирования 26.2.2026

St. Innocent of Kherson and Archbishop Sophonias (Sokolsky): Intersecting Destinies and the Experience of Personal Relations (1825–1850)

Metropolitan Alexander (Mogilev)

PhD in Theology
Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan
26 Ashimbaev St., Almaty 050002, Republic of Kazakhstan
mitropolia-science@internet.ru

For citation: Mogilev, Alexander, metropolitan. "St. Innocent of Kherson and Archbishop Sophonias (Sokolsky): Intersecting Destinies and the Experience of Personal Relations (1825–1850)". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 217–237 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.012

Abstract. The article examines the history of the relationship between two prominent church figures of the Synodal era: St. Innocent (Borisov), Archbishop of Kherson and Taurida, and his disciple Sophonias (Sokolsky), who later became the first Archbishop of Turkestan and Tashkent. The study traces their connection during Sophonias's years as a student, professor, rector, and archimandrite. The chronological scope of the research covers the period from 1825 to 1850. Based on the analysis of epistolary and archival sources, the author reconstructs the stages of their personal and professional communication. The article characterizes their relationship across different periods: from the initial stage, when Archimandrite Innocent (Borisov), a professor at the St. Petersburg Theological Academy, became the mentor of student Stephan Sokolsky, to the

time of Archimandrite Sophonias's service at the Russian Embassy church in Constantinople. Particular attention is paid to the correspondence between Archimandrite Sophonias and Bishop Innocent, as it reveals issues of church policy and personal experiences. The study concludes that the relationship of mentorship and spiritual friendship established during their academy years formed the foundation for further ecclesiastical cooperation and mutual support, influencing the formation of the future Archbishop of Turkestan's views. The research introduces previously unpublished materials into scientific circulation, shedding light on little-known pages of the biography of Archbishop Sophonias (Sokolsky) and his relationship with St. Innocent (Borisov).

Keywords: Archbishop Innocent (Borisov), Archbishop Sophonias (Sokolsky), Turkestan Diocese, history of the Russian Orthodox Church in the 19th century, theological education, church-diplomatic relations, Constantinople Embassy, Jerusalem Mission.

The article was submitted on 2/21/2026; approved after reviewing on 2/26/2026

Отношения свт. Иннокентия Херсонского и первого Туркестанского архиерея архиепископа Софонии (Сокольского) как исследовательская проблема

Вопрос об отношениях свт. Иннокентия Херсонского (1800–1857 гг.) и первого Туркестанского архиерея архиепископа Софонии (Сокольского) (1800–1877 гг.) до сих пор не получил достаточного освещения в исследовательской литературе по истории Церкви, а детали и история этих отношений не были предметом отдельного исследования. В исследованиях, посвящённых жизни и трудам свт. Иннокентия, имя архиепископа Софонии не упоминается. Несколько иначе обстоит дело с работами, касающимися биографии первого Туркестанского архиерея. Последнее на данный момент (2025 г.) жизнеописание архиепископа Софонии подготовлено В. В. Королёвой[1]. В этой работе, претендующей на полноту, один раз упоминается имя свт. Иннокентия (Борисова) и приводится часть опубликованного ещё в 1887 г. в журнале «Христианское Чтение» письма свт. Софонии к херсонскому архипастырю. Письмо датировано 14 июня 1848 г. и было выслано в Одессу из Константинополя, где свт. Софония, будучи в сане архимандрита, начал служение настоятеля в церкви Российской дипломатической миссии в Османской империи. В том же номере «Христианского Чтения» за 1887 г. опубликовано ещё одно письмо свт. Софонии владыке Иннокентию в период константинопольского служения будущего Туркестанского архиерея. Владыка Иннокентий не упоминается ни в биографии свт. Софонии, составленной лично знавшим его протоиереем Михаилом Путинцевым[2], ни в статье из биографического словаря выпускников Санкт-Петербургской духовной академии[3], ни в обзорной статье о трудах свт. Софонии, написанной архимандритом Августином (Никитиным)[4].

1 *Королева В. В.* Первосвятитель Туркестана. Архиепископ Софония (Сокольский), первопрестольник Туркестанской епархии // Православие.ru: [сайт]. 2010. 23 марта. URL: https://pravoslavie.ru/36553.html

2 *Путинцев М. П.*, *прот.* Воспоминания о покойном Архиепископе Туркестанском Софонии // ДЧ. 1884. Ноябрь. С. 249–285.

3 Софония, архиепископ Туркестанский // Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. / сост. А. Родосский. Санкт-Петербург, 1907. С. 468–473.

4 *Августин* (*Никитин*), *архим.* Софония (Сокольский) — архиепископ Туркестанский // Нева. 2015. № 12. С. 234–250.

Некоторого рода исключением является недавнее исследование[5], посвящённое обоснованию того, что в своём семинарском курсе богословия свт. Софония, в бытность его ректором Орловской семинарии (1835–1839 гг.), заимствовал терминологию и логику структурирования богословской системы именно у свт. Иннокентия (Борисова), а не следовал системе митрополита Московского Филарета. В той же статье указывается, что свт. Иннокентий преподавал в Петербургской академии в годы учёбы там будущего Туркестанского архипастыря, а также высказывается предположение о том, именно свт. Иннокентий постригал выпускника академии С. Сокольского в монашество с именем Софония. Ещё в одном исследовании, опубликованном в 2025 г., указывается, что при назначении архимандрита Софонии в 1848 г. в Константинополь имело значение и то, что одновременно свт. Иннокентий был переведён Синодом на Херсонскую кафедру с центром в Одессе, через которую осуществлялось всё морское сообщение России с Константинополем[6]. Также в другой недавней публикации, посвящённой реконструкции паломнической поездки свт. Софонии на Афон в 1849 г.[7], впервые был введён в научный оборот текст ранее неизвестного письма свт. Софонии владыке Иннокентию, хранящегося в Отделе рукописей «Пушкинского Дома» РАН.

Однако надо отметить, что в этих исследованиях, несмотря на то что в них лучше, чем прежде, раскрываются отношения свт. Иннокентия и владыки Софонии, отсутствует историческая реконструкция взаимосвязи этих двух архипастырей. В этих исследованиях и не ставилась цель провести подобную работу. Именно данной задаче и посвящено наше исследование.

До сих пор учёные не обращали внимание на вопрос о соотношении возраста и опыта этих достойных служителей Церкви, ведь владыка

5 *Александр* (*Могилёв*), *митр.* «Посему христианское Богословие главным образом должно состоять из двух частей, из Религиозистики и Екклезиастики»: богословская система ректора Орловской семинарии архимандрита Софонии (Сокольского) 1837 г. // ТКБ СПбДА. 2026. № 1 (29). С. 120–143.

6 *Александр* (*Могилёв*), *митр.* Исторические условия и причины назначения архимандрита Софонии (Сокольского) на должность настоятеля церкви Российской дипломатической миссии в Константинополе в 1848 году // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. Вып. 4 (37). С. 78, 84.

7 *Александр* (*Могилёв*), *митр.* «Увидев архимандрита нашего посольства, все встали и дружелюбно его приветствовали…»: паломничество на Афон архимандрита Софонии (Сокольского) в 1849 году (опыт исторической реконструкции) // Русско-Византийский вестник. 2025. № 3 (22). С. 112–127.

Иннокентий на несколько месяцев младше владыки Софонии, но так сложилось, что именно будущий Херсонский архипастырь стал преподавателем и инспектором столичной духовной академии в то время, когда там учился студент С. Сокольский. Не отмечалось исследователями и то, что ближайший друг и однокурсник студента С. Сокольского по академии монах Иеремия (Соловьёв), позже схиепископ нижегородский Иоанн, был одноклассником и товарищем будущего Херсонского витии по Орловской духовной семинарии. Это имеет, как будет показано далее, значение для формирования духовной связи между владыкой Иннокентием и свт. Софонией. Также остаются не до конца исследованными константинопольские письма свт. Софонии владыке Иннокентию. Так, Н. И. Барсов в «Христианском чтении» опубликовал два таких письма, тогда как В. Королёва в жизнеописании владыки Софонии приводит только одно, да и в упомянутой выше недавней статье используется только одно из двух писем, рукописи которых находятся в архиве. Представляется возможным утверждать, что всё это в достаточной степени показывает необходимость произвести историческую реконструкцию отношений между свт. Иннокентием Херсонским и свт. Софонией Туркестанским.

Далее предполагается сделать это в трёх частях: 1) «Инспектор Петербургской духовной академии архимандрит Иннокентий (Борисов) и студент Стефан Сокольский»; 2) «Ректор духовных семинарий архимандрит Софония (Сокольский) и свт. Иннокентий (Борисов)»; 3) «Настоятель церкви Российской дипмиссии в Константинополе архимандрит Софония (Сокольский) и архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов)».

Инспектор Петербургской духовной академии архимандрит Иннокентий (Борисов) и студент Стефан Сокольский

Стефан Сокольский родился 25 июля 1800 г.[8] В Петербургскую духовную академию он поступил в 1823 г. сразу после окончания Тверской духовной семинарии. В том же году его одарённый ровесник, будущий Херсонский архипастырь, закончил Киевскую духовную академию первым магистром по списку 1-го курса. Через два года он был назначен на должность инспектора Академии, но ещё с декабря 1824 г. иеромонах Иннокентий преподавал богословие в СПбДА. Следовательно, уже

8 ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 15449. Метрическая книга. Л. 127 об.

спустя полтора года после начала учёбы в академии студент Сокольский мог слушать лекции нового преподавателя. При этом надо отметить, что один из наиболее близких друзей Стефана Сокольского по Академии — иеромонах Иеремия (Соловьёв), ставший потом епископом Нижегородским, а затем принявший схиму с именем Иоанн, — был однокашником и близким другом свт. Иннокентия (Борисова) по Орловской семинарии. Дружеские отношения свтт. Иннокентий, Иеремия и Софония поддерживали друг с другом всю жизнь. Это даёт возможность предположить, что Стефан Сокольский, оказавшись в дружеских отношениях с отцом Иеремией оказался под личным благотворным влиянием инспектора Иннокентия, который, как отмечают исследователи истории СПбДА, оказывал исключительное положительное влияние на благочестие и интеллектуальное развитие студентов во время своего инспекторства в Академии (с сентября 1825 г. по август 1830 г.).

В том же 1824 г., когда иеромонах Иннокентий начал преподавать в академии, был пострижен в монашество с именем Иеремия его одноклассник по Орловской семинарии Родион Соловьёв. При этом молодой монах подал прошение об оставлении его ещё на один курс. Так, поступив в академию в 1821 г., он оказался однокурсником Стефана Сокольского и студентом собственного одноклассника по семинарии. То есть в академии Стефан Сокольский наиболее близко сдружился с человеком, который не после выпуска, а уже во время учёбы избрал путь монашества. В августе 1827 г. иеродиакон Иеремия был рукоположен во иеромонаха архиепископом Рязанским Филаретом (Амфитеатровым), который в сентябре того же года рукоположил во иеродиакона и иеромонаха однокурсника и друга о. Иеремии — Стефана Сокольского, который избрал при монашеском постриге имя не такого «большого» пророка, как Иеремия, но пророка «малого» — Софонии. Дальнейшие жизненные пути трёх учёных монахов покажут, что для свт. Иеремии и свт. Софонии их) владыка Иннокентий будет всегда особо почитаемым ими благодетелем. И более того, именно иеромонаха Иеремию архимандрит Иннокентий пригласит быть инспектором Киевской духовной академии после того, как сам был назначен на должность её ректора.

Что же касается владыки Иннокентия как инспектора в Петербурге, то лучше всего его характеризует следующее описание:

> «<Иннокентий> внес особое оживление в академическую жизнь, предложив “студентам и любителям духовного просвещения” чтения о событиях “Последних дней земной жизни Господа нашего Иисуса

> Христа"; чтения эти устраивались в академическом зале и производили глубокое впечатление, давая сильную и живую назидательность, а по словам профессора Ростиславова, были воодушевлённые и увлекательные»[9].

Однако именно в этих заметках Дмитрия Ивановича Ростиславова (выпускника Академии 1833 г.) указывается история, напрямую связанная со свт. Иннокентием и выпускниками Академии 1827 г., среди которых был и студент С. Сокольский:

> «…диссертации, написанные студентами на получение ученых степеней, были представлены в комиссию духовных училищ и там отданы для прочтения тогдашнему рязанскому архиепископу Филарету Амфитеатрову. <…> Этот архипастырь нашел в диссертациях неправославные мысли, состоявшие в намеках на то, что язычникам, которые жили на земле добродетельно, не придётся всю вечность мучиться в аду. Амфитеатров был возмущен этим "богопротивным и ужасным писанием" до такой степени, что, как тогда говорили, прибыв в заседание комиссии духовных училищ, встал на колени и именем Божиим просил членов остановить распространяющееся в петербургской академии нечестие. Виновником этого нечестия считали Борисова. Но тогдашний ректор Доброзраков сумел успокоить поднявшуюся бурю»[10].

О самом же содержании лекций свт. Иннокентия мы можем знать благодаря их публикации в виде статей в журнале «Христианское чтение». Лишь недавно было установлено, что публикации 1824–1830 гг. в журнале «Христианское чтение» на темы: «О бытии Божием»[11] (1824 г.), «Излияния сердца при размышлении о Божественности христианской веры»[12] (1825 г.), «Основание веры в Откровение»[13] (1826 г.), «О преданиях как источнике религии»[14] (1829 г.), «Иисус Христос послан от Бога»[15] (1830 г.), «О необходимости чудес»[16] (1830 г.), «О Божественных откро-

9 Биографический словарь студентов… С. XLII.

10 *Р. С.* (*Ростиславов Д. И.*). Петербургская Духовная Академия до графа Протасова. Воспоминания (окончание) // Вестник Европы. 1872. Т. V. Кн. 9 (сентябрь). С. 175–176.

11 О бытии Божием // ХЧ. 1824. Ч. 13. С. 147–225.

12 Излияния сердца при размышлении о Божественности христианской веры // ХЧ. 1825. Ч. 18. С. 51–97.

13 Основание веры в Откровение // ХЧ. 1826. Ч. 24. С. 216–245.

14 О преданиях как источнике религии // ХЧ. 1829. Ч. 34. С. 314–367.

15 Иисус Христос послан от Бога // ХЧ. 1830. Ч. 40. С. 152–162.

16 О необходимости чудес // ХЧ. 1830. Ч. 40. С. 212–308.

вениях»[17] — являются частями курса по основному богословию архимандрита Иннокентия (Борисова)[18].

Стефан Сокольский их не мог не слышать и совершенно точно мог читать в «Христианском чтении». Возможно, эти лекции, а ещё более образ их автора, повлияли на решение студента С. Сокольского принять монашеский постриг. И уже 17 сентября 1827 г. в Комиссию духовных училищ при Синоде от Конференции Санкт-Петербургской духовной академии было отправлено «представление» (рапорт), в котором, в частности, указывалось:

> «Комиссии Духовных Училищ Академическая Конференция сим благопочтеннейше доносит, что кончившие ныне в Академии курс студенты Иван Позднышев, Стефан Сокольский, Александр Зарецкий и вдовый священник Василий Колоколов на основании указа Святейшего Правительствующего Синода от 26 августа сего года за № 7123 подстрижены в монашество сего Сентября 6 дня с наречением первого Иосифом, второго Софониею, третьего Леонидом, а последнего Вениамином, и что первые трое рукоположены уже в иеромонаха»[19].

Это «представление» подписано ректором академии архимандритом Иоанном (Доброзраковым), инспектором Иннокентием (Борисовым), бакалавром иеромонахом Исидором (Никольским) и профессором Андреем Красносельским. О том же, что рукоположение совершал свт. Филарет (Амфитеатров) известно из «Послужного списка» ректора Могилёвской духовной семинарии архимандрита Софонии за 1847 г. В нём указано:

> «По окончании академического курса в 1827 году сентября 6 дня в Академической церкви пострижен в монашество, и из Стефана переименован в Софонию; 8-го числа того же месяца Преосвященнейшим Филаретом, Архиепископом Рязанскими и Зарайским (что ныне митрополит Киевский) рукоположен в Иеродиакона; а 11-го им же в Иеромонаха»[20].

17 О Божественных откровениях // ХЧ. 1830. Ч. 40. С. 309–342.

18 *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // ХЧ. 2022. № 4. С. 102, 103; *Лушников Д. Ю., свящ.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 269.

19 О пострижении в монашество Инспектора Тамбовского Училища кандидата Райского и студентов С.-Петербургской Духовной Академии: Познышева, Сокольского, Зарецкого и вдового священника Колоколова // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4588. Л. 2.

20 Послужный список ректора Могилевской духовной семинарии архимандрита и кавалера Софонии за 1846/7 учебный год // АВПРИ. Ф. СПб. Главархив, II-9. Оп. 46. Д. 7. Л. 132.

Однако это вовсе не значит, что свт. Софонию постригал обязательно архиерей. Его хиротонии совершались 8 и 11 сентября, в документе указано, кто их совершил, но не указано, кто постригал. А это вполне могли быть архимандриты-наставники академии: отец-ректор Иоанн (Доброзраков) или отец-инспектор Иннокентий (Борисов). При этом, имея в виду то, что именно свт. Иннокентий был последовательным и горячим поборником монашества и монашеского служения выпускников академий, можно предположить, что именно архимандрит Иннокентий (Борисов) и постригал в монашество студентов. И возможно, именно этим определяется та теплота и та почтительность, которую архимандрит Софония проявляет в отношении свт. Иннокентия в своих письмах ему из Константинополя в конце 1840 – начале 1850-х годов.

Ректор духовных семинарий архимандрит Софония (Сокольский) и свт. Иннокентий (Борисов)

Во время служения о. Софонии на духовно-училищном поприще с 1827 г. по 1848 г. у него было достаточно возможностей поддерживать отношения со свт. Иннокентием через переписку. К сожалению, данных об этом крайне мало. Но можно найти, как минимум, два косвенных свидетельства, подтверждающих, что архимандрит Софония продолжал находиться не только в мысленном, заочно-теоретическом диалоге с владыкой Иннокентием, но и в прямом эпистолярном общении. Первое из этих свидетельств относится к 1837 г., когда архимандрит Софония состоял ректором Орловской духовной семинарии, второе — к 1845 г., когда он был ректором Ярославской духовной семинарии.

В 1837 г. по указанию обер-прокурора Святейшего Синода графа Протасова у ректоров академий и семинарий были запрошены рекомендации о преподавании богословия, содержании богословских дисциплин и возможностях улучшить обучение в духовных школах. В том же году при Санкт-Петербургской духовной академии был образован Комитет для пересмотра учебных книг по классу богословия[21]. Как отмечает один современный исследователь, конспекты по богословию, несмотря на чёткие предписания Комитета духовных училищ, составлены не по единому образцу[22]. Большинство конспектов либо не включали

21 Об учреждении при конференции СПбДА комитета для пересмотра учебных книг по классу богословия и о поручении ректорам семинарии и академии прислать конспекты по преподаванию богословия // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 9859. Л. 3 — 3 об.

22 Дружинин А. В. Предназначение духовной школы в николаевской России согласно мнениям ученого духовенства (1837–1840 гг.) // Вестник ЕДС. 2021. № 34. С. 221–222.

в себя рассуждения о цели семинарского образования, либо лишь формально воспроизводили тезисы официальных постановлений. На этом фоне выделяется объёмный текст, превышающий сто страниц, который был прислан из Орловской духовной семинарии. Этот небольшой трактат, датированный 19 декабря 1837 г., был подготовлен ректором семинарии архимандритом Софонией. К запросу Комитета он отнесся отнюдь не формально.

В своём труде под названием «Конспект семинарского преподавания богословских наук, объемлющий собою как общий, так и частный состав и порядок богословия, с присоединением мнения о книгах классических и вспомогательных и о способе преподавания учения богословского в семинариях»[23] архимандрит Софония выстраивал понимание христианского богословия как целостной науки о христианской вере, исходя из того, что сама религия существует в двух измерениях: как внутренняя духовная реальность и как социально-историческая форма жизни общины верующих. Поэтому богословие мыслится им как структурированное знание, распадающееся на два принципиальных пласта: «религиозистику» и «екклезиастику». Первая сосредоточена на религии в её собственном, сущностном измерении: не как социальной институции, а как онтологическом факте бытия человека перед Богом. Религия в этом смысле есть не просто система верований, а акт соединения человека с Божественным, точнее, восстановление утраченного единства между тварным и нетварным. Это единство возможно лишь при двустороннем движении: Бог Сам раскрывается человеку, делая Себя доступным познанию, а человек устремляется к Богу, отвечая на это откровение внутренним обращением, благоговением и культом. Поэтому «религиозистика» у архимандрита Софонии ведёт к церковному измерению веры, которым занимается «экклезиастика»[24].

Тот, кто знает историю православного богословия в России, сразу заметит в этом тексте термины «религиозистика» и «екклезиастика», которые в то время встречались вместе, пожалуй, лишь у одного богослова — свт. Иннокентия (Борисова). В конспекте самого владыки, относящемся примерно к тому же времени (1837 г. или 1838 г.), богословие как комплекс дисциплин делится следующим образом: а) науки

23 Конспект семинарского преподавания богословских наук, объемлющий собою как общий, так и частный состав и порядок богословия, с присоединением мнения о книгах классических и вспомогательных и о способе преподавания учения богословского в семинариях / [Софония (Сокольский), архим.] // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2349.

24 Там же. Л. 2 — 2 об.

приготовительные, включающие систематическое введение в круг богословских наук, библиологию, символику, патрологию, священную герменевтику, церковную географию и статистику, церковную историю; б) науки, составляющие самую систему богословия, — религиозистику, или учение о религии (догматика и нравоучение), екклезиастику, или учение о церкви (литургика и право каноническое); в) науки прикладные: богословие пастырское, богословие обличительное, богословская педагогика[25].

Почти все эти части присутствуют и в конспекте архимандрита Софонии. Структура отношений между частями богословия у него, возможно, менее упорядочена, чем у свт. Иннокентия, но в целом богословская терминология явно заимствована у него. Именно владыка Иннокентий предложил такое структурирование богословского знания. Таким образом, понимание религии как рассматриваемой либо в себе, либо как проявленной в обществе является особенностью богословских воззрений свт. Иннокентия; во-вторых, именно эту установку мы видим в конспекте свт. Софонии от 1837 г.; в-третьих, данная систематизация отличается от подхода митрополита Филарета (Дроздова), который категорически настаивал на следовании Символу веры в структурировании богословского знания.

При этом систематизация богословского знания у архимандрита Софонии всё же несколько отличалась от системы свт. Иннокентия. Подготовительная часть системы у архимандрита Софонии менее обширна, чем у владыки Иннокентия. Главные разделы основной части — «религиозистика» и «екклезиастика» — полностью совпадают у обоих авторов, что демонстрирует преемственность. Наполнение «религиозистики» также сходно по содержанию, хотя различно терминологически: у архимандрита Софонии это богословие «познавательное» и «деятельное», а у владыки Иннокентия — «догматика» и «нравоучение». Однако содержание «екклезиастики» различается: о. Софония добавляет в неё «екклезиастику в частнейшем смысле» и «символику», отдельно выделяет «иерархику», разграничивая учение о священнодействии и о священнодействующих. Почти совпадает подраздел, посвященный пастырскому богословию. Однако у свт. Софонии ему предшествует «аскетика», отсутствующая у свт. Иннокентия, зато у последнего присутствуют «богословие обличительное» и «богословская педагогика». Таким образом, очевидны как преемственность от учителя к ученику,

25 Записка епископа Чигиринского Иннокентия «Мысли касательно преподавания Богословских наук в Духовных Академиях» // Филаретовский альманах. 2010. № 6. С. 73–74.

так и определенная самостоятельность орловского ректора в переработке курса лекций, которые он слушал в Петербургской академии в середине 1820-х годов.

Затруднительно говорить о том, насколько систематично и последовательно архимандрит Софония продолжал следовать и развивать богословскую систематику владыки Иннокентия, возглавляя последовательно Каменец-Подольскую, Ярославскую, Тверскую и Могилёвскую семинарии. Свидетельства об этом отсутствуют, но точно известно, что после прибытия на служение в Ярославскую семинарию весной 1845 г.[26], архимандрит Софония сообщал архиепископу Иннокентию в Харьков о печальном состоянии дел во вверенной ему духовной школе. Такое расстройство преподавания наблюдалось несмотря на то, что замечательный ярославский архипастырь, старец владыка Евгений (Казанцев) деятельно занимался вопросами устройства работы семинарии. Но заботы о Ярославской семинарии со стороны епархиального архиерея были обусловлены как раз тем, что архимандрит Софония, назначенный ещё в августе 1844 г. ректором, восемь месяцев удерживался петербургским начальством для исполнения поручений на «череде» в Александро-Невской лавре и Консистории. Поэтому фактически руководство семинарией владыка Евгений принял на себя. На эту ситуацию постфактум он сетует в письме от 31 декабря 1845 г. владыке Иннокентию в Харьков:

> «Завидую, что Вас скоро наделяют ректорами; а я жду три месяца; и не пришлось бы ещё ждать. <…> Каких же ждать успехов и устройства, когда и бывшие ректора, один полгода, другой почти год, были на череде и исправляли за них викарии. Поэтому Софоний, вступив в действие, имел повод очернить беспощадно. Прошу себе святительских молитв Ваших, пребывая с отличным почтением и преданностью»[27].

Из письма следует, не только то, что дела в семинарии шли не очень хорошо из-за смены ректоров и вызовов их на «череду», но и то, что архимандрит Софония состоял в 1845 г. в переписке с владыкой Иннокентием. Это свидетельствует о том, что переписка вероятно шла и ранее и, как будет видно далее, продолжалась позже.

26 Материалы для истории православной церкви в царствование императора Николая I / под ред. Н. Ф. Дубровина. Кн. 2. Санкт-Петербург, 1902. С. 180.

27 Письма Евгения, архиепископа Ярославского, к Иннокентию, епископу Вологодскому, впоследствии архиепископу Херсонскому // Ярославские епархиальные ведомости. 1885. № 9. С. 141.

Настоятель церкви Российской дипмиссии в Константинополе архимандрит Софония (Сокольский) и архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов)

В 1848 г. свт. Иннокентий поставил свою подпись в синодальном решении о назначении архимандрита Софонии на должность настоятеля церкви при Российской дипломатической миссии в Константинополе[28]. История этого назначения уже получила освещение в исследовательской литературе, и теперь совершенно понятно, что как назначение архимандрита Софонии в Константинополь, так и перевод владыки Иннокентия из Харькова в Одессу в 1848 г. были связаны с созданием в 1847 г. Русской духовной миссии в Иерусалиме, которую возглавил архимандрит Порфирий (Успенский), бывший другом архимандрита Софонии и учеником свт. Иннокентия по духовной академии[29]. Архимандрит Софония согласился на назначение в Константинополь в результате уговоров архимандрита Порфирия, которому для трудов в Иерусалиме необходимо было иметь и в Константинополе, и в Одессе надёжных помощников и посредников между Иерусалимом и Петербургом[30]. Таким образом владыка Иннокентий в Одессе и архимандрит Софония в Константинополе были частью единой цепи доверенных лиц, связывавших Русскую Палестину и Синод с 1848 до 1853 г. (до начала Восточной войны). Таким образом, кандидатуру архимандрита Софонии как человека достойного доверия предложил архимандрит Порфирий, а утвердил своей подписью свт. Иннокентий.

За время трудов архимандрита Софонии в Константинополе известно пять его писем владыке Иннокентию. Три из них опубликованы одним из первых биографов свт. Иннокентия профессором Н. Барсовым[31] в 1887 г. Эти письма относятся к 1848 и 1850 гг., ещё два были недавно обнаружены в Отделе рукописей Института русской литературы РАН, оба они написаны летом 1849 г. Как уже отмечалось, небольшая часть первого письма за 1848 г. уже была опубликована в биографии

28 *Александр* (*Могилёв*), *митр.* Исторические условия и причины назначения архимандрита Софонии (Сокольского) на должность настоятеля церкви Российской дипломатической миссии в Константинополе в 1848 году. С. 78.

29 Там же.

30 Там же. С. 84–85.

31 Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому / ред. и изд. Н. И. Барсов // ХЧ. 1887. № 1–2. С. 278–296.

свт. Софонии, подготовленной В. В. Королёвой[32]. Некоторые материалы письма за август 1849 г. были введены в научный оборот в исследовании, посвящённом реконструкции паломничества архимандрита Софонии на Афон[33]. Однако бóльшая часть этих посланий никогда не использовались исследователями. И в первую очередь, все эти материалы не столько раскрывают какие-то церковно-политические детали восточной политики России, сколько характеризуют именно отношение будущего туркестанского архиерея к херсонскому святителю.

Так, письмо от 14 июня 1848 г., написанное через две недели после прибытия архимандрита Софонии в Константинополь, завершается очень теплым личным высказыванием:

> «За счастье себе поставлю, что имею удобный случай препослать к вашему высокопреосвященству три коробки стамбульских фиников разных сортов. Какой из них понравится вашему высокопреосвященству, покорнейше прошу известить и дозволить вашему нижайшему послушнику служить сим и впредь»[34].

Следующее письмо от 14 июля 1849 г. заканчивается смиренной просьбой отца Софонии о святительских молитвах и благословениях владыки Иннокентия и уверением в сыновней любви и послушании херсонскому архипастырю[35]. Так же завершаются и письма от 24 августа 1849 г.[36], от 24 сентября 1850 г.[37] и в декабрьском письме 1850 г. Последнее письмо вообще имеет поздравительный характер. Это рождественское поздравление, которое написано в том парадно-классическом стиле, который вообще характеризует слог будущего туркестанского архипастыря. Архимандрит Софония писал:

> «В ту минуту, как веселящаяся о Господе паства твоя предстанет к тебе, чтобы принести лицем к лицу своему архипастырю приветствие о радостнейшем вифлиемском событии, прославившем небо, умиротворившем землю и соделавшем сущих на ней человеками

32 *Королева В. В.* Первосвятитель Туркестана. Архиепископ Софония (Сокольский), первопрестольник Туркестанской епархии // Православие.ru: [сайт]. URL: https://pravoslavie.ru/36553.html

33 *Александр* (*Могилёв*), *митр.* «Увидев архимандрита нашего посольства, все встали и дружелюбно его приветствовали…»: паломничество на Афон архимандрита Софонии (Сокольского)… С. 112–127.

34 Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому. С. 282.

35 Письма архимандрита Софонии архиепископу Иннокентию Херсонскому // ОР ИРЛ РАН (Пушкинский Дом). Ф. 46 (К. С. Сербинович). Ед. хр. 18. Л. 2 об.

36 Там же. Л. 4 об.

37 Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому. С. 283.

> благоволения Божия, не отринь воззреть на слабый, но сыновний привет некоего странника, странника по учительству, но не странника по чувствам преданности тебе и благоуважения. И я, быть может, приветствовал бы твою высокую святыню лично, если бы был более достоин; и лобызал бы твою святительскую десницу не верою токмо и духом издалече, но и делом, и устами, когда бы Святейшая десница Всеверховного главы церкви не отреяла меня от алтарей церкви отечественной»[38].

В данном отрывке обращает на себя внимание не только стилистика послания архимандрита Софонии, но и указание на то, что он называет себя «странником по учительству». Слово «странник» тут явно означает «прошедший мимо», и в этом отношении можно сказать, что, видимо, это может означать, что святитель Иннокентий, будучи преподавателем о. Софонии, не стал его духовным наставником и учителем в монашеском делании. Хотя, как было показано ранее, именно владыка Иннокентий оказался учителем архимандрита Софонии в интеллектуально-богословском смысле. Интересно, что в этом же письме настоятель церкви русской дипмиссии в связи с вручением херсонскому архипастырю греческого ордена Спасителя поздравлял награждённого и писал, как бы пророчествуя о будущем прославлении владыки Иннокентия:

> «Достойным и праведным нахожу поздравить вас, высокопреосвященнейший владыко с сим небывалым ещё в российском духовенстве знаком отличия. Видимое соединение со Спасителем, через принятие Его на перси да послужит новым знамением невидимого таинственного соединения с Ним здесь и видимого истого — в вечности»[39].

Материалы писем предшествующих этому поздравительному посланию имеют более деловой характер. Так первое письмо из Константинополя содержит повествование о впечатлениях архимандрита Софонии от Царьграда, о посещении Фанара, встрече с Патриархом Константинопольским, о бытовых трудностях обустройства и стамбульской дороговизне[40]. Есть в этом письме и сведения о приезде и высылке из Константинополя папского нунция, об обращении Папы Римского к восточным патриархам с предложением перейти под покров Рима

38 Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому. С. 284.
39 Там же.
40 Там же. С. 280–281.

для общецерковного объединения и об ответе Константинопольского Патриархата на эту «высокомерную хартию»[41].

Во втором из сохранившихся писем (от 14 июля 1849 г.) архимандрит Софония сетует свт. Иннокентию на недостаток средств для ведения научных исследований в Константинополе, на то, что из Синода ему уже более полугода не было ни одного письма и он занимается только богослужениями и преподаванием Закона Божия детям русских купцов и дворян, живших в Константинополе[42]. Там же архимандрит Софония пишет, что старается найти средства и мастеров для изготовления копии иконы Пресвятой Богородицы «Живоносный Источник», о чем просил в своём письме свт. Иннокентий[43]. Тут же рядом автор письма с готовностью берётся написать для владыки Иннокентия аналитическую записку о причинах частой смены патриархов Константинопольских[44].

Третье письмо (второе из неопубликованных, от 24 августа 1849 г.) начинается с того, что архимандрит Софония пишет владыке Иннокентию о состоявшемся паломничестве его на Святую Гору Афон и указывает даты — с 4 по 15 августа 1849 г. Именно это письмо послужило отправной точной для реконструкции хода паломничества на Афон, поскольку стало понятно, что поездку он совершал вместе с графом Муравьёвым, у которого есть подробное описание этой поездки[45]. В том же письме владыке Иннокентию сообщается, что заказанные им иконы ему отправлены и что сам архимандрит Софония занят изучением рукописей в Иерусалимской библиотеке[46].

Следующее из известных писем опубликовано профессором Н. Барсовым и представляет собой рекомендацию, в которой настоятель церкви дипмиссии представляет владыке Иннокентию греческого архимандрита Мисаила — главного действующего лица в процессе по признанию автокефалии Элладской Церкви со стороны Константинопольского Патриархата. Владыка Софония писал, что о. Мисаил послан через Одессу

41 Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому. С. 282.

42 Письма архимандрита Софонии архиепископу Иннокентию Херсонскому // ОР ИРЛ РАН (Пушкинский Дом). Ф. 46 (К. С. Сербинович). Ед. хр. 18. Л. 1.

43 Там же. Л. 2.

44 Там же. Текст данной записки не найден (возможно безвозвратно утрачен).

45 *Александр* (*Могилёв*), *митр.* «Увидев архимандрита нашего посольства, все встали и дружелюбно его приветствовали…»: паломничество на Афон архимандрита Софонии (Сокольского)… С. 118–119.

46 Письма архимандрита Софонии архиепископу Иннокентию Херсонскому // ОР ИРЛ РАН (Пушкинский Дом). Ф. 46 (К. С. Сербинович). Ед. хр. 18. Л. 3 об — 4 об.

в Петербург оповестить Синод о признании Константинополем автокефалии Элладской Церкви[47].

Заключение

К сожалению, нам неизвестны письма владыки Иннокентия отцу Софонии[48], но точно можно утверждать, что они были. Как указывалось выше, святитель Херсонский просил настоятеля посольской церкви прислать копии икон, составить записку о причинах частой смены патриархов в Константинополе. В письме от 14 июля 1849 г. архимандрит Софония писал в Одессу владыке Иннокентию:

> «Спешу принести Вашему Высокопреосвященству сердечную благодарность за незаслуженное внимание к моему недостоинству. Я имел честь и радость получить с прошедшим пароходом собственноручное послание Ваше и при нем два экземпляра Вашего слова»[49].

Это свидетельствует о том, что свт. Иннокентий ценил своего ученика по академии и старался поддерживать его в служении даже тем, что давал архимандриту Софонии именно то, что для него как учёного монаха было особенно важно — возможность и необходимость проводить исследования, вести научную работу. Именно это можно назвать главным итогом отношений между свт. Иннокентием и будущим первым архиепископом Туркестанским Софонией. Несомненно, владыка Иннокентий сам был одним из важнейших примеров для свт. Софонии. В первую очередь, конечно, в сфере церковно-научной, богословской, в которой их отношения можно описать понятием «преемство». Да, никаких сведений о дальнейшем общении их неизвестно. Наверняка, во время своего временного (превратившегося в бессрочный из-за войны) отпуска в Россию в мае 1853 г. архимандрит Софония должен был ехать через Одессу и не мог не встретиться с владыкой Иннокентием. В 1857 г., когда скончался владыка Иннокентий, архимандрит Софония служил в церкви Российской дипмиссии в Риме и не мог приехать

47 Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому. С. 282–283.

48 Вероятно, они погибли во время Восточной войны 1853–1856 годов, когда здание Российской дипмиссии в Константинополе было занято под французский госпиталь (см. об этом: Из дневника по службе на Востоке и Западе преосвященного Софонии, епископа Туркестанского и Ташкентского, в бытность его архимандритом при заграничных русских посольствах. Санкт-Петербург, 1874. С. VI–VII).

49 Письма архимандрита Софонии архиепископу Иннокентию Херсонскому // ОР ИРЛ РАН (Пушкинский Дом). Ф. 46 (К. С. Сербинович). Ед. хр. 18. Л. 1.

на похороны своего наставника в богословии и науке. И конечно же хиротония архимандрита Софонии во епископа Новомиргородского, викария Херсонской епархии, в 1863 г. с определением Херсона как места пребывания, не могла не навести его на мысль о промыслительности его общения с великим херсонским святителем, чьё прославление в лике святых так прозорливо предрекал он ещё в 1850 г.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что отношения свт. Иннокентия Херсонского и свт. Софонии (Сокольского) представляли собой не случайный биографический эпизод, а устойчивую и многолетнюю связь, сформированную в академической среде и развивавшуюся в контексте их церковного и научно-богословского служения. Их взаимодействие складывалось как система личных интеллектуальных связей, в которой соединялись педагогическое влияние, духовный авторитет и практическое церковное сотрудничество. Влияние свт. Иннокентия на формирование богословских воззрений архимандрита Софонии проявилось прежде всего в сфере понимания структуры богословского знания, в способе систематизации богословских дисциплин, что позволяет говорить о глубокой преемственности, а не о внешнем заимствовании отдельных идей или терминов. Одновременно в письмах обнаруживается личностное измерение этих отношений, выраженное в устойчивой модели уважения и доверия между ними. Фигура свт. Иннокентия выступает как определяющий ориентир в церковно-научном пути будущего туркестанского архипастыря. Назначения, совместное участие в проектах Русской духовной миссии, а также эпистолярные источники показывают, что их связь носила не только духовно-интеллектуальный, но и практический характер, проявляясь в реальных церковных решениях и процессах. В совокупности это позволяет рассматривать служение архиепископа Софонии как внутренне включённое в традицию, связанную со свт. Иннокентием, а их взаимоотношения — как пример устойчивой линии преемства, в которой личная духовная связь, академическая традиция и церковное служение образуют единую историко-богословскую целостность, значимую для понимания истории развития русской церковной мысли и церковной иерархии XIX в.

Архивные материалы

Архив внешней политики Российской империи

АВПРИ. Ф. СПб. Главархив, II-9. Оп. 46. Д. 7. Послужный список ректора Могилевской духовной семинарии архимандрита и кавалера Софонии за 1846/7 учебный год.

Государственный архив Тверской области

ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 15449. Метрическая книга.

Отдел рукописей Института русской литературы Российской Академии наук

ОР ИРЛ РАН (Пушкинский Дом)). Ф. 46 (К. С. Сербинович). Ед. хр. 18. Письма архимандрита Софонии архиепископу Иннокентию Херсонскому.

Российский государственный исторический архив

РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4588. О пострижении в монашество Инспектора Тамбовского училища кандидата Райского и студентов С.-Петербургской Духовной Академии: Познышева, Сокольского, Зарецкого и вдового священника Колоколова.

РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 9859. Об учреждении при конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии комитета для пересмотра учебных книг по классу богословия и о поручении ректорам семинарии и академии прислать конспекты по преподаванию богословия.

РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2349. <Софония (Сокольский), архим.> Конспект семинарского преподавания богословских наук, объемлющий собою как общий, так и частный состав и порядок богословия, с присоединением мнения о книгах классических и вспомогательных и о способе преподавания учения богословского в семинариях.

Источники

[*Б. а.*]. О бытии Божием // Христианское чтение. 1824. Ч. XIII. С. 147–225.

[*Б. а.*]. Излияния сердца при размышлении о Божественности христианской веры // Христианское чтение. 1825. Ч. XVIII. С. 51–97.

[*Б. а.*]. Основание веры в Откровение // Христианское чтение. 1826. Ч. XXIV. С. 216–245.

[*Б. а.*]. О преданиях как источнике религии // Христианское чтение. 1829. Ч. XXXIV. С. 314–367.

[*Б. а.*]. Иисус Христос послан от Бога // Христианское чтение. 1830. Ч. XL. С. 152–162.

[*Б. а.*]. О необходимости чудес // Христианское чтение. 1830. Ч. XL. С. 212–308.

[*Б. а.*]. О Божественных откровениях // Христианское чтение. 1830. Ч. XL. С. 309–342.

Записка епископа Чигиринского Иннокентия «Мысли касательно преподавания Богословских наук в Духовных Академиях» // Филаретовский альманах. 2010. № 6. С. 73–74.

Из дневника по службе на Востоке и Западе преосвященного Софонии, епископа Туркестанского и Ташкентского, в бытность его архимандритом при заграничных русских посольствах. Санкт-Петербург: Тип. Департамента уделов, 1874.

Материалы для истории православной церкви в царствование императора Николая I / под ред. Н. Ф. Дубровина. Кн. 2. Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1902.

Письма Евгения, архиепископа Ярославского, к Иннокентию, епископу Вологодскому, впоследствии архиепископу Херсонскому // Ярославские епархиальные ведомости. 1885. № 9. С. 136–141.

Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому / ред. и изд. Н. И. Барсов // Христианское чтение. 1887. № 1–2. С. 278–296.

Путинцев М. П., *прот*. Воспоминания о покойном Архиепископе Туркестанском Софонии // Душеполезное чтение. 1884. Ноябрь. С. 249–285.

Р. С. <*Ростиславов Д. И.*> Петербургская Духовная Академия до графа Протасова. Воспоминания (окончание) // Вестник Европы. 1872. Т. V (седьмой год — XXXVII-й том). Кн. 9 (сентябрь). С. 154–207.

Литература

Августин (*Никитин*), *архим*. Софония (Сокольский) — архиепископ Туркестанский // Нева. 2015. № 12. С. 234–250.

Александр (*Могилёв*), *митр*. «Посему христианское Богословие главным образом должно состоять из двух частей, из Религиозистики и Екклезиастики»: богословская система ректора Орловской семинарии архимандрита Софонии (Сокольского) 1837 г. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2026. № 1 (29). С. 120–143.

Александр (*Могилёв*), *митр*. Исторические условия и причины назначения архимандрита Софонии (Сокольского) на должность настоятеля церкви Российской дипломатической миссии в Константинополе в 1848 году // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. Вып. 4 (37). С. 73–88.

Александр (*Могилёв*), *митр*. «Увидев архимандрита нашего посольства, все встали и дружелюбно его приветствовали…»: паломничество на Афон архимандрита Софонии (Сокольского) в 1849 году (опыт исторической реконструкции) // Русско-Византийский вестник. 2025. № 3 (22). С. 112–127.

Дружинин А. В. Предназначение духовной школы в николаевской России согласно мнениям ученого духовенства (1837–1840 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 34. С. 214–231.

Королева В. В. Первосвятитель Туркестана. Архиепископ Софония (Сокольский), первопрестольник Туркестанской епархии [текст: электронный] // Православие.ru: [сайт]. URL: https://pravoslavie.ru/36553.html (дата обращения: 13.3.2025).

Лушников Д. Ю., *свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115.

Лушников Д. Ю., *свящ.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 263–286.

Софония, архиепископ Туркестанский // Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. / сост. А. Родосский. Санкт-Петербург: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. С. 468–473.

«КНИГА ПРАВИЛ» (1839 г.)

КАК ПРОЕКТ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

Диакон Серафим Косенко

магистр теологии
аспирант кафедры церковной истории и церковного права
Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
serafikosen@gmail.com

Для цитирования: *Косенко С., диак.* «Книга правил» (1839 г.) как проект митрополита Московского Филарета (Дроздова) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 238–257. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.013

Аннотация

УДК 929 (271.2) (655.5)

Цель настоящего исследования — определить степень участия митрополита Филарета (Дроздова) в издании догматико-канонического сборника «Книга правил» (Санкт-Петербург, 1839 г.). В работе использовалась источниковедческая методика исследования текстов богословского и канонического содержания и неопубликованных архивных материалов, а также официальных документов рассматриваемого периода. В качестве источников использованы архивные дела из фондов канцелярий Синода и обер-прокурора в РГИА, в которых содержатся основные сведения об издании рассматриваемого сборника, а также материалы (автограф) митр. Филарета, находящиеся в ОР РГБ. Выявление и изучение этих архивных источников показало, что издание и последующее использование сборника 1839 г. следует рассматривать как проект московского святителя, принимая во внимание его восприятие текстов, содержащихся в «Книге правил».

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Синодальный период, Русская Церковь при Николае I, церковное право, каноническое право, митрополит Московский Филарет (Дроздов), коренные канонические постановления, «Книга правил», книгоиздание.

Статья поступила в редакцию 17.3.2026; одобрена после рецензирования 21.3.2026

«Kniga pravil» (1839) as a Project of Metropolitan Philaret (Drozdov) of Moscow

Deacon Seraphim Kosenko

M.Div.
PhD student at the Department of Church History and Church Law at the Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies
4/2 Pyatnitskaya St., bldg. 1, Moscow, 115035, Russia
serafikosen@gmail.com

For citation: Kosenko, Seraphim, deacon. "'Kniga pravil' (1839) as a Project of Metropolitan Philaret (Drozdov) of Moscow". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 238–257 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.013

Abstract. The purpose of this study is to determine the extent of Metropolitan Philaret (Drozdov)'s involvement in the publication of the dogmatic and canonical collection «Kniga pravil» (St. Petersburg, 1839). The research employs source-study methodology for analyzing theological and canonical texts, unpublished archival materials, and official documents of the period. The primary sources include archival files from the offices of the Holy Synod and the Chief Procurator held in the Russian State Historical Archive (RGIA), which contain key information on the collection's publication, as well as Metropolitan Philaret's manuscripts (autographs) located in the Manuscript Department of the Russian State Library (OR RGB). The identification and examination of these archival sources demonstrate that the publication and subsequent use of the 1839 collection should be regarded as a project of the Moscow hierarch, taking into account his specific interpretation of the texts contained within «Kniga pravil».

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, Synodal period, Russian Church under Nicholas I, church law, canon law, Metropolitan Philaret (Drozdov) of Moscow, fundamental canonical enactments, «Kniga pravil», book publishing.

The article was submitted on 3/17/2026; approved after reviewing on 3/21/2026

В 1839 г. под названием «Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец» (далее — «Книга правил») был опубликован сборник догматико-канонического содержания, который активно использовался в Русской Церкви в Синодальный период[1]. Уже в последней трети XIX в. стало известно, что в издании этого сборника принимал участие митрополит Московский Филарет (Дроздов). В 1869 г. были опубликованы его письма к А. Н. Муравьёву, который во время работ по подготовке «Книги правил» был служащим за обер-прокурорским столом в Синоде[2] и которому был поручен надзор за печатанием сборника[3]. Из писем митрополита Филарета следует, что он редактировал тексты Правил перед публикацией (письмо № 39)[4], а также принимал участие как в печатании книги (письма № 47 и № 48)[5], так и в её последующем распространении (письмо № 50)[6].

В 1877 г. были напечатаны письма митрополита Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандриту Антонию (Медведеву), в них также упоминается об участии московского святителя в редактировании текстов Правил перед публикацией сборника. В письме от 21 февраля 1839 г. (№ 217) митрополит Филарет отметил:

> «Меня очень занимал пересмотр Катехизиса <…> и перевода правил святых отец. От того не написал я вам ранее об одном нужном…»[7].

Из текста следует, что адресат московского святителя был осведомлён о работах над изданием «Книги правил». Тем не менее в рассмотренных письмах в период с ноября 1836 г. (когда были начаты работы

1 Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец, на первоначальном еллинском наречии и в преложении славенороссийском. Санкт-Петербург, 1839. Описание издания: *Гусева А. А.* Каталог изданий кирилловской печати 1801–1918 гг. из собрания НИО редких книг (Музея книги) Российской государственной библиотеки / ред. О. Р. Хромов и др. Москва, 2021. Т. 1. С. 206.

2 Служба А. Муравьёва в Синоде продолжалась с 1833 г. по 1842 г., а работа над сборником — с 1836 г. по 1839 г. См.: *Муравьев А. Н.* Мои воспоминания. Москва, 1913. С. 68; Андрей Николаевич Муравьев (некролог) // Всемирная иллюстрация [VI год, т. XII № 24. 7 декабря 1874 года]. 1874. № 310. С. 390.

3 *Муравьев А. Н.* Мои воспоминания. С. 46; Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М. … 1832–1867 / изд., коммент. А. Н. Муравьева. Киев, 1869. С. 65.

4 Письма митрополита Московского Филарета. С. 54.

5 Там же. С. 63–64.

6 Там же. С. 68.

7 Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандриту Антонию 1831–1867 гг. Ч. 1. 1831–1841 гг. Москва, 1877. С. 310.

над изданием сборника) по июль 1839 г. (когда экземпляры Книги правил были разосланы в синодальные учреждения и епархиальным архиереям) не обнаружено других упоминаний о работе над текстами Правил[8]. Это, в свою очередь, даёт основание полагать, что митр. Филарет мог устно сообщать архимандриту Антонию сведения о подготовке сборника к изданию.

Различные материалы, содержащие сведения об участии митрополита Филарета в издании «Книги правил», были опубликованы в журнале «Душеполезное чтение» в разделе «Донесения московского митрополита Филарета Святейшему Синоду». В состав сентябрьского номера 1882 г. входит обращение московского митрополита в Синод от 12 марта 1842 г., из текста которого следует, что он принимал участие в редактировании составленного к «Книге правил» предметного указателя[9]. В сентябрьском номере 1884 г. было опубликовано обращение в Синод от 18 сентября 1865 г., в котором митрополит Филарет указывал ошибку в переводе 54-го правила Трулльского Собора, а также предлагал

> «учинить распоряжение, чтобы в нераспроданных экземплярах книги и в будущих изданиях ея была устранена означенная ошибка»[10].

Впоследствии Синод распорядился исполнить предложение митрополита Филарета, и, начиная с издания 1874 г.[11], в составе «Книги правил» печатался исправленный текст перевода 54-го правила Трулльского Собора[12]. Таким образом, митрополит Филарет принимал участие не только в издании «Книги правил» 1839 г., но и в её исправлении, а также в последующих изданиях.

8 О работе над Катехизисом (который упоминается вместе с правилами святых отцов) митр. Филарет неоднократно упоминал в других письмах. Подробнее об этом см.: Письма митрополита Московского Филарета к наместнику. С. 304, 309.

9 *Филарет* (*Дроздов*), *митр.* Донесение Святейшему Синоду Московского митрополита Филарета от 12 марта 1842 г. // ДЧ. 1882. № 9. С. 126.

10 *Филарет* (*Дроздов*), *митр.* Донесение Московского митрополита Филарета Святейшему Синоду от 18 сентября 1865 г. // ДЧ. 1884. № 9. С. 120.

11 Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец, в преложении с еллинского наречия на славено-российское, первым тиснением. Москва, 1874. Описание издания: *Гусева А.А.* Каталог изданий кирилловской печати 1801–1918 гг. из собрания НИО редких книг (Музея книги) Российской государственной библиотеки / ред. О. Р. Хромов и др. Т. 2. Москва, 2021. С. 19.

12 См., например: *Никодим* (*Милаш*), *архим.* Зборник правила светих Апостола, васионских и помјесних Сабора и светих Отаца, која су примљена православном црквом. Задар, 1884. С. LXXVI; *Корсунский И.Н.* Одно из неизданных исследований в Бозе почившего архиепископа Литовского Алексия в области церковного права // ПрибТСО. 1891. Ч. 47. С. 268.

В 1885–1888 гг. было опубликовано многотомное «Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита московского и коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского» (далее — Собрание). Во втором томе Собрания (1885 г.) под № 227 была напечатана записка «О собрании церковных законов и издании полного текста церковных правил», датированная издателем 24 октября 1836 г.[13] Из комментария редактора следовало, что с 1835 г. в Синоде велись работы по подготовке к изданию собрания узаконений по духовной части «для напечатания оных в особом издании»[14]. Для этой цели из II-го отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии (в котором велись работы по систематизации российского законодательства) к Синоду были прикомандированы служащие, руководителем которых назначили Александра Петровича Куницына (1783–1840 гг.). В июле 1836 г. А. Куницын написал рапорт на имя обер-прокурора Синода; в нём сообщалось, что часть собрания подготовлена к печати, но до издания всё собрание «должно быть предварительно обревизовано духовною властию»[15]. Архиеп. Савва предположил, что рапорт А. Куницына был передан митр. Филарету, и это стало причиной составления напечатанной записки. Из текста записки следует, что митрополит Филарет вместо одобрения предполагаемого сборника узаконений по духовной части предложил издать точный перевод полных текстов их оснований (или «коренных канонических постановлений», то есть текстов, которые «лежали в корне» (в основании) этих узаконений): правила святых апостолов, семи Вселенских и девяти Поместных Соборов и святых отцов[16]. Предложения митрополита Московского поддержали другие члены Синода, после чего обер-прокурор Н. А. Протасов, основываясь на их мнении, обратился к императору с просьбой разрешить издание «коренных постановлений православной церкви», с чего и начались работы по изданию «Книги правил»[17]. Следовательно, именно митрополит Филарет инициировал

13 *Филарет* (*Дроздов*), *митр.* О собрании церковных законов, и издании полного текста церковных правил // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам / под ред. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 2. Санкт-Петербург, 1885. С. 382–385.

14 Там же. С. 382–383.

15 Там же.

16 Там же. С. 384.

17 *Барсов Т. В.* О собрании духовных законов // ХЧ. 1897. № 12. С. 755.

возобновление того синодального проекта по изданию полных текстов правил, который был начат и приостановлен ещё в XVIII в.[18]

В 1891 г. в «Прибавлениях к изданию творений святых отцов в русском переводе» профессор Московской духовной академии И. Н. Корсунский опубликовал исследование А. Ф. Лаврова (впоследствии — архиепископа Литовского Алексия) со своими комментариями. Данное исследование было посвящено переводу слова ἐξαδέλφη в 54-м правиле Трулльского Собора, что было обусловлено рассмотренным ранее донесением митрополита Филарета от 18 сентября 1865 г. В комментариях к исследованию архиеп. Алексия (Лаврова) И. Корсунский отметил, что московский святитель «сам принимал деятельное участие в издании Книги Правил 1836–1839 годов», однако редактор не привёл доказательств и пояснений, уточняющих характер этого участия[19].

В 1894 г. отдельным изданием был опубликован труд А. Меньшикова под названием «Воззрения московского митрополита Филарета по вопросам: о церковном законодательстве, о материальном обеспечении духовенства, о снятии священного сана и о браке» (далее — Воззрения)[20]. В этой работе также содержатся сведения об участии московского святителя в издании «Книги правил»[21]. В частности, автор привёл фрагмент рассмотренной ранее записки «О собрании церковных законов и издании полного текста церковных правил»[22]. Далее на основании писем московского митрополита А. Н. Муравьёву А. Меньшиков пришёл к выводу, что свт. Филарет «принимал видное участие» в пересмотре и исправлении текстов, предназначавшихся для издания в составе «Книги правил». Для подтверждения этого автором были приведены рассмотренные ранее материалы, содержащие сведения об ошибке перевода 54 правила Трулльского Собора (донесение митрополита Филарета от 18 сентября 1865 г. и исследование Лаврова, посвящённое переводу слова ἐξαδέλφη), а также о редактировании предметного указателя к «Книге правил»[23]. На основании приведённых материа-

18 Подробнее об этом см. далее, в комментариях к сравнительной таблице автографа митр. Филарета и копии синодального определения (сн. 37).

19 *Корсунский И. Н.* Одно из неизданных исследований в Бозе почившего архиепископа Литовского Алексия в области церковного права // ПрибТСО. 1891. Ч. 47. С. 267.

20 Ранее в том же году эта работа вышла в свет в журнале «Православный собеседник».

21 *Меньшиков А.* Воззрения московского митрополита Филарета по вопросам: о церковном законодательстве, о материальном обеспечении духовенства, о снятии священного сана и о браке. Казань, 1894. С. 26–32.

22 Там же. С. 30–31.

23 Там же. С. 31–32.

лов А. Меньшиков пришёл к выводу, что «в предпринятом св. Синодом деле издания точного текста церковных правил деятельное участие принимал <…> митр. Филарет»[24].

Существенный вклад в изучении вопроса, связанного с участием митр. Филарета в издании «Книги правил» внёс Т. В. Барсов. В 1897 г. в журнале «Христианское чтение» была опубликована его статья под названием «О собрании духовных законов», один из разделов которой был посвящён изданию «Книги правил»[25]. В этой статье использовались рассмотренные ранее записка митр. Филарета «О собрании церковных законов и издании полного текста церковных правил», а также письма к А. Н. Муравьёву, на основании которых был сделан вывод о том, что «отношение митрополита Филарета к трудам и занятиям комитета (по изданию «Книги правил» — *С. К.*) сопровождалось тем, что он просматривал их и вносил казавшиеся нужными исправления»[26]. Кроме того, на основании архивных материалов, содержащих основные сведения об издании «Книги правил»[27], Т. Барсовым было впервые отмечено, что митр. Филарет указал греческие рукописи из Синодальной библиотеки, которые впоследствии были использованы при редактировании греческих текстов «Книги правил»[28]. Т. Барсов также опубликовал фрагменты документов о награждении лиц, трудившихся над изданием сборника, в которых был отражён характер участия митрополита Московского в редактировании греческого текста правил и их переводов[29]. Далее было отмечено, что митр. Филарет принимал участие в рассылке экземпляров «Книги правил» предстоятелям восточных и славянских Церквей, а также в редактировании предметного указателя к сборнику[30].

Обращение к архивным источникам показывает, что участие свт. Филарета в публикации «Книги правил» было значительно бóльшим, чем отмечено в статье Т. Барсова. В деле Синода об издании этого

24 *Меньшиков А.* Воззрения московского митрополита Филарета… С. 30.

25 *Барсов Т. В.* О собрании духовных законов // ХЧ. 1897. № 11. С. 281–319; № 12. С. 754–784.

26 Там же. 1897. № 12. С. 763.

27 РГИА. Ф. 797. Оп. 8 (1836 г.). Д. 23571. Дело канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода «Об издании в свет Канонических постановлений»; РГИА. Ф. 796. Оп. 116 (1835 г.). Д. 250. Дело канцелярии Святейшего Синода «Об извлечении постановлений, которые образовали церковное наше управление со времени учреждения Синода. Тут же о напечатании сих извлечений под названием: Канонические постановления православной церкви».

28 *Барсов Т. В.* О собрании духовных законов // ХЧ. 1897. № 12. С. 761.

29 Там же. С. 762–763.

30 Там же. С. 765–766.

сборника, которое хранится в РГИА (фонд № 796, «Канцелярия Синода») и которое было использовано Т. Барсовым, находится автограф записки митр. Филарета, содержащий сведения о рукописных источниках греческого текста «Книги правил»:

> «[л. 19:] В книге, в четверть листа, оглавленной (*так в ркп.*) на переплете: правила святых апостол, под золотым № 274.
> На стр. 2. Символ Григория Чудотворца.
> На стр. 9. Последнее правило апостоличное (*так в ркп.*).
> Далее правила соборов.
> В книге, в четверть листа: правила святых апостол, № 64.
> На листе 6, пергаменном, никейский Символ веры.
> На том же листе, и на следующих бумажных изложение веры, в начале которого указание на шесть вселенских соборов.
> На листе 35, и далее, на пергамене — правила с<вятых> апостол, соборов и с<вятых> отец, с толкованием. // [л. 19 об.:]
> В книге, в осмую (*так в ркп.*) долю, правила святых апостол, № 372.
> Правила с<вятых> апостол(,) с<вятых> соборов и с<вятых> отец.
> Рукопись на пергамене, мелкая, но хорошо сохраненная. Маттеи[31], кажется, относит ее к 11 веку»[32].

Из текста записки следует, что свт. Филарет отобрал две рукописи в четверть листа под № 64 и 274, а также рукопись в восьмую долю № 372. В записке также содержатся краткие сведения о содержании этих

31 Христиан Фридрих фон Маттеи (1744–1811 гг.), в посл. трети XVIII — нач. XIX в. работал с древнегреческими рукописями, находившимися в библиотеках Синода и Московской синодальной типографии. Во время этих работ он публиковал каталоги этих рукописей в 1776, 1780 и 1805 гг. А. С. Родосский высказал предположение, что после кончины Х. Маттеи архим. Филарет (Дроздов) — в то время ректор Санкт-Петербургской духовной академии — был инициатором приобретения его частного собрания для библиотеки академии (об этом см.: *Родосский А. С.* В память семидесятипятилетнего юбилея С.-петербургской духовной академии 1809–1884. Библиотека СПб. духовной академии. Ч. II. Каталог книг печатных и рукописных библиотеки покойного профессора Маттеи… Санкт-Петербург, 1884 // ХЧ. 1884. № 9–10 (приложение). С. 10). О Х. Маттеи см., например: *Евгений* (*Болховитинов*), *митр.* Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. Т. 2. Москва, 1845. С. 43–49; *Родосский А. С.* В память семидесятипятилетнего юбилея. С. 3–7; каталоги Х. Маттеи см.: Notitia codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecarum Mosquensium… Mosquae, 1776; Index codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecarum Mosquensium… Petropoli, 1780; Accurata codicum Graecorum Mss. Bibliothecarum Mosquensium… Lipsiae, 1805.

32 Дело канцелярии Святейшего Синода «Об извлечении постановлений, которые образовали церковное наше управление со времени учреждения Синода. Тут же о напечатании сих извлечений под названием: Канонические постановления православной церкви» // РГИА. Ф. 796. Оп. 116 (1835 г.). Д. 250. Л. 19 — 19 об.

рукописей, которые, судя по всему, и определили их выбор. Сравнение описаний из записки митр. Филарета с описаниями рукописей канонического содержания в систематическим описании греческих рукописей архим. Владимира[33] позволяет идентифицировать рукописи: № 64 (по Владимиру № 320; [в каталоге ГИМ] Син. греч. 393); № 274 (по Владимиру № 324; Син. греч. 286) и № 372 (по Владимиру № 316; Син. греч. 397). Ознакомление с этими рукописями показало, что номера, указанные митр. Филаретом, приводились им по старой системе шифрования (номера эти до сих пор сохранились на переплётах рукописей, форзацах и последних листах). В свою очередь, соответствующие указания, на основании которых свт. Филарет производил отбор греческих рукописей, по-видимому, были сделаны устно, поскольку они не зафиксированы в рассматриваемых архивных материалах.

Особый интерес представляет автограф митрополита Филарета, хранящийся в ОР РГБ (фонд № 316 «Архив святителя Филарета (Дроздова) митрополита Московского»)[34]. Содержание этого текста почти полностью соответствует содержанию постановительной части синодального определения от 8 марта 1838 г. о начале печатания «Книги правил»[35], копия которого находится в деле об издании «Книги правил»[36].

Таблица 1. Сравнение текстов определения Святейшего Синода и проекта его постановительной части, составленной митрополитом Филаретом

Проект митр. Филарета	Определение Синода
	[л. 26:] 1838 года Марта 8 дня. По указу Его Им<ператорского Величе>ства, Св<ятейший> Пр<авительствующий> Синод слушали следующее: синодальный обер(-)прокурор 18 ноября 1836 года объявил Св<ятейшему> Синоду высочайшее повеление, о том:

33 *Владимир* (*Филантропов*), *архим*. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. 1: Рукописи греческие. Москва, 1894.

34 *Филарет* (*Дроздов*), *митр*. О переводе книги «Апостольских, Соборных и Отеческих правил» // ОР РГБ. Ф. 316. К. 70. № 43. Рукопись (автограф).

35 Дело канцелярии Святейшего Синода «Об извлечении постановлений, которые образовали церковное наше управление со времени учреждения Синода. Тут же о напечатании сих извлечений под названием: Канонические постановления православной церкви» // РГИА. Ф. 796. Оп. 116 (1835 г.). Д. 250. Л. 26–27.

36 Для сравнения в таблице приводится окончательная редакция текста автографа митр. Филарета. Публикацию источника см. в Приложении.

Проект митр. Филарета	Определение Синода
	1., чтобы приводимое в порядок собрание узаконений по духовной части оставлено было в рукописи. и 2., о возобновлении учиненного Св<ятейшим> Синодом в 1734 году предприятия, касательно издания в свет коренных канонических постановлений православной церкви на греческом и русском языках[37]. Сие высочайшее повеление Св<ятейший> Синод(,) приемля как новый опыт священной ревности Помазанника Божия, определениями от 23 ноября и 21 декабря того 1836 года, положил: употребить для пересмотра и поверки текстов по достаточным сведениям в греческом языке и богословии, Тверской еп<архии> второклассного Новоторжского Борисоглебского монастыря настоятеля архимандрита Платона, и преподавателя греческого языка в здешней д<уховной> академии священника Колоколова; и потому о занятии их сим предметом синод<альному> члену, Пр<еосвящен>ному Серафиму, митрополиту Н<овгородскому> и С<анкт-> Петербургскому предписано указом 27 января 1837 года.

37 Речь идёт об истории исправления текстов печатной Кормчей книги. Для этой цели в 1734 г. в Синоде было принято решение перевести сборник канонического содержания, составленный англиканским священником (впоследствии — епископом) Уильямом Бевериджем и известный под названием «Синодикон Беверегия» (или «Синодикон», или «Пандекты Беверегиевы», или «Синодикон Бевериджа» и т. д.). Периодически приостанавливаемые работы над переводами этого сборника продолжались вплоть до последней четверти XVIII в., до второго издания Кормчей в 1787 г., опубликованного с незначительными отличиями от первого (1650/1653 гг.). Подробнее об этом см.: *Горчаков М.*, *свящ.* О тайне супружества: происхождение, историко-юридическое значение и каноническое достоинство 50-й (по спискам патриархов Иосифа и Никона 51-й) главы печатной Кормчей книги. Санкт-Петербург, 1880. С. 282–288; *Иоанн* (*Соколов*), *еп.* Основания решений Святейшего Синода по духовно-судебным делам // ПО. 1875. Т. II. С. 45–46. Синодикон Беверегия см.: Συνοδικὸν sive Pandectae canonum SS. Apostolorum, et Conciliorum ab

Проект митр. Филарета	Определение Синода
[л. 1:] С<вятейший> Синод(,) из доводимых до него сведений усматривая, что перевод книги апостольских, соборных и отеческих правил назначенными к тому духовными лицами обработан, а первая треть оной, заключающая в себе правила святых апостолов и вселенских соборов, окончательно пересмотрена, исправлена и к печатанию приготовлена, и приняв в рассуждение, что предположенное печатание сей книги совокупно на двух языках потребует более времени, нежели обыкновенное издание, для ускорения всего дела, полагает:	Приказали: Св<ятейший> Синод(,) из доводимых до него сведений усматривая, что перевод книги апостольских, соборных и отеческих правил назначенными к тому духовными лицами обработан, а первая треть оной, заключающая в себе правила св<ятых> апостолов и вселенских // [л. 26 об.:] соборов, окончательно пересмотрена, исправлена и к печатанию приготовлена и приняв в рассуждение, что предположенное печатание сей книги совокупно на двух языках потребует более времени, нежели обыкновенное издание, для ускорения всего дела, полагает:
1) Приступить ныне же к печатанию первой части книги с тем, чтобы между тем неукоснительно продолжалось приготовление остальных, дабы печатание всей книги могло совершиться непрерывно. // [л. 1 об.:]	1. Приступить ныне же к печатанию первой части книги с тем, чтобы между тем неукоснительно продолжалось приготовление остальных, дабы печатание всей книги могло совершиться непрерывно.
2) Для ближайшего руководства и вернейшего надзора печатание произвесть в духовной типографии(,) находящейся здесь при С<вятейшем> Синоде.	2. Для ближайшего руководства и вернейшего надзора печатание произвесть в духовной Типографии, находящейся здесь при Св<ятейшем> Синоде.
3) Надзор за исправностью печатания возложить на двух чередных архимандритов и на новоторжского архимандрита, одного из употребленных в деле перевода. Смотря по обстоятельствам(,) могут быть употреблены в пособие сим и другие, из служащих при здешних духовных училищах.	3. Надзор за исправностью печатания возложить на двух чередных архимандритов и на новоторжского архимандрита, одного из употребленных в деле перевода. Смотря по обстоятельствам(,) могут быть употреблены в пособие сим и другие, из служащих при здешних д<уховных> училищах.
4) Буквы употребить представленные в образце N. A.	4. Буквы употребить представленные в образце №. A.

Ecclesia Graeca receptorum… Totum opus in duos tomos divisum Guilielmus Beveregius… T. I–II. Oxonii, 1672.

Проект митр. Филарета	Определение Синода
5) Формат принять представленный в образце N. 13. с удержанием широкой окружной каймы только на первой странице и на заглавном листе, и с упрощением оной для всей книги.	5. Формат принять представленный в образце №13. с удержанием широкой окружной каймы только на первой странице и на заглавном листе и с упрощением оной для всей книги.
6) На издержки издания, в числе 1200 экземпляров по примерному исчислению, употребить до 10.000 р<ублей> из типографских сумм, с возвращением в оные же того, что приобретено будет за экземпляры, имеющие поступить в продажу.	6. На издержки издания, в числе 1200 экземпляров по примерному исчислению употребить до 10.000. р<ублей> из типографских сумм, с возвращением в оные же того, что приобретено будет за экземпляры, имеющие поступить // [л. 27:] в продажу.
7) Выписание из Моск<овской> синодаль<ной> типографии назначенных шрифтов, а в случае надобности и корректора(,) преимущественно опытного в печатании греческого и славянского текста, покупку // [л. 2:] потребного количества бумаги и прочие хозяйственные распоряжения возложить на Хозяйственный комитет.	7. Выписание из Московской синодальной типографии назначенных шрифтов, а в случае надобности и корректора, преимущественно опытного в печатании греческого и славянского текста, покупку потребного количества бумаги и прочие хозяйственные распоряжения возложить на Хозяйственный комитет.
8) Но предварительно предоставить г<осподину> с<инодальному> о<бер-> п<рокурору> довести о сих предположениях до сведения Государя Императора, и испросить на оные высочайшее разрешение.	8. О таковом предположении Св<ятейшего> Синода предоставить г<осподину> синодальному обер(-) прокурору довести до сведения Государя Императора и испросить на оное высочайшее разрешение. Подлинное определение Св<ятейшим> Синодом подписано 8 марта 1838 года. Протоколист *Ши…лов* (подпись неразборчива. — *С. К.*). По Канц<елярии> об<ер-> прок<урора> исполнено 12 марта 1838 № 58.

Сопоставление текста, составленного митр. Филаретом с текстом синодального определения от 8 марта 1838 г., приводит к выводу о первичности первого текста по отношению ко второму. Следовательно, проект синодального определения, в котором были определены не только

порядок печати «Книги правил», но и тираж, его организация и финансирование, а также шрифтовое оформление сборника, был составлен митр. Филаретом.

В архивных материалах также сохранились указания на участие свт. Филарета в подготовке текстов из «Книги правил» к изданию. В деле канцелярии синодального обер-прокурора об издании «Книги правил» (которое также использовал Т. Барсов) находятся материалы, содержащие сведения о редактировании греческого текста, его переводе и печати в составе сборника 1839 г. Среди этих материалов находится список переводчиков и редакторов текстов с указанием выполненных ими работ, подписанный митрополитом Филаретом:

> «[л. 16:] Архимандрит Платон перевел правила святых апостол, Первого вселенского собора, Третьего вселенского собора, того же собора послание, 48 правил Трулльского собора, правила Гангрского собора, Лаодикийского собора, Карфагенского собора, того же собора послание, правила собора, бывшего в храме Софии, три послания святого Афанасия, послание Григория Нисского, сличил греческий текст всех изданных ныне правил церковных с тремя греческими древними рукописями, данными от Святейшего Синода, с Пидалионом[38] и с соборными актами, изданными Лаббеем и Коссарцием[39], выписывал // [л. 16 об.:] все находимые в них разные чтения

38 Εἰς δόξαν Πατρὸς Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἑνὸς Θεοῦ Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός, τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς, καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροί, καὶ θεῖοι κανόνες, τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων. Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν Συνόδων. Τῶν τοπικῶν. Καὶ τῶν κατὰ μέρος θείων Πατέρων. Ἑλληνιστὶ μέν, χάριν ἀξιοπιστίας, ἐκτιθέμενοι, διὰ δὲ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς κοινοτέρας διαλέκτου, πρὸς κατάληψιν τῶν ἁπλουστέρων ἑρμηνευόνενοι, παρὰ Ἀγαπίου ἱερομονάχου, καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. Καὶ μετ᾽ ἐπιμελείας ἀνακριθέντες, καὶ διορθωθέντες, ψήφῳ τοῦ Παναγιωτάτου, καὶ τῆς Ἱερᾶς καὶ ἁγίας Συνόδου, παρὰ τοῦ σοφολογιωτάτου, διδασκάλου καὶ ἱεροκήρυκος κυρίου κυρίου Δωροθέου. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέντες ἀδεία μὲν καὶ προτροπῇ, καὶ ἐπιταγῇ τοῦ Παναγιωτάτου καὶ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, καὶ τῆς ἁγίας Συνόδου. Ἐπιστασίᾳ δὲ καὶ ἐπιμελεία τοῦ εὐτελοῦς ἐν ἱερομονάχοις Θεοδωρίτου Ἀθντ. τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων. Διὰ δαπάνης τῶν ὀνομαστὶ φερομένων ἐν τῷ τέλει τῆς βίβλου, εἰς κοινὴν ἁπάντων τῶν ὀρθοδόξων, σοφῶν τε καὶ ἁπλουστέρων ὠφέλειαν. Λειψίᾳ, 1800. Описание издания: *Γκίνης Δ. Σ., Μέξας Β. Γ.* Ελληνική βιβλιογραφία 1800–1863 Αναγραφή των κατά την χρονικήν ταύτην περίοδον όπου δήποτε ελληνιστί εκδοθέντων βιβλίων και εντύπων εν γένει μετά πίνακος των εφημερίδων και περιοδικών της περιόδου ταύτης. Τόμος πρώτος: 1800–1839. Αθήναι, 1939. Σ. 3–4.

39 Имеется в виду многотомное собрание соборных актов, которое было издано в Париже французскими священниками-иезуитами Филиппом Лаббе и Габриелем Коссартом в последней трети XVII в. Первый том этого собрания см., например: Sacrosancta concilia ad

и представлял на рассмотрение Его Высокопреосвященству Филарету митрополиту московскому, и с одобрения его вносил в текст издаваемый, исправил опечатки, и, по предварительном того же (*испр. на*: также) рассмотрении Его Высокопреосвященства (*испр. на*: Высокопреосвященством), внес в текст все пропуски, допущенные в Пандектах Беверегиевых[40]. Постоянно и непрерывно смотрел за исправностью издания и печатания Книги правил.

Архимандрит Афанасий перевел правила Седьмого вселенского собора, Сардикийского собора, послание св<ятого> Дионисия Александрийского, правила святого Петра Александрийского, святого Василия Великого, сличал греческий текст Беверегиев со старшею греческою рукописью и выписал некоторые // [л. 17:] варианты на правила апостолов и соборов вселенских.

Протоиерей Павел Соколов перевел правила Четвертого вселенского собора, Анкирского собора, Неокесарийского собора, Антиохийского собора, Григория Неокесарийского, ответы Тимофея Александрийского.

Спасосеновский протоиерей Иоанн Иванов — правила Второго вселенского собора, Константинопольского двукратного, Феофила Александрийского, Кирилла Александрийского.

Священник Иоанн Колоколов — 54 правила Трульского собора, стихи Григория Богослова, [правила — *С. К.*] Амфилохия Иконийского, послание Геннадия, [послание — *С. К.*] Тарасия.

Архимандрит Феогност почти постоянно участвовал в сличении греческого текста с рукописями и прочими изданиями, смотрел за исправностью издания и печатания Книги правил.

Священник Симеон Красноцветов участвовал в сличении греческого текста с рукописями.

Свидетельствую о сих трудах поименованных священнослужителей.

Мая 9. 1839. *Филарет М. Московский*»[41].

regiam editionem exacta… studio Philip. Labbei & Gabr. Cossartii. Tomus primus ab initiis aerae Christianae ad annum CCCXXIV. Lutetiae Parisiorum, 1671.

40 Συνοδικὸν sive Pandectae canonum SS. Apostolorum, et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum; nec non canonicarum SS. Patrum Epistolarum: unà cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis, et scriptis aliis huc spectantibus; quorum plurima e Bibliothecae Bodleianae aliarumque Mss. Codicibus nunc primum edita: reliqua cum iisdem Mss. summâ fide & diligentiâ collata. Totum opus in duos tomos divisum Guilielmus Beveregius Ecclesiae Anglicanae Presbyter, recensuit, prolegomenis munivit, & annotationibus auxit. T. I–II. Oxonii, 1672.

41 Дело канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода «Об издании в свет Канонических постановлений» // РГИА. Ф. 797. Оп. 8 (1836 г.). Д. 23571. Л. 16–17.

При публикации этого документа Т. Барсовым было допущено неправильное прочтение, приводившее к ошибочному представлению о наборе источников, использованных при редактировании греческих текстов, напечатанных в «Книге правил»[42]:

Таблица 2. Сравнение «Списка переводчиков и редакторов» с его публикацией в статье Т. Барсова

Список переводчиков и редакторов	Публикация в статье Т. Барсова
«архимандрит Платон <…> сличил греческий текст всех изданных ныне правил церковных с тремя греческими древними рукописями, данными от Святейшего Синода, с *Пидалионом* и с соборными актами…»	«архимандрит Платон <…> сличил греческий текст всех изданных церковных правил с тремя греческими древними рукописями, данными от Святейшего Синода, с *подлинником* и с соборными актами…»

Кроме того, при публикации указанного текста Т. Барсов не отметил участия митрополита Московского в издании «Книги правил».

Из рассмотренных материалов следует, что свт. Филарет (Дроздов) принимал активное и определяющее участие в издании сборника догматико-канонического содержания 1839 г., известного под названием «Книга правил». Именно он предложил в 1836 г. возобновить работы над синодальным проектом XVIII в. по изданию полных текстов «коренных канонических постановлений Православной Церкви». Митр. Филарет определил источники, использованные при подготовке греческих текстов для «Книги правил», а также редактировал греческий текст правил и его перевод. Московский святитель также составил проект одного из основных синодальных определений, которым регулировалось издание сборника (организация и процесс, тираж, финансирование, шрифтовое оформление и т. д.). После напечатания «Книги правил» митр. Филарет принимал участие в её рассылке предстоятелям Поместных Православных Церквей, в издании предметного указателя, а также в исправлении ошибки в переводе одного из правил, которая была допущена при издании 1839 г. и повторялась при переизданиях до 1874 г. Процесс исправления ошибки перевода был начат в 1865 г., а завершён уже после кончины святителя в 1867 г. Соответственно, митр. Филарет не только являлся инициатором, организатором и ответственным редактором синодального проекта по изданию «коренных канонических постановлений Православной Церкви», но и до конца своей жизни наблюдал за его состоянием и развитием.

42 *Барсов Т. В.* О собрании духовных законов. № 12. С. 762–763.

Источники

Рукописи

РГИА. Ф. 797. Оп. 8 (1836 г.). Д. 23571. Дело канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода «Об издании в свет Канонических постановлений».

РГИА. Ф. 796. Оп. 116 (1835 г.). Д. 250. Дело канцелярии Святейшего Синода «Об извлечении постановлений, которые образовали церковное наше управление со времени учреждения Синода. Тут же о напечатании сих извлечений под названием: Канонические постановления православной церкви».

Филарет (*Дроздов*), *митр*. О переводе книги «Апостольских, Соборных и Отеческих правил». Рукоп. // ОР РГБ. Ф. 316. К. 70. № 43. — автограф.

Печатные

Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец, на первоначальном еллинском наречии и в преложении славенороссийском, первым тиснением. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1839.

Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец, в преложении с еллинского наречия на славено-российское, первым тиснением. Москва: Синод. тип., 1874.

Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior studio Philip. Labbei & Gabr. Cossartii, Soc. Jesu Presbyterorum. Tomus primus ab initiis aerae Christianae ad annum CCCXXIV. Lutetiae Parisiorum, Impensis Societatis Typographicae Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae, MDCLXXI.

Συνοδικὸν sive Pandectae canonum SS. Apostolorum, et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum; nec non canonicarum SS. Patrum Epistolarum: unà cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis, et scriptis aliis huc spectantibus; quorum plurima e Bibliothecae Bodleianae aliarumque Mss. Codicibus nunc primum edita: reliqua cum iisdem Mss. summâ fide & diligentiâ collata. Totum opus in duos tomos divisum Guilielmus Beveregius Ecclesiae Anglicanae Presbyter, recensuit, prolegomenis munivit, & annotationibus auxit. T. I-II. Oxonii: Sumptibus Guilielmi Wells & Roberti Scott, MDCLXXII.

Εἰς δόξαν Πατρὸς Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἑνὸς Θεοῦ Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός, τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς, καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροί, καὶ θεῖοι κανόνες, τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων. Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν Συνόδων. Τῶν τοπικῶν. Καὶ τῶν κατὰ μέρος θείων Πατέρων. Ἑλληνιστὶ μέν, χάριν ἀξιοπιστίας, ἐκτιθέμενοι, διὰ δὲ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς κοινοτέρας διαλέκτου, πρὸς κατάληψιν τῶν ἁπλουστέρων ἑρμηνευόνενοι, παρὰ Ἀγαπίου ἱερομονάχου, καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. Καὶ μετ᾽ ἐπιμελείας ἀνακριθέντες, καὶ διορθωθέντες, ψήφῳ τοῦ Παναγιωτάτου, καὶ τῆς Ἱερᾶς καὶ ἁγίας Συνόδου, παρὰ τοῦ σοφολογιωτάτου, διδασκάλου καὶ ἱεροκήρυκος κυρίου κυρίου Δωροθέου. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέντες ἀδεία μὲν καὶ προτροπῇ, καὶ ἐπιταγῇ τοῦ Παναγιωτάτου καὶ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, καὶ τῆς ἁγίας Συνόδου. Ἐπιστασίᾳ δὲ καὶ ἐπιμελεία τοῦ εὐτελοῦς ἐν ἱερομονάχοις Θεοδωρίτου Ἀθντ. τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων. Διὰ δαπάνης τῶν ὀνομαστὶ φερομένων ἐν τῷ τέλει τῆς βίβλου, εἰς κοινὴν ἁπάντων τῶν ὀρθοδόξων, σοφῶν τε καὶ ἁπλουστέρων ὠφέλειαν. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξωνίας, ἐν τῇ Τυποηραφίᾳ τοῦ Βραϊτκόπφ καὶ Αἴρτελ. Αω. 1800.

Описания

Владимир (*Филантропов*), *архим*. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. 1: Рукописи греческие. Москва, 1894.

Гусева А. А. Каталог изданий кирилловской печати 1801–1918 гг. из собрания НИО редких книг (Музея книги) Российской государственной библиотеки: в 2-х т. / ред. О. Р. Хромов и др. Москва: Индрик, 2021.

Notitia codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi Ecclesiae Orthodoxae Graeco Rossicae cum variis anecdotis, tabulis aeneis et indicibus locupletissimis. Edidit Christianus Fridericus Matthaei gymnasiorum universitatis mosquensis rector. Mosquae typis Universitatis, 1776.

Index codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi Ecclesiae Orthodoxae Graeco Rossicae. Edidit Christianus Fridericus Matthaei, literarum humaniorum in Universitate Caesareae Mosquensi professor publicus ordinarius, Academiae Electoralis Moguntinae scientiarum utilium, Societatis Academicae Principalis Hassiacae, Latinae Ienensis et Liberae Rossicae Universitatis Mosquensis socius. Petropoli: Typis Academiae scientiarum, 1780.

Accurata codicum Graecorum Mss. Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio. Annuente et fauente Alexandro Primo augustissimo et potentissimo Rossorum imperatore et autocratore principe litterarum amantissimo et beneficentissimo edita a Christiano Frider. de Matthaei. Tomus primus et secundus. Lipsiae, in Libraria Joachimica, 1805.

Ελληνική βιβλιογραφία 1800–1863 Αναγραφή των κατά την χρονικήν ταύτην περίοδον όπου δήποτε ελληνιστί εκδοθέντων βιβλίων και εντύπων εν γένει μετά πίνακος των εφημερίδων και περιοδικών της περιόδου ταύτης υπό Δημητρίου Σ. Γκίνη και Βαλερίου Γ. Μέξα βραβευθείσα υπό της Ακαδημίας Αθηνών. Τόμος πρώτος: 1800–1839. Εν Αθήναις Γραφείον Δημοσιευμάτων Ακαδημίας Αθηνών. ιδ′. 1939.

Литература

Андрей Николаевич Муравьев (некролог) // Всемирная иллюстрация [VI год, т. XII № 24. 7 декабря 1874 года]. 1874. № 310. С. 390.

Барсов Т. В. О собрании духовных законов // Христианское чтение. 1897. № 11. С. 281–319.

Барсов Т. В. О собрании духовных законов // Христианское чтение. 1897. № 12. С. 754–784.

Горчаков М., *свящ*. О тайне супружества: происхождение, историко-юридическое значение и каноническое достоинство 50-й (по спискам патриархов Иосифа и Никона 51-й) главы печатной Кормчей книги. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1880.

Евгений (*Болховитинов*), *митр*. Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. Т. 2. Москва: Унив. тип., 1845.

Иоанн (*Соколов*), *еп*. Основания решений Святейшего Синода по духовно-судебным делам // Православное обозрение. 1875. Т. II. С. 40–58.

Корсунский И. Н. Одно из неизданных исследований в Бозе почившего архиепископа Литовского Алексия в области церковного права // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе за 1891 год. Ч. 47. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова, 1891. С. 238–269.

Меньшиков А. Воззрения московского митрополита Филарета по вопросам: о церковном законодательстве, о материальном обеспечении духовенства, о снятии священного сана и о браке. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1894.

Муравьев А. Н. Мои воспоминания. Москва: Синод. тип., 1913.

Никодим (*Милаш*), *архим.* Зборник правила светих Апостола, васионских и помјесних Сабора и светих Отаца, која су примљена православном црквом. Задар: Печатња Ивана Водицке, 1884.

Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М. … 1832–1867 / изд., коммент. А. Н. Муравьева. Киев: Тип. И. и А. Давиденко, 1869.

Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандриту Антонию 1831–1867 гг. Ч. 1. 1831–1841 гг. Москва: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1877.

Родосский А. С. В память семидесятипятилетнего юбилея С.-петербургской духовной академии 1809–1884. Библиотека СПб. духовной академии. Ч. II. Каталог книг печатных и рукописных библиотеки покойного профессора Маттеи, купленных Комиссиею Духовных Училищ для Библиотеки Санкт-петербургской Духовной Академии (в 1812). Санкт-Петербург: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1884 // Христианское чтение. 1884. № 9–10 (приложение). С. 1–32.

Филарет (*Дроздов*), *митр.* Донесение Святейшему Синоду Московского митрополита Филарета от 12 марта 1842 г. // Душеполезное чтение. 1882. № 9. С. 126.

Филарет (*Дроздов*), *митр.* Донесение Московского митрополита Филарета Святейшему Синоду от 18 сентября 1865 г. // Душеполезное чтение. 1884. № 9. С. 120.

Филарет (*Дроздов*), *митр.* О собрании церковных законов, и издании полного текста церковных правил / Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакциею преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 2. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885.

Приложение

Филарет (*Дроздов*), *митр.*

О ПЕРЕВОДЕ КНИГИ АПОСТОЛЬСКИХ, СОБОРНЫХ И ОТЕЧЕСКИХ ПРАВИЛ [РУКОПИСЬ] // ОР РГБ. Ф. 316. К. 70. № 43. — АВТОГРАФ:

«[л. 1:] С<вятейший> Синод(,) из доводимых до него сведений усматривая, что перевод книги апостольских, соборных и отеческих правил назначенными к тому духовными лицами обработан, а первая (*слово написано позднее в начале строки*) треть оной, заключающая в себе правила святых апостолов и вселенских соборов, окончательно пересмотрена, исправлена и к печатанию приготовлена, и приняв в рассуждение, что предположенное печатание сей книги совокупно на двух языках по необходимости должно быть продолжительнее (*слова*: «по необходимости должно быть продолжительнее» — *зачёркнуты*, *над ними написано*: «потребует более времени, нежели») обыкновенного (*окончание* «-ого» *зачёркнуто*, *и сверху написано* «ое») издания (*буква* «я» *в конце слова зачёркнута*, *и над ней написано* «е»), для ускорения всего дела, полагает:

1) (*было написано*: «между тем как продолжается окончательный пересмотр двух остальных частей книги», *но зачёркнуто*) Приступить ныне же к печатанию первой части (*далее было написано*: «так чтобы», *но зачёркнуто*) книги с тем, чтобы между тем неукоснительно продолжалось приготовление остальных, дабы печатание всей книги могло совершиться непрерывно. // [л. 1 об.:]

2) Для ближайшего руководства (*слово написано над строкой над знаком вставки*) и вернейшего надзора печатание произвесть в духовной типографии(,) находящейся здесь при С<вятейшем> Синоде.

3) Надзор за исправностью печатания возложить на двух чередных архимандритов и на новоторжского архимандрита, одного из употребленных в деле перевода. Смотря по обстоятельствам(,) могут быть употреблены (*далее зачёркнуто*: «и другие из служа») в пособие сим и другие из служащих при здешних духовных училищах.

4) Буквы употребить представленные в образце N. A.

5) Формат принять представленный в образце N. 13. с удержанием широкой (*слово написано над строкой над знаком вставки*) окружной каймы только на первой странице и на заглавном листе, и с упрощением оной для всей книги.

6) На издержки издания, (*над строкой добавлено над знаком вставки*: «в числе 1200 экземпляров») по примерному исчислению, употребить до 10.000 р. из типографских сумм, с возвращением в оные же того, что приобретено будет за экземпляры(,) имеющие поступить в продажу.

7) Выписание из Моск<овской> синодаль<ной> типографии назначенных шрифтов, (*далее слово зачёркнуто*) а в случае надобности и корректора преимущественно опытного в печатании греческого и славянского текста, покупку // [л. 2:] потребного количества бумаги и прочие хозяйственные распоряжения возложить на Хозяйственный комитет.

8) Но предварительно предоставить г<осподину> с<инодальному> о<бер-> п<рокурору> довести о сих предположениях до сведения Государя Императора, и испросить на оные высочайшее разрешение».

СЕМИНАРСКИЕ ГОДЫ МАРШАЛА ПОБЕДЫ

АЛЕКСАНДРА МИХАЙЛОВИЧА ВАСИЛЕВСКОГО

Андрей Викторович Антишкин

магистр богословия
студент бакалавриата кафедры теологии
Института филологии МПГУ
119435, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1
antishkin.av@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2919-9415

Для цитирования: *Антишкин А. А.* Семинарские годы маршала Победы Александра Михайловича Василевского // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 258–279. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.014

Аннотация УДК 929 (271.2) (27-75)

В настоящем исследовании раскрываются некоторые аспекты обучения будущего маршала А. М. Василевского в духовных школах. Источниками послужили мемуары маршала и научные статьи, опубликованные в сети Интернет. Автор статьи подчёркивает, что во время обучения в стенах духовной семинарии происходило всестороннее развитие будущего полководца. В духовной семинарии Александр Михайлович Василевский сформировался как личность и именно здесь определился с дальнейшим жизненным поприщем. Можно с уверенностью сказать, что духовное обучение помогло ему в дальнейшем разбираться в людях и выстраивать с ними рабочие отношения, проявлять сочувствие и сострадание к любому человеку и глубоко погружаться в каждую проблему, что было особенно важно в условиях военного времени, особенно на его начальном этапе. Данная работа представляет особую актуальность в связи со 130-летием со дня рождения маршала А. М. Василевского и 80-летием Победы в Великой Отечественной войне.

Ключевые слова: маршал Александр Михайлович Василевский, священник Михаил Василевский, Русская Православная Церковь, Кинешемское духовное училище, Костромская духовная семинария, посвящение в стихарь, чтец, диплом, Алексеевское военное училище, Александровское военное училище, Великая Отечественная война, Вторая мировая война.

Статья поступила в редакцию 6.8.2025; одобрена после рецензирования 26.9.2025

The Seminary Years of the Marshal of Victory: Alexander Mikhailovich Vasilevsky

Andrey V. Antishkin

M.Div.
bachelor's student at the Department of Theology, Institute of Philology,
Moscow State Pedagogical University (MPGU)
1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow 119435, Russia
antishkin.av@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2919-9415

For citation: Antishkin, Andrey V. "The Seminary Years of the Marshal of Victory: Alexander Mikhailovich Vasilevsky". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 258–279 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.014

Abstract. This study reveals certain aspects of the education of the future Marshal A.M. Vasilevsky in theological schools. The sources include the Marshal's memoirs and research articles published on the Internet. The author emphasizes that during his studies within the walls of the theological seminary, the comprehensive development of the future commander took place. It was in the theological seminary that Alexander Mikhailovich Vasilevsky formed as a personality and decided on his future career path. It can be said with confidence that theological education helped him in the future to understand people and build professional relationships with them, show empathy and compassion for any person, and delve deeply into every problem, which was particularly important in wartime conditions, especially at its initial stage. This work is of particular relevance in connection with the 130th anniversary of the birth of Marshal A.M. Vasilevsky and the 80th anniversary of Victory in the Great Patriotic War.

Keywords: Marshal Alexander Mikhailovich Vasilevsky, priest Mikhail Vasilevsky, Russian Orthodox Church, Kineshma Theological School, Kostroma Theological Seminary, ordination to the sticharion, reader, diploma, Alexeyevskoye Military School, Alexandrovskoye Military School, Great Patriotic War, World War II.

The article was submitted on 8/6/2025; approved after reviewing on 9/26/2025

80-летию Великой Победы посвящается

Введение

В 2025 г. исполнилось 130 лет со дня рождения выдающегося маршала Советского Союза Александра Михайловича Василевского. Во Второзаконии сказано:

> *Господь Бог ваш идет с вами, чтобы сразиться за вас с врагами вашими и спасти вас* (Втор. 20, 4).

Имя маршала Василевского связано не только с Костромской духовной семинарией, но и с Великой Победой, 80-летие которой мы отметили в прошлом году[1].

Александр Михайлович Василевский[2] в годы Великой Отечественной войны проявил себя как блистательный полководец. Он является единственным военачальником, не потерпевшим ни одного поражения в Великой Отечественной войне. Его выдающиеся достижения не остались незамеченными и были по достоинству оценены руководителем советского государства маршалом И. В. Сталиным. Александр Михайлович быстро продвигался по военной лестнице и был награждён множеством высоких наград: он был дважды Героем Советского Союза, дважды кавалером высшего полководческого ордена «Победа», кавалером ордена Суворова I степени, а также получил медаль «За победу над Японией» и т. д.

Необходимо отметить, что в годы Великой Отечественной войны А. М. Василевский два с половиной года возглавлял Генеральный штаб, впоследствии был назначен на должность главнокомандующего 3-м Белорусским фронтом вместо погибшего генерала армии И. Д. Черняховского. Под руководством А. М. Василевского войска 3-го Белорусского фронта за короткий срок штурмом овладели городом и крепостью Кёнигсберг (6–9 апреля 1945 г.). Важно подчеркнуть, что именно А. М. Василевскому главнокомандующий И. В. Сталин поручил отправиться на Дальний Восток и возглавить операцию по разгрому почти миллионной группировки японских войск в Манчжурии. Александр

1 *Андрианов Г. В.*, *свящ.* А. М. Василевский: от семинариста до маршала (интервью порталу «Приходы») // Ипатьевский вестник. 2020. № 4 (12). С. 145.

2 Мы в настоящей статье будем использовать привычную фамилию маршала — Василевский, хотя в семинарские годы он носил фамилию Васильевский (с мягким знаком). Время смены фамилии разбирается в статье директора Церковного научно-исследовательского центра Костромской митрополии иерея Г. Андрианова. См.: *Андрианов Г. В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский как педагог // Ипатьевский вестник. 2024. № 4 (28). С. 153–169.

Михайлович блестяще справился с поставленной задачей и одержал победу над врагом в течение одного месяца с 9 августа по 2 сентября 1945 г. Капитуляцией милитаристской Японии была поставлена окончательная точка во Второй мировой войне[3].

Рождение. Семья Василевских — идеал воспитания и образования

«Я выходец из духовного сословия»[4], — напишет позднее Александр Михайлович в книге «Дело всей жизни», в которой он подводит итог своего жизненного пути.

Итак, он родился 16 сентября 1895 г. в селе Новая Гольчиха Кинешемского уезда в семье церковного регента и псаломщика Никольской церкви Михаила Александровича Василевского и дочери псаломщика Надежды Ивановны Василевской (до замужества Соколовой). Родители будущего маршала были «православного вероисповедания по единоверию»[5]. Испокон веков священнические семьи являлись, как правило, многодетными. Не стала исключением и семья Василевских, в которой родились восемь детей. Будущий полководец был четвёртым ребёнком и последним, родившимся в селе Новая Гольчиха. В 1897 г. отца семейства рукоположили в священнический сан и назначили настоятелем храма Вознесения Господня в селе Новопокровском, которое располагалось в 30 км от Кинешмы.

Батюшка достойно трудился на новом месте служения. В частности, его трудами при Вознесенском храме была образована церковно-приходская школа, в которой он занимался воспитанием и преподаванием азов православия и своим детям, и детям прихожан[6]. Также стараниями о. Михаила были приведены в порядок ограда, колокольня и прочие надворные постройки при храме[7].

В начале XX в. материальный достаток в священнических семьях был небольшим. Василевские с трудом выживали на скромный священнический оклад отца семейства[8]. Им помогал собственный огород и домашняя скотина. Детей с самого раннего детства приучали к сельскому

3 *Андрианов Г.В., свящ.* Маршал А. М. Василевский как педагог. С. 166.

4 *Василевский А.М.* Дело всей жизни. Москва, 2015. С. 3.

5 *Баранов В.П.* Маршал Советского Союза А. М. Василевский // Военная мысль. 2021. № 3. С. 146.

6 Там же. С. 152.

7 *Великанов Н.Т.* Василевский. Москва, 2014. С. 17.

8 Жалование священника составляло 400 рублей в год.

труду, покосу травы и уходу за животными. Также в семье Василевских существовало разделение домашних обязанностей. Девочки под чутким руководством мамы Надежды Ивановны обучались домоводству, а мальчики не отходили от отца, наблюдая за тем, как он в мастерской ловко управляется с разными железками и деревяшками, которые после тщательной обработки превращались в замечательные предметы домашнего обихода, позднее находившие своих покупателей в лице местных жителей. Как правило батюшка работал на заказ, чтобы помочь семье преодолеть материальные трудности. О. Михаил обучал слесарным работам и своих ребят, которые также вносили определённую лепту в пополнение семейного бюджета. Необходимо отметить, что батюшка был известен на всю округу и как знатный целитель, приготавливающий различные лекарственные средства и излечивая ими не только духовные, но и телесные недуги. Также он занимался бортничеством.

В семье Василевских всегда царил мир, любовь и единодушие. Отношения друг к другу были доброжелательными. Глубоко верующие родители взращивали в детях духовные корни православной веры. Это выражалось в совместной молитве, чтении Священного Писания и святоотеческих творений. Также важным моментом в воспитании и образовании было то, что родители никогда не навязывали детям своих взглядов и убеждений. Воспитание в семье Василевских строилось на принципах взаимного уважения: отец не настаивал на том, чтобы сыновья обязательно пошли по духовной линии, а, напротив, поддерживал их в любом самостоятельном выборе будущей профессии[9].

Начало пути: церковно-приходская школа и учёба в Кинешемском духовном училище

Важно подчеркнуть, что в жизни Александра Михайловича Василевского духовное образование занимает одиннадцать с половиной лет и оно, безусловно, стало определяющим фактором, повлиявшим на его дальнейший жизненный путь.

В 1902 г. будущий маршал начал обучение в церковно-приходской школе при Вознесенском храме. Учился на одни пятёрки и, блестяще завершив первую ступень духовного образования, в 1905 г. без труда поступил в Кинешемское духовное училище, которое было старейшим

9 *Андрианов Г. В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский: братья и сестры полководца // Ипатьевский вестник. 2024. № 2 (26). С. 149–150.

в уезде[10]. В училище приоритет отдавался детям священнослужителей. Оно находилось в ведении Костромской духовной консистории и занималось подготовкой низших служителей церковного клира[11]. На первый курс зачисляли по итогам вступительных испытаний. Всего в училище имелось четыре переводных класса и один приготовительный[12].

В училище преподавали церковный устав, церковнославянский язык, священную историю Ветхого и Нового Завета, церковное пение. Во время обучения Александр Василевский проявлял старательность и прилежание к учёбе, добросовестно соблюдал довольные суровые порядки этого учебного заведения. Например, бывали случаи, что воспитанников за нерадивость и плохое поведение помещали на несколько часов в карцер, а не желавших учиться не переводили в следующий класс или вовсе отчисляли. Александр Василевский за четыре года учёбы в училище не имел серьёзных замечаний. Весной 1909 г. он завершил вторую ступень духовного образования. Аттестат об окончании духовного училища[13] свидетельствует, что будущий полководец показал неплохие успехи в учении: «отличная» оценка по поведению, пять оценок «очень хороших» и семь «хороших»[14].

Учёба в Костромской духовной семинарии

Окончив духовное училище, будущий маршал поступил в Костромскую духовную семинарию, диплом которой позволял продолжить образование в светском учебном заведении. В XIX–XX вв. Костромская духовная семинария имела достаточно высокий статус среди других средних духовных учебных заведений России. Семинария славилась высоким качеством образования и выдающимися выпускниками. Из её стен вышло

10 Город Кинешма до 1918 г. находился в Костромской губернии. Ныне является административным центром Кинешемского района Ивановской области.

11 Духовная консистория — орган епархиального управления в Русской Церкви в синодальную эпоху, находившийся в ведении правящего архиерея и действовавший под его началом в качестве совещательного и исполнительного учреждения (*Цыпин В. А.*, *прот.* Духовная консистория // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 392–394).

12 *Великанов Н. Т.* Василевский. С. 18.

13 Документ обнаружен и описан ивановскими архивистами ещё в 2015 г., но не публиковался в биографических книгах о маршале А. М. Василевском.

14 *Андрианов Г. В.*, *свящ.* Выпускник Костромской духовной семинарии маршал Александр Михайлович Василевский: Результаты научной экспедиции по Ивановской области // Историческая память и духовный опыт формирования российской государственности (к 800-летию святого благоверного князя Александра Невского): Материалы науч. конференции / отв. ред. Г. Г. Бриль, В. В. Груздев. Кострома, 2021. С. 26–27.

немало видных деятелей Русской Православной Церкви: митрополитов, архиепископов, ректоров духовных академий, богословов, церковных историков, просветителей. Перечислим некоторые известные имена выпускников: архиепископ Владимирский Сергий (Спасский); архиепископ Феодор (Поздеевский) — ректор Московской духовной академии; епископ Порфирий (Успенский) — первый глава Русской православной миссии в Иерусалиме, востоковед и путешественник; протоиерей А. В. Горский — ректор Московской духовной академии, богослов, церковный историк; Е. Е. Голубинский — крупнейший церковный историк, автор двухтомника «История Русской Церкви», профессор Московской духовной академии, академик Петербургской Академии Наук; протоиерей Ф. А. Голубинский — известный религиозный философ, профессор Московской духовной академии[15]. Александр Михайлович Василевский в книге «Дело всей жизни» дополняет список выдающихся имён Костромской семинарии: «…все мы отлично знали, что именно в Костромской семинарии учились профессор медицины В. С. Груздев, профессор физики Г. А. Любавский, академики Ф. И. Успенский, В. О. Ключевский»[16].

В Костромской духовной семинарии Александр Михайлович обучался пять с половиной лет: с 1 сентября 1909 г. по 24 января 1915 г.[17].

Необходимо отметить одну важную деталь. В отличие от современной системы духовного образования, принципиальным моментом которой является бесплатное обучение в духовной школе, дореволюционная духовная школа брала с родителей студентов плату за обучение. Это стоило больших денег — 75 рублей в год. Эта сумма была неподъёмной для многодетной семьи Василевских, которые еле-еле сводили концы с концами. Тем не менее отец будущего полководца хотел, чтобы его сын обязательно окончил духовную семинарию и получил духовное образование, поэтому оплачивал обучение Александра в семинарии. Александр старался помочь семье и прилагал все силы к учёбе, ведь хорошая успеваемость позволяла снизить расходы на обучение и давала возможность рассчитывать на стипендию, которая выплачивалась только за отличную учёбу и примерное поведение[18].

15 Костромская духовная семинария. История // Костромская духовная семинария: [сайт]. URL: https://seminaria44.ru/life/history

16 *Василевский А. М.* Дело всей жизни. С. 13.

17 *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учёбы в Костромской духовной семинарии // Ипатьевский вестник. 2023. № 3 (23). С. 57.

18 Там же. С. 62.

О хорошей успеваемости Александра Василевского свидетельствуют его результаты обучения после каждого курса семинарии. Приведём некоторые сведения об этом. Так, по итогам 2-го курса (1911 г.) Александр был в середине списка своего курса (25-й из 45)[19]. По итогам 4-го курса (1913/1914 учебный год) он также держался середины и стал 20-м из 37 одногруппников. На начало выпускного курса (1914/1915 учебный год) Александр также не значился в списках отстающих. Последний шестой учебный год (1914/1915 гг.) Александр Василевский окончил раньше остальных семинаристов. В январе 1915 г. он досрочно сдал выпускные экзамены, а в феврале уже был зачислен в Алексеевское военное училище[20].

Исходя из представленных данных можно заключить, что результаты обучения будущего маршала за первые четыре года в семинарии представляются весьма достойными[21]. Хорошая успеваемость была у него вплоть до окончания духовной школы. Здесь необходимо отметить ещё один весьма важный момент. В дореволюционных семинариях, в отличие от современных, большое внимание уделялось поведению воспитанников. Оценка за поведение ставилась в диплом. В этом отношении Александр Василевский старался не позорить отца-священника и на протяжении всего обучения в семинарии имел отличную оценку за поведение.

Рассмотрим подробнее специфику обучения А. М. Василевского в стенах семинарии и те факторы, которые оказали решающее влияние на его дальнейшую судьбу.

Важно отметить, что Александр Василевский на протяжении всего обучения в семинарии старался хорошо учиться. Он был настоящим тружеником. В духовной школе будущий маршал проявлял усердие и усидчивость ко всем дисциплинам, в том числе и к таким сугубо специфическим церковным предметам, как литургика (наука о богослужении), практическое руководство для пастырей (совершение священнодействий), гомилетика (искусство проповеди) и др.[22].

На лекциях по практическому руководству для пастырей будущие священнослужители обучались тому, как правильно оказать духовную помощь людям в разных ситуациях, а на занятиях по гомилетике

19 *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учёбы в Костромской духовной семинарии. С. 58.

20 См.: Там же. С. 60.

21 Там же. С. 59.

22 Там же. С. 62.

и дидактике студенты соревновались в ораторском искусстве, отстаивании своего мнения в различных спорных ситуациях и в нахождении верного ответа на проблемный вопрос со стороны преподавателя.

Особый интерес Александр проявлял к таким предметам, как русская гражданская история, История Русской Церкви, алгебра, тригонометрия, физика и пасхалия, космография. Эти предметы будущий полководец очень любил, и они впоследствии ему пригодились в военном деле. Оценки по указанным дисциплинам были высокими[23]. Однако у Александра не ладилось с латынью. После третьего курса у него с первого раза не получилось сдать этот предмет, и ему пришлось сдавать его повторно. В итоге латинский язык был успешно сдан, после чего Александр перешёл на 4-й курс семинарии и продолжил учёбу[24].

Для всех студентов выпускного курса в Костромской духовной семинарии была введена обязательная практика подготовки и произнесения проповедей в разных храмах Костромы[25]. Дни произнесения проповедей определялись администрацией семинарии и вывешивались на специальной доске для ознакомления студентами. Символично, что Александру Василевскому на выпускном курсе, согласно расписанию, выпало составление проповеди на воскресный день 26 октября 1914 г. В этот день Церковь молитвенно вспоминает великомученика Димитрия Солунского († ок. 306 г.), который особо почитается на Руси как покровитель воинов и защитников отечества, каковым и суждено было стать в будущем Александру Василевскому[26].

Навык составления и произнесения проповедей впоследствии пригодился Александру Михайловичу в подготовке к выступлениям на больших государственных собраниях и во время работы депутатом Верховного Совета СССР 4–6 созывов (1946–1958 гг.)[27].

В первом полугодии выпускного курса Александр Василевский писал четыре сочинения: в качестве домашнего задания — по гомилетике и нравственному богословию, а в классе — по обличению старообрядчества и церковной истории. Сохранилась тема сочинения

23 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Семинарский диплом маршала А. М. Василевского // Ипатьевский вестник. 2022. № 4 (20). С. 65–66.

24 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии // Ипатьевский вестник. 2023. № 3 (23). С. 59.

25 Подобная практика существует и поныне. Только все студенты произносят проповедь в семинарском храме.

26 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии. С. 62.

27 См.: *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский как педагог. С. 157.

по нравственному богословию: «Истинная нравственность может ли быть автономной?» Студентам было предложено прочитать одно из сочинений древнегреческого философа Аристотеля и разобраться в его автономной этике (системе морали, которая отрицает зависимость нравственности от внешних по отношению к ней принципов).

Во втором полугодии выпускного курса студенты писали четыре сочинения. Во время самостоятельной подготовки по Новому Завету на тему «Характер христианской свободы по учению св. ап. Павла в 8–10 гл. Послания к Коринфянам» и по церковной истории на тему «Почему христианство при св. Владимире и его ближайших преемниках с бóльшим успехом распространилось в южной, чем в северо-восточной и северо-западной Руси?», а в учебной аудитории писали сочинения по обличительному богословию и практическому руководству для пастырей. Все указанные сочинения Александр Василевский успешно сдал[28].

При Костромской духовной семинарии действовала церковно-приходская школа. Семинаристы в рамках педагогической практики проводили в ней практические занятия. Александр Михайлович в книге «Дело всей жизни» отмечает, что «его уроки признавали удачными»[29]. Такое добросовестное отношение к учёбе показывает в характере будущего маршала терпение, выдержку, настойчивость и трудолюбие.

Необходимо отметить, что в Костромской семинарии с 1908 г. было введено особое богослужебное послушание для студентов старших курсов (5 и 6). Семинаристы в воскресные дни и в дни больших церковных праздников несли пономарское послушание и проходили практику чтения на клиросе в трёх костромских храмах: Ильинской церкви, Сергиевской церкви и Богоотцовской церкви[30].

Что касается проживания студентов, то этот вопрос решался администрацией семинарии следующим образом. Одна часть воспитанников проживала в семинарском общежитии, а другая имела съёмное жильё в городе. Александр Василевский проживал в общежитии семинарии[31].

28 См.: *Андрианов Г. В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии. С. 62.

29 *Василевский А. М.* Дело всей жизни. С. 35.

30 См.: *Андрианов Г. В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии. С. 60.

31 Там же. С. 61.

Распорядок дня в семинарии

В духовной школе учебный день для студентов начинался в 6 часов утра. Два часа ребятам отводилось на приведение себя в порядок. В 8 часов был завтрак, а в 8.30 утренняя молитва в домовой Сретенской церкви. После молитвы все шли в свои аудитории на занятия, которые длились с 8.55 до 12.50, затем был обед, после которого для студентов младших курсов проводились внеклассные занятия по музыке (понедельник и четверг с 14.10 до 15.40) и рисованию (среда и пятница с 14.10 до 15.40), а для старших курсов — по еврейскому языку (понедельник и среда с 14.10 до 15.00). В 22.00 все собирались на вечерние молитвы, а в 23.00 в спальнях выключался свет и объявлялся отход ко сну[32].

Представляется интересной информация относительно питания семинаристов. Сохранились сведения о меню первого полугодия 1914 г. В это время Александр Василевский перешёл на последний курс семинарии, а чуть ранее началась Первая мировая война. Необходимо отметить, что, несмотря на начало войны, рацион воспитанников семинарии состоял из разнообразных и калорийных блюд, включая мясо, рыбу, молочные продукты, фрукты. Иногда их даже баловали деликатесами, одним из которых была ценная промысловая рыба семейства осетровых — севрюга. Организация столь разнообразного и полноценного питания свидетельствует о высоком уровне попечения со стороны руководства Костромской епархии и администрации семинарии о материально-бытовом обеспечении своих воспитанников.

Пострижение во чтеца

В дореволюционных духовных школах по окончании обучения, помимо диплома, выдавалось свидетельство, в котором указывалось два важных обстоятельства. Во-первых, то что выпускник семинарии принимал участие в таинстве Исповеди — одном из важнейших таинств Русской Православной Церкви, и, во-вторых, то, что он прошёл обряд пострига во чтеца, то есть обряда перехода от мирян в разряд клириков, поскольку в чинопоследовании этого таинства указано, что степень чтеца есть «первая степень священства»[33]. На принадлежность

32 *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии. С. 60.

33 Чиновник архиерейского священнослужения: Кн. 1. Москва, 1982. С. 204. В Русской Православной Церкви существует три степени священства: диакон, пресвитер (священник) и епископ.

к священству указывает и короткая фелонь, надеваемая постриженником во время хиротесии. В начале XX в. информация о посвящении во чтеца вносилась в диплом[34].

Выпускникам по окончании духовной школы выдавался указ с датой и номером с печатью управления епархией и подписью правящего архиерея, в котором указано, что указанный чтец, как правило, по месту фактического проживания назначался в штат соответствующего храма в рамках своего благочиния в ведение настоятеля. Копия документа выдавалась на руки чтецу, благочинному и настоятелю прихода, к которому прикреплялся чтец.

Такую информацию можно увидеть в дипломе и свидетельстве об окончании семинарии Александра Василевского[35]. На выпускном курсе он был пострижен во чтеца[36]. Постриг был совершён в день его небесного покровителя — святого благоверного князя Александра Невского 23 ноября 1914 г. (по старому стилю). Обряд пострижения во чтеца над Александром Василевским был совершён в Богоявленском соборе Костромского кремля[37].

Следовательно, на начальном этапе своего жизненного пути Александр Михайлович Василевский являлся законным клириком Русской Православной Церкви, что подтверждалось соответствующим епархиальным указом.

Выпускные экзамены

Во время обучения на последнем курсе семинарии у Александра Василевского возникло желание стать военным и по окончании духовной школы поступить в военное учебное заведение. Как раз в это время началась Первая мировая война, и многие молодые люди вознамерились уйти в армию. А. М. Василевский в своих мемуарах позже напишет:

34 *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский: посвящение в стихарь (новый архивный документ к биографии военачальника) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1 (21). С. 161–162.

35 В дипломе указано, что студенты выпускного курса, в том числе Александр Василевский, были «посвящены в стихарь». Там же. С. 164.

36 Документ, подтверждающий факт посвящения будущего полководца во чтеца, был обнаружен в Государственном архиве Костромской области иереем Георгием Андриановым и опубликован в научно-богословском журнале «Ипатьевский вестник». Там же. С. 160–166.

37 *Андрианов Г. В., свящ.* Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915) // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. № 1 (17). С. 102–103.

> «После объявления войны меня обуревали патриотические чувства. Лозунги о защите отечества захватили меня. Поэтому я, неожиданно для себя и для родных, стал военным»[38].

Но как быть с семинарией? Александр, посоветовавшись с духовником, семьёй и администрацией духовной школы, движимый патриотическим чувством, принял решение сдавать экзамены досрочно[39], чтобы поступить в военное училище и отправиться в действующую армию на фронт Первой мировой войны[40].

Прежде чем получить допуск к досрочной сдаче экзаменов, необходимо было получить на это согласие родителей и пройти медицинский осмотр. Отец будущего маршала одобрил решение сына и после праздника Крещения Господня написал согласие на сдачу им досрочных экзаменов. После этого Александр Василевский и ещё четверо его одногруппников были допущены к итоговым испытаниям, которые проходили в ускоренном порядке в течение двух недель с 12 по 24 января 1915 г. Надо сказать, что итоговая аттестация была весьма серьёзной, так как включала вопросы по восьми дисциплинам: Священному Писанию (Ветхого и Нового Заветов), догматическому богословию, нравственному богословию, обличительному богословию, обличению старообрядчества и сектантства, Истории Русской Церкви, гомилетике и практическому руководству для пастырей[41].

Экзамены принимала небольшая комиссия, состоящая всего из трёх человек во главе с ректором — свящ. Виктором Чеканом[42]. А. Василевский при подготовке к экзаменам проявил свойственное ему упорство и сдал экзамены лучше всех. Знания Александра по Священному Писанию и догматическому богословию были оценены на «4»[43]. Оставшиеся шесть экзаменов дались Александру значительно труднее: сказались

38 *Василевский А. М.* Дело всей жизни. С. 14.

39 Прошение на имя ректора о досрочной сдаче экзаменов Александр Михайлович подал в декабре 1914 г.

40 *Андрианов Г. В., свящ.* Семинарский диплом маршала А. М. Василевского. С. 66.

41 На сегодняшний день итоговая аттестация выпускников духовной семинарии включает вопросы по шести дисциплинам: Священное Писание Ветхого Завета, Священное Писание Нового Завета, догматическое богословие, История Древней Церкви, История Русской Православной Церкви и литургика. См.: *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Неизвестные материалы по биографии военачальника // Ипатьевский вестник. 2023. № 2 (22). С. 105.

42 В составе комиссии не было внешних преподавателей, а все они являлись преподавателями семинарии.

43 В современной парадигме оценок это равнозначно оценке «отлично» («5»).

общая усталость после напряжённого этапа испытаний и острый дефицит времени, отведённого на подготовку. Однако итоговый балл получился весьма высоким[44], и 24 января 1915 г. Александр Василевский получил долгожданный диплом об окончании Костромской духовной семинарии[45].

По мнению священника Георгия Андрианова, «именно во время обучения в духовной семинарии у будущего военачальника зародились организаторские способности»[46]. Это объясняется тем, что после сдачи экзаменов пятеро выпускников подали единое прошение на имя ректора, в котором просили направить их в Алексеевское пехотное училище. Прошение от лица выпускников было написано именно Александром Василевским. Возможно, что и в выборе военного училища его голос имел решающее значение[47].

Руководство семинарии поддержало решение выпускников и даже составило на каждого из них личные направления в другое военное училище — Александровское, располагавшееся, как и Алексеевское, в Москве, но имевшее более высокий статус. Александр Михайлович в книге «Дело всей жизни» не обошёл стороной этот момент и написал следующее:

> «В России было более десяти военных училищ. Первым “по чину” считалось Павловское, вторым — Александровское, третьим — Алексеевское»[48].

Благожелательная атмосфера во время экзаменов и направление в одно из лучших военных учебных заведений свидетельствуют об искренней заботе и любви администрации духовной школы к своим выпускникам. Важным подтверждением высокого уровня подготовки и безупречного поведения будущего маршала стало и то, что вместе с дипломом каждый выпускник того года получил блестящую характеристику[49]. Например, про Александра Михайловича в характеристике говорилось, что он «во время обучения своего в семинарии был

44 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Неизвестные материалы по биографии военачальника. С. 105.

45 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915). С. 102.

46 См.: *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Неизвестные материалы по биографии военачальника. С. 105.

47 Там же. С. 105–106.

48 *Василевский А.М.* Дело всей жизни. С. 15.

49 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Неизвестные материалы по биографии военачальника. С. 106.

благонадёжной настроенности, отличного поведения и добрых религиозных и нравственных качеств»[50].

Семинарский диплом Александра Василевского

Семинарский диплом Александра Василевского был обнаружен священником Георгием Андриановым в Государственном архиве Костромской области в 2022 г.[51] Оценки семинарского диплома показывают, что Александр преуспевал в светских дисциплинах, а сугубо церковные предметы ему давались сложнее[52], за исключением двух предметов, по которым у него были «четвёрки»: это обличительное богословие[53] и история и обличение русского старообрядчества и сектантства[54]. Объяснением хорошей успеваемости по этим дисциплинам является тот факт, что Александр провёл детские годы среди старообрядцев и единоверцев[55], которых духовно окормлял его отец — священник Михаил Василевский. Постоянное общение с раскольниками позволило Александру с ранних лет разбираться на практике в изъянах их вероучения и грамотно отстаивать свою позицию в споре с ними.

У будущего полководца в дипломе стоит «очень хорошо» по церковному пению. Это объясняется несколькими моментами. Во-первых, как уже было отмечено, этот предмет Александр изучал в Кинешемском духовном училище, соответственно, он уже обладал необходимыми знаниями и навыками пения, а во-вторых, немаловажным является тот факт, что отец будущего полководца обладал красивым голосом, на протяжении долгих лет являлся регентом церковного хора, а затем настоятельствовал в храме, где Александр часто бывал на церковных службах и прошёл хорошую школу как пономарского, так и певческого послушания. Многократное посещение богослужений помогло Александру без особого труда запомнить все основные песнопения наизусть[56].

50 Цит. по: *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Маршал А. М. Василевский. Годы учёбы в Костромской духовной семинарии. С. 64.

51 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Семинарский диплом маршала А. М. Василевского. С. 59–68.

52 По мнению священника Георгия Андрианова, «это объясняется не только высокими требованиями к знаниям студентов, но и той обстановкой, во время которой шла сдача ими выпускных экзаменов». См.: *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915). С. 102.

53 Ныне эта дисциплина в духовных учебных заведениях называется сравнительным богословием, а в светских вузах — сравнительной теологией.

54 Сейчас такой предмет отсутствует в семинарском курсе.

55 Староверы, признававшие иерархическую юрисдикцию Русской Православной Церкви.

56 *Андрианов Г.В.*, *свящ.* Семинарский диплом маршала А. М. Василевского. С. 66.

В дипломе Александра Василевского напротив каждой дисциплины стоят записи «хорошо» и «очень хорошо», а на отдельной странице написано, что он окончил полный курс обучения в семинарии по второму разряду, то есть без троек. Такие высокие результаты в очередной раз демонстрируют старательность и усердие будущего маршала в учёбе и желание добиваться своего вопреки многочисленным трудностям. Благодаря упорству и трудолюбию, Александр Василевский достойно завершил обучение в Костромской духовной семинарии, получив хороший диплом с отличной отметкой за поведение[57].

Чему научила будущего маршала духовная семинария?

Особый интерес представляет лаконичный, но чрезвычайно содержательный диалог между И. В. Сталиным и А. М. Василевским, раскрывающий отношение Верховного Главнокомандующего к происхождению полководца:

> «Летом 1944 года Сталин спросил Василевского:
> — Вам что-нибудь дала духовная семинария? Никогда не думали над этим?
> — Бесполезных знаний не бывает. В Костромской семинарии я учился почти шесть лет. Преподавание было поставлено образцово, преподавательский состав подобран сильный. Что-то из приобретённого в семинарии пригодилось, наверное, и в военной жизни.
> Вождь на это ответил, многозначительно подняв палец вверх:
> — Главное, чему попы научить могут, — это понимать людей»[58].

Действительно, духовная семинария, благодаря сильному воспитательному компоненту со стороны руководства и преподавательского состава в лице опытных пастырей, на примерах из Священного Писания, из трудов отцов Церкви и собственной приходской практики прививали на занятиях, во время трапезы, во время послушаний и т. д. любовь, уважение и человеколюбие к людям разных возрастов, характеров, званий и т. п. Ведь для священника крайне важно понимать и сочувствовать каждому человеку, увидеть в нём образ Божий, поскольку пастырь на приходе непосредственно вступает в контакт с разными людьми и важно уметь с ними работать и вникать в их проблемы как духовного, так и материального характера.

Все необходимые качества любви к людям были привиты в духовной школе маршалу Советского Союза Александру Михайловичу

57 *Андрианов Г. В., свящ.* Семинарский диплом маршала А. М. Василевского. С. 67.
58 Цит. по: *Белов П. Ф.* Тернии и звезды: Повествование о Василевских. Москва, 1997. С. 27.

Василевскому. В будущем умение работать с людьми ему пригодилось на высоких военных должностях. Обучение в семинарии помогло будущему полководцу разбираться в людях и выстраивать с ними отношения на принципах любви и глубокого уважения[59]. В ответ множество людей, с которыми общался Александр Михайлович, отвечали ему взаимностью. Ибо, по слову Священного Писания,

> *во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки* (Мф. 7, 12).

Именно в стенах духовной семинарии у Александра Михайловича сформировалась привычка к основательности и глубокому погружению в каждую изучаемую дисциплину. Позднее это ценное качество нашло отражение в его работе над мемуарами, за которой с интересом наблюдал младший сын маршала, Игорь Александрович[60]:

> «Он по складу гуманитарий <…>. Писал он сам каллиграфическим почерком и требовал неукоснительно потом перепечатывать всё до запятой — не допускал правок. Вставал утром и после завтрака садился за работу. Ежедневно»[61].

Духовное образование и воинское призвание: к вопросу о профессиональном самоопределении Александра Василевского

В сентябре 1943 г. состоялась историческая встреча председателя Совнаркома И. В. Сталина с тремя иерархами Русской Православной Церкви: митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Во время беседы И. В. Сталин спросил митрополита Сергия:

> «Почему у вас нет кадров?»

Хотя ни для кого не было секретом, что 1930-е годы были крайне тяжёлыми для Русской Православной Церкви по причине массовых гонений на священнослужителей со стороны государственных властей,

59 *Андрианов Г. В.*, *свящ.* Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915). С. 101.

60 Игорь Александрович Василевский (род. в 1935 г.) — заслуженный архитектор Российской Федерации, профессор Международной академии архитектуры (*Великанов Н. Т.* Василевский. С. 454).

61 Воспоминания И. А. Василевского // *Меркачева Е.* Маршал милостью Божией. URL: http://www.mk.ru/social/ interview/2014/01/31/978635-marshal-milostyu-bozhey.html

и кадры были подвергнуты страшным преследованиям, арестам и убийствам, но митрополит Сергий (Страгородский) ответил следующее:

> «Кадров у нас нет по разным причинам. Одна из них: мы готовим священника, а он становится Маршалом Советского Союза»[62].

Видимо, эти слова имели отношение как к И. В. Сталину[63], так и к А. М. Василевскому, поскольку оба обучались в духовной семинарии и были удостоены звания Маршала Советского Союза за полгода до исторической встречи в Кремле[64].

Сегодня главной целью духовных семинарий является подготовка священнослужителей и церковнослужителей для Русской Православной Церкви, а в начале XX в. было иначе. После получения духовного образования большинство выпускников не видело себя в Церкви, и, соответственно, многие не желали принимать рукоположение, а хотели попробовать свои силы в миру, на светской работе. Вначале Александр Михайлович собирался по окончании семинарии поработать учителем в сельской школе, а затем пойти учиться в сельскохозяйственный институт и получить специальность агронома, так как в конце XIX в. лица из духовного сословия имели возможность по окончании духовной семинарии получить светское образование с последующим трудоустройством. Для детей из священнических семей открывались широкие возможности в различных отраслях экономики: так и Александр Михайлович, как многие сыновья священников его поколения, решил попробовать свои силы вне церковного служения[65]. Его жизнь, по Промыслу Божию, пошла по совершенно другому руслу, она является уникальным примером в истории, который, наверное, никогда не повторится[66].

Почему Александр Василевский не стал священником? Когда-то похожий вопрос И. В. Сталин задал маршалу и последний ответил так: «Ни я, ни отец не имели такого желания»[67]. Видимо, маршал не солгал и сказал правду, ибо не имел призвания к священническому

62 *Цыпин В. А., прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005 гг.). Москва, 2010. С. 462–463.

63 И. В. Сталин, в отличие от А. М. Василевского, был исключён в 1899 г. из Тифлисской духовной семинарии, следовательно, не завершил полный курс обучения в духовной школе (*Великанов Н. Т.* Василевский. С. 117).

64 *Андрианов Г. В., свящ.* А. М. Василевский: от семинариста до маршала (интервью порталу «Приходы»). С. 148.

65 *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский как педагог. С. 155.

66 См.: *Андрианов Г. В., свящ.* А. М. Василевский: от семинариста до маршала (интервью порталу «Приходы»). С. 149.

67 *Василевский А. М.* Дело всей жизни. С. 103.

служению. Однако это не является предательством веры или Церкви, поскольку наступила новая эпоха, в которой сословные рамки рассыпались, и для молодёжи открывались большие перспективы на светских должностях. Конечно, отец будущего маршала священник Михаил Василевский, хотел, чтобы сыновья, по его примеру, пошли по церковной стезе и стали священнослужителями, однако не препятствовал сыновьям искать себя в миру. Помимо этого, Александр Василевский в определённой степени ориентировался на старшего брата Дмитрия, который, окончив Костромскую семинарию, поступил в Казанский ветеринарный институт. Сохранился снимок 1915 г., на котором оба брата запечатлены вместе перед отправкой Александра в действующую армию[68].

Заключение

Подведём итоги нашего скромного труда. С уверенностью можно сказать, что на воспитание, образование и становление будущего маршала огромное влияние оказала глубоко верующая семья и духовное образование, полученное в нескольких учебных заведениях Кинешмы и Костромы: сначала в церковно-приходской школе в селе Новопокровском при храме Вознесения Господня, настоятелем которого был отец будущего полководца, а затем в стенах двух духовных школ — Кинешемском духовном училище и Костромской духовной семинарии. Годы, проведённые в стенах духовных школ, раскрыли в будущем маршале необходимые личностные и нравственные качества, основанные на христианских идеалах и ценностях, что в дальнейшем помогло ему достичь наивысших результатов военной карьеры, а также повлияло на его взаимоотношения со многими высокопоставленными людьми, одним из которых был руководитель Советского государства И. В. Сталин, который доверял Александру Михайловичу и проявлял к нему уважение. Объяснял это А. М. Василевский тем, что он был из духовного сословия и так же, как и И. В. Сталин, окончил духовную семинарию[69]. С «отцом народов» Александр Михайлович практически в ежедневном режиме был на связи или лично, или по телефону, особенно в годы Великой Отечественной войны. В общении с вождём А. М. Василевский никогда не боялся отстаивать свою позицию по различным вопросам военного характера, даже тогда, когда Иосиф Виссарионович не соглашался с ним.

68 *Андрианов Г. В., свящ.* Маршал А. М. Василевский как педагог. С. 155.

69 *Великанов Н. Т.* Василевский. С. 341.

Для всех россиян — и для военных, и для гражданских — Маршал Александр Михайлович Василевский является примером трудолюбия, мужества и горячей любви к Отечеству. Ибо сказано:

От Господа направляются шаги человека (Притч. 20, 24).

Важно подчеркнуть, что за свою военную карьеру маршал Василевский занимал множество высоких постов от начальника Генерального штаба до командующего различными фронтами на полях Великой Отечественной войны, но при этом он ни разу не изменил воинской присяге, всегда оставался верующим человеком, не забывшим свои духовные корни. Эти качества остались с маршалом до конца его земного пути.

Восемнадцатого июля 2015 г. состоялся первосвятительский визит Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла в Костромскую митрополию. Патриарх возглавил праздничные богослужения в Ипатьевском монастыре Костромы, посвящённые памяти преподобного Сергия Радонежского. После службы Святейший освятил памятный знак в честь маршала А. М. Василевского и обратился ко всем собравшимся с первосвятительским словом. Вот что сказал Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл о выдающемся маршале:

> «Если мы хотим иметь Россию сильной, независимой, мы должны постараться воспитать новое поколение нашей молодёжи в соответствующей системе ценностей, и тогда у нас появятся новые герои, такие как маршал Советского Союза Александр Михайлович Василевский»[70].

Незадолго до своей кончины в 1977 г. маршал откровенно сказал:

> «В юности очень непросто решить задачу, какой дорогой пойти. Я в конце концов стал военным. И благодарен судьбе, что вышло именно так, и думаю, в жизни я оказался на своём месте»[71].

Таким образом, проведённое исследование позволяет сделать вывод, что годы обучения в духовной семинарии стали фундаментом для формирования личности А. М. Василевского, определив его нравственные ориентиры и способность к глубокому анализу сложных ситуаций. Приобретённые в духовной школе качества — умение выстраивать отношения с людьми и проявлять сострадание — гармонично дополнили его

70 Цит. по: *Андрианов Г. В., свящ.* Выпускник Костромской духовной семинарии маршал Александр Михайлович Василевский: Результаты научной экспедиции по Ивановской области. С. 29.

71 Цит. по: Маршал Василевский: «Сталин умел делать выводы из собственных ошибок». Беседа с корреспондентом газеты «Комсомольская правда» Василием Песковым (1975 г.) // Российская газета: [сайт]. URL: https://rg.ru/2008/05/08/vasilevsky.html

полководческий талант, оказавшись неоценимыми в условиях суровых испытаний Великой Отечественной войны. В контексте празднования 130-летия со дня рождения маршала А. М. Василевского и 80-летия Великой Победы в 2025 году обращение к истокам его становления не только восстанавливает историческую правду, но и утверждает значимость традиционных ценностей в воспитании защитников Отечества.

Источники

Василевский А. М. Дело всей жизни. Москва: Вече, 2015. (Имена Великой Победы).

Воспоминания И. А. Василевского // *Меркачева Е.* Маршал милостью Божией. [Электронный ресурс]. URL: http://www.mk.ru/social/ interview/2014/01/31/978635-marshal-milostyu-bozhey.html (дата обращения: 2.6.2025).

Маршал Василевский: «Сталин умел делать выводы из собственных ошибок». Беседа с корреспондентом газеты «Комсомольская правда» Василием Песковым (1975 г.). [Электронный ресурс]. URL: https://rg.ru/2008/05/08/ vasilevsky.html (дата обращения: 4.6.2025).

Чиновник архиерейского священнослужения: Кн. 1. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1982.

Литература

Андрианов Г. В., свящ. А. М. Василевский: от семинариста до маршала (интервью порталу «Приходы») // Ипатьевский вестник. 2020. № 4 (12). С. 145–149.

Андрианов Г. В., свящ. Маршал Александр Михайлович Василевский: новые материалы о ранних годах жизни // Историческая память и духовный опыт формирования российской государственности (к 800–летию святого благоверного князя Александра Невского): Материалы науч. конференции / отв. ред. Г. Г. Бриль, В. В. Груздев. Кострома, 2021. С. 23–28.

Андрианов Г. В., свящ. Выпускник Костромской духовной семинарии маршал Александр Михайлович Василевский: Результаты научной экспедиции по Ивановской области // Историческая память и духовный опыт формирования российской государственности (к 800–летию святого благоверного князя Александра Невского): Материалы науч. конференции / отв. ред. Г. Г. Бриль, В. В. Груздев. Кострома, 2021. С. 28–32.

Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский: между семинаристом и юнкером. Неизвестные материалы по биографии военачальника // Ипатьевский вестник. 2023. № 2 (22). С. 98–116.

Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский. Годы учебы в Костромской духовной семинарии // Ипатьевский вестник. 2023. № 3 (23). С. 55–68.

Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский как педагог // Ипатьевский вестник. 2024. № 4 (28). С. 153–169.

Андрианов Г. В., свящ. Маршал А. М. Василевский: братья и сестры полководца // Ипатьевский вестник. 2024. № 2 (26). С. 147–167.

Андрианов Г. В., свящ. Семинарский диплом маршала А. М. Василевского // Ипатьевский вестник. 2022. № 4 (20). С. 59–68.

Андрианов Г. В., свящ. Семинарский период в жизни маршала А. М. Василевского (1909–1915) // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. № 1 (17). С. 99–103.

Баранов В. П. Маршал Советского Союза А. М. Василевский // Военная мысль. 2021. № 3. С. 146–156.

Белов П. Ф. Тернии и звезды: Повествование о Василевских. Москва: Талка, 1997.

Великанов Н. Т. Василевский. Москва: Молодая гвардия, 2014.

Костромская духовная семинария. История [текст: электронный] // Костромская духовная семинария: [сайт]. URL: https://seminaria44.ru/life/history (дата обращения: 23.6.2025).

Цыпин В. А., прот. Духовная консистория // Православная энциклопедия. Т. 16. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 392–394.

Цыпин В. А., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700–2005 гг.). Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2010.

СЛУЖЕНИЕ МИТРОПОЛИТА НЕСТОРА (АНИСИМОВА)

НА КИРОВОГРАДСКОЙ КАФЕДРЕ (1958–1962 гг.) НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ЖИЗНЕОПИСАНИЮ

Светлана Николаевна Азарова

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник Отдела новейшей истории Русской Православной Церкви ПСТГУ
115184, гор. Москва, ул. Новокузнецкая, 23-Б
snb398@yandex.ru

Священник Анатолий Липатов

магистр богословия
ассистент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
lipatov_anatoliy@mail.ru

Для цитирования: *Азарова С. Н., Липатов А., свящ.* Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Кировоградской кафедре (1958–1962): новые материалы к жизнеописанию // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 280–300. DOI: 10.31802/GB.2025.61.2.015

Аннотация УДК 262.12

Статья посвящена последним годам жизни и деятельности одного из выдающихся архиереев Русской Православной Церкви митрополита Нестора (Анисимова), которые пришлись на период хрущёвских гонений на Русскую Православную Церковь и отражают особенности антирелигиозной политики государства в этот период. Настоящее исследование основано на архивных документах, часть которых впервые вводится в научный оборот и существенно дополняет жизнеописание митрополита Нестора, составленное для решения вопроса о его канонизации. Изученные документы, в том числе хранящиеся

в ГАРФ дела, имеющие гриф закрытого доступа, позволили раскрыть многие ранее неизвестные факты о положении в Кировоградской епархии, возглавляемой митрополитом Нестором с конца 1958 по 1962 гг. Также исследованы обстоятельства, связанные с отказом митрополиту Нестору в прописке, и история снятия с него судимости после возвращения из ИТЛ. При этом выявлено, что если изначально дело владыки рассматривалось местной властью и не имело положительного результата, то в дальнейшем его обсуждение проходило на самом высоком государственном уровне, и окончательное решение принималось на Заседании Президиума Верховного Совета СССР. Особое внимание уделено вопросу о посещении архиереем Москвы в 1962 г., когда он внезапно скончался. Авторами сделан вывод о том, что изложенная в большинстве публикаций о митрополите Несторе история его мирной кончины в столичной Первой градской больнице не соответствует действительности и высказывают свою версию об этих обстоятельствах.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Московская Патриархия, митрополит Нестор (Анисимов), хрущёвские гонения, Кировоградская епархия, жизнеописание, канонизация.

Статья поступила в редакцию 30.12.2025; одобрена после рецензирования 14.2.2026

The Ministry of Metropolitan Nestor (Anisimov) at the Kirovohrad See (1958–1962): New Materials for His Biography

Svetlana N. Azarova
PhD in Historical Sciences
Senior Researcher at the Department of Russian Orthodox Church's Modern History at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University
23-B Novokuznetskaya st., Moscow 115184, Russia
snb398@yandex.ru

Priest Anatoly Lipatov
M.Div.
Assistant at the Department of Theology, Moscow Theological Academy
Holy Trinity- St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia
lipatov_anatoliy@mail.ru

For citation: Azarova, Svetlana N., Lipatov, Anatoly, priest. "The Ministry of Metropolitan Nestor (Anisimov) at the Kirovohrad See (1958–1962): New Materials for His Biography". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 280–300 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.61.2.015

Abstract. The article focuses on the final years of the life and work of Metropolitan Nestor (Anisimov), one of the prominent bishops of the Russian Orthodox Church. These years coincided with the Khrushchev anti-religious campaign and reflect the specific features of the state's policy toward the Church during that period. This study is based on archival documents, some of which are introduced into scholarly discourse for the first time, significantly supplementing the biography of Metropolitan Nestor compiled for his potential canonization. The examined documents, including restricted-access files from the State Archive of the Russian Federation (GARF), reveal previously unknown facts about the situation in the Kirovograd Diocese, which Metropolitan Nestor headed from late 1958 to 1962. The study also investigates the circumstances surrounding the denial of his residency permit (propiska) and the history of his criminal record expungement following his release from labor camps. It was found that while the bishop's case was initially handled by local authorities without success, it was later discussed at the highest state level, with the final decision being made at a meeting of the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR. Special attention is paid to the bishop's visit to Moscow in 1962, during which he suddenly passed away. The authors conclude that the version of his peaceful death in Moscow's First City Hospital, found in most publications, is inaccurate, and they offer their own version of these events.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, Metropolitan Nestor (Anisimov), Khrushchev persecutions, Diocese of Kirovograd, biography, canonization.

The article was submitted on 12/30/2025; approved after reviewing on 2/14/2026

Введение

Митрополит Нестор (Анисимов) — иерарх дореволюционного поставления — начинал своё священническое служение на миссионерском поприще и получил всероссийскую известность как «апостол Камчатки». Его труды благословил отец Иоанн Кронштадтский и поддерживала Царская семья. Во время Первой мировой войны он добровольно отправился на фронт, заслужив там высшую для священнослужителя награду — золотой наперсный Крест на Георгиевской ленте из Кабинета Его Императорского Величества. В сане епископа Камчатского владыка участвовал в работе Поместного Собора Православной Российской Церкви и тогда же составил получившую одобрение Собора брошюру «Расстрел Московского Кремля», которая была почти полностью уничтожена большевиками. В 1918 г. он был арестован советской властью и после трёхнедельного заключения освобождён по требованию Собора. По благословению Патриарха Тихона епископ Нестор вынужденно покинул Москву и впоследствии эмигрировал в Харбин (Китай, Маньчжурия), где многие годы жил заботами о русских беженцах, оказывал помощь разным благотворительным организациям и создавал свои, среди которых его главным детищем стал Дом Милосердия с храмом и приютами для стариков и детей-сирот. В 1948 г. тогда уже митрополит Нестор был арестован китайскими властями и депортирован в СССР. Около восьми лет он пробыл в ИТЛ и после освобождения управлял сначала Новосибирской, затем Кировоградской епархией.

Митрополит Нестор скончался в 1962 году. Согласно официальной версии, это произошло в Москве, в Первой градской больнице, где у него случился инсульт.

Личности этого выдающегося архиерея посвящено немало трудов, бóльшая часть которых охватывает различные этапы его служения на Дальнем Востоке. Дальнейший период, последовавший после освобождения из лагеря, долгие годы оставался малоизученным и лишь косвенно отражался в исследованиях, затрагивающих биографию архипастыря. Только в 2024 г. появилась первая, основанная на документах епархиального архива, статья, полностью посвящённая служению митрополита Нестора на Новосибирской кафедре[1]. Она стала важным

1 *Липатов А. И.*, *иер.*, *Азарова С. Н.* Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Новосибирской кафедре (новые материалы к жизнеописанию) // Вестник ЕДС. 2024. № 47. С. 219–278.

вкладом в работу по подготовке канонизации митрополита Нестора, которая ведётся с 1998 г. по инициативе Камчатской епархии.

С 2000 по 2002 гг. вопрос о прославлении митрополита Нестора (Анисимова) в лике святых рассматривался Синодальной комиссией Русской Православной Церкви по канонизации на четырёх заседаниях[2], но положительного решения не получил. В 2023 г. работа по изучению биографии архипастыря была возобновлена Камчатской епархией с привлечением Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Результатом совместных трудов, которые были поручены авторам настоящей статьи, стали новые публикации[3], опирающиеся на архивные документы, ранее не вводившиеся в научный оборот и существенно дополняющие биографию митрополита Нестора.

В предшествующие годы служению митрополита Нестора на Кировоградской кафедре было посвящено всего две работы. Первая — опубликованная в 2005 г. статья протоиерея Петра Сидоры «Жизнь и деятельность митрополита Нестора (Анисимова): Кировоградские источники»[4] — основана на материалах Кировоградского областного государственного архива, в фондах которого автор обнаружил «Личное дело митрополита Нестора (Анисимова Николая Александровича) — управляющего Новосибирской и Барнаульской, Кировоградской и Николаевской епархиями» (на 43-х листах). В описании дела отец Пётр выделил тринадцать основных материалов, которые перечислил по пунктам с кратким описанием документов. Содержание одного из них — обращения митрополита Нестора (на имя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР А. В. Куроедова) в связи с клеветнической публикацией в журнале

2 Журналы заседаний Священного Синода Русской Православной Церкви: № 50 от 28–29 июня 2000 г.; № 52 от 8 февраля 2001 г.; № 53 от 16 мая 2001 г.; № 59 от 1 октября 2002 г.

3 См.: *Липатов А. И.*, *Азарова С. Н.* Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Новосибирской кафедре (новые материалы к жизнеописанию) // Вестник ЕДС. 2024. № 47. С. 219–278; *Азарова С. Н.*, *Липатов А. И.* Канонизация новомучеников: анализ проблем на примере подготовки в лике святых митрополита Нестора (Анисимова) // Труды Минской духовной академии. 2025. № 1(26). С. 110–135; *Азарова С. Н.* Харбинская епархия Русской Православной Церкви в судьбах архиереев-беженцев // Материалы IV Международной научно-практической конференции «Харбин — город дружбы России и Китая», 16–18 сентября 2024 г. (в печати); *Нестор* (*Анисимов*), *митр.* Очерки Югославии: впечатления путешественника из Харбина / [предисл. и подгот. текста С. Н. Азаровой]. Белград, 2024; и др.

4 *Сидора П.*, *прот.* Жизнь и деятельность митрополита Нестора (Анисимова): Кировоградские источники. Москва, 2005. С. 72–79.

«Огонёк» — он изложил более подробно, поскольку в этом тексте сохранились подробности жизни архиерея и положения дел в епархии. Автор статьи также отметил, что разные периоды служения митрополита Нестора на двух далёких друг от друга кафедрах (в Сибири и на Украине) не случайно объединены в одно дело. Происходившие тогда события отец Пётр связал с тяжёлой ситуацией в Церкви при Н. С. Хрущёве, отметив особенности антицерковной политики в эти годы. Материалы публикации протоиерея Петра Сидоры впоследствии были использованы другими исследователями, изучавшими личность митрополита Нестора и его служение в Кировоградской епархии.

Вторая статья, автором которой является митрополит Смоленский Исидор (Тупикин), «Митрополит Нестор (Анисимов) и его церковная деятельность в годы хрущёвских гонений (1958–1962 гг.)» была опубликована в 2024 г. и представляет собой краткое жизнеописание владыки с акцентом на его служении на Новосибирской и Кировоградской кафедрах. Основное внимание автор уделил деятельности митрополита Нестора, направленной на сохранение приходских общин и храмов, и его взаимоотношениям с представителями власти в лице уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви. В публикации использованы документы из личного дела иерарха, отложившиеся в фонде «Совета по делам религий при Совете министров СССР», который хранится в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) в Москве. Некоторые документы этого дела дублируют Кировоградские источники.

В настоящем исследовании работы предшественников дополнены документами, основу которых составили хранящиеся в ГАРФ дела, имеющие гриф закрытого доступа. Новые материалы позволили раскрыть многие ранее неизвестные факты, свидетельствующие о положении в Кировоградской епархии и деятельности правящего архиерея в исследуемый период.

Дело о снятии судимости (1956–1957 гг.)

Митрополит Нестор (Анисимов) — знаменитый миссионер, богослов, просветитель, талантливый писатель, в трудах которого отразились многие значимые события церковной жизни XX в., — после ареста в 1948 г. около восьми лет провёл в особом лагере для политзаключенных (Дубравлаге), откуда как безнадёжный инвалид был выпущен умирать, причём без правильно оформленных документов, что сделало

невозможным прописку в местах, где он служил, и осложняло пребывание в городах, куда архиерей выезжал по церковным делам.

Из лагеря митрополит Нестор был освобождён 10 января 1956 г. и через полгода получил назначение на Новосибирскую кафедру. Чтобы оформить прописку в Новосибирске ему следовало получить документ о снятии судимости, в связи с чем 23 апреля 1957 г. он написал соответствующее заявление на имя генерального прокурора СССР[5]. Через несколько дней, 28 апреля, митрополит Новосибирский и Барнаульский Нестор был вынужден отправить срочную телеграмму в Москву патриарху Алексию[6] с сообщением о том, что прокурор требует характеристику на него. Характеристика была составлена патриархом и передана по назначению[7].

Заявление митрополита Нестора, его архивно-следственное дело, материалы дополнительной проверки в 2-х томах и ходатайство патриарха Алексия были направлены 10 мая 1957 г. для дальнейшего рассмотрения вопроса о снятия судимости из Прокуратуры в КГБ СССР на имя начальника учётно-архивного отдела полковника А. Я. Плетнёва. Началось разбирательство, в ходе которого выяснилось, что уже в течение трех месяцев, а именно с февраля 1957 г., митрополит Нестор разрабатывался органами безопасности по подозрению в принадлежности к агентуре иноразведок. В итоге Новосибирское УКГБ сделало заключение об отказе митрополиту Нестору в снятии судимости[8].

После проведённой проверки в ответном письме КГБ СССР в Прокуратуру было сказано, что Комитет Государственной Безопасности СССР с заключением Новосибирского УКГБ об отказе Н. А. Анисимову в снятии судимости согласен[9].

Однако 31 августа 1957 г. Прокуратура вынесла своё заключение по делу митрополита Нестора и направила его в Президиум Верховного Совета СССР. Подписавший документ государственный советник юстиции 1 класса Д. Е. Салин описав всё, связанное с арестом и деятельностью митрополита Нестора, вынес решение о том, что судимость с Николая Александровича Анисимова можно снять[10].

5 См.: ГАРФ. Ф. Р-7523. Оп. 89. Д. 7291. Л. 145.
6 Там же. Л. 147.
7 Там же. Л. 148.
8 Там же. Л. 155.
9 Там же. Л. 143.
10 Там же. Л. 142.

На Заседании Президиума Верховного Совета 23 октября 1957 г. ходатайство о снятии судимости было удовлетворено. Документ подписал Секретарь Президиума Верховного Совета СССР М. П. Георгадзе[11]. Таким образом, судимость с митрополита Нестора была снята через полгода после подачи им заявления.

На Новосибирской кафедре митрополит Нестор прослужил с июля 1956 г. по сентябрь 1958 г. и за это время сумел не только наладить богослужебную жизнь, в том числе в самых отдалённых местах обширной епархии, но и восстановил финансовый и хозяйственный порядок в церквях, из-за чего постоянно подвергался нападкам со стороны групп так называемых «советских верующих» — главной движущей силы антирелигиозной политики властей. В результате сильнейшей травли он был уволен из Новосибирской епархии и после длительного и непростого разбора его дела в Патриархии получил новое назначение[12].

Определением Священного Синода от 9 декабря 1958 г. митрополиту Нестору было поручено временное управление Кировоградской и Николаевской епархией, тогда как епископ Кировоградский Иннокентий (Леоферов) возводился в сан архиепископа и назначался на Алма-Атинскую[13].

Кировоградская епархия в 1958–1961 гг.

С 1950 г. Кировоградская епархия включала в себя две области Украинской ССР — Кировоградскую и Николаевскую. В Кировоград митрополит Нестор прибыл 18 декабря 1958 г. Резиденция правящего архиерея и епархиальная канцелярия располагались при Рождество-Богородичном кафедральном соборе, в пристройке к зданию Кировоградского епархиального управления. Там же владыка в скором времени устроил домовый храм. Настоятелем собора был протоиерей Пётр Тарановский — клирик, побывавший в местах заключения в 1930-е гг.

Работу в новой епархии митрополит Нестор начал с реорганизации Епархиального управления: увеличил штат и привлёк к работе священнослужителей с высшим богословским образованием, назначив секретарём по Кировоградской области протоиерея Евгения Барщевского,

11 ГАРФ. Ф. Р-7523. Оп. 89. Д. 7291. Л. 140.

12 Подробнее см.: *Липатов А. И., иер., Азарова С. Н.* Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Новосибирской кафедре (новые материалы к жизнеописанию) // Вестник ЕДС. 2024. № 47. С. 265–274.

13 Определения Священного Синода [5.] // ЖМП. 1959. № 1. С. 11.

а по Николаевской — протоиерея Александра Житинского, оба были выпускниками богословского факультета Варшавского университета.

Отношения епархии с уполномоченными по делам Русской Православной Церкви долгое время сохранялись нормальными[14]. Но в 1961 г., после того как скончались многолетний уполномоченный по Кировоградской области Павел Яковлевич Романов, а затем сменивший его П. И. Бондаренко, Кировоградский облисполком назначил на должность уполномоченного секретаря облисполкома Никиту Романовича Кравченко, при котором эти отношения резко ухудшились. Н. Кравченко посчитал, что его предшественники не решили многих вопросов церковной жизни, поэтому их указания епархиальному руководству новый уполномоченный не только не одобрил, но попросту саботировал.

Например, он сразу вмешался в деятельность церковных двадцаток. Созданные по указанию советской власти двадцатки существовали в каждом храме, зарегистрированном на территории СССР, и являлись распорядительным органом православной общины. В Кировоградской епархии церковные двадцатки пополнялись новыми членами через подачу заявлений желающими в них состоять на имя настоятеля прихода, затем их кандидатуры разбирались двадцаткой и утверждались уполномоченным. Но Н. Кравченко такой порядок признал неправильным и потребовал, чтобы члены церковных двадцаток утверждались райисполкомами, которые, в свою очередь, чинили верующим всевозможные препятствия.

Следующее изменение, внесённое Н. Кравченко, коснулось разрешений на ремонт церковных зданий или перенос молитвенного здания из одного здания в другое. Все выданные раньше разрешения новый уполномоченный не санкционировал, из-за чего были сняты с регистрации за незаконный ремонт церковных зданий и перенос молитвенного дома два настоятеля приходов — в сёлах Горловка (священник Степан Чепель) и Новостародуб (священник Филипп Литвиненко).

Н. Кравченко сослался на то, что бывший уполномоченный П. Романов не провёл в жизнь постановление Правительства об изъятии типовых храмов[15] у тех общин, в которых типовые здания до немец-

14 См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 36.

15 Термин «типовой храм» заимствован из дореволюционного делопроизводства. В Российской империи церковное строительство велось по утверждённым образцам. Систематизация таких проектов осуществлялась в регулярно издававшихся «Атласах типовых проектов», где здания классифицировались в зависимости от вместимости (количества прихожан) и строительного материала.

кой оккупации находились в пользовании общественных организаций и были переоборудованы под другие цели. Таких зданий, по подсчётам уполномоченного, в области насчитывалось до сорока, поэтому им были приняты меры для передачи этих зданий общественным организациям. Так были отобраны церкви в пяти сёлах области: Березовка, Кленово, Павлыш, Капитановка и Дериевка. Общинам, у которых изъяли храмы, облисполком предоставил право арендовать под молитвенные цели здание или квартиру в частном доме. Но на практике это право не осуществлялось, так как местные власти старались не допускать создания молитвенных домов на своей территории. Там же, где здания существовавших молитвенных домов требовали ремонта, его, как правило, нельзя было провести, потому что ни местные власти, ни уполномоченный необходимого разрешения не давали.

Так, в городе Александровке уполномоченный потребовал прекратить богослужения в молитвенном доме ввиду ветхости одной из наружных стен. На просьбу Церковного совета отремонтировать стену Н. Кравченко ответил отказом. В сёлах Подлесное и Липняжка, где были огромные приходы, объединявшие множество сёл и верующего населения, молитвенные дома были изъяты у верующих только на том основании, что в 1945 г. райисполкомы неправильно оформили так называемые типовые на эти здания. В Липняжке общину сняли с регистрации, а в Подлесном верующих просто лишили молитвенного здания без возможности взять его в аренду.

За год по Кировоградской области с регистрации было снято десять общин, ещё восемь ожидали этой участи, в том числе наиболее крупные городские приходы — Преображенская церковь в Кировограде и Успенская в Александрии. Решение о закрытии Преображенской церкви и ликвидации общины Кировоградский облисполком утвердил 15 мая 1961 г. Несмотря на то, что большие группы верующих ездили с петициями в Киев, отстоять храм не удалось, решение осталось в силе.

Своё отношение к действиям властей правящий архиерей выразил решительным отказом подписать постановления о закрытии храмов, объяснив это следующим образом:

> «Я всю жизнь строил и открывал церкви. Это мои пальцы, и какой ни режь, это моя общая боль»[16].

16 *Сидора П., прот.* Жизнь и деятельность митрополита Нестора (Анисимова): кировоградские источники. Москва, 2005. С. 73–74.

Особое недовольство уполномоченного вызвало открытие митрополитом Нестором домовой церкви при Кировоградском Епархиальном управлении. По мнению Н. Кравченко, архиерей занимался в этом храме «нелегальной подготовкой священнических кадров»[17]. Требование закрыть домовую церковь митрополит Нестор проигнорировал.

По разным причинам в Кировоградской области были сняты с регистрации несколько священнослужителей. Так, протоиерей Александр Остапов из города Долинская был снят за то, что во время совершения им проскомидии часы в храме читала пятнадцатилетняя девушка, приглашённая псаломщиком, которому она приходилась родной племянницей; священник Михаил Димитров из села Тишковка — за неявку по вызову в сельсовет и райисполком; священник Иеремия Шевченко из села Гуровка — за то, что в его приходе Церковный совет продал жилой приходской дом.

Без регистрации остались и все сверхштатные священники при Кировоградском соборе, служившие в Епархиальном управлении (кроме секретаря епархии). Также их лишили возможности участвовать в богослужениях с епархиальным архиереем. Только раз в месяц сверхштатное духовенство и священнослужители-пенсионеры могли облачиться и подойти к Святому Престолу для причащения, и то по очереди, по одному в каждый праздничный и воскресный день.

В Николаевской области ситуация была более спокойной. Переоформление церковных двадцаток николаевский уполномоченный взял на себя и проводил его при участии настоятелей приходов. В течение года по области были сняты с регистрации три общины, к снятию намечались ещё шесть. Вопрос об изъятии храмов на основании закона о типовых церковных зданиях, бывших в пользовании общественных организаций, в Николаевской области не поднимался. В отношении служения епархиального и духовенства на пенсии применялись те же правила, что и в Кировоградской области.

Отдельным явлением стало снятие с регистрации православной общины в селе Пересадовка. Ее настоятель протоиерей Михаил Трубачёв публично отказался от сана с похулением имени Божия. Епархиальному руководству, несмотря на принятые меры, сохранить пересадовскую общину не удалось. Сработало правило: в местах, где священник отказывался от сана, местные органы власти снимали религиозную общину

17 *Баконина С. Н.* Нестор (Анисимов Николай Александрович; 1885–1962), митрополит // ПЭ. 2018. Т. 49. С. 105.

с регистрации. Подобные случаи имели место также в сёлах Грушевка и Чаусово Первомайского района.

В отношениях епархии с уполномоченными Николаевской области особых недоразумений, казалось бы, не происходило, за исключением отдельных случаев, например, после того, как уполномоченные устно известили духовенство о предстоящей национализации жилых церковных зданий, приобретённых в последние годы за церковные средства под квартиры для членов причта. В случае проведения национализации, предупредили они, квартплату за все эти здания будет платить церковь или же квартплату за себя будет вносить духовенство. Однако в одном из сёл (с. Веселиново Николаевской области) местные власти просто предложили священнику освободить приходской дом на том основании, что он будет передан в ведение Коммунхоза. В других местностях подобных эксцессов не происходило: как правило, уполномоченные заверяли духовенство, что они получат ордера на занимаемые квартиры и будут вносить квартплату ежемесячно на равных правах с остальными гражданами Советского государства.

На положении Церкви отразилось и новое указание о праве выносить или принимать постановления по делу о ликвидации религиозных общин и закрытии храмов сельскими советами. Во многих местах епархии сельсоветы пользовались этим правом, принимали решения о закрытии храмов и снятии с регистрации православных общин. Спасало в данном случае только то, что подобные решения часто опротестовывались местными уполномоченными и в жизнь не проводились.

В целом за первый год пребывания митрополита Нестора на Кировоградской кафедре цифры были такими: если на 1 января 1959 г. в Кировоградской епархии числилось 260 церквей, то в 1961 г. это число составило 199, без учёта храмов, предназначенных к снятию с регистрации.

По Кировоградской области действующих церквей было 126, по Николаевской — 73 церкви.

Вакантных приходов в Кировоградской области было 16, в Николаевской — 1, но принять священнослужителей из других епархий возможности не было.

Безприходного духовенства числилось восемь человек: одни были сняты с регистрации, другие временно отстранены по дисциплинарным мотивам.

Повлияло на положение епархии и новое постановление Министерства финансов об обложении подоходным налогом епархиальных

складов, архиереев и служащих епархии в духовном сане[18] (в порядке ст. 19 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г. «О подоходном налоге с населения»[19]).

Расходов епархии по епархиальному складу Кировоградский горфинотдел при начислении налога во внимание не принял, хотя в этом отношении были даны указания Министерства финансов. И соответственно, перерасчёт по доходу епархии за реализацию церковных товаров также не был сделан.

В мае 1961 г. на епархиального архиерея было начислено подоходного налога 9928 руб. 48 коп., а 27 июня того же года платёжным извещением было доначислено ещё 2518 руб. 68 коп.

С 1 июня митрополит Нестор отказался от получения дотации от епархии на хозяйственные расходы по Архиерейскому дому, а 1 июля сократил штат служащих, оставив при себе только келейника и повара, зарплата которых не превышала на двоих 85 руб. в месяц. В целом, было сокращено четыре человека, служащих Архиерейского дома и Епархиального управления.

С учётом зарплат служащих Архиерейского дома, с 1 июля 1961 г. содержание архиерея вместе со всеми доплатами составило 585 руб. ежемесячно. За весь год сумма выразилась цифрой 7020 руб.

Таким образом, подоходный налог на архиерея за первые восемь месяцев 1961 г., представленный суммой в 12627 руб. 56 коп., оказался почти в два раза больше, чем его годовое содержание вместе со всеми доплатами и с учётом зарплат служащих Архиерейского дома.

Министерство финансов распоряжением от 7 июня 1961 г. сделало перерасчёт по обложению подоходным налогом епархиального архиерея. Но как это распоряжение должно было исполняться — оставалось неясно.

В связи с ухудшением материального положения храмов Священный Синод Русской Православной Церкви вынес постановление о добровольных взносах на содержание органов церковного управления и в пенсионный фонд с 1 июля 1961 г. Уполномоченные разослали об этом циркулярное распоряжение. Исполняя его, бухгалтерия

18 Письмо Министерства финансов СССР от 25 апреля 1961 г. № 166 «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов и других лиц, получающих доходы от религиозных объединений» // Законодательство о религиозных культах (Сборник материалов и документов). Москва, 1971. С. 47.

19 Указ Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г. «О подоходном налоге с населения» // Ведомости Верховного Совета СССР. 1943. № 17. С. 8.

Кировоградской епархии разработала специальный проект таких взносов, однако многие общины заранее планировали уменьшить добровольные взносы в епархию или совсем их не платить.

Все происходившее в епархии митрополит Нестор подробно изложил в докладной записке Патриарху, но попала ли она к адресату неизвестно. В своем докладе он также написал, что упомянутые

> «изменения в положении жизни общин и церквей не повлияли на нормальное совершение богослужений, исполнение церковных обрядов и удовлетворение религиозных нужд верующих. Переход на новое положение в связи с постановлением Священного Синода, — сообщил он, — будет болезненным, но постепенно церковные отношения урегулируются, и при помощи Божией церковная жизнь потечёт нормальным руслом»[20].

Гонения на митрополита Нестора (Анисимова) (1959–1962 гг.)

Однако до нормального течения церковной жизни было далеко. Уже 3 марта 1959 г., когда владыка только начинал служить в Кировоградской епархии, на его имя было получено письмо от прихожан Новосибирской епархии, тех самых, которые требовали его увольнения из Новосибирска со скандалами, воплями и угрозами физической расправы. Письмо они адресовали митрополиту Нестору, копии —

> «ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОГО И ВСИЯ РУССИ АЛЕКСЕЮ ИЛИ КРУТИЦКОМУ <…> УПОЛНОМ[ОЧЕННОМУ] ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ТОВ. КАРПОВУ <…> УПОЛНОМ[ОЧЕННОМУ] ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ТОВ. (?) Г. КИРОВОГРАД»[21].

Машинописный текст с грубейшими ошибками, которые говорили о том, что писал его человек невежественный и малограмотный, изобиловал оскорблениями и новыми угрозами в адрес владыки. Автор письма словно хотел хоть как-то омрачить последний указ митрополита Нестора новосибирской пастве[22], в котором владыка, уведомляя, что по благословению Святейшего Патриарха выбывает из Новосибирской епархии, писал:

> «В своем сердце уношу добрую память о дорогой Епархии и о всей пастве с пастырями и неугасимую молитву. Благодарю всех за всё

20 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 41.

21 Там же. Л.17.

22 Указ по Новосибирской епархии от 30 сентября 1958 г.

> доброе и полезное в трудах общих наших во славу Церкви Христовой и во благо дорогой Родины. Бог же помилует и простит всех истинно верующих добрых духовных моих детей»[23].

Автор или авторы письма от имени так называемых «прихожан Вознесенского собора г. Новосибирска» выражали беспокойство о якобы возможном возвращении митрополита Нестора обратно в Новосибирск. Но ещё больше их возмущало то, что владыка, как они утверждали, присылает «по списку деньги, своим сторонникам и всем работникам собора и епархии»[24]. Далее они упоминали ближайшего помощника митрополита Нестора Кирилла Караулова и других верных архиерею людей, обвиняя их в воровстве через «печатание на ротаторе венчиков и рукописей, которые Кирилл продавал по епархии и в соборе»[25]. Продажа свечей в письме тоже называлась нелегальной. Все труды по содержанию церкви в письме обличались как спекуляция и грабёж церковных денег. По-прежнему нападкам подвергались служившие в Новосибирске «харбинцы» — священники и миряне, приехавшие за владыкой в Новосибирск из Китая.

Подпись под письмом была такая:

> «Прихожане кафедрального собора г. Новосибирска 1395 человек. Эти подписи переданые раньше Патриарху и Карпову»[26].

На самом деле, как показало расследование, проведённое владыкой ещё в Новосибирске, подобные ругательные письма составляли, как правило, двое. Остальные подписанты даже не знали, что их имена и адреса указывались в жалобах на архиерея.

Антицерковная политика властей на местах становилась всё более наглой и агрессивной. В Кировограде против митрополита Нестора был организован новый виток гонений, теперь уже с помощью клеветнических публикаций в печати.

В 1961 г. в журнале «Огонёк» (№ 22 от 28 мая) была опубликована статья «С крестом и автоматом» (автор — Т. Степанчук), в которой архиерей обвинялся в том, что укрывал в своей епархии бывшего полицая — священника Иосифа Односума, служившего в Первомайском приходе Николаевской области. Выяснилось, что этот священнослужитель работал во время фашистской оккупации в немецкой полиции

23 *Липатов А. И.*, *иер.*, *Азарова С. Н.* Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Новосибирской кафедре // Вестник ЕДС. 2024. № 47. С. 273.

24 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 17.

25 Там же.

26 Там же. Л. 17 об.

под руководством карателя Журавлёва, за что был судим и приговорён к десяти годам лишения свободы (по ст. 54 п.1-а) с поражением в правах на пять лет.

Священником он стал за четыре года до того, как в епархию был назначен митрополит Нестор, и рукополагал его другой архиерей, епископ Иннокентий (Леоферов), к которому бывший полицай после выхода на свободу обратился с просьбой о рукоположении. Священником он стал из-за недосмотра секретаря епархии протоиерея Иоанна Крыжановского, проводившего ставленнические допросы и указавшего, что кандидат судим не был. Оба эти допроса были собственноручно подписаны и допрашиваемым Иосифом Односумом, и допрашивающим протоиереем Иоанном Крыжановским. В то же время к делу была приложена написанная Иосифом Односумом автобиография, где суд над ним и осуждение уже не были скрыты. Были тогда допущены и другие ошибки.

В период разбирательства дела карателя Журавлёва имя И. Односума всплыло, и митрополит Нестор немедленно запретил его в священнослужении. После окончания процесса над Журавлёвым священник И. Односум попросил владыку снять с него запрещение и предоставить место в Кировоградской епархии. Но архиерей отказал ему и предложил обратиться в Патриархию. В ответе из Москвы говорилось: «Священник Односум не может оставаться в Кировоградской Епархии, а разрешается перейти в другую Епархию»[27]. Так и было сделано.

Несмотря на то, что митрополит Нестор никогда не оправдывал священника И. Односума, в статье он изображался как его укрыватель. Это и ряд других обвинений владыка опроверг в своём обращении на имя Председателя Совета по делам РПЦ В. А. Куроедова (от 14 июня 1961 г.), к которому приложил письмо с подробным описанием всех приведённых в статье эпизодов. Письмо было направлено восьми адресатам: В. А. Куроедову, Патриарху Алексию I, главному редактору журнала «Огонек» А. В. Софронову, уполномоченному по делам РПЦ по Кировоградской области Н. Р. Кравченко, уполномоченному по Николаевской области В. М. Колесниченко, экзарху Украины митрополиту Иоанну (Соколову), управляющему делами Московской Патриархии архиепископу Тульскому и Белевскому Пимену (Извекову) и председателю Отдела Внешних Церковных Сношений епископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму (Ротову).

27 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 21.

В обращении к В. Куроедову владыка просил защитить его от нападок как гражданина своей страны и писал:

> «Будучи обижен и оскорблён сотрудником Т. Степанчуком и редакцией журнала “Огонёк”, я одновременно глубоко сожалею, что так неосторожно, без предварительной проверки они опозорили моё имя и тем теряют своё лицо в глазах знающих меня и моё честное имя не только в Советском Союзе, но и за границей. А журнал “Огонёк”, имеющий почти двухмиллионный тираж, доступен всюду»[28].

Письмо владыки с подробным опровержением было подготовлено к печати, но опубликовано не было[29].

За это время уполномоченный Н. Кравченко направил (28 августа 1961 г.) на имя В. Куроедова и уполномоченного по Украинской ССР Г. Пинчука характеристику на митрополита Нестора, в которой указал, что

> «Анисимов Н. А. прошел большую школу в царской империи и по убеждениям является монархистом реакционным религиозником православной церкви <…>. Находясь Управляющим Кировоградской епархии ведёт замкнутый образ жизни, занимает отдельный большой дом для жилья, хотя семьи не имеет, служебные приёмы проводит не в управлении епархии, а дома. В доме, где он живёт, организовал “домашний храм” якобы для личного духовного удовлетворения»[30].

В характеристике также говорилось, что митрополит Нестор ведёт активную работу по укреплению Церкви. И наконец, о том, что он «озабочен приобретением личного особняка в гор. Одессе, чтобы обеспечить себе на старость покой»[31].

В № 13 Одесской областной газеты «Знамя коммунизма» от 19 января 1962 г. появилась статья старшего следователя прокуратуры г. Одессы М. Квакуш под названием «Мирские дела отца Нестора», посвящённая теме приобретения дома в Одессе. В ней были сфабрикованы обвинения против личного секретаря митрополита Нестора иеромонаха Сергия (Горошенко)[32], который обвинялся в оформлении договора

28 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 21.

29 См.: *Исидор* (*Тупикин Р. В.*), *митр.* Митрополит Нестор (Анисимов) и его церковная деятельность в годы хрущевских гонений (1958–1962 гг.) // Вестник ЕДС. 2024. № 47. С. 215.

30 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 26.

31 Там же. Л. 27.

32 Сергий (Горошенко Владимир Григорьевич; 1937–2003), игумен. С 1956 г. келейник митрополита Нестора (Анисимова). В 1957 г. пострижен им в монашество, рукоположен в иеродиакона и назначен личным секретарем в Новосибирске. Вместе с митрополитом Нестором переехал в Кировоград. В 1961 г. рукоположен в сан иеромонаха. После

купли-продажи через подставное лицо — свою престарелую мать. Также ему инкриминировался неудавшийся подкуп должностного лица.

В начале февраля уполномоченный Н. Кравченко направил копию этой статьи Г. Пинчуку с припиской:

> «Моё мнение, что Анисимова Н. А. пора освободить от управляющего епархией»[33].

А вскоре был арестован о. Сергий (Горошенко).

Дальнейшую инициативу по травле архиерея перехватила областная газета «Молодый Комунар». В № 11 от 26 января была опубликована статья о митрополите Несторе, «управляющем Кировоградской епархии Анисимове Н. А.», под названием «Прикриваючись церковним саном», в № 41 от 6 апреля вышла статья некоего Д. Вагина, жителя г. Кадиевки Луганской области, под заголовком «Подлость Нестора заверяю».

Отвечать на сыпавшиеся обвинения у митрополита Нестора не было ни сил, ни возможности. Главное, что его тогда беспокоило, — это судьба арестованного о. Сергия.

Осенью 1962 г. он приехал в Москву для решения этого дела, но 4 ноября внезапно скончался. По официальной версии, он умер в Первой градской больнице от инсульта, но подтверждающих эту версию документов нет. На запрос Синодальной Комиссии по канонизации святых из ГКБ № 1 был получен ответ:

> «предоставить сведения на митрополита Нестора (Анисимова Николая Александровича, 1884 или по некоторым источникам 1885 года рождения), о его посещениях больницы, поставленных диагнозах, сделанных операциях, лечащих врачах, в качестве пациента в период с 1960 по 1962 годы, для уточнения обстоятельств последних лет его жизни и последовавшей в 1962 году кончины (4 ноября 1962 года), документальных подтверждений за этот период поиск положительных результатов не дал»[34].

Из «личного дела» митрополита Нестора следует, что обвинения против него и его помощника были сфабрикованы с целью дискредитации, увольнения или же другого способа ликвидации неугодного

кончины митрополита Нестора служил на приходах Кировоградской и Одесской епархий. Окончил Одесскую духовную семинарию в 1966 г. С 1969 г. клирик Ворошиловградской епархии. С мая 1975 г. игумен. В последние годы жизни служил в Донецке, в храме блж. Ксении Петербургской.

33 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 83. Л. 28.

34 Запрос в архив ГКБ № 1 был сделан авторами статьи 7.7.2025 г. (Вх. № 5104). Ответ на имя председателя Синодальной комиссии по канонизации святых епископа Троицкого Панкратия поступил 5.11.2025 г. (Вх. № 7574).

митрополита. Документы свидетельствуют о том, что советская власть считала митрополита Нестора своим врагом до последнего дня его жизни, ничего ему не прощала и пыталась уничтожить любым способом не только его, но и светлую память о нём, о его самоотверженном служении Церкви Божией и своему народу.

Митрополит Нестор (Анисимов) был искренним патриотом своей Родины, любил русский народ, почитал воинов, сражавшихся за Отечество в разные периоды истории страны. Он открыто и радостно встретил победу СССР над фашистской Германией, приветствовал приход в Харбин советских войск. Но для советской власти он так и остался неблагонадежным, как представитель старого режима и старой идеологии.

Заключение

Последние годы жизни и деятельности одного из выдающихся иерархов Русской Православной Церкви митрополита Нестора (Анисимова) пришлись на время хрущёвских гонений на Церковь и отражают особенности антирелигиозной политики государства в этот период. Архиерей дореволюционного поставления, знаменитый «апостол Камчатки», переживший эмиграцию, депортацию в СССР и заключение в ИТЛ, после освобождения прослужил на двух кафедрах, закончив архипастырское служение в Кировоградской епархии.

Настоящее исследование является частью жизнеописания митрополита Нестора, которое готовится в связи с решением вопроса о его канонизации. Работа основана на вводимых в научный оборот архивных документах, в том числе из хранящихся в ГАРФ дел, имеющих гриф закрытого доступа. Новые документы позволили впервые раскрыть неизвестные факты, свидетельствующие о деятельности архиерея в конце 1950-х — начале 1960-х гг. и о состоянии Кировоградской епархии в этот период.

В контексте предыстории назначения митрополита Нестора на Кировоградскую кафедру изучены некоторые страницы его биографии, охватывающие период после возвращения из ИТЛ. В частности, такой вопрос, как причина отказа митрополиту Нестору в прописке и история снятия с него судимости. Согласно документам, изначально вопрос о снятии судимости рассматривался местной властью и не имел положительного результата, однако в дальнейшем его обсуждение проходило на самом высоком государственном уровне, и окончательное решение принималось на Заседании Президиума Верховного Совета СССР.

На Кировоградской кафедре служение митрополита Нестора началось с реорганизации им Епархиального управления и установления рабочих отношений с уполномоченными по делам Русской Православной Церкви. Исследование показало, что решение многих значимых вопросов церковной жизни (деятельность двадцаток, проблемы церковной собственности, снятие с регистрации и увольнение священнослужителей и т. д.) часто зависело от личности уполномоченного, его отношения к Церкви и правящему архиерею, о чём свидетельствовала неодинаковая обстановка в Кировоградской и Николаевской областях епархии.

Общее положение в епархии помогли охарактеризовать статистические данные о закрытии церквей, количестве священнослужителей и т. д., а также официальные цифры, отображавшие результаты налоговой политики властей.

В исследовании приведены факты не прекращавшихся гонений на митрополита Нестора, особенно его травли в прессе. Новой формой давления на архипастыря стал арест по ложному обвинению его келейника иеромонаха Сергия (Горошенко).

Особое внимание уделено вопросу о посещении архиереем Москвы в 1962 г., когда он внезапно скончался. Сделан вывод о том, что изложенная в большинстве публикаций о митрополите Несторе история его мирной кончины в столичной Первой градской больнице, куда он приехал для операции, не соответствует действительности. Более вероятно, что приезд митрополита Нестора в Москву был связан с делом арестованного келейника и попыткой его освобождения. Точное место и обстоятельства кончины архипастыря на сегодняшний день неизвестны.

Таким образом, раскрытые в биографии митрополита Нестора (Анисимова) свидетельства о его служении в Кировоградской епархии, являются поводом говорить о том, что до настоящего времени период хрущёвских гонений на Церковь изучен недостаточно и требует более детального рассмотрения не только положения Церкви на конкретных территориях, но также биографий архиереев, которые возглавляли относившиеся к ним епархии. Данная работа, основанная на архивных документах и материалах о жизни и деятельности одного из выдающихся архипастырей Русской Православной Церкви, является существенным вкладом в решение указанной проблемы. Результаты проведённого исследования не менее важны для работы епархиальных комиссий по канонизации святых.

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991 (Совет по делам религий при СМ СССР). Оп. 7. Д. 83. Личное дело Митрополита Нестора Кировоградской и Николаевской епархии (Анисимов Николай Александрович).

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-7523 (Президиум Верховного Совета СССР). Оп. 89. Д. 7291. Выписки из протоколов заседаний Президиума Верховного Совета СССР (копии) о помиловании и снятии судимости с осужденных и материалы к ним.

Текущий архив Синодальной комиссии по канонизации святых. Письмо из Первой Градской Больницы им. Н. И. Пирогова на имя председателя Синодальной комиссии по канонизации святых епископа Троицкого Панкратия от 5.11.2025 г. (Вх. № 7574).

Источники

Законодательство о религиозных культах (Сборник материалов и документов) / под ред. В. А. Куроедова, А. С. Панкратова. Изд. 2-е, доп. Москва: Юридическая литература, 1971.

Митрополит Нестор [Некролог] // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 12. С. 17–20.

Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 1. С. 11.

Указ Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г. «О подоходном налоге с населения» // Ведомости Верховного Совета СССР. 1943. № 17.

Литература

Баконина [*Азарова*] *С. Н.* Нестор (Анисимов Николай Александрович; 1885–1962), митрополит // Православная энциклопедия. Т. XLIX. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 97–105.

Исидор (*Тупикин Р. В.*), *митр.* Митрополит Нестор (Анисимов) и его церковная деятельность в годы хрущевских гонений (1958–1962 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 47. С. 207–218.

Кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы. 200 лет: [книга-альбом] / авт. текстов: А. Н. Мануйлов, прот. Роман Кондратюк. Кировоград: Имэкс-ЛТД, 2012.

Липатов А. И., *иер.*, *Азарова С. Н.* Служение митрополита Нестора (Анисимова) на Новосибирской кафедре (новые материалы к жизнеописанию) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 47. С. 219–278.

Сидора П., *прот.* Жизнь и деятельность митрополита Нестора (Анисимова): Кировоградские источники // Материалы научно-богословской конференции «300 лет Православия на Камчатке: Миссия Церкви в прошлом и настоящем». Москва, 12 апреля 2005 г. Москва: Изд. ПСТГУ, 2005. С. 72–79.

ДВА ВЕКТОРА ТРАНСФОРМАЦИИ НАУЧНОГО АТЕИЗМА

В ЕГО ОТНОШЕНИИ К РУССКОМУ ПРАВОСЛАВИЮ В КОНЦЕ 1980-х ГОДОВ

Священник Роман Савчук
(Руслан Александрович Савчук)

кандидат богословия
научный рецензент Издательского совета Русской Православной Церкви
старший преподаватель Калужской духовной семинарии
докторант ОЦАД
119435, г. Москва, ул. Погодинская, д. 20/3, стр. 2
russ_sav@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-9917-2413

Для цитирования: *Савчук Р., свящ.* Два вектора трансформации научного атеизма в его отношении к русскому православию в конце 1980-х годов // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 301–315. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.016

Аннотация

УДК 27-662.3 (2-67)

Статья посвящена анализу архивных материалов и публикаций, в которых отражается сложная картина трансформации идеологии научного атеизма на исходе Советской эпохи. Эти процессы были связаны с возвращением в публичное пространство позднесоветского общества Русской Православной Церкви как значимого фактора общественного развития. В историографии закрепилось мнение об уходе научного атеизма с исторической арены в связи с крахом идеологической системы СССР. Однако обращение к источникам показывает, что идеологи научного атеизма активно рефлексировали по поводу изменения условий публичного дискурса о религии. В результате

в рамках научного атеизма было сформулировано два подхода в отношении к русскому православию. Первый реализовывался идеологами-теоретиками в контексте концепта под названием «научное мировоззрение». Его суть заключалась в признании значимости православия как фактора общественного развития и рецепции его смыслов и идей в редуцированном виде в качестве элемента секулярной гуманистической идеологии. Второй подход предполагал взаимодействие с церковным сообществом в рамках научно-атеистической парадигмы, отсекающей трансцендентное содержание вероучения и сосредотачивающейся на культурно-этических смыслах.

Ключевые слова: русское православие, научный атеизм, перестройка, секуляризация, идеология, атеизация, научное мировоззрение.

Статья поступила в редакцию 17.1.2026; одобрена после рецензирования 14.2.2026

Two Vectors of Scientific Atheism's Transformation in Its Relation to Russian Orthodoxy in the Late 1980s

Priest Roman Savchuk (Ruslan A. Savchuk)

PhD in Theology
Academic Reviewer at the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
Senior Lecturer at the Kaluga Theological Seminary
Doctoral Student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies
20/3 Pogodinskaya St., bld. 2, Moscow, 119435, Russia
russ_sav@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-9917-2413

For citation: Savchuk, Roman, priest. "Two Vectors of Scientific Atheism's Transformation in Its Relation to Russian Orthodoxy in the Late 1980s". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 301–315 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.016

Abstract. The article is devoted to the analysis of archival materials and publications reflecting the complex picture of the transformation of the ideology of scientific atheism at the end of the Soviet era. These processes were associated with the return of the Russian Orthodox Church to the public space of late Soviet society as a significant factor in social development. The opinion about the withdrawal of scientific atheism from the historical arena in

connection with the collapse of the ideological system of the USSR has become entrenched in historiography. However, an appeal to sources shows that the ideologists of scientific atheism actively reflected on the changing conditions of public discourse about religion. As a result, two approaches to Russian Orthodoxy have been formulated within the framework of scientific atheism. The first was implemented by theoretical ideologists in the context of a concept called «scientific worldview». Its essence was the recognition of the importance of Orthodoxy as a factor of social development and the reception of its meanings and ideas in a reduced form as an element of secular humanistic ideology. The second approach involved interaction with the church community within the framework of a scientific atheistic paradigm that cuts off the transcendent content of the faith and focuses on cultural and ethical meanings.

Keywords: Russian Orthodoxy, scientific atheism, perestroika, secularization, ideology, atheization, scientific worldview.

The article was submitted on 1/17/2026; approved after reviewing on 2/14/2026

Постановка вопроса

Одной из основополагающих идей, на которых выстраивалась практика отношения государства к религии в Советском Союзе, было убеждение в том, что религия обречена на отмирание в социалистическом обществе, где нет социальных оснований для её воспроизведения. В период антирелигиозных кампаний Н. С. Хрущёва появился специфический концепт, призванный идейно оформить и обосновать указанное убеждение советских идеологов. Это был «научный атеизм», изначально мыслившийся как важный идеологический инструмент атеизации общества и его окончательного освобождения от религии. Однако к середине 1980-х годов реальность всё более убеждала в ошибочности представлений о скором отмирании религии. В этой ситуации среди советских обществоведов и профессиональных атеистов утверждалась мысль о необходимости существенной корректировки научно-атеистической идеологии.

Историография

В историографии, затрагивавшей проблемы истории научного атеизма на исходе Советской эпохи, укрепилось мнение о том, что собственно научный атеизм как искусственный идеологический феномен и придаток политико-государственной системы СССР уходит в небытие вместе с крахом последней. Так, по мнению Виктории Смолкин, советский атеизм не смог заполнить «пустое место», образовавшееся в результате вытеснения религии из общественного пространства, и был выброшен на задворки истории как «осиротевшее детище утопии»[1]. М. Шахнович и Е. Терюкова констатируют, что научный атеизм не состоялся ни как «марксистский атеизм», ни как научно-методологический проект, поскольку «в него вкладывали всё новое и новое содержание», чрезмерно раздувая его пока он не лопнул[2]. О несостоятельности попыток вытеснить христианство с помощью научного атеизма из советского общественного дискурса писали Д. В. Поспеловский[3] и П. Фрезе[4].

1 *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. Москва, 2021. С. 499.

2 *Шахнович М. М.*, *Терюкова Е. А.* Научный атеизм: от науки к утопии. Санкт-Петербург, 2023. С. 242.

3 *Pospielovsky D. V.* A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 3. Soviet Studies on the Church and the Believer's Response to Atheism. Basingstoke, 1988. P. 115.

4 *Froese P.* Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. № 1. P. 35–50.

В то же время, хотя убеждённость в завершении истории научного атеизма на рубеже 1980–1990-х годов практически не оспаривается, ряд исследователей обращают внимание на то, что он оставил неизгладимый отпечаток на практиках рецепции религии в позднесоветском и постсоветском обществах. Указанная идея встречается в работах М. Ю. Смирнова[5], С. Люрман[6], М. Пелкманса[7]. О том, что научный атеизм в своих мировоззренческих предпосылках связан не только с идеологическими конструктами советской действительности, но имеет более универсальный характер, писали Е. Степанова[8] и С. Рагаз[9].

А. Л. Лукьянов, не касаясь анализа трансформаций собственно идеологии научного атеизма, констатировал, что к 1988 г. произошли существенные изменения в репрезентации религии в специальных периодических изданиях, посвящённых атеистической пропаганде[10].

В целом общей проблемой историографии, рассматривающей существование научного атеизма в конце Советской эпохи, можно считать слабое внимание к тем дискуссиям и обсуждениям, поискам новых подходов взаимодействия с православием, которые отражены в различных стенограммах съездов, круглых столов и публикациях в научно-атеистических изданиях периода перестройки. Обращение к указанным источникам позволяет увидеть, насколько сложна картина трансформации идеологии научного атеизма, приспособлявшегося

5 *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. Санкт-Петербург, 2013. С. 163.

6 *Luehrmann S.* Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge. New York (N.Y.), 2015. P. 127.

7 *Pelkmans M.* Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / ed. M. Pelkmans. New York (N.Y.), Oxford, 2009. P. 1–16.

8 *Степанова Е.А.* Советский атеизм в контексте множественной модерности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14. Вып. 2. С. 67–82.

9 *Ragaz S.* Reading Scientific Atheism Against the Grain: The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge // Method & Theory in the Study of Religion. 2018. Vol. 30. № 2. P. 178–184.

10 *Лукьянов А.Л.* Трансформация дискуссии об изменении антирелигиозной пропаганды в периодических изданиях (1985–1988 гг.) // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2020. Т. 20. № 3. С. 109–113. С. 111: «Изменения в содержание антирелигиозной пропаганды требовалось “закрепить” в специализированном атеистическом журнале. Для этого в 1988 г. в журнале “Наука и религия” публикуется статья «Перестройка и атеизм». Показательно, что <…> там присутствовал[а] выдержка из речи М.С. Горбачёва. Редакционная статья <…> констатировала новую оценку верующих. “Все верующие, <…> не зависимо от того, какую религию они исповедуют, являются полноправными гражданами… сама жизнь, история объединяла верующих и не верующих”».

к условиям возвращения Русской Православной Церкви в публичное пространство позднесоветского общества.

Результаты

Первая тенденция, которая хорошо прослеживается на материалах разного рода дискуссий об эффективности атеистической пропаганды, заключалась в осознании того факта, что религиозное мировоззрение остается значимым конкурентом в борьбе за сознание советских граждан. На круглом столе «Развитие и совершенствование советской обрядности», проходившем 4–5 апреля 1985 г., отмечались сложности с утверждением социалистической обрядности «как антипода религиозной», «особенно в семейно-бытовой сфере»[11]. Атеистические обряды рассматривались в качестве одной из важнейших форм идеологического сплочения общества[12]. При этом признавалось, что Церковь оказалась более эффективной в смысле воздействия на человека посредством обрядовой деятельности[13]. Подобного рода признания значимости религиозного фактора в общественном развитии со стороны теоретиков научного атеизма свидетельствовали о серьёзных изменениях в подходах к оценке роли и места православия в советском государстве.

Подтверждают это и материалы научно-практической конференции «Актуальные вопросы атеистического воспитания в условиях современной идеологической борьбы» (Гродно, 30–31 октября 1985 г.). Заместитель директора Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС Э. Г. Филимонов в своем докладе признавал:

> «Одна из реальностей современной эпохи состоит в том, что, вопреки слишком оптимистическим оценкам, процесс преобразования общественного сознания, который связан с освобождением его от церковного и религиозного влияния, не развивается слишком быстро. К сожалению, вот эта истина стала как-то утверждаться в сознании как у нас, так и в других странах, в сознании учёных не так-то чётко, да и не так уж давно»[14].

Кроме признания ошибочным пренебрежения религиозным фактором как якобы отмирающим феноменом, примечательно и другое. Мы видим фактический отказ от убежденности в специфическом характере советской модели секуляризации в пользу согласования динамики

11 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3660. Л. 8.
12 Там же. Л. 41.
13 Там же. Л. 76.
14 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3663. Л. 11.

и сути секуляризации советского общества с общемировыми тенденциями. Во-первых, это следует из непривычной для советского идеолога апелляции к аналогичному опыту «в других странах», которые, как следует из контекста, не ограничивались социалистическим лагерем, но выражали обращение к общемировому тренду. Во-вторых, сама суть секуляризации определялась исключительно как «освобождение различных сфер жизни социалистического общества и советских людей от влияния религиозного покрова»[15]. Это важно в том смысле, что в своей классической форме советская модель секуляризации, в отличие от западной, предполагала кроме отрицательной стороны (освобождение общества от влияния религии) и положительную сторону, а именно утверждение материалистического мировоззрения как антипода религиозного[16]. Однако в новых условиях «атеистический градус» положительной стороны советской модели секуляризации стал значительно понижаться, развернувшись к гуманистическому направлению научно-атеистической идеологии. Утверждалось, что восприятие положительной стороны научного атеизма, нацеленной на «атеизацию» советского общества, является целенаправленным искажением со стороны идеологических противников. Сам термин «атеизация» якобы был навязан богословами и клерикалами для компрометирования научного атеизма, поскольку он подразумевает «навязывание атеизма» как государственной идеологии и носит пренебрежительный характер.

> «Мы ведь не стремимся к “атеизации” всех и вся, — заявлял один из видных теоретиков научного атеизма Н. С. Онищенко. — Мы стремимся к глубинной своей цели — к утверждению научного мировоззрения и к основанному на этом мировоззрении образу жизни»[17].

В подобных формулировках, очевидно, следует видеть не просто смену идеологической риторики, а более глубокие процессы трансформации научно-атеистической идеологии, отвечающие на изменение условий публичного дискурса и признание значимости религиозного фактора. Если термин «атеизация» предполагал «стерилизацию» общества от религии, то термин «научное мировоззрение» уже не фокусировался на бинарной оппозиции «атеизм-религия». «Научное мировоззрение» предполагало не отрицание религии, а рефлексивное отношение

15 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3663. Л. 10.

16 *Узланер Д. А.* Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 64.

17 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3663. Л. 68.

к ней как к объективному фактору общественной жизни, требующему соответствующего осмысления. Естественно, что в рамках материалистической парадигмы, которой неизменно следовал научный атеизм и рожденный в его рамках концепт «научного мировоззрения», речь шла не о признании объективного характера религиозности как таковой, а лишь о признании того, что религия влияет на общество и это влияние должно быть осмыслено и взято под контроль.

Смена парадигмы по отношению к православию реализовывалась через усовершенствование методологии атеистической пропаганды[18] и обновление подходов к его оценке. Последний тезис хорошо иллюстрируют материалы «круглого стола» по проблемам Русской Православной Церкви, проходившего 15–16 декабря 1985 г. в Ярославле. В связи с тем, что идея о «затухании» религиозности всё больше подвергалась критике, обозначилась тенденция воспринимать православие как сложный феномен общественной жизни. Секулярная рефлексия в данном контексте проявлялась посредством редукции православия к собственно религиозной составляющей, по-прежнему мало интересной для научного атеизма, и к светской стороне его существования в обществе, под которой понималась культурно-историческая и общественно-политическая деятельность Церкви и верующих. В научно-атеистической аналитике подчёркивалось, что, в сравнении с католиками и протестантами, православные верующие меньше всего интересуются вероучением и церковной жизнью, у них весьма развито обрядоверие. Для представителей русского православия характерна «повышенная, по сравнению с приверженцами других христианских конфессий, вера в нравственные ценности религии». Отмечалось, что среди мотивов, побуждающих к крещению, много таких, которые «не связаны с религиозностью»[19], а в проповедях священнослужителей возрастает количество светских идей и смыслов[20]. Подобным взглядом на русское православие обосновывалось пренебрежение собственно богословским содержанием вероучения. В то же время укреплялось осознание того, что православие сохраняет статус важного фактора общественной жизни невзирая на все усилия по его дискредитации. Так, заведующий одной из кафедр Брестского педагогического института с недоумением констатировал, что «трудно объяснить отношение населения к священнослужителям», при котором люди могут с иронией пересказывать

18 См.: ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3663. Л. 7, 68.

19 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3664. Л. 11, 15, 25.

20 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3665. Л. 2.

разные нелестные истории о священнослужителе «и тут же договариваются о посещении его в больнице». Не удивительно, что докладчик выражал сомнения в возможности делать какие-либо выводы «о затухании и размывании религиозности»[21].

Осознание того, что идеология научного атеизма нуждается в серьёзном переосмыслении, всё больше проявлялось среди его теоретиков. Это отражается и в стенограммах IX съезда Всесоюзного общества «Знание», проходившего в мае 1987 г. Многие выступающие высказывали нарекания по отношению к догматизму среди представителей научного атеизма и требовали коренного изменения в подходах к атеистической пропаганде[22].

Тот факт, что во второй половине 1980-х годов кардинально изменились условия публичного дискурса о религии, констатировался и на проходившем 27 января 1988 г. заседании антирелигиозной секции при правлении Всесоюзного общества «Знание». Это вынуждало искать пути взаимодействия с религиозным мировоззрением «в столь важных вопросах, как мораль, современная экономика и политические проблемы, необходимость единства в борьбе за лучшее единство мира»[23]. Стенограмма отображает наличие существенных расхождений во взглядах на суть и формы атеистической пропаганды между теоретиками и практиками идеологической работы. Члены антирелигиозной секции, как представители теоретиков научного атеизма, высказывали резкую критику в адрес советских функционеров. «Мы обнаружили разительное непонимание руководящих кадров, хозяйственных, советских, партийных, в вопросах религии и атеизма»[24], — констатировал один из выступающих. По мнению идеологов-теоретиков, именно «руководящие кадры» на разных уровнях, не желая отвлекать силы на серьезное погружение в научный атеизм, прикрывали своё пренебрежение теоретической составляющей атеистической работы апелляцией к идее об отмирании религии в социалистическом обществе, которая в таком виде «сыграла очень пагубную, негативную роль». Как итог, «собственно позитивное содержание научного атеизма, его нравственная проблематика у нас, к сожалению, была не на почитаемом месте»[25]. Обозначенная разница в подходах к научно-атеистической идеологии

21 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3664. Л. 31, 29.
22 См.: ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 4025; Там же. Д. 4026.
23 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 4244. Л. 36.
24 Там же. Л. 4.
25 Там же. Л. 5–7.

теоретиков и практиков была явлением достаточно существенным, хотя и не нарушившим серьёзным образом единство идеологического фронта в период перестройки, когда все же сохранялись формальные рамки единой государственной идеологической системы, в которой работали и те, кто занимался теорией, и те, кто отвечал за воплощение атеистической идеологии на практике. Для идеологов-теоретиков важно было сохранять преданность материалистической парадигме. Взаимодействие с православием было возможно не на условиях равноправного диалога, а лишь с редуцированной от трансцендентного содержания секулярной стороной религиозного мировоззрения. Важно и то, что идеологи-теоретики в рамках гуманистической парадигмы проявляли крайнюю осторожность и недоверие к религиозным институтам. Представители Церкви, таким образом, с точки зрения идеологов-теоретиков, не должны были репрезентовать православие в светском обществе, поскольку их мировоззрение было наполнено «субъективными» и «спорными», с точки зрения материалистической науки, взглядами. Именно научный атеизм под видом «научного мировоззрения» представлялся в качестве «объективной» и равноудаленной от любых субъективностей платформы для репрезентации религии в светском обществе. В рамках гуманистической повестки обновления положительного содержания научного атеизма как универсальной экспертной платформы теоретики научно-атеистического дискурса начали разъяснять православные смыслы с точки зрения «объективных» научных подходов. Фактически же речь шла о формировании секулярного образа православия и вытеснении представителей Церкви из религиоведческого поля. О таком векторе деятельности теоретиков научного атеизма свидетельствуют требования отобрать повестку «общечеловеческих ценностей» у «богоискателей», прозвучавшие в речи одного из докладчиков на упоминаемом заседании антирелигиозной секции общества «Знания»[26]. Так называемые «богоискатели», по мнению выступающего, как раз и «грешили» слишком явными симпатиями и заигрыванием с Церковью.

В рамках теоретического вектора трансформации научного атеизма в его отношении к православию шло активное изучение и рецепция религиозных смыслов в контексте материалистического мировоззрения. В одной из аналитических записок руководителей ИНА отмечалось:

> «Благодаря проведённым Институтом научного атеизма исследованиям удалось преодолеть узкое, упрощённое представление о религии

26 ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 4244. Л. 47.

как социальном и духовном пережитке, отказаться от прямолинейных, порой примитивных, унаследованных от прошлого стереотипов в оценке религии и перспектив ее эволюции в советском обществе»[27].

Отделяя нравственно-культурологическую сторону православия от «богословско-мистической», теоретики научного атеизма выступали против того, чтобы признать за церковным сообществом право представлять в публичном дискурсе собственный взгляд на гуманизм. Так, в аналитической записке по поводу церковно-общественных взаимоотношений в Венгрии идеологи ИНА констатировали, что из-за слишком либерального отношения местных коммунистов к Католической Церкви, которой было позволено презентовать свои взгляды в общественном дискурсе, «фактически речь идёт о соревновании между двумя видами гуманизма, подразумеваемыми как нередко дополняющие друг друга»[28]. Такое положение дел характеризовалось в отрицательном ключе, поскольку вело к идеологической путанице. Для позднесоветских атеистов важно было сохранить монополию на репрезентацию гуманизма в общественном дискурсе. И этот образ гуманизма, прочно увязанный в научно-атеистическом дискурсе с антицерковным духом Просвещения, не предполагал каких-либо уступок церковному взгляду на гуманность.

По-иному видели суть взаимодействия с религиозным мировоззрением идеологи-практики. Для них главным была не идеологическая чистота, а общественная стабильность. На одной из встреч с преподавателями Высшей партийной школы председатель Совета по делам религий К. С. Харчев прямо обозначил задачи партии в сфере религиозной политики:

«По Ленину, партия должна держать под контролем все сферы жизни граждан, а так как верующих никуда не денешь и наша история показала, что религия всерьез и надолго, то искренне верующего для партии легче сделать верующим также и в коммунизм. <…> А ведь 70% верующих — это не шутка. И их никуда не денешь, както надо с ними работать и на них воздействовать <…>. Можно сделать вывод, что идет интенсивный процесс проникновения Церкви в государственную политику. И давайте смотреть трезво: по нашей воле или против, но религия входит в социализм, и даже не входит, а въезжает, как по рельсам. И так как власть полностью принадлежит нам, то, я думаю, в наших силах направить эти рельсы в ту или иную сторону в зависимости от наших интересов <…>. Я не за сращивание

27 РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 2. Д. 542. Л. 1.

28 Там же. Д. 436. Л. 4.

Церкви и государства. Сейчас основная задача — это реальный контроль Церкви в политике партии»[29].

В этом контексте научный атеизм воспринимался скорее как универсальный язык общения светского общества и верующих. Собственно научно-атеистический дискурс должен был выполнять двойственные задачи. Во-первых, он должен был обеспечить единение приверженцев разных взглядов на общей платформе заботы о благе отечества. В этом смысле Октябрьская революция представлялась как момент восстановления подлинной свободы религиозных институтов. Так, на встрече с членами Священного Синода в апреле 1988 г. М. С. Горбачёв представил советскую власть как своего рода попечителя и благодетеля по отношению к Русской Церкви, заявив, что ленинский Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви открыл перед последней «возможность осуществлять свою деятельность без какого бы то ни было вмешательства извне» и «освободительный дух Великой Октябрьской социалистической революции коснулся и всех религиозных организаций нашего многонационального общества»[30].

Во-вторых, научный атеизм в контексте взаимодействия позднесоветской государственно-общественной системы и религии должен был обеспечивать эффективное использование мировоззренческих ресурсов православия при реализации государственных задач. Об этом, в частности, заявлял директор Института научного атеизма В. И. Гараджа. В одной из публикаций он писал, что трансформации научного атеизма, не упраздняя мировоззренческие различия религии и марксизма, призваны задействовать в рамках научно-атеистической идеологии те «слои» религиозного мировоззрения, где «не исключена возможность общих до определенной степени позиций». Функционер подчёркивал, что религиозное осмысление мира как исторический этап, хотя и был противоречивый, «но достаточно плодотворный, ещё и сегодня, может быть, полностью не завершённый, не исчерпанный как способ освоения и выражения достаточно широкими еще массами общечеловеческих ценностей, гуманистических ориентиров»[31].

29 Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / сост. Г. Штриккер. Москва, 1995. URL: https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/shtrikker_dokumenty.pdf

30 Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви // Правда. 30 апреля 1988. № 121 (25473). С. 1.

31 *Гараджа В.*, *Кобрин В.*, *Гордиенко Н.* Переосмысление: за и против // Наука и религия. 1989. № 8. С. 7.

Заключение

Представленный анализ саморефлексии в рамках научного атеизма второй половины 1980-х годов показывает прежде всего, что последний активно трансформировался в ответ на изменения условий публичного дискурса о религии. Однако эти трансформации имели сложный характер, что соответствовало природе самого научного атеизма — феномена, сочетавшего разнообразные политико-идеологические, научные и мировоззренческие идеи и практики. Можно выделить два вектора трансформации идеологии научного атеизма второй половины 1980-х годов в его отношении к русскому православию. Первый вектор был связан с рефлексией идеологов-теоретиков. Он предполагал активное осмысление и рецепцию православных смыслов, введение их в гуманистический секулярный дискурс как культурологических феноменов. Идеологи-теоретики отказались от идеи отмирания религии, осознавали необходимость более внимательного её изучения. В то же время ими активно оспаривалось право религиозных объединений транслировать конфессионально ориентированные этические стандарты в общественное пространство. Обоснованием этой позиции служило убеждение, что клерикальное присутствие в дискурсе о морали неизбежно подрывает светский характер государства и дестабилизирует систему внеконфессиональных ценностей. По сути, данный вектор трансформации научного атеизма порождал своего рода конкуренцию между гуманитариями-материалистами и представителями Церкви за право использовать гуманистическую повестку. Так закладывалось недоверие светских религиоведов по отношению к Церкви, которое теперь не фокусировалось на оппозиции атеизма и религии, а переводилось в плоскость материалистического гуманизма через концепт «научного мировоззрения». Второй вектор трансформации идеологии научного атеизма в отношении русского православия реализовывался идеологами-практиками, для которых главным было обеспечение общественной стабильности. В этой сфере также не наблюдался отказ от научного атеизма как такового, но он трансформировался в общемировоззренческие рамки взаимодействия с церковным сообществом, позволявшими задействовать культурно-идейный потенциал православного мировоззрения без апелляции к трансцендентному содержанию вероучения.

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3660. Стенограмма заседания «круглого стола» на тему: «Развитие и совершенствование советской обрядности в развитом социалистическом обществе», Москва, 4–5 апреля 1985 г., т. 1, 4 апреля 1985 г.

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3663. Стенограмма научно-практической конференции «Актуальные вопросы атеистического воспитания в условиях современной идеологической борьбы», Гродно, 30–31 октября 1985 г.

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3664. Стенограмма заседания «круглого стола» по проблемам Русской Православной Церкви, Ярославль, 15–16 декабря 1985 г., т. 1, 15 декабря 1985 г.

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 3665. Стенограмма заседания «круглого стола» по проблемам Русской Православной Церкви, Ярославль, 15–16 декабря 1985 г., т. 2, 16 декабря 1985 г.

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 4025. Стенограмма 9-го съезда Всесоюзного общества «Знание», Москва, 27–28 мая 1987 г., т. 1, 27 мая 1987 г.

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 4026. Стенограмма 9-го съезда Всесоюзного общества «Знание», Москва, 27–28 мая 1987 г., т. 2, 28 мая 1987 г.

ГАРФ. Ф. 9547. Оп. 1. Д. 4244. Стенограмма заседания антирелигиозной секции при Правлении Всесоюзного общества «Знание», 27 января 1988 г.

Российский государственный архив социально-политической истории

РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 2. Д. 436.

РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 2. Д. 542.

Источники

Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви // Правда. 1988. 30 апреля. № 121 (25473). С. 1.

Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / составитель Г. Штриккер. Москва: Пропилеи, 1995. [Электронная копия печатного издания]. URL: https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/shtrikker_dokumenty.pdf (дата обращения: 2.9.2025).

Литература

Гараджа В., *Кобрин В.*, *Гордиенко Н.* Переосмысление: за и против // Наука и религия. 1989. № 8. С. 5–9.

Лукьянов А. Л. Трансформация дискуссии об изменении антирелигиозной пропаганды в периодических изданиях (1985–1988 гг.) // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2020. Т. 20. № 3. С. 109–113.

Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2013.

Смолкин В. Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. Москва: Новое литературное обозрение, 2021.

Степанова Е. А. Советский атеизм в контексте множественной модерности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14. Вып. 2. С. 67–82.

Узланер Д. А. Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 62–69.

Шахнович М. М., *Терюкова Е. А.* Научный атеизм: от науки к утопии. Санкт-Петербург: Государственный музей истории религии, 2023.

Froese P. Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. No. 1. P. 35–50.

Luehrmann S. Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2015.

Pelkmans M. Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / ed. by M. Pelkmans. New York (N. Y.); Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 1–16.

Pospielovsky D. V. A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 3. Soviet Studies on the Church and the Believer's Response to Atheism. Basingstoke: Macmillan Press, 1988.

Ragaz S. Reading Scientific Atheism Against the Grain: The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge // Method & Theory in the Study of Religion. 2018. Vol. 30. № 2. P. 178–184.

СВЯЩЕННИК БОГА ВСЕВЫШНЕГО И ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО

СВЯЗЬ ВРЕМЁН (С УЧЁТОМ ОПЫТА СПЕЦИАЛЬНОЙ ВОЕННОЙ ОПЕРАЦИИ)

Священник Олег Овчаров

кандидат юридических наук, доцент
профессор Военного университета имени князя Александра Невского Министерства обороны Российской Федерации
заместитель председателя Синодального Отдела по взаимодействию с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами
115093, Москва, Большая Серпуховская ул., 24/21Ас2
o.oleg.1968@mail.ru

Для цитирования: *Овчаров О., свящ.* Священник Бога Всевышнего и военное духовенство: связь времён (с учётом опыта специальной военной операции) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 316–336. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.017

Аннотация УДК 27-74 (348) (355)

Цель статьи — анализ фрагментов текста Ветхого Завета в свете современного церковного определения военного духовенства, форм его деятельности на фронтах специальной военной операции, победы в войне и выявление связи религиозного фактора, деятельности военных священников — с достижением победы в сражении, с Божиим благословением и помощью Бога Всевышнего в победе над сильным врагом. Основными методами исследования являются: исторический, анализа, синтеза, сравнения, сопоставления, систематизации. Ветхозаветные тексты анализируются с учетом современного церковного

понимания военного духовенства и с точки зрения достижения победы в сражении. Источники: Священное Писание, Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации, Православная энциклопедия, архивные материалы РГВИА и другие. В результате исследования делаются выводы о духовно-исторической связи времен, о неизменно важной роли религиозной деятельности священника в достижении духовными средствами победы на полях сражений, о ветхозаветных прообразах основополагающих принципов и форм взаимоотношений священства со светской властью — основанных на отделении, сотрудничестве, взаимной помощи и поддержке, включая особый статус военного священника в войсках и социальную защиту военного духовенства.

Ключевые слова: священник, военное духовенство, война, военный поход, специальная военная операция, духовная поддержка войск, духовное просвещение воинов, победа.

Статья поступила в редакцию 27.3.2026; одобрена после рецензирования 30.3.2026

Priest of God Most High and the Military Clergy: A Connection Across Eras (Based on the Experience of the Special Military Operation)

Priest Oleg Ovcharov

PhD in Law, Associate Professor
Professor at the Prince Alexander Nevsky Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation
Deputy Chairman of the Synodal Department for Cooperation with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies
24/21As2 Bolshaya Serpukhovskaya st., Moscow 115093, Russia
o.oleg.1968@mail.ru

For citation: Ovcharov, Oleg, priest. “Priest of God Most High and the Military Clergy: A Connection Across Eras (Based on the Experience of the Special Military Operation)”. *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 316–336 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.017

Abstract. The article aims to analyze Old Testament fragments in light of the modern ecclesiastical definition of military clergy and their activities on the front lines of the Special Military Operation. The study seeks to identify the link between the religious factor, the work

of military chaplains, and the achievement of victory through Divine blessing and the aid of God Most High against a formidable enemy. The primary research methods include historical analysis, synthesis, comparison, and systematization. Old Testament texts are examined through the lens of the contemporary Church's understanding of military chaplaincy and its role in securing battlefield success. The sources include the Holy Scriptures, the Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, the Regulations on the Military Clergy of the Russian Orthodox Church in the Russian Federation, the Orthodox Encyclopedia, archival materials from the Russian State Military Historical Archive (RGVIA), and others. The study concludes that there is a spiritual and historical continuity across eras, highlighting the enduringly vital role of a priest's religious activity in achieving victory through spiritual means. Furthermore, the research identifies Old Testament archetypes for the fundamental principles of church-state relations — based on separation, cooperation, and mutual support — including the unique status of military chaplains within the armed forces and their social protection.

Keywords: priest, military clergy, war, military campaign, special military operation, spiritual support of the troops, spiritual enlightenment of soldiers, victory.

The article was submitted on 3/27/2026; approved after reviewing on 3/30/2026

Введение

События специальной военной операции (далее — СВО), тяжелейшие сражения, продолжающиеся свыше четырёх лет, на фронте протяжённостью более тысячи километров и острая потребность воинов в духовной поддержке ещё раз заставляют обратиться к богатому историческому опыту в деле духовного укрепления бойцов на поле брани, к наиболее действенным формам сотрудничества Церкви и государства (в этом деле). В этой связи остро встала проблема приближения победы духовными средствами и связанная с нею другая проблема — скорейшего воссоздания в России института военного духовенства, его дальнейшего совершенствования с учётом исторического опыта, современных форм и способов ведения военных действий.

Государство пока до конца не определилось с решением этого вопроса, нет в правовых документах ни термина «военное духовенство», ни его определения. Русская Православная Церковь впервые в своей истории официально закрепила такое определение в 2013 г. в «Положении о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации»[1]. В сноске 1 этого церковного документа даётся следующее определение: «Военное духовенство — священнослужители Русской Православной Церкви, которые на штатной или внештатной основе осуществляют пастырское окормление военнослужащих (служащих) федеральных органов государственной власти, в которых предусмотрена военная и правоохранительная служба».

По сути, к военному духовенству данное положение относит священнослужителей, окормляющих воинов (служащих) в военных или правоохранительных организациях государства. В данном определении можно выделить три ключевых момента:

— священнослужители (как уполномоченные представители религиозной организации, действующие от её имени);

— окормляющие (осуществляющие религиозную деятельность);

— войска (военнослужащие (служащие) военных (правоохранительных) организаций государства).

В свете такого современного церковного понимания военного духовенства необходимо исследовать историю появления и становления

1 Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации: [принято на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 года, журнал № 141] // Официальный сайт Московского Патриархата: [сайт]. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html

института военного духовенства, первоначальные формы религиозной деятельности священников в войсках, начиная с самых ранних этапов — ветхозаветных, сравнить их с современными формами, в том числе с закреплёнными в документах Церкви и государства.

Необходимо исследовать институт военного духовенства также с точки зрения победы в вооружённом противостоянии, обеспечения защиты Отечества духовными средствами и роли в этом военного духовенства.

Первые исторические сведения о священниках, в той или иной степени связанные с вооружённым противоборством, можно встретить в Ветхом Завете. Так, например, священник Бога Всевышнего Мелхиседек благословил Аврама, который после победы над четырьмя царями возвращался со своими вооружёнными рабами (войском), и сказал:

> «*Благословен Аврам от Бога Всевышнего*, *Владыки неба и земли*; *и благословен Бог Всевышний*, *Который предал врагов твоих в руки твои*» (Быт. 14, 17–20).

Рассматривая это ветхозаветное событие, можно увидеть некие прообразы форм деятельности военного духовенства в войсках, в том числе во время военных походов. В указанном фрагменте впервые в Ветхом Завете появляется упоминание о священнике. При этом оно связано с военными событиями, с победой в сражении. Этот священник пришёл, по сути, в воинский стан и выступил с проповедью перед находящимися в военном походе войсками (вооружёнными рабами) Аврама. Особое внимание следует обратить на важные, актуальные и в наше время ветхозаветные обстоятельства.

1. Священник Бога Всевышнего посещает Аврама и его воинов

Первое обстоятельство — священник Бога Всевышнего появляется в войске Аврама. Священник в войсках, как символ присутствия Божия, как живое напоминание о Боге Всемогущем, оказывает огромное влияние на воинский коллектив, на его духовное состояние, хотя внешне это может и не ощущаться.

Как в те ветхозаветные времена появление священника в воинском стане было настолько значимо, что произвело большое впечатление на Аврама, который *дал ему* (см. Быт. 14, 20) *десятую часть из всего*, и даже получило отражение в тексте Ветхого Завета, так и в настоящее время подобное появление военных священников в войсках позитивно

влияет на личный состав. Об этом свидетельствуют имевшие опыт общения с воинскими коллективами священнослужители:

> «…даже само появление священника в войсках — это уже проповедь, это уже событие. Замечено, что стихает нецензурная лексика, накал страстей, появляются улыбки у солдат»[2].

Об этом свидетельствует и Святейший Патриарх Кирилл:

> «Если бы не было священников в наших войсках, характер военных действий был бы совсем другим, — подчеркнул Патриарх Кирилл. — Ведь священник — при всём том, что он обязан укреплять воинский дух и поддерживать солдат, — одновременно самим фактом своего присутствия гуманизирует армейскую среду»[3].

В боевой обстановке под разрывами снарядов это присутствие священника среди воинов приобретает ещё более важное значение, духовно поддерживает в ответственные моменты, удерживает от недостойных поступков.

2. Священник Бога Всевышнего указывает Авраму и его воинам на источник победы

Второе обстоятельство — Бог через Своего священника духовно просвещает возвращающегося после сражения Аврама, указывая ему и его воинам на истинный источник победы. Перед Авраамом и его войском, находящимся в военном походе, по сути, была произнесена первая в ветхозаветной истории священническая проповедь: «*Благословен Бог Всевышний…*», которую можно также рассматривать и как благодарственную совместную молитву за Богом дарованную победу. «*Благословен Бог наш…*» — в настоящее время является одним из самых частых молитвенных возгласов священника на богослужении. В содержании проповеди выделяется два важных, связанных между собою момента: Аврам и Бог Всевышний благословенны; Бог Всевышний предал врагов Аврама в его руки, то есть даровал Авраму победу в произошедшем сражении. Возникает вопрос, как связаны между собой эти два момента и о чём важном хотел сообщить священник Бога Всевышнего.

2 *Иванов В., свящ.* Появление священника в войсках — это уже проповедь // Приходы. Церковь — это жизнь: [сайт]. 2024. URL: https://prichod.ru/orthodoxy-everywhere/40524/

3 *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Само присутствие духовенства в зоне боевых действий имеет очень большое значение и для воинства, и для самих священников // Российская газета: [сайт]. 2022. 23 дек. URL: https://rg.ru/2022/12/23/patriarh-kirill-samo-prisutstvie-duhovenstva-v-zone-boevyh-dejstvij-imeet-ochen-bolshoe-znachenie-i-dlia-voinstva-i-dlia-samih-sviashchennikov.html

Поводом и целью вооружённого столкновения Аврама (и его вооружённых рабов) с четырьмя царями (и их войсками) являлись не корысть, ни желание захватить чужие земли либо добычу, что нередко является поводом к вооружённому нападению. Целью было освобождение его племянника Лота, захваченного царями в плен вместе с его имуществом (см. Быт. 14, 12–16). Война, предпринятая Аврамом, как только он узнал о пленении Лота, не захватническая, а освободительная. Рискуя погибнуть в сражении, жертвуя собой и своими рабами, Аврам устремился на захватчиков, *и поразил их*, *и возвратил все имущество и Лота* (Быт. 14, 15–16). Из смыслового анализа рассматриваемого отрывка видно, что поводом к вооружённому столкновению явилось горячее желание Аврама помочь попавшему в беду Лоту, освободить его из плена военными действиями, рискуя своей жизнью, проявляя жертвенную любовь. Ведь Аврам, с наспех собранными и вооружёнными рабами (не обученными военному делу и не имеющими боевого опыта, по сути, ополченцами), пошёл сразиться с объединёнными, имеющими опыт войсками четырёх царей, которые накануне победили объединённые войска пяти царей.

На что мог рассчитывать Аврам при таком вооружённом столкновении с сильным и опытным противником, во многом его превосходящим? Судя по всему, на свою веру во всемогущество и помощь Божию. Священное Писание имеет множество свидетельств о том, *как верою побеждали царства*, *избегали острия меча*, *укреплялись от немощи*, *были крепки на войне*, *прогоняли полки чужих* (Евр. 11, 33–34). В военном деле, в вооружённом сражении вера приобретает огромное значение. О праведной вере Авраама сообщает Священное Писание:

> «*… веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим*» (Иак. 2, 23).

Вера вменяется в праведность и приближает человека (в том числе и воина) к Богу, делает другом Божиим. Христос говорит своим ученикам:

> «*Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам*» (Ин. 15, 14).

Таким образом, жертвенная любовь, вера и праведность, исполнение заповедей Божиих, делает другом Божиим, содействует Божиему благословению и помощи Божией в победе над врагом. Как видно, Аврам, движимый любовью, принял по необходимости участие в священном деле, в войне ради защиты своего племянника Лота и получил от Бога Всевышнего благословение и помощь в победе над врагом.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (раздел VIII.2) отмечается, что православие во все времена относилось

с глубочайшим почтением к воинам, которые ценой собственной жизни защищали жизнь и безопасность ближних. Многих воинов Святая Церковь причислила к лику святых, учитывая их христианские добродетели и относя к ним слова Христа:

> «*Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих*» (Ин. 15, 13)[4].

Оценивая рассматриваемые военные действия Аврама и его вооружённых рабов (как воинов) с указанной позиции Церкви, можно прийти к выводу, что эти действия были проявлением высшей формы жертвенной любви, свидетельствующей о святости Аврама. Эта святость, эта жертвенная любовь, проявленные в военном сражении при защите Лота, способствовали достижению победы посредством предоставления Авраму Божественной помощи.

> «*Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем*» (1 Ин. 4, 16).

Жертвенная любовь, готовность прийти на помощь ближним, защитить их приближают к Богу, привлекают Божественную помощь, в том числе на поле брани. Священник Бога Всевышнего признавал и объявлял Авраму о том, что у него есть нечто общее с Богом, что Аврам благословен, как благословен и Бог Всевышний, Который предал врагов (Быт. 14, 20) Аврама в его руки, тем самым даровав Авраму победу над четырьмя царями.

На Божественный источник побед в сражениях указывает и не имевший поражений на поле боя генералиссимус Александр Васильевич Суворов:

> «Молись Богу — от Него победа. Бог наш генерал, Он нас и водит»[5].

В основе его системы воспитания войск была жертвенная любовь. Суворов учил:

> «Сам погибай, а товарища выручай»[6].

Эта самоотверженная любовь, как и в рассматриваемом случае с Аврамом, привлекала свыше помощь Божию на Суворова и его чудо-богатырей,

4 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: [приняты на Освященном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.]. Москва, 2001. С. 57.

5 *Крылова Ю.* Мои любимые афоризмы Александра Суворова // Стихи.ру: [сайт]. 2020. 1 янв. URL: https://stihi.ru/2020/01/01/4267

6 *Михайлова В.* «Сам погибай, а товарища выручай». Генералиссимус А. В. Суворов и его изречения // Православие.Ru: [сайт]. 2015. 24 нояб. URL: https://pravoslavie.ru/88090.html

делала их дух могучим и непобедимым. Священное Писание раскрывает, почему:

«*Господь любит праведники… и путь грешных погубит*» (Пс. 145, 8–9).

Большую помощь в воспитании этого духа праведности, духа жертвенной любви А. В. Суворову и его чудо-богатырям оказывали сопровождавшие его войска в походах военные священнослужители, духовно просвещая воинов, совершая богослужения и беседы. А нередко и личным примером на поле боя. Так, например, генералиссимус в рапорте о взятии Измаила писал Г. А. Потёмкину о таком подвиге:

> «Полоцкого пехотного полка священник Трофим Куцинский, во время штурма Измаильского, ободрял солдат к храброму с неприятелем бою, предшествовал им в самом жестоком сражении. Крест Господен, который он, яко знамение победы для воинов, нес в руках, пробит был двумя пулями. Уважая таковую его неустрашимость и усердие, осмеливаюсь просить о пожаловании ему креста на шею»[7].

Военное духовенство, духовно просвещая воинов, напоминает им о том, что победа даруется от Бога достойным её и благословенным, призывающим свыше помощь Божию. «*Просите, и дано будет вам*» (Мф. 7, 7), — говорит Христос. Суть духовно-просветительской работы раскрывает Священное Писание. Христос, обращаясь к своим ученикам, говорит: «*Дана Мне всякая власть на небе и на земле*» (Мф. 28, 18), указывая тем самым на всемогущество Божие. В том числе и в военном деле, в победе над сильным врагом. А потом прибавляет: «*Идите, научите все народы*» (Мф. 28, 19), включая воинов, которые являются частью народа (выступившей на его вооружённую защиту). Указывает здесь же Христос и то, чему следует учить, в чём просвещать все народы, включая воинов: «*…уча их соблюдать всё, что Я повелел вам*» (Мф. 28, 20). Продолжая, Христос говорит: «*…и се, Я с вами во все дни до скончания века*» (Мф. 28, 20), тем самым указывая, что Он готов в любой момент прийти им на помощь, в том числе на поле брани.

Военное духовенство, руководствуясь словами Христа, духовно просвещало и воспитывало на протяжении всей продолжительной военной жизни как А. С. Суворова, так и его чудо-богатырей в духе праведности и жертвенной любви к Богу и ближним, тем самым во многом способствуя приближению суворовских побед на полях сражений. Если взглянуть с этих позиций на историю военного духовенства, то можно прийти к выводу о том, что оно на протяжении многих веков укрепляло

7 *Поляков Г., прот.* Военное духовенство России. Москва, 2002. С. 413.

духовные основы защиты Отечества, созидая святость воинства, в которой проявляется Божественная помощь воинам на поле брани и кроется их непобедимость. А. В. Суворов ярко и убедительно это доказал своей военной практикой, не проиграв ни одного сражения. И это не осталось без внимания русского народа и Церкви. На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви, состоявшемся 24 августа 2023 г., было заслушано предложение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла возобновить процесс подготовки к возможной канонизации великого российского полководца Александра Васильевича Суворова. Члены Синода постановили передать этот вопрос на рассмотрение Синодальной комиссии по канонизации[8].

Таким образом, в основе побед на поле брани лежит помощь Божия. Бог дарует победу достойным, «благословенным», имеющим жертвенную любовь. Бог через Своих священников, духовно просвещая, напоминает воинам об этом неизменном законе Божественной любви, дарующим победу от Бога. А духовно-просветительская работа священников в войсках является одним из главных направлений их деятельности, приближающих победу, обеспечивающих духовные основы обороны и безопасности страны.

Данный вывод, проистекающий из указанного ветхозаветного фрагмента о победе Аврама над четырьмя царями и встрече со священником после сражения, представляется актуальным в наше неспокойное время, когда в рамках СВО продолжается война России с мировым злом, с нацизмом (объединившим около шести десятков государств) на территории Украины и не только. Победа в боях даётся очень тяжело, есть и поражения, и немалые жертвы, потери, гибель воинов. Для достижения скорейшей победы необходимо обратиться к богатому, проверенному временем и сражениями опыту Церкви, накопленному с древнейших времён, включая рассматриваемую победу Аврама над царями, а также к опыту праведных непобедимых воинов и их военачальников (А. В. Суворова, Ф. Ф. Ушакова и др.), которые этот ветхозаветный опыт и основанную на нём духовно-просветительскую работу военного духовенства в войсках использовали в своей победоносной военной практике. Распространением этого ценного опыта в настоящее время занимаются на фронтах СВО военные священники, организуя духовно-просветительскую работу, богослужения и духовные

8 Вопрос о возможной канонизации Александра Суворова передан на изучение в Синодальную комиссию по канонизации святых // Официальный сайт Московского Патриархата: [сайт]. 2023. 24 авг. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/6052191.html

беседы с личным составом, проводя совместные молитвы, воспитывая в воинах праведность, жертвенную любовь к ближним, испрашивая на них Божие благословение и помощь свыше, приближая победу.

3. Священник Бога Всевышнего *вынес хлеб и вино* (Быт. 14, 18) Авраму и его воинам

Третье обстоятельство — это «хлеб и вино» как прообраз необходимости организовать Святое Причастие для воинов на фронте и в военных походах.

Священное Писание сообщает, что, когда Аврам возвращался после победоносного сражения с четырьмя царями, *Мелхиседек*, *царь Салимский*, *вынес хлеб и вино*, — *он был священник Бога Всевышнего* (Быт. 14, 18). Как свидетельствует сщмч. Киприан Карфагенский,

> «[в] священнике Мелхиседеке было предызображено таинство жертвоприношения Господня <…> Этот чин (совершения Евхаристии) происходит от жертвоприношения, поскольку Мелхиседек был священником Бога Всевышнего и принес хлеб и вино и благословил Авраама»[9].

С появлением христианства хлеб и вино являются символами Святого Причастия (Тело и Кровь Иисуса Христа), используются в качестве основы для совершения таинства Евхаристии, которое без хлеба и вина совершить невозможно.

Согласно «Православной Энциклопедии»,

> «прича́стие, или причаще́ние, или Евхаристия — Таинство, в котором хлеб и вино прелагаются в истинное Тело и истинную Кровь Господа нашего Иисуса Христа, после чего верующие потребляют их во оставление грехов и в Жизнь Вечную»[10].

По мнению свящ. П. Гумерова,

> «таинство Причащения, или Евхаристия (в переводе с греческого — «благодарение»), занимает главное — центральное — место в церковном богослужебном круге и в жизни Православной Церкви»[11].

9 *Cyprianus Carthagiensis.* Epistula 63, 4 // CCSL. 3C. P. 392–393. Рус. пер.: *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письмо 63 // Творения святаго священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Ч. 1: Письма. Киев, 1891. С. 389–390. См., также: Толкование на Бытие 14, 18 // Азбука веры: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/biblia/in/?Gen.14:18&r

10 Причастие // Азбука веры: православная энциклопедия: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/prichastie

11 *Гумеров П., свящ.* Таинство Причащения // Православие.Ru: [сайт]. 2009. 4 авг. URL: https://pravoslavie.ru/31420.html

В Священном Писании Христос раскрывает суть непобедимости верующих и регулярно причащающихся воинов:

> «*Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем*» (Ин. 6, 56).

Бога, Творца неба и земли, победить невозможно. Подобно этому и воин, который пребывает в Боге и в котором пребывает Бог, становится непобедимым, приобретая помощь Божию, соответствующие Божественные совершенства. Поэтому таинство Святого Причастия воинов на поле брани является духовным победоносным оружием. Чем больше живущих святой жизнью воинов достойно причащается, тем непобедимее армия, тем ближе победа. Особенно актуальна эта духовная закономерность на поле брани, где решается не только судьба каждого из них, но и судьба Отечества, судьба Церкви — в решающих сражениях, когда требуются предельная жертвенная любовь, напряжение духовных сил, соответствующая духовная поддержка воинов, помощь Божия в достижении победы. С появлением христианства таинство Причащения, как важный источник укрепления духовных сил, занимает центральное место и в жизни воинов-христиан.

Например, в Византии известны случаи привлечения священников к сопровождению войск в военных компаниях для совершения богослужений, различных религиозных обрядов для воинов, особенно перед сражениями. Эти случаи со временем переросли в практику, получившую закрепление в руководящих военных документах, на что обращает внимание Е. Д. Подвальный. Так, в «Стратегиконе» императора Маврикия (VI–VII вв.) устанавливалось, что священники в военных походах участвуют для молитв и утверждения Господней благосклонности. Причём молиться должны были все воины вместе, под руководством военных священников. Похожие требования содержались и в «Тактике Льва» императора Льва VI (начало X в.), где в главе «О дне сражения» предписывалось

> «еще до ночи провести усердную молитву и всем получить благословение священников, чтобы благодаря этому все должны быть убеждены словами и делами в благоволении Бога, а потому шли в бой просветленными и уверенными»[12].

В «Стратегике» Никифора II Фоки (X в.) также можно встретить указание:

12 Цит. по: *Подвальнов Е. Д.* Участие священнослужителей в военных походах Древней Руси: канонические и правовые основания // ХЧ. 2024. № 2. С. 239–240.

> «За один день до боя следует священникам совершить бескровные жертвоприношения и, совершив обычную службу, удостоить всё войско участия в Божественных и незапятнанных таинствах»[13].

Всё это свидетельствует о том, что духовенство принимало регулярное и активное участие в военных компаниях, а богатый византийский военный опыт, выкристаллизованный в военных трактатах, явственно показывает культурно-правовую норму привлечения духовенства к ратным походам для укрепления их духовных сил посредством совершения богослужений и причастия воинов. По мнению Е. Д. Подвального, не исключено, что и в феномене участия клириков в военных компаниях присутствует византийское влияние[14].

Со святым Причастием тесно связаны два других таинства: Исповеди (Покаяния), как правило, предшествующей Причастию, и Крещения, поскольку недопустимо причащать некрещёного. Именно эти три таинства активно используются в войсках, особенно в военной обстановке, на фронте.

В настоящее время в зоне СВО служит также немалое количество военных священнослужителей для оказания духовной поддержки личному составу посредством совершения богослужений и причастия, для удовлетворения конституционных прав воинов на свободу вероисповедания. Возведены, открыты и действуют для воинов вдоль фронта около ста пятидесяти блиндажных храмов[15]. В них военными священниками совершаются для войск различные богослужения, в том числе литургии, причащаются, исповедуются, крестятся воины. По сообщению епископа Сергиево-Посадского и Дмитровского Кирилла, уже порядка тысячи пятисот священников Русской Православной Церкви вовлечены в служение в зоне СВО, где совершено более тридцати пяти тысяч крещений сражающихся в зоне СВО бойцов. По мнению владыки, общепризнанным в науке о войне является понимание о силе психологической установки солдата, которое иногда даже называют

> «самым могущественным оружием <…> более могущественным, чем самый тяжёлый танк, чем самое мощное артиллерийское орудие»[16].

13 Цит. по: *Подвальнов Е. Д.* Участие священнослужителей в военных походах Древней Руси: канонические и правовые основания. С. 240.

14 Там же.

15 *Яковлева Е.* Как священники крестят, исповедуют и причащают солдат на СВО // Российская газета: [сайт]. 2025. 14 апр. URL: https://rg.ru/2025/04/14/prichastie.html

16 *Кирилл* (*Зинковский*), *еп.* Опыт духовного окормления воинов в условиях СВО // Монастырский вестник: [сайт]. 2025. 4 марта. — URL: https://monasterium.ru/doklady/xxxiii-mezhdunarodnye-rozhdestvenskie-obrazovatelnye-chteniya/10/

По свидетельству одного из офицеров СВО, «после совершения молебна и участия в таинствах чувствуешь облегчение. Поскольку война — это напряжение всех сил, и физических, и душевных, такое укрепление и поддержка необходимы. Даже если не все это осознают»[17].

Таким образом, вынесенные священником Бога Всевышнего хлеб и вино возвращающемуся с победой после сражения Авраму, по сути находящемуся в военном походе со своими вооружёнными рабами (воинами), прообразует проведение военным духовенством причастия воинов, а вместе с причастием и исповеди, а если воин не крещён, то и крещения, а также других таинств и богослужений в войсках, в том числе во время военных походов, когда это приобретает особую актуальность.

4. Священник Бога Всевышнего благословляет военачальника Аврама

Четвёртое обстоятельство — это благословение священником Аврама: «*от Бога Всевышнего*, *Владыки неба и земли*» — и благословение Бога Всевышнего, а также указание на то, что победа дарована Авраму Богом Всевышним.

Согласно «Православной энциклопедии»,

> «благословение — это пожелание либо получение особой благосклонности Божией для отдельной личности или общности людей посредством соответствующих слов или символических жестов; по отношению к Богу — одна из составляющих религиозного почитания»[18].

Согласно другой энциклопедии («Азбука веры»),

> «благословение — действие Божие, выражающееся в низведении особых благостей, милостей на человека (группу людей, семью, род, народ и т. п.); священнодействие, совершаемое пастырем (архипастырем), направленное на призывание Божественной благодати, Божественной помощи»[19].

Таким образом, благословение указывает на духовную связь человека с Богом, в том числе организуемую священником, который помогает эту благотворную связь с Богом укрепить как отдельному человеку, так и целым коллективам — приходам, воинским подразделениям. От этой

17 *Кирилл* (*Зинковский*), *еп.* Опыт духовного окормления воинов в условиях СВО.

18 *Ткаченко А. А.* Благословение // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 316. URL: https://www.pravenc.ru/text/149325.html#part_3

19 Благословение // Азбука веры: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/blagoslovenie

связи во многом зависит и духовное состояние воина, его праведность, святость, а значит, и помощь Божия на поле брани, и скорая победа.

В районе СВО военные священники также активно призывают на воинов и воинские коллективы Божественную благодать и Божественную помощь в ратном деле, в победе над сильным противником — как индивидуально, так и совместно с воинами проводя различные богослужения и обряды. Для того чтобы оказывать духовную помощь на фронте священнослужители проходят соответствующую подготовку на специальных сборах. К началу февраля 2025 г. более ста представителей Русской Православной Церкви находились в зоне СВО, из них семьдесят шесть добровольцев и шестьдесят четыре штатных священника[20]. Более сорока тысяч военнослужащих, которые принимают участие в СВО, были крещены военными священниками, а всего более двух тысяч священников побывали на передовой, совершив более четырёх с половиной тысяч командировок от десяти дней до двух, трёх месяцев. Некоторые священники сегодня находятся там от полутора до двух лет[21].

Таким образом, священники как в ветхозаветные времена, так и сегодня, на фронтах СВО, благословляют воинов, призывая на них Божественную благодать и помощь Божию в бою, а также просвещая воинов, совершая их крещение и обучая молиться, почитать, святить и благословлять Бога как можно чаще, тем самым укрепляя веру, духовные силы, моральный дух войск, приближая победу.

5. Священник Бога Всевышнего получил от Аврама *десятую часть из всего* (Быт. 14, 20)

Пятое обстоятельство — Аврам дал священнику Бога Всевышнего *десятую часть из всего* (Быт. 14, 20), говорит о выраженном в такой форме благодарении Аврамом Бога и Его священника за помощь и дарованную Богом победу. Если посмотреть на историю военного духовенства до сего дня, то можно увидеть, что во всём мире, где имеется военное духовенство, оно сопровождает и духовно просвещает воинов, благословляет их на ратный труд, на защиту государства, призывает на них помощь свыше. А государство в ответ, в знак благодарности, предоставляет военному духовенству денежное вознаграждение, материальное

20 Начались очередные сборы военных священников, отправляющихся в зону СВО // Православие.Ru: [сайт]. 2025. URL: https://pravoslavie.ru/167067.html

21 Священники крестили в зоне СВО более 42 тыс. военных // ТАСС: [сайт]. 2025. URL: https://tass.ru/obschestvo/23205635

обеспечение, социальную защиту, как правило, на уровне соответствующего старшего офицерского состава[22].

На территории СВО штатные военные священники за свой священнический труд на фронтах СВО получают зарплату от государства согласно занимаемой штатной должности (помощника командира по работе с верующими военнослужащими) в военной организации, им также возмещаются командировочные расходы как работникам военных организаций в соответствии с постановлением Правительства РФ от 28.10.2022 г. № 1915.

Что касается внештатного военного духовенства, которое командируется в район СВО от религиозных организаций, то законодательством не предусмотрено денежное вознаграждение или иное их материальное обеспечение из государственного бюджета за их специфический труд по духовной поддержке войск на фронте. Как правило, они получают какую-то материальную помощь от религиозных организаций, направивших их в район СВО. Такая помощь обычно бывает весьма незначительной. Вместе с тем примечательно, что во время Первой мировой войны в России также имелась острая нехватка священников на фронте, но решалась она за счёт государства посредством привлечения священников из епархий временно, на период командирования на фронт с выплатой суточных денег за всё время командирования, а также денег на проезд к месту командировки и обратно в епархию, к месту прежнего служения.

Например, 18 августа 1916 г. Военный Совет положил «установить командируемым, в период настоящей войны, в отдельные войсковые части, не имеющие штатного военного духовенства, священнослужителям епархиального ведомства: а) суточные деньги за всё время их командирования — священникам по 3 рубля, а диаконам по 2 рубля и б) прогонные деньги от места постоянного их пребывания до места командирования и обратно — священникам на 3 лошади, а диаконам на 2». Также Военный Совет положил распространить действие изложенной меры на всё предшествующее от начала войны время. Указанные меры, установленные Военным Советом по финансированию епархиальных священников, командируемых на фронт, были высочайше утверждены императором Николаем II и объявлены войскам военным министром генералом от инфантерии Шуваевым приказом

22 См., например: *Челпанова Т. М.* Зарубежный опыт регулирования правового статуса и деятельности военных капелланов / ред. И. В. Понкина. Москва, 2018.

по военному ведомству № 514 от 11 сентября 1916 г.[23] Таким образом, государство вознаграждало командируемых из епархий на фронт священников и компенсировало понесённые ими расходы при выполнении своих священнических обязанностей в войсках. Видимо, этот ценный исторический опыт необходимо использовать и современной России.

В настоящее время вопросы материальной поддержки и социальной защиты военного духовенства, командируемого из епархий на фронт, прорабатываются. Президент России Владимир Владимирович Путин 23 февраля 2023 г. сообщил, что при участии в боевых действиях священники не отличаются от других воинов в плане риска для жизни, для них тоже должны быть предусмотрены гарантии. «Мы с Патриархом говорили, совсем недавно мы с ним встречались, обсуждали все эти вопросы, — отреагировал В. В. Путин. — Конечно, безусловно, а чем отличается священник, который под пулями ходит, под снарядами, от всех других военнослужащих? В этом смысле — практически ничем… Конечно, мы будем это иметь в виду», — заверил глава государства[24].

Выступая 23 января 2024 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл заявил о необходимости принятия закона о льготах для священнослужителей-участников спецоперации. «Нам очень важно определить правовой статус военного духовенства на уровне федерального закона и предоставить военным священнослужителям социальные льготы, которые есть у всех участников СВО — у всех есть, а у священников нет», — сказал он. По словам Патриарха, сегодня более ста священнослужителей находятся в зоне боевых действий. «Некоторые получили ранения, но и потери есть», — сообщил Святейший. На это спикер Совета Федерации Валентина Матвиенко ответила, что парламентарии подготовят и внесут в ближайшее время законопроект о статусе священнослужителей, участвующих в СВО. «Обещаю, что мы в ближайшее время внесём законопроект о статусе священников, представителей других религий, которые выполняют свой долг на линии специальной военной операции и вносят свой огромный вклад в нашу победу. Мы обязательно такой закон внесём и посоветуемся с вами по его содержанию», — сказала Матвиенко, обращаясь к Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу[25].

23 РГВИА. Ф. 2044. Оп. 1. Д. 21. Л. 29.

24 В. В. Путин поддержал идею о гарантиях для военных священников // ТАСС: [сайт]. 2023. URL: https://tass.ru/obschestvo/17126989

25 Матвиенко пообещала скорую подготовку закона о статусе священников в зоне СВО // Интерфакс: [сайт]. 2024. URL: https://www.interfax.ru/russia/941501

Как видно, переданную Аврамом священнику Бога Всевышнего десятую часть из всего возможно следует рассматривать как некий прообраз, получивший в дальнейшем распространение на практике, материальной поддержки светской властью — власти священнической, в том числе государством — военного духовенства, прообраз особого статуса военного духовенства.

6. Священник Бога Всевышнего — царь Салимский

Шестое обстоятельство — Мелхиседек был не только священником Бога Всевышнего, но и царём Салимским (см. Быт. 14, 18). В Послании к Евреям Мелхиседек рассматривается как прообраз Христа (см. Евр. 6, 20), Который говорит: «*Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее*» (Мф. 16, 18), Который является главою Церкви (см. Еф. 1, 22). Мелхиседек как священник и царь представляет собой прообраз священства как обособленной, самостоятельной, самодостаточной и независимой власти священства Бога Всевышнего. Аврам является прообразом власти светской, власти народа Божия. Бог обещает Аврааму:

> «*Я произведу от тебя великий народ* <…>, *и благословятся в тебе все племена земные*» (Быт. 12, 2–3).

Как видно, в указанном ветхозаветном отрывке священная власть, глава Церкви (в лице Мелхиседека) прообразующе встречается с властью светской, с главой народа (в лице Аврама). В этих взаимоотношениях священник выступает не как священник Аврама и его помощник, не как священник какого-либо земного царства, светской власти, но как священник Бога Всевышнего, на чём и делается акцент. Эта неотмирность, неподчинённость какой-либо власти земной, эта отделённость составляют существо власти священства и Церкви, Глава которой Христос обращает на это внимание:

> «*Царство Мое не от мира сего*» (Ин. 18, 36).

Этот основополагающий принцип взаимоотношений священнической власти и власти светской (в том числе военной) получил в дальнейшем развитие и закрепление в Правилах святых апостолов (правила 6, 81 и 83)[26], а также в государственном законодательстве. В частности, ст. 14 Конституции России устанавливает принцип светскости государства

26 Canones ecclesiastici (eorundem sanctorum apostolorum) // Didascalia et Constitutiones Apostolorum / ed. F. X. Funk. Paderbornae, 1905. P. 566, 588, 590. Рус. пер: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. Репр. воспр. изд. 1911 г. Москва, 2001. С. 64 (Апост. 6), 165 (Апост. 81), 168 (Апост. 83).

и отделения религиозных объединений от государства, а Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» в ст. 4 устанавливает, что государство не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, не вмешивается в деятельность религиозных объединений, а религиозное объединение создаётся и осуществляет свою деятельность в соответствии с собственной иерархической и институционной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно соответствующим условиям и требованиям и в порядке, предусматриваемом своими внутренними установлениями. Одним из таких установлений является «Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в РФ», в соответствии с которым создаётся военное духовенство, призванное окормлять воинов, в том числе на фронтах СВО.

Выводы

1. Первое в истории Ветхого Завета появление священника связано с его обращением к находящимся в военном походе (возвращающимся с победой после сражения) воинам — Авраму и его войскам (вооружённым рабам) — с проповедью. В этой проповеди указывается на источник победы — на помощь Божию в сражении, на связь между благословением и победой.
2. Ветхозаветный фрагмент, описывающий встречу во время военного похода Аврама со священником Бога Всевышнего, обнаруживает указания на некоторые прообразы форм участия священнослужителей в военном деле, в приближении победы (посещение войск, их духовное просвещение, проповедь, молитвы, причащение и благословение воинов), получившие в дальнейшем историческое развитие и использующиеся по сей день, в том числе в районе СВО.
3. Рассматриваемый ветхозаветный фрагмент также указывает на прообраз возникших позже представлений о симфонии священнической и светской власти, об их гармоничных отношениях по взаимной поддержке и помощи друг другу, основанных на принципах отделения и невмешательства. Священство сопровождает, духовно просвещает и поддерживает воинов, благословляет их, призывает на них помощь свыше, укрепляет их веру, воспитывает патриотизм и жертвенную любовь, вдохновляет на подвиги, приближает победу на поле брани духовными средствами. А светская власть за это материально поддерживает духовенство, особенно военное в районе ведения боевых действий, дарует ему особый правовой статус и социальную защиту.

Архивные материалы

Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 2044. Управление главного священника армий Северного фронта. Оп. 1. Д. 21.

Источники и вероучительные документы

Canones ecclesiastici (eorundem sanctorum apostolorum) // Didascalia et Constitutiones Apostolorum / ed. F. X. Funk. Paderbornae: In libraria Ferdinandi Schoeningh, 1905. P. 564–594.

Cyprianus Carthagiensis. Epistula 63 // *Sancti Cypriani Episcopi* Opera. Pars III, 2: Epistularium / ed. G. F. Diercks. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1996. (Corpus Christianorum. Series Latina; t. III C). P. 389–417.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: приняты в 2000 г. Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. Москва: Изд. Московской Патриархии, 2001.

Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации: принято на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 года, журнал № 141 [текст: электронный] // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html (дата обращения: 7.4.2025).

Правила святых апостолов // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Москва: Отчий дом, 2001. С. 45–172.

Киприан Карфагенский, сщмч. Письмо 63 // Творения святаго священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Ч. 1: Письма. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1891. С. 388–402.

Справочные и энциклопедические издания

Благословение [текст: электронный] // Азбука веры: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/blagoslovenie (дата обращения: 8.5.2025).

Благословение // Православная энциклопедия: [электронная версия]. URL: https://www.pravenc.ru/text/149325.html#part_3 (дата обращения: 8.3.2025).

Причастие [текст: электронный] // Азбука веры: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/prichastie (дата обращения: 8.3.2025).

Ткаченко А. А. Благословение // Православная энциклопедия. Т. 5: Бессонов — Бонвеч. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 316–322.

Толкование на Бытие 14, 18 [текст: электронный] // Азбука веры: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/biblia/in/?Gen.14:18&r (дата обращения: 8.3.2025).

Электронные ресурсы и СМИ

В. В. Путин поддержал идею о гарантиях для военных священников // ТАСС: [сайт]. 2023. URL: https://tass.ru/obschestvo/17126989 (дата обращения: 8.3.2025).

Вопрос о возможной канонизации Александра Суворова передан на изучение в Синодальную комиссию по канонизации святых // Русская Православная Церковь:

официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/6052191.html (дата обращения: 8.3.2025).

Гумеров П. Таинство Причащения / священник Павел Гумеров // Православие.Ru: [сайт]. 2009. URL: https://pravoslavie.ru/31420.html (дата обращения: 8.3.2025).

Иванов В. Появление священника в войсках это уже проповедь / священник Виктор Иванов // Приходы. Церковь — это жизнь: [сайт]. 2022. URL: https://prichod.ru/orthodoxy-everywhere/40524/ (дата обращения: 8.3.2025).

Кирилл (*Зинковский*), *еп.* Опыт духовного окормления воинов в условиях СВО // Монастырский вестник: [сайт]. URL: https://monasterium.ru/doklady/xxxiii-mezhdunarodnye-rozhdestvenskie-obrazovatelnye-chteniya/10/ (дата обращения: 5.4.2025).

Крылова Ю. Мои любимые афоризмы Александра Суворова // Стихи.ру: [сайт]. 2020. URL: https://stihi.ru/2020/01/01/4267 (дата обращения: 8.3.2025).

Матвиенко пообещала скорую подготовку закона о статусе священников в зоне СВО // Интерфакс: [сайт]. 2024. URL: https://www.interfax.ru/russia/941501 (дата обращения: 8.3.2025).

Михайлова В. «Сам погибай, а товарища выручай». Генералиссимус А. В. Суворов и его изречения // Православие.Ru: [сайт]. 2015. URL: https://pravoslavie.ru/88090.html (дата обращения: 8.3.2025).

Начались очередные сборы военных священников, отправляющихся в зону СВО // Православие.Ru: [сайт]. 2025. URL: https://pravoslavie.ru/167067.html (дата обращения: 8.5.2025).

Патриарх Кирилл: Само присутствие духовенства в зоне боевых действий имеет очень большое значение… // Российская газета: [сайт] / Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://rg.ru/2022/12/23/patriarh-kirill-samo-prisutstvie-duhovenstva-v-zone-boevyh-dejstvij-imeet-ochen-bolshoe-znachenie-i-dlia-voinstva-i-dlia-samih-sviashchennikov.html (дата обращения: 8.3.2025).

Священники крестили в зоне СВО более 42 тыс. военных // ТАСС: [сайт]. 2025. URL: https://tass.ru/obschestvo/23205635 (дата обращения: 8.5.2025).

Яковлева Е. Как священники крестят, исповедуют и причащают солдат на СВО // Российская газета: [сайт]. 2025. URL: https://rg.ru/2025/04/14/prichastie.html (дата обращения: 8.3.2025).

Научные статьи

Подвальнов Е. Д. Участие священнослужителей в военных походах Древней Руси: канонические и правовые основания // Христианское чтение: научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. 2024. № 2. С. 235–243.

Литература

Поляков Г. Военное духовенство России / протоиерей Георгий Поляков. Москва: ТИИЦ, 2002.

Челпанова Т. М. Зарубежный опыт регулирования правового статуса и деятельности военных капелланов / ред. И. В. Понкина; Институт государственно-конфессиональных отношений и права. Москва: Буки Веди, 2018.

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЕ ЦИКЛЫ СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ

КАК УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕВОДНОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XIX ВЕКА

Екатерина Львовна Лисовская

соискатель кафедры церковной истории и общегуманитарных дисциплин ОЦАД
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
katerinpit@yandex.ru

Для цитирования: *Лисовская Е. Л.* Иллюстрированные циклы Священной истории как учебные пособия на примере переводной и отечественной литературы XIX в. // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 337–359. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.018

Аннотация УДК 7.04 (7.06) (27-23)

В данной статье приводится обзор иллюстрированных изданий для преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета для детской и подростковой аудитории на материале соответствующей продукции типографий Москвы и Петербурга XIX в. В качестве характерного примера рассматривается популярная с конца XVIII в. Библия в пересказе И. Гибнера, исследуются варианты издания разных лет, стилистические и композиционные особенности подобранных для них иллюстраций, а также созданные по структуре книги И. Гибнера аналогичные русские сборники. Первые оригинальные русские альбомы освещены в научной литературе достаточно мало, поэтому целью данной статьи является введение некоторых из них в научный оборот, приводится их подробное описание, сведения об авторах и художественные особенности, выявленные при работе с материалами из музейных и библиотечных собраний. В заключение выделяются две главные функции библейских иллюстраций как учебных пособий: дидактическая (обучение основам веры через визуальные образы) и эстетическая (формирование вкуса через приобщение к хорошим художественным образцам), а также прилагается перечень учебных пособий по Священной истории в хронологическом порядке.

Ключевые слова: Священное Писание, библейские альбомы, иллюстрации, Библия для детей, гравюра, литография.

Статья поступила в редакцию 16.3.2026; одобрена после рецензирования 20.3.2026

Illustrated Cycles of Sacred History as Educational Tools: A Case Study of 19th-Century Translated and Domestic Literature

Ekaterina L. Lisovskaya

applicant at the Department of Church History and Humanities,
Saints Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies
4/2, bldg. 1, Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russian Federation
katerinpit@yandex.ru

For citation: Lisovskaya, Ekaterina L. “Illustrated Cycles of Sacred History as Educational Tools: A Case Study of 19th-Century Translated and Domestic Literature”. *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 337–359 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.018

Abstract. This article provides an overview of 19th-century illustrated publications printed in Moscow and St. Petersburg for teaching the Sacred History of the Old and New Testaments to children and adolescents. Johann Hübner’s popular Bible stories, widely circulated since the late 18th century, serve as a characteristic case study. The paper examines various editions of Hübner's work over the years, analyzing the stylistic and compositional features of their illustrations, as well as similar Russian compendiums modeled after its structure. Since the earliest original Russian albums have received limited scholarly attention, this article aims to introduce several of them into academic circulation. It offers detailed descriptions, author insights, and analyses of their artistic features derived from museum and library collections. In conclusion, the study identifies two primary functions of biblical illustrations as educational tools: the didactic function (teaching the fundamentals of faith through visual imagery) and the aesthetic function (shaping artistic taste through exposure to high-quality artwork). Additionally, a chronological list of educational manuals on Sacred History is appended.

Keywords: Holy Scripture, biblical albums, illustrations, children’s Bible, engraving, lithography.

The article was submitted on 3/16/2026; approved after reviewing on 3/20/2026

Интерес и масштабы издания иллюстрированных библейских циклов, пик которого приходится на вторую половину XIX в., объяснялся их широким использованием в системе школьного и домашнего образования. Начиная с эпохи Петра I, Священная история входила в комплекс изучения Закона Божия, который впервые был введён в учебную программу в 1774 г.[1] В правление императрицы Елизаветы Петровны вышел указ, в котором «дворянам и разного чина людям» было велено обучать своих детей чтению, знанию букваря и катехизиса. В эпоху императрицы Екатерины II религиозно-нравственный аспект обучения уступил философско-этическому и гражданскому направлениям, воспитывающим общую нравственность и верность Государю и Отечеству[2].

При императоре Александре I оформилась система светских учебных заведений (университеты, гимназии, уездные и приходские училища), по образцу которых была создана система духовных школ (академии, семинарии, училища и приходские школы). Таким образом, Закон Божий стал обязательным предметом и вплоть до 1917 г. входил в программу как церковных, так и светских образовательных учреждений России. Варьируясь по длительности курса в зависимости от специфики учебного заведения, Закон Божий и Священная история преподавались на первом году обучения, тогда как пространный катехизис — на втором[3]. В целом в XIX в. большее внимание стало уделяться Новому Завету: программа 1819 г. вводила в уездных училищах чтение Евангелия с комментариями, а в гимназиях дополнительные занятия по субботам и воскресеньям[4].

Переводная литература

В России адаптация библейских текстов для детской и подростковой аудитории началась с переводов европейских аналогов. Содержание сборников включало только основные сюжеты Ветхого и Нового Завета с соблюдением хронологической последовательности, которые выбирались составителями или самими переводчиками. Гуманистический подход к воспитанию оказал большое влияние на формат детской религиозной литературы, особенно на иллюстрации, поскольку

1 *Бычкова В.М.*, *Запальский Г.М.* Закон Божий // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 550.

2 *Бычкова В.М.* Некоторые моменты из истории преподавания Закона Божия в России // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2009. № 12. С. 12–13.

3 *Бычкова В.М.*, *Запальский Г.М.* Закон Божий. С. 551.

4 *Смолич И.К.* История Русской Церкви. Книга восьмая. Часть вторая. 1700–1917. Москва, 1997. С. 96.

врождённые визуальные навыки позволяют детям быстрее и легче воспринимать информацию через картинки[5].


СВЯЩЕННАЯ ИСТОРІЯ
въ назиданіе Дѣтей,
Съ 74 искусно Гравированными Картинами.
Перевел съ Французскаго Андрей Пеше
МОСКВА.
(1820)

Илл. 1. *Титульный лист издания «Краткая Священная история в назидание детей»*, 1820.

Фотография с сайта URL: https://old.runivers.ru/doc/children_book/books 184654/book3831/ 39150/


Ной строитъ Ковчегъ.
Потопъ.
Ной пожираетъ жертвы.
Столпотвореніе Вавилонское.

Илл. 2. *Иллюстрации к главе IV «Потоп»*.

Фотография с сайта URL: https://old.runivers.ru/doc/children_book/books184654/book3831/39150/

Крупные изображения не только подготавливали детей к дальнейшему серьёзному чтению, но и воспитывали их эстетический вкус на хороших художественных образцах. Например, иллюстрации к «Краткой Священной истории Ветхого и Нового Заветов» выполнены по образцам пятидесяти двух композиций Лоджий Рафаэля[6] (илл. 1, 2).

Часто в начале или в конце таких сборников помещался дополнительный материал или полезные исторические сведения, например: таблицы разделения лет от Сотворения мира, рисунки с видами священнического облачения и богослужебной утвари, интерьер православного храма, карты Святой Земли и т. д.

5 *Чарская-Бойко В. Ю., Иванкива М. В.* Иллюстрации в детской литературе: опыт интермедиального анализа // Детские чтения. 2014. № 2 (6). С. 230.

6 Краткая Священная история Ветхого и Нового Завета в назидание детей и представленная в 74 искусно гравированных картинах / пер. с франц. А. Пеше. Москва: Тип. Августа Семена, 1820.



Илл. 3. *Изображение Ветхого и Нового Завета. Фронтиспис книги* «*Сто четыре священные истории*, в*ыбранные из Ветхого и Нового Завета, в пользу юношества*, *Иоанном Гибнером*», 1832. Фотография автора.

В первой половине XIX в. особую популярность приобрели «Сто четыре священные истории, выбранные из Ветхого и Нового Завета, в пользу юношества, Иоанном Гибнером». Книга впервые вышла в Лейпциге в 1714 г. и до 1770 г. была доступна русскому читателю на немецком, французском и латинском языках[7]. В русском переводе истории из этой книги выходили в типографиях Москвы и Петербурга практически ежегодно до 1859 г. Книга состояла из двух частей: пятьдесят два сюжета из Ветхого и столько же из Нового Завета. Каждая история кратко пересказывала соответствующую главу Священного Писания, за ней шёл перечень вопросов на понимание смысла прочитанного, полезные нравоучения и благочестивые размышления.

По таким историям учились чтению в семье Достоевских. Об этом пишет в своих воспоминаниях брат писателя А. М. Достоевский[8], а Ф. М. Достоевский приписывал чтение книги детским воспоминаниям своих

7 Священная история в рассказах для детей: каталог выставки [24 марта — 4 апреля 2023 года] / науч. ред. Ю. В. Мудров; авт. статьи В. М. Кустов; сост., общ. ред. В. В. Хорина. Санкт-Петербург, 2024. С. 5.

8 *Достоевский А. М.* Воспоминания. Санкт-Петербург, 1992. С. 66: «Первой книгой для чтения у всех нас была одна и та же. Это Священная история Ветхого и Нового Завета на русском языке (кажется, переведенная с немецкого сочинения Гибнера). Она называлась: “Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета”. К ней прилагалось несколько довольно плохих литографий: Сотворение мира, Пребывание Адама и Евы в раю, Потоп и другие главные библейские сюжеты».

художественных персонажей[9]. Несмотря на то, что оба брата упоминают о каких-то «картинах», Библия в пересказе И. Гибнера, видимо, первоначально не планировалась как иллюстрированное издание. Изображения не встречаются ни во множественных переизданиях в переводе студента Матвея Соколова (1770[10], 1781[11], 1784[12], 1785[13], 1786[14], 1787[15], 1795 гг.[16]), ни в переводе Василия Богородского (1812[17], 1815[18], 1825[19], 1835[20], 1859 гг.[21]). Вероятнее всего, сюжеты прилагались как наглядный материал или вплетались дополнительно.

Подобный пример можно видеть в издании «Сто четыре священные истории…» 1832 г.[22] из типографии Н. Степанова. Фронтиспис книги украшен аллегорическим изображением Ветхого и Нового Завета (илл. 3). Новозаветная Церковь представлена в виде восседающей на престоле царственной Девы. Правой рукой Она обнимает крест, в левой держит раскрытую книгу с надписью: «священые книги». К плечу Девы-Церкви склоняется мужской персонаж в священнических облачениях, олицетворяющий Ветхий Завет. Помимо гравированного фронтисписа, книгу украшают сто семь гравюр на отдельных листах. Указанные над изображениями номера страниц не соответствуют ни порядку страниц книги, ни последовательной нумерации иллюстраций, что может говорить об их компилятивном характере.

9 О Священном Писании в жизни старца Зосимы: «Была у меня тогда книга, священная история, с прекрасными картинками, под названием “Сто четыре священные истории Ветхого и Нового завета”, и по ней я и читать учился. И теперь она у меня здесь на полке лежит, как драгоценную память сохраняю» (*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Собр. соч. в 15 т. Л., 1991. Т. 9).

10 РГБ. МК. У–8° / 70–Г.

11 РГБ. МК. Се–8° / 81–Г.

12 РГБ. МК. Се–8°/ 84–Г.

13 РГБ. МК. Г–8° / 85–Г.

14 РГБ. МК. КТ–8° / 86–Г.

15 РГБ. OMF2. Ф. 1–70 / 10495.

16 РГБ. OMF2. Ф. 1–70 / 11513.

17 *Гюбнер И.* Сто четыре священные истории, выбранные из Ветхого и Нового Завета, выбранные для употребления юношества из Священного Писания и снабженные полезными нравоучениями, благочестивыми размышлениями и ясными вопросами Иваном Гибнером и Иваном Флеком: ныне же для назидания российского юношества и употребления в училищах вновь переведенные, исправленные и дополненные. Москва, 1812.

18 РГБ. OMF2. Ф. 810–89 / 1101–9.

19 РГБ. МК. XIX / 8°–Г.

20 РГБ. 43125-46.

21 РГБ. FB. 30 3/326.

22 Московский публичный и Румянцевский музей. ХШ-03120.

По стилю изображения выполнены в жанре народной гравюры: человеческие фигуры плоскостны и угловаты, изображения животных и пейзажи даны условно, хотя и достаточно подробны в деталях. Примечательно, что гравюры могли дорабатываться под необходимый сюжет. Ярким примером является иллюстрация «О пастухах Вифлеемских», на которой интерьер помещения, а также фигуры Марии, Иосифа и Младенца взята с листа «Рождество Христово».

Для сравнения можно привести петербургское издание типографии Х. Гинце «Сто четыре Священные истории…» 1832 г. под редакцией Петра Яновского[23]. Ряд сюжетов повторяется в обоих изданиях. Некоторые изображения представлены в зеркальном виде после перевода, при этом достигается не просто механическое копирование, а художественная интерпретация сюжета.

Популярная книга И. Гибнера имела не только указанные русские переводы, но и разнообразные варианты, в которых при сохранении общей структуры менялось количество сюжетов. Например, «Сто двадцать четыре Священные истории…», составленные Алексеем Некрасовым, которые вышли иждивением братьев Кузнецовых в Москве[24]. Книга имеет две части: Ветхий и Новый Завет, по шестьдесят две истории в каждом. В отличие от первоначального сочинения И. Гибнера, содержание расширено как за счёт добавления новых сюжетов, так и более подробного пересказа отдельных мест Священного Писания.

Издание иллюстрировано: в нём пятьдесят шесть полностраничных гравюр на меди. Фронтиспис ветхозаветной части, подобно изданию из типографии Н. Степанова, украшен «Изображением Ветхаго и Новаго Завета» в виде Девы-Церкви на престоле и склоняющегося к Ней первосвященника со скрижалями Завета. Отличительной особенностью

23 Сто четыре Священные истории из Ветхого и Нового Завета, выбранные из Священного Писания, для употребления при воспитании юношества, И. Гибнером. С присовокуплением нравоучений и благочестивых размышлений. В 2 частях. Издание, соглашенное со Св. Писанием, в некоторых местах дополненное и во многом исправленное, как в самых Священных повестях, так в вопросах, нравоучениях и благочестивых размышлениях, Петром Яновским. Санкт-Петербург: В Тип. Х. Гинце, 1832. Ч. 1: 152 с., 45 л. грав.; Ч. 2: 106 с., 22 л. грав. // Книгант: интернет-магазин антикварных книг: [сайт]. URL: https://knigant.ru/products/sto-chetyre-svyashchennye-istorii-iz-vetkhogo-i-novogo-zaveta-vybrannye-iz-svyashchennogo-pisaniya-d/

24 Сто двадцать четыре Священные истории из Ветхого и Нового Завета […] / иждивением братьев Кузнецовых. 2-е исправленное издание, печатано с издания 1820 года. Москва: В тип. Лазаревых Института Восточных Языков, 1832. На титульном листе владельческий штамп: «Библиот. Кн. Александр. Никол. Голицына» // Национальная электронная детская библиотека: [сайт]. URL: https://viewer.rusneb.ru/ru/000207_000017_RU_RGDB_BIBL_0000360545

данного изображения являются еврейские надписи на скрижалях (вместо десяти римских цифр), отсутствие текста на раскрытой книге (вместо «священые книги»), поворот голубя Святого Духа вправо (вместо слетающего вертикально вниз), размер и чёткая округлая форма лучевого сияния, а также две двойные линеарные рамки, обрамляющие и другие иллюстрации.



Илл. 4. «*Богородице Дево радуйся*». *Фронтиспис новозаветной части книги* «*Сто двадцать четыре Священные истории, из Ветхого и Нового Завета, собранные Алексеем Некрасовым*», 1832. Электронный ресурс Российской государственной библиотеки

Фронтиспис новозаветной части украшает гравюра «*Богородице Дево радуйся*» (илл. 4). По центру на фоне лучевого сияния представлена ростовая фигура Девы Марии, стоящей на месяце, а над Её головой парящий венец из маленьких звёздочек. Вверху по центру изображен Господь с распростёртыми руками; перед ним фронтально изображён голубь, символ Святого Духа, от которого на Богородицу опускается луч света. Внизу по центру переднего плана — полусфера с обвивающим её змеем. Следует полагать, что для создания гравюр в обоих типографиях пользовались похожим набором графических образцов. Это хорошо видно на примере ветхозаветной части, где повторяется не только фронтиспис, но и ряд других изображений, некоторые из них развернуты зеркально после перевода[25]. Часть новозаветных композиций оригинальны либо выполнены по другим образцам, в которых прослеживается

25 Ср. листы: «Создание света», «Сотворение человека», «Создание Евы», «Праотеческий грех», «Каин и Авель», «Построение ковчега», «Столпотворение», «Приношение Авраамом в жертву Исаака», «Лествица Иаковлева», «Иаков борется с Ангелом» (перевернута), «Иосиф продан своими братьями» (перевёрнута), «Иосиф открывается своими братьями» (перевёрнута) «Моисей на горе Синайской» (перевёрнута), «Крещение Христово».

влияние итальянской живописи. В целом иллюстрации данного издания отличает более высокое качество исполнения. Художник, вероятно знакомый с приёмами академической живописи, тщательно выстраивает взаимосвязи между элементами, прорабатывая пейзаж и детали второго плана.



Илл. 5. *Иисус в Масличном саду. Фронтиспис ветхозаветной части книги* «*Сто двадцать девять Священных историй*...», 1862. Фотография автора

В 1850–1860-х гг. «Сто двадцать четыре Священные истории ...», составленные Алексеем Некрасовым, были проиллюстрированы сорока «новейшими картинами» (1853, 1856, 1857, 1859[26], 1860, 1865, 1867 гг.). Литографии прямоугольной формы, окружены тонкой двойной линеарной рамкой. Вверху над изображением по центру курсивом написан номер истории, ниже её заголовок; внизу под изображением по центру подпись к иллюстрации и ссылка на страницу в книге с полным текстом. Новизна изображений относилась больше к новозаветной части, что же касается ветхозаветных сюжетов, то большинство из них представляют собой разную степень трансформации ранних образцов. Композиции перекликаются с изданием «Сто четыре священные истории...» И. Гибнера

26 *Некрасов А.* Сто двадцать четыре Священные истории из Ветхого и Нового Завета, собранные А. Н.: с присовокуплением к каждой истории кратких нравоучений и размышлений / [сост. Алексей Некрасов]; иллюстрировано 40 новейшими картинами. [Изд. со специфическими ил. 1859 г.]. Москва, 1859. Электронная копия доступна на сайте Электронной библиотеки РГБ. ID: 107238-0 // Российская государственная библиотека: [сайт]. URL: rsl.ru

1832 г. и «Сто двадцать четыре Священные истории…», составленные Алексеем Некрасовым[27].

В 1862 г. «Сто двадцать девять Священных историй…» иллюстрируются семью литографиями к первой и девятью ко второй части[28]. Изображения имеют полукруглое завершение, внизу по центру заглавными буквами напечатано название сюжета, часть литографий тонирована. Фронтиспис ветхозаветной части украшает литография «Иисус в масличном саду» (илл. 5), а новозаветной — «Иисус Навин останавливает солнце». Нельзя доподлинно сказать, была ли такая расстановка сюжетов ошибкой вёрстки или намеренной семантикой образов и использованием имени Иисус в историческом контексте как героя-спасителя избранного народа и в мессианском контексте как Спасителя рода человеческого.

Указанные литографированные издания 1850–1860-х гг. отличаются приверженностью академической манере. Однако при многократном копировании изображения становились более плоской и статичной версией оригинала, что усиливалось за счёт ограниченной цветовой палитры печатной техники, меры изношенности камня и мастерства конкретного мастера-литографа. В силу высокой тиражности сюжеты часто выходили за рамки книжной иллюстрации и бытовали в виде отдельных лубочных изображений разного формата, которые могли даже использоваться как моленные образы. Такие разрозненные листы можно во множестве встретить в музейных и библиотечных собраниях.

Кроме того, сборники Священной истории для семейного чтения оказались востребованы и в художественной среде. В частности, Т. М. Кольцова выявила иконографические источники для росписи потолков в деревянных храмах села Красная Ляга и Ошевенск (Каргопольский

27 Композиции, повторяющиеся в двух изданиях: «О сотворении мира» (ср. гравюры «Создание света»), «О грехопадении прародителей» (ср. гравюры «Праотеческий грех»), «О убиении Авеля от брата его Каина» (ср. гравюры «Каин и Авель»), «О принесении Исаака в жертву», «О лествице, виденной Иаковом». Сюжеты «Пришествие к Аврааму трёх ангелов» или «О Рождении Исаака», «О Иосифе, преданном братьями своими», «О том, как Иосиф открывается братьям своим» и «О Юдифи» (сильно переработана и повёрнута зеркально) сделаны по тому же образцу, что и в издании «Сто четыре Священные Истории…». Литография «О Моисее первом законодателе и пророке народа израильского» сделана по образцу «Моисей от воды спасенный» как и в издании «Сто двадцать четыре Священные истории…» (А. Н.). Сильно переработанными в плане композиций сюжетами, похожими на аналогичные из «Сто двадцать четыре Священные истории…», можно назвать «О взятии Илии на небо» и «О пророке Ионе».

28 РГБ 8459-14 (Ч. 1), 8460-14 (Ч. 2).

район Архангельской области), которыми стали «Священная история Ветхаго и Новаго Завета: С выбранными от святых отцев истолкованиями, к исправлению нравов каждаго христианина полезнейшими / перевод с греческого Святейшаго Правительствующаго Синода обер-секретаря Стефана Писарева» (Санкт-Петербург: Тип. Св. Правит. Синода, 1793) и «Сто священных историй Ветхаго и Новаго Завета, выбранные из Священнаго писания для употребления при воспитании юношества И. Ибнером, с присовокуплением нравоучений и благочестивых размышлений» (4-е издание в 2 ч. Санкт-Петербург, 1846)[29].

Отечественная литература

Помимо переводной литературы, с 1830-х гг. в России появляются сборники отечественных авторов. Их составителями нередко становились священники, миряне и даже женщины, которым к концу XIX в. было разрешено преподавание Закона Божия. Первым в России авторским переложением Библии считается «Священная история для детей, выбранная из Ветхого и Нового Завета», составленная племянницей В. А. Жуковского, Анной Петровной Зонтаг (1837 г.)[30]. В качестве примера можно также привести «Рассказы для детей о земной жизни Спасителя и Господа Бога нашего Иисуса Христа в изложении А. И. Бахметьевой» (1857 г.); «Священная история в простых рассказах для чтения в школе и дома. Ветхий и Новый Заветы», составленная протоиереем Александром Соколовым (1876 г.); «Священная история Ветхого и Нового Завета в простых рассказах для детей младшего возраста», составленная священником Фёдором Миткевичем (1877 г.); «Священная история Ветхого и Нового Завета», составленная священником А. Никольским (1883 г.); «Моя первая священная история в рассказах для детей» священника П. Н. Воздвиженского (1899 г.)[31]; «Священная история для детей» в изложении княгини М. А. Львовой (1900 г.) и другие.

С середины XIX в. кроме текстовых сборников, издаются иллюстрированные альбомы, над которыми работают отечественные художники.

29 См.: *Кольцова Т. М.* Церковная живопись Архангельской губернии второй половины XVIII — начала XX в. Санкт-Петербург, 2020. С. 96.

30 Священная история в рассказах для детей, 2024. С. 5.

31 Книга большого формата с цветной обложкой, созданной художницей Елизаветой Бём, а также множеством иллюстраций-репродукций. После революции неоднократно переиздавалась в эмиграции: в 1929 г. в Сербии, в 1965 г. в США (Джорданвилль). С 1990-х гг. возобновлено переиздание в России. (Священная история в рассказах для детей, 2024. С. 18–19, Кат. № 22).

В 1845–1846 гг. по рисункам М. Н. Кошелевской выходит литографированная серия «Священная история Ветхого и Нового Завета». Несколько листов из этого издания хранятся в собрании Сергиево-Посадского музея-заповедника (СПМЗ)[32]. Вероятно, вся серия состояла из ста десяти листов, что можно заключить по достаточно полному экземпляру в изофонде Российской государственной библиотеки (РГБ)[33]. Монохромные листы из издания 1845 г. (отдел графики СПМЗ) и раскрашенные 1846 г. (изофонд РГБ) отпечатаны в литографии А. Мельгунова в Москве.



Илл. 6. *Переход через Чермное море. Литография* 1846 г. *по рисунку Марии Кошелевской из изофонда* РГБ Лб VII 02 № 21. Фотография автора

Библейские сюжеты обрамлены тонкой рамкой чёрного цвета; по центру нижнего поля листа — название, напечатанное крупными светлыми буквами с тенью. Действия разворачиваются на фоне просторных комнат с отдельными элементами меблировки или минималистичного пейзажа с крупными разрозненными объектами на втором плане. В ряде сюжетов М. Н. Кошелевская явно пытается подражать композициям Лоджий Рафаэля[34]. При этом фигуры, несмотря на правильность рисунка, выглядят несколько примитивно и плоско, персонажи — статично, а костюмы и архитектурные элементы — шаблонно. В результате теряется динамизм и эмоциональность даже таких драматичных композиций, как «Потоп», «Авраам приносит

32 Священная история Ветхого и Нового Завета // СПМЗ. Фонд «Литература» (Лит-520). № 1–43. Коллекция М. Кошелевской.

33 См.: РГБ. Отдел изоизданий. Фонд «Лубок» (Лб), разд. VII 02, № 21–60. Из коллекции М. Н. Кошелевской.

34 Ср.: «Изгнание из рая», «Построение ковчега», «Лот исходит из Содома», «О женитьбе Иаковлевой», «Иосиф объясняет сон, виденный фараоном», «Иаков благословляет детей», «Бог явился Моисею в купине», «Взятие Иерихона», «Суд Соломона».

жертву», «Переход через Чермное море» (илл. 6), «Взятие Иерихона», «Ненависть Саула к Давиду» и т. п.

1870-е годы ознаменовались небывалым подъёмом детской литературы, особенно религиозной иллюстрации, в которой видели эффективный инструмент духовного воспитания. Протоиерей Спасобочаринской Тихвинской церкви в Санкт-Петербурге Василий Яковлевич Михайловский[35], преподаватель, духовный писатель и проповедник, особенно подчёркивал важность изображений для детей дошкольного возраста:

> «Детскому сердцу не нужны многоречивые объяснения; ему нужно слово краткое, подтвержденное картиной или иконой. <…> Расскажите ребенку и покажите на картинке про любовь Спасителя к детям. <…> Первые уроки религии впечатлительны. <…> Для наглядного усвоения дел Христовых полезно знакомить детей с жизнью Христа через картины и при этом делать краткое назидание в применении к детскому возрасту»[36].

В 1870–1880-е гг., помимо учебников по Закону Божию, житий святых и нравственных поучений, трудами священника Василия Михайловского издавался целый ряд иллюстрированных пособий: «Картины для Священной истории Ветхого и Нового Заветов»[37], «Сто картин для Священной истории Ветхого и Нового Завета»[38], «Сто двадцать картин для Священной Истории Ветхого и Нового Завета[39], «Сто двадцать восемь картин для библейской и церковной истории»[40]. Сборники с небольшими изменениями и дополнениями иллюстрировались как живописными, так и иконными полностраничными изображениями, сопровождались нравоучительными пояснениями и ссылкой на библейский текст и параграф учебника. В предисловии приводились «краткие приемы для законоучителей» как работать с иллюстративным материалом

35 ЭС. 1896. Т. 19а. С. 491, s. v. «Михайловский (Василий Яковлевич)».

36 *Михайловский В., свящ.* О православно-христианском воспитании детей до школы / [соч.] законоучителя 5 гимназии М.Н.П., прот. Вознесенской церкви Василия Михайловского. 3-е изд. Санкт-Петербург, 1885. С. 30–31.

37 *Михайловский В., прот.* Картины для Священной истории Ветхого и Нового Заветов. Санкт-Петербург, 1873.

38 *Михайловский В., прот.* Сто картин для Священной истории Ветхого и Нового Завета. Санкт-Петербург, 1876.

39 *Михайловский В., прот.* Сто двадцать картин для Священной Истории Ветхого и Нового Завета. Санкт-Петербург, 1881.

40 *Михайловский В., прот.* Сто двадцать восемь картин для библейской и церковной истории: 3 вып. нагляд. изучения Закона Божия. 4-е изд., доп. Санкт-Петербург, 1896.

или как «по этим картинам без всякого другого руководства можно преподавать священную историю детям неграмотным, только что вступившим в школу»[41].

Важный для прот. Василия принцип наглядности воплотился в серии «Воскресных Листков» 1885 г. для взрослых с объяснением воскресных евангельских чтений годового круга. Именно наличие изображений позволяло неграмотному человеку «после краткого объяснения усвоить смысл прочитанного Евангелия». Позже листки составят единый сборник «Сокращенное объяснение евангельских чтений на литургии во все воскресные дни года»[42].



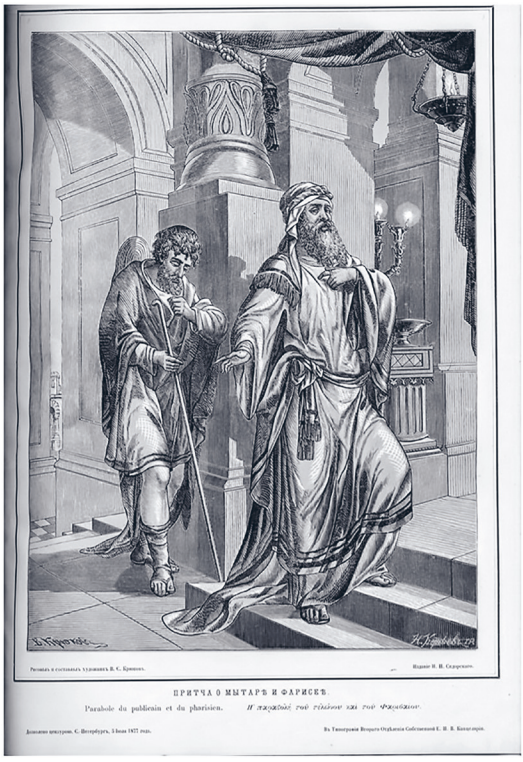
Илл. 7. *Воскресение Господне. Лист из альбома «Картины по Священной и Церковной истории. Главнейшие праздники Православной церкви / под ред. свящ. В. Я. Михайловского».* Фотография О. В. Командина

Несколько больших литографированных листов (30 × 39 см) к серии «Картины по Священной и церковной истории. Главнейшие праздники

41 *Михайловский В., прот.* Сто двадцать картин для Священной Истории Ветхого и Нового Завета. Санкт-Петербург, 1881.

42 *Михайловский В., прот.* Сокращенное объяснение евангельских чтений на литургии во все воскресные дни года: [Воскресные листки № 1–51]. 2-е изд., испр. Санкт-Петербург, 1888.

Православной церкви с текстом и примерными уроками», выполненные по рисункам В. А. Барвитова в петербургской литографской мастерской Штадлера и Паттинота, хранятся в отделе графики Музея христианского искусства «ЦАК» Московской духовной академии[43] (илл. 7). Слева под изображением — имена художника (В. А. Барвитова) и литографа (Ф. И. Штадлер). По центру нижнего поля листа большими буквами указано название праздника, рядом в скобках — дата празднования по старому стилю, ещё ниже по центру — название и адрес литографской мастерской.



Илл. 8. *Притча о мытаре и фарисее. Лист из альбома «Картины для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета / по рисункам В. С. Крюкова»*. М., 1877. Фотография автора

Из популярных изданий этого периода можно назвать литографированные серии рисунков Валериана Степановича Крюкова «Картины для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета», выходившие в Санкт-Петербурге с 1875 г. Они использовались и как самостоятельный иллюстративный материал, и как наглядное пособие к учебнику. Например, пятьдесят картин по Священной истории В. С. Крюкова прилагались к учебнику М. И. Соколова «Закон Божий (священная история, молитвы, богослужение, заповеди, изречения Св. Писания) для детей младшего возраста (1876 г.)[44].

Листы из наиболее ранних изданий 1875–1876 гг. были отпечатаны в метахромотипии Ракочий, Сидорский и К°, они хранятся в собрании

43 МХИ ЦАК МДА. КП-19053. Инв. № 2511; КП-19061. Инв. № 2518.

44 Священная история в рассказах для детей. Москва, 2024. С. 17.

графики СПМЗ (21 лист)[45] и изофонде РГБ[46]. Сравнительный анализ изданий разных лет позволяет говорить о том, что альбом при переизданиях менялся и перерабатывался. Например, большеформатный лист 1875 г. «Св. Троица» в новозаветном изводе (Бог Отец и Сын представлены сопрестольно, вверху изображение Святого Духа в виде голубя), не воспроизводился в последующих изданиях.



Илл. 9. *Притча о мытаре и фарисее. Лист из альбома «Картины для начального курса Закона Божия / по рисункам В. С. Крюкова».* М., 1888. Фотография автора

Экземпляр исправленного и дополненного второго издания «Картин для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета» 1877 г. в твердом переплёте хранится в отделе графики МХИ ЦАК МДА[47] (илл. 8). Большинство изображений из предыдущего сборника вошло в новое издание. Исключением является сюжет «Явление Бога Аврааму в виде трёх странников», изображающий трёх ангелов в левой части картины и коленопреклоненную фигуру Авраама в правой. В издании 1877 г. эта иллюстрация была перегравирована А. Шлипером в более традиционной иконографии «Гостеприимство Авраама» с фигурой ветхозаветного патриарха (слева), прислуживающего трём ангелам за столом (справа).

В изофонде РГБ также хранятся разрозненные листы из «Картин…»[48] по рисункам В. С. Крюкова издания 1877 г. и один лист из переиздания

45 СПМЗ. Лит-335. № 1–20 / Крюков В.

46 РГБ. Отдел изозданий. Лб VII 02. № 1. Худ. В. Крюков. Большой формат.

47 МХИ ЦАК МДА. КП-19000–19051. Лит 4125–4176.

48 РГБ. Отдел изозданий. Лб VII 02. № 1. Папка 1. События Старого и Нового Заветов. Серии художника В. Крюкова. Средний формат.

альбома 1885 г. В целом, в композициях 1875–1877 гг. прослеживается влияние немецкого романтизма, а точнее круга художников-назарейцев. Например, сюжет «Воскресение Христово» представляется авторской переработкой картины Б. Плогхорста, а «Двенадцатилетний Иисус во храме» — аналогичного сюжета Г. Гофмана. В ряде картин В. С. Крюкова, например, «Изгнание Адама и Евы из рая», «Жертвоприношение Каина и Авеля», «Давид и Саул в палатке», «Сретение», «Нагорная проповедь», «Вознесение», притчах о милосердном самарянине, блудном сыне, мытаре и фарисее и др. видны параллели с соответствующими листами библейского альбома Юлиуса Шнорра фон Карольсфельда. Подобные аллюзии вовсе не умаляют самобытности русского живописца. Наоборот, оставаясь верен академической манере, В. С. Крюков переосмысливает библейские сюжеты в контексте русской художественной традиции. Как иконописец, он склонен к более сдержанному изображению сюжета даже в таких драматичных сценах, как «Исцеление бесноватого» или «Распятие». Тонкий лиризм и созерцательность отличают ряд картин, например, «Гостеприимство Авраама», «Благовещение», «Рождество Иисуса Христа».

В 1888 г. по рисункам В. С. Крюкова выходят «Картины для начального курса Закона Божия»[49], исполненные хромолитографией в пятнадцать красок в картографическом заведении А. Ильина. Издание было одобрено Святейшим Синодом в качестве учебного пособия для «начальных училищ всех ведомств и наименований». Полное собрание состояло из тридцати пяти картин, сокращённое — из шестнадцати. Оба варианта издавались в разном ценовом сегменте: отдельными листами в обложке (4 р. и 2 р. 50 к. соответственно), в переплёте (4 р. 50 к. и 3 р.) и «на бристольской бумаге в роскошной папке» (10 р. и 5 р.)[50]. Следует полагать, что из части этих рисунков В. С. Крюкова был составлен ещё один сборник — «Двунадесятые праздники и Воскресение Господне» (тринадцать картин). Они продавались не только в обложке (1 р. 50 к.) или переплёте (2 р.), но и наклеенными на папку (40 к.) или доску (45 к.), такие могли использоваться как иконные образы.

Альбом «Картины для начального курса Закона Божия» неоднократно переиздавался, о чём свидетельствуют разрозненные листы, обнаруженные в библиотечных и музейных собраниях. Двадцать листов,

49 Картины для начального курса Закона Божия: Сокращенное собрание из 16-ти картин / по рисункам В. С. Крюкова. Санкт-Петербург, 1888. Место хранения: РГБ. FB. A 152/8а.

50 Каталог Картографического заведения А. Ильина, комиссионеров Министерства путей сообщения. Санкт-Петербург, 1909.

предположительно входивших в полный альбом «Картин» на картоне, без года, но с указанием издательства А. Ильина и четыре листа 1897 г. хранятся в собрании графики МХИ ЦАК МДА[51]. Ещё три листа «Изгнание прародителей из рая», «Видение Иаковом таинственной лествицы» и «Притча о милосердном самарянине» 1905 г. в изофонде РГБ[52].

Стилистически картины 1888–1905 гг. выполнены в тенденциях исторической живописи конца XIX в., что заметно отличает их от изданий 1870-х гг. Обращает на себя внимание тяготение к реалистической трактовке библейских сюжетов, изображении фактуры тканей и восточного костюма (например, в сцене «Продажа Иосифа братьями», «Моисей взятый от воды…», «Мытарь и фарисей» (илл. 9), архитектурных элементов, пейзажей Святой Земли, библейских локаций (Скиния, Храм и т. д.). Однако В. С. Крюков всё же был ограничен рамками учебного курса. Его задача заключалась, в первую очередь, в создании наглядного пособия для детей, из-за чего картинам присущи упрощение и схематизм.

Тем не менее рисунки В. С. Крюкова стали заметным явлением, отразившем новые тенденции в русском религиозном искусстве и педагогике своего времени. Некоторые сюжеты стали образцами для монументальной храмовой живописи, например, для композиции «Воздвижение Креста» и «Троица» в росписях Покровской церкви села Морозово Вельского уезда (Верховажский район Вологодской области)[53], «Притча и мытаре и фарисее» в Воскресенской церкви города Буй (Костромская область), «Притча о милосердном самарянине» в росписях тёплого храма Петра и Павла при Ярославской Большой мануфактуре (Ярославль).

Выводы

Практическое использование иллюстрированных альбомов на сюжеты священной истории оказалось весьма успешным как в домашних, так и школьных условиях. Наглядные пособия стирали языковые барьеры и подходили для любого возраста, статуса, уровня образования. Приведённый выше обзор источников, который в полной мере не охватывает всего многообразия детской религиозной литературы XIX в., всё же позволяет выявить две главные функции библейских иллюстраций.

51 МХИ ЦАК МДА. КП-19062–19085.

52 РГБ. Отдел изозданий. Лб VII 02. № 1. Папка 1. События Старого и Нового Заветов. Серии художника В. Крюкова. Средний формат.

53 *Кольцова Т. М.* Церковная живопись Архангельской губернии второй половины XVIII — начала XX века: История, памятники, мастера. С. 99.

Во-первых, изображения упрощали восприятие сложного языка библейских текстов, переводя их на доступный ребёнку визуальный язык. Это формировало эмоциональное отношение к Священному Писанию, облегчая запоминание на уровне ассоциаций и образов. Во-вторых, библейские иллюстративные циклы, созданные, как правило, профессиональными художниками и граверами, способствовали не только религиозному воспитанию, но и развитию эстетического вкуса. Говоря о русской традиции второй половины XIX в., набор образов отразил ряд европейских влияний, иконописную традицию, а также художественные поиски русской религиозной живописи рубежа столетий.

Таблица 1. *Издания учебных пособий по Священной истории по годам*

Год	**Издание**	**Место хранения**
1770	Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета, выбранные из Священного Писания и снабженные отличными нравоучениями, изданные г-ном Иоанном Гибнером, переведенные с латинского на русский язык студентом Матвеем Соколовым. Москва: Печатня при Императорском Московском университете, 1770.	РГБ МК У–8° / 70–Г
1781	Сто четыре священные истории […]. Москва: Сенатская типография, у Ф. Гиппиуса, 1781.	РГБ МК Се–8° / 81–Г
1784	Сто четыре священные истории […]. Москва: Сенатская типография, у Ф. Гиппиуса, 1784.	РГБ МК Се–8°/ 84–Г
1785	Сто четыре священные истории […]. Москва: Сенатская типография, у Ф. Гиппиуса, 1785.	РГБ МК Г–8° / 85–Г
1786	Сто четыре священные истории […]. Москва: В типографии Компании типографической, 1786.	РГБ МК КТ–8° / 86–Г
1787	Сто четыре священные истории […]. Москва: В Типографии Пономарева, 1787.	РГБ OMF2 Ф 1–70 / 10495
1795	Сто четыре священные истории […]. Москва: В Университетской типографии, у Хр. Ридигера и Хр. Клаудия, 1795.	РГБ OMF2 Ф 1–70 / 11513
1812	Сто четыре священные истории, выбранные из Ветхого и Нового Завета, для употребления юношеством из Священного Писания и снабженные полезными нравоучениями, благочестивыми размышлениями и ясными вопросами Иоганном Гибнером и Иоганном Флеком; ныне же для назидания русского юношества и употребления в училищах вновь переведенные, исправленные и дополненные. Москва: В вольной типографии Пономарева, 1812.	—

Год	Издание	Место хранения
1815	Сто четыре священные истории […]. В двух частях. Санкт-Петербург: печатано в Типографии И. Байкова, 1815. На штампе «Приходская библиотека имени Луки и Матвея Васильевичей Лосевых».	РГБ OMF2 Ф 810–89 / 1101–9
1820	Краткая Священная история Ветхого и Нового Завета в назидание детей и представленная в 74 искусно гравированных картинах / перев. с франц. Андрей Пеше. Иждивением В. Логинова. Москва: Тип. Августа Семена, 1820.	—
1825	Сто четыре священные истории […]. Москва: В типографии Императорскаго Московскаго театра, у содержателя А. Похорскаго, 1825.	РГБ МК XIX / 8°–Г
1832	Сто двадцать четыре Священные истории […]. Иждивением братьев Кузнецовых. 2-е исправленное издание, печатано с издания 1820 года. Москва: В типографии Лазаревых Института Восточных Языков, 1832. На титульном листе владельческий штамп: «Библиот. Кн. Александр. Никол. Голицына»; Сто четыре Священные истории из Ветхого и Нового Завета, выбранные из священного писания, для употребления при воспитании юношества, И. Гибнером. С присовокуплением нравоучений и благочестивых размышлений. В 2 частях. Издание, соглашенное со Св. Писанием, в некоторых местах дополненное и во многом исправленное, как в самых Священных повестях, так в вопросах, нравоучениях и благочестивых размышлениях, Петром Яновским. Санкт-Петербург: В Тип. Х. Гинце, 1832. Ч. 1: 152 с., 45 л. грав.; Ч. 2: 106 с., 22 л. грав.	—
1832	Сто четыре священные истории […]. Седьмое издание. Москва: В Типографии Н. Степанова, 1832.	Московский публичный и Румянцевский музей ХШ-03120
1835	Сто четыре священные истории […]. Санкт-Петербург: в Типографии Кондрата Вингебера, 1835. Из главной библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Отдел 10, № 26.	РГБ 43125-46
1859	Сто двадцать четыре Священные истории из Ветхого и Нового Завета, собранные А. Н. с присовокуплением к каждой истории кратких нравоучений и размышлений. С 40 новейшими картинами. В двух частях. Седьмое издание, без перемен. Москва: В типографии Т. Волкова и комп., 1859.	РГБ 107238-0

Год	Издание	Место хранения
1859	Сто четыре священные истории […]. Москва: В типографии Т. Волкова и комп., 1859.	РГБ FB 30 3/326
1862	Сто двадцать девять Священных историй, выбранных из Ветхого и Нового Завета на пользу юношеству, с добавлением благочестивых размышлений. Издание новое, дополненное и исправленное, с картинками. В двух частях. Москва: В типографии высочайше утвержденной Комиссии Московского благотворительного и художественного обществ, И. Чуксина, 1862.	РГБ 8459-14 (Ч. 1), 8460-14 (Ч. 2)
1873	Картины для Священной истории Ветхого и Нового Заветов / протоиерея Василия Михайловского. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1873.	—
1876	Картины по Священной и Церковной истории. Главнейшие праздники Православной церкви. С текстом и примерными уроками / под ред. свящ. В. Я. Михайловского, рисовал В. А. Барвитов, резал на дереве Ф. Г. Герасимов. [Законоучителя 4-й С.-Петербургской прогимназии Министерства Народного Просвещения, Пиротехнического Артиллерийского Училища и Арсенальной школы, Священник Спасобочаринской Тихвинской Церкви, магистра Вас. Яков. Михайловского]. Санкт-Петербург: Тип. А. М. Котомина, 1876. Сто картин для Священной истории Ветхого и Нового Завета / протоиерея Василия Михайловского. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и комп., 1876.	—
1881	Сто двадцать картин для Священной Истории Ветхого и Нового Завета / протоиерея Василия Михайловского. Санкт-Петербург: Тип. Ф. Г. Елеонского и К°, 1881.	РГБ FB 20 71 / 159
1888	Сокращенное объяснение евангельских чтений на литургии во все воскресные дни года: [Воскресные листки № 1–51]. 2-е изд., испр., прот. Вознесенской церкви в Спб. Василия Михайловского. Санкт-Петербург: Тип. Е. А. Поздняковой, 1888	—
1896	Сто двадцать восемь картин для библейской и церковной истории: 3 выпуска наглядного изучения Закона Божия / [Сочинение] протоиерея Василия Михайловского. 4-е изд., доп. Санкт-Петербург: Тип. т-ва «Общественная польза», 1896.	—

Архивные материалы

Картины для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета / по рисункам В. С. Крюкова // Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник (СПМЗ). Коллекция графики (Литография). Лит-335. № 1–20.

Картины для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета / по рисункам В. С. Крюкова // Российская государственная библиотека (РГБ). Отдел изоизданий (Изофонд). Лб VII 02. № 1. [Большой формат].

Картины для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета // РГБ. Отдел изоизданий (Изофонд). Лб VII 02. № 1. Папка 1: События Старого и Нового Заветов / Серии художника В. Крюкова. [Средний формат].

Картины для наглядного преподавания Священной истории Ветхого и Нового Завета / рисунки составлены художником В. С. Крюковым. 2-е изд. Санкт-Петербург: Изд. И. П. Сидорского, 1877. 52 л. ил. Место хранения: Музей христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии (МХИ ЦАК МДА). Отдел графики. КП-19000–19051. Лит. 4125–4176.

Картины для начального курса Закона Божия: Сокращенное собрание из 16-ти картин / по рисункам В. С. Крюкова; издание картографического заведения А. Ильина и торгового дома Н. Фену и К°. Санкт-Петербург: Тип. Министерства путей сообщения, 1888. 16 л. ил. (Лист 42,0 × 33,0 см; изображение 36,0 × 26,0 см). Место хранения: РГБ. Основной фонд (FB). Шифр: А 152/8а.

Картины для начального курса Закона Божия / по рисункам В. С. Крюкова. 24 л. ил. // Отдел графики Музея христианского искусства «Церковно-археологический кабинет» Московской духовной академии (МХИ ЦАК МДА). КП-19062–19085.

Картины для начального курса Закона Божия / по рисункам В. С. Крюкова. 1 папка: цв. ил.; средний формат. (События Ветхого и Нового Заветов. Серии художника В. Крюкова). Место хранения: Изофонд РГБ. Шифр: Лб VII 02. № 1. Папка 1.

Картины по Священной и Церковной истории. Главнейшие праздники Православной Церкви. С текстом и примерными уроками / под ред. свящ. В. Я. Михайловского; рисовал В. А. Барвитов; исполнил на камне Ф. И. Штадлер. Санкт-Петербург: Литография Штадлера и Паттинота, [1876]. Место хранения: Отдел графики МХИ ЦАК МДА. КП-19053, инв. № 2511; КП-19061, инв. № 2518.

Рисунки на сюжеты Священной истории Ветхого и Нового Завета / [автор-составитель М. Кошелевская] // Изофонд РГБ. Лб VII 02. № 21–60.

Рисунки на сюжеты Священной истории Ветхого и Нового Завета / [автор-составитель М. Кошелевская] // СПМЗ. Коллекция литографий. Лит-520. № 1–43.

Литература

Бычкова В. М. Некоторые моменты из истории преподавания Закона Божия в России // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2009. Вып. 1 (12). С. 7–20.

Бычкова В. М., Запальский Г. М. Закон Божий // Православная энциклопедия. 2008. Т. 19. С. 550–551.

Михайловский В. Я. О православно-христианском воспитании детей до школы / законоучителя 5 гимназии М. Н. П., прот. Вознесенской церкви Василия Михайловского. 3-е изд. Санкт-Петербург: Тип. Е. Поздняковой, 1885.

Достоевский А. М. Воспоминания. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1992. (Историко-литературная серия. Мемуары).

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений: [в 15 т.] / Ф. М. Достоевский; Академия наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред. Г. М. Фридлендер [и др.]. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1991. Т. 9.

Ильин А. А. Каталог картографического заведения А. Ильина, комиссионера Министерства путей сообщения: (1859–1909). Санкт-Петербург: Тип. Первой СПб. трудовой артели, 1909.

Кольцова Т. М. Церковная живопись Архангельской губернии второй половины XVIII — начала XX века / Т. М. Кольцова. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2020.

Священная история в рассказах для детей: каталог выставки [24 марта — 4 апреля 2023 года] / ред. Ю. В. Мудров, В. М. Кустов, В. В. Хорина. Санкт-Петербург: Государственный музей-памятник «Исаакиевский собор», 2024.

Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 // История Русской Церкви: [в 9 кн.]. Москва: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. Кн. 8. Ч. 2.

Чарская-Бойко В. Ю., Иванкива М. В. Иллюстрации в детской литературе: опыт интермедиального анализа // Детские чтения. 2014. Т. 5. № 1. С. 220–232.

Энциклопедический словарь: [в 86 т. (82 т. и 4 доп.)] / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Санкт-Петербург: Типо-литография И. А. Ефрона, 1896. Т. XIXa (38): Михаила орден — Московский Телеграф.

«ПЛАЧ АДАМА»

В МИНИАТЮРАХ И ТЕКСТЕ РУКОПИСЕЙ ГОМИЛИЙ ИАКОВА КОККИНОВАФСКОГО

Дмитрий Александрович Федотов

соискатель кафедры церковной истории
и общегуманитарных дисциплин ОЦАД
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
dmistar@mail.ru

Для цитирования: *Федотов Д. А.* «Плач Адама» в миниатюрах и тексте рукописей гомилий Иакова Коккиновафского // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 360–371. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.019

Аннотация УДК 7-04 (27-29)

Статья посвящена особенностям взаимодействия текста и иллюстрации в рукописях гомилий Иакова Коккиновафского на примере «Плача Адама». Кратко освещается содержание и история публикаций второй гомилии. Описываются миниатюры цикла о грехопадении прародителей. Выявляются и объясняются принципиальные различия в миниатюре «Изгнание из рая» в Ватиканском и Парижском списках гомилий. Уделяется особое внимание расположению миниатюр в тексте обоих списков, влияющее на их композицию. Своеобразие миниатюр связывается с тем, что их иконография опирается непосредственно на текст гомилии. Подробно разбирается уникальная иконография миниатюры, иллюстрирующей жизнь Адама и Евы после изгнания из рая. Показано взаимодействие соседних миниатюр, позволяющее говорить о единой композиции. Делается вывод о неразрывности текста и иллюстративного ряда гомилий Иакова как условии полноты восприятия богословского послания произведения.

Ключевые слова: Иаков Коккиновафский, миниатюра, иконография, «Плач Адама», грехопадение, изгнание из рая.

Статья поступила в редакцию 6.3.2026; одобрена после рецензирования 12.3.2026

«The Lament of Adam» in the Miniatures and Text of the Manuscripts of James Kokkinobaphos' Homilies

Dmitry A. Fedotov

PhD student at the Department of Church History and Humanities,
Saints Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies
4/2 Pyatnitskaya st., bldg. 1, Moscow 115035, Russia
dmistar@mail.ru

For citation: Fedotov, Dmitry A. "'The Lament of Adam' in the Miniatures and Text of the Manuscripts of James Kokkinobaphos' Homilies". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 360–371 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.019

Abstract. The article examines the specifics of the interaction between text and illustration in the manuscripts of James Kokkinobaphos' homilies, using «The Lament of Adam» as a case study. It briefly outlines the content and publication history of the second homily and describes the cycle of miniatures depicting the Fall of the Progenitors. The author identifies and explains fundamental differences in the «Expulsion from Paradise» miniature between the Vatican and Paris codices. Particular attention is paid to the placement of miniatures within the text of both manuscripts, which influences their composition. The distinctive nature of these miniatures is attributed to the fact that their iconography relies directly on the text of the homily. The article provides a detailed analysis of the unique iconography of the miniature illustrating the life of Adam and Eve after the Expulsion. The interaction between adjacent miniatures is demonstrated, suggesting a unified compositional structure. The author concludes that the continuity between the text and the illustrative cycle of James' homilies is essential for a complete perception of the work's theological message.

Keywords: James Kokkinobaphos, miniature, iconography, «The Lament of Adam», the Fall, Expulsion from Paradise.

The article was submitted on 3/6/2026; approved after reviewing on 3/12/2026

Сохранившиеся Ватиканский (**Vat. gr. 1162**)[1] и Парижский (**Paris. gr. 1208**)[2] списки рукописей гомилий Иакова Коккиновафского представляют интерес не только как самые яркие примеры «экспрессивного» стиля в византийском искусстве XII в., но и с точки зрения взаимосвязи текста и иллюстрации, чему в настоящий момент уделяется особое внимание исследователей.

Давно прошло время, когда миниатюры гомилий привлекали учёных исключительно своими роскошью и количеством, а текст считался простой компиляцией фрагментов Протоевангелия Иакова, гомилий Георгия Никомидийского и сочинений свт. Григория Нисского и свт. Иоанна Златоуста. Комплексное исследование памятника как единого целого, начатое И. Хуттер[3] и продолженное К. Линарду[4], не оставляет сомнений в том, что перед нами самостоятельный богословский труд. Тесная связь текста и изображения будет показана на примере «Плача Адама», содержащегося во второй гомилии.

Вторая гомилия посвящена Рождеству Богородицы и содержит тринадцать миниатюр. Эта гомилия привлекла внимание учёных раньше других, ещё в 1648 г., и была издана Франсуа Комбефи[5]. В дальнейшем она была перепечатана в «Патрологии» Ж.-П. Миня, которая и по сей день является единственным общедоступным изданием большей части гомилий Иакова и источником для ссылок в настоящей статье[6]. Также эта единственная гомилия, обнаруженная за пределами рукописей Иакова Коккиновафского и содержащаяся в бумажном кодексе XIV–XV вв. из коллекции Барберини (**Barb. gr. 583**, p. 115–132)[7]. Впрочем, осмысление текста в отрыве от миниатюр не могло быть полным. Возможно, в этом отчасти и заключается причина минимального его распространения.

1 *Jacobus Coccinobaphensis*. Omelie mariane di Giacomo di Kokkinobaphos. [sec. XII]. [Manuscript – Vat. gr. 1162]. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1162

2 *Jacobus monachus*. Homiliæ in beatam Mariam. [XII siècle]. [Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Grec 1208]. URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b

3 *Hutter I*. Die Homilien des Mönchs Jakobos und ihre Illustrationen. Ph.D. dissertation. Wien, 1970.

4 *Linardou K*. Reading Two Byzantine Illustrated Books: The Kokkinobaphos Manuscripts (Vaticanus Graecus 1162 and Parisinus Graecus 1208) and Their Illustration. Ph.D. dissertation. Birmingham, 2004.

5 *Jacobus monachus*. In Nativitatem S. Mariae // *Asterius Amasenus*. Orationes & Homiliae / opera ac studio F. Combefis. Parisiis, 1648. Col. 1248–1285.

6 *Jacobi Monachi ex monasterio Coccinobaphi* Orationes encomiasticae in Ss. Virginem Deiparam // PG. 127. Col. 543–700.

7 *Linardou K*. Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 6.

Тематически иллюстрации второй гомилии можно разделить на две категории: сюжетные сцены Рождества Марии и Её раннего детства, опирающиеся на Протоевангелие (Пт. 5, 2 – 6, 3) и интерлюдию о падении человечества и его искуплении через Христа. Текст гомилии напоминает читателю, что человечество было осуждено на смерть ослушанием Адама и Евы. Таким образом высвечивается значимость Рождества Марии, через Сына Которой людям было возвращено спасение и вечная жизнь.



Илл. 1. Vat. gr. 1162, fol. 30v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana)

Надо отметить, что тема переживания прародителями утраты непосредственного богообщения, переживания, унаследованного всем последующим человечеством в образе неизъяснимой тоски по раю, на протяжении многих столетий являлась источником апокрифических, гимнографических и богослужебных текстов. В настоящее время исследователями активно ведётся систематизация этого наследия, примером чему служит двухтомное издание, подготовленное Жаном Даниелем-Кэстли «Жизнь Адама и Евы. Синопсис Жизни Адама и Евы на латыни, греческом, армянском и грузинском языках»[8]. О «Плаче Адама» и «адамическом тексте» в древнеславянской рукописной традиции пишет в одноименной статье М. В. Рождественская[9].

Ключевой фигурой повествования о грехопадении является Адам, плач которого в гомилии приводится от первого лица и является основой соответствующих иллюстраций. Иконографически Адам представлен в трёх возрастах: молодым в раю, средовеком после грехопадения и старцем в аду. Впервые образы Адама и Евы появляются на миниатюре (**Vat. gr. 1162**, fol. 30v, **Paris. gr. 1208**, fol. 41r), иллюстрирующей часть текста о пребывании умерших в аду (илл. 1), где они ожидали

8 Vita latina Adae et Evae // Synopsis Vitae Adae et Evae. Latine, graece, armeniace et iberice / adiuvante et opus perficiente J.-D. Kaestli. Turnhout, 2012.

9 *Рождественская М. В.* Плач Адама и «адамический текст» в древнеславянской рукописной традиции // Studia Ceranea. 2014. Vol. 4. С. 161–170.

вести об исполнении обетования, данного Богом Моисею. Миниатюра состоит из двух частей. Справа изображена преисподняя, а слева — мерцающее золотом царство ангелов. Повествование миниатюры развивается сверху вниз. Изображение ада делится на три части, которые содержат три группы людей. Фон этих частей изменяется тонально, в градациях коричневого цвета (особенно хорошо это заметно в парижском списке). В верхней части на тёмно-коричневом фоне показаны старец Адам и Ева в вечной скорби[10]. Адам стал виновником грехопадения человечества, поэтому на миниатюре он занимает тёмное пространство вместе с Евой, которая в тексте не упоминается. Ниже, в более светлой коричневой области показаны праведники, которые были осуждены на смерть из-за греха Адама, ибо, по словам апостола Павла, *смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими* (Рим. 5, 14). Они протягивают руки навстречу ангелам, летящим из царства света и несущим в своих руках души ещё двух людей. Внизу, в самой тёмной, практически чёрной области, согласно тексту гомилии, показаны грешники, оказавшиеся в тюрьме Аида ещё до обетования Бога Моисею. Они, однако, тоже надеются на спасение и хотят услышать о Спасителе от двух только что умерших грешников, подгоняемых в ад копьями ангелов. Иаков влагает в их уста слова: «Ἀρά τι περὶ τοῦ Λυτρωτοῦ συνήκατε;» («Поняли ли вы [что-нибудь] об Искупителе?»), расположенные на листе сразу под миниатюрой в обоих списках[11].



Илл. 2. Vat. gr. 1162, fol. 35r (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana)

В тексте гомилии, соотносящемся со следующей миниатюрой цикла (**Vat. gr. 1162**, fol. 35 r, **Paris. gr. 1208**, fol. 47 r), уточняется, как Адам воспринял свой грех, и от первого лица приводится его плач. Адам утверждает, что виноватой, прежде всего, была Ева:

10 *Кондаков Н.П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Москва, 2016. С. 224.

11 *Jacobus Monachus*. Oratio in Nativitatem sanctae Deiparae // PG. 127. Col. 576.

> «О этот злой и нечестивый совет! Она, что сплела этот обман; она, что вдохнула смертоносный вирус в мои уши!.. О женщина, как ты не поняла, какой острый меч ты навлекла на нас? Как же ты не поняла, что смерть хранишь в своём языке? Почему ты совершила это злодеяние? Увы! Я открыл коварство той, которую взял себе в помощницы»[12].

Визуально история грехопадения показана в четырёх сценах: искушения Евы, вкушения яблока Адамом, явления им Ангела и, наконец, изгнания прародителей из рая (илл. 2, 3). Миниатюры Ватиканского и Парижского списков гомилий интересны тем, что композиционно события показаны не последовательно в ряд, как это традиционно делалось, а распределены по всей квадратной плоскости миниатюры в соответствии с определённой логикой. При сравнении данных миниатюр сразу заметно, что расположение сцен на них кардинально различается. Это различие можно объяснить тем, что миниатюры находятся в разных местах текста «Плача Адама». Ещё Н. Кондаков отметил, что сцена Евы со змием находится в центре — как узел всего[13]. Таким образом, композиция в Ватиканском списке была структурирована так, что роль Евы как причины первородного греха и последующего падения была очевидным образом подчёркнута. Это полностью соотносится с укорительным текстом Адама в адрес Евы под миниатюрой. Видна чёткая согласованность в расположении текста и соотносящейся с ним иллюстрации, которая расставляет необходимые смысловые акценты. Парижский список, как, очевидно, позднейший, выполнен более грубо. Он имеет меньший формат, и расположение миниатюр относительно текста меняется. Так, иллюстрация «Изгнание» находится уже в начале истории Адама и не связана с эмоциональным



Илл. 3. Paris. gr. 1208, fol. 47r (Фото: © Bibliothèque nationale de France)

12 *Jacobus Monachus*. Oratio in Nativitatem sanctae Deiparae. Col. 580C.

13 *Кондаков Н.П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. С. 224.



Илл. 4. Vat. gr. 746., pt. 1, fol. 44 r (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana)

высказыванием в адрес Евы. Возможно, поэтому история грехопадения на ней выстроена хронологически.

Следует отметить, что грехопадение Адама и Евы — наиболее ранний и распространённый сюжет в христианском искусстве, который появляется уже в росписях катакомб (Сан-Дженнаро в Неаполе, III в., святых Петра и Марцеллина в Риме, 2-я пол. III в. — 1-я пол. IV в.)[14]. Сцены грехопадения и изгнания из рая нередко дополняются сценами плача Адама и дальнейшей жизни прародителей, как непосредственно вытекающими из грехопадения. Классическим примером последовательного линейного изображения сцен является миниатюра из октатевха **Vat. gr. 746**, pt. 1, fol. 44 r (илл. 4). В гомилиях же миниатюры с изображением истории Адама и Евы иллюстрируют и дополняют именно текст плача Адама, а не библейское повествование, что является достаточно редким случаем в христианской иконографии. Схожий пример иллюстрации покаянного стиха XV в. «Плач Адама» представлен на широко известной двери в жертвенник кон. XVI — нач. XVII в. из коллекции ЦМиАР им. Андрея Рублёва (Инв. КП 352)[15] (илл. 5).

Далее по тексту гомилии «Плач Адама» продолжается и повествует о нынешнем положении и образе жизни прародителей, унизительном по сравнению с тем, которого они лишились из-за своего ослушания и грехопадения[16]. Соответствующая миниатюра только косвенно связана с текстом. Более того, слова являются скорее риторическим украшением визуального повествования[17]. В центре сложной

14 *Квливидзе Н. В.* Адам. Иконография // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 283.

15 *Сергеев В. Н.* Духовный стих «Плач Адама» на иконе // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 280–286.

16 *Jacobus Monachus*. Oratio in Nativitatem sanctae Deiparae // PG. 127. Col. 581.

17 *Linardou K.* Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 49.



Илл. 5. Дверь в жертвенник, кон. XVI в. — нач. XVII в. из коллекции ЦМиАР им. Андрея Рублёва (Инв. КП 352). *Дерево, темпера*. 163 × 75.

(Приводится по: Иконы Подмосковья. Памятники из села Семёновского и города Дмитрова конца XVI — середины XVII века: [Каталог выставки]. М., 2017. С. 6)

композиции расположена гора, на которой сидят обнажённые Адам и Ева, изгнанные из рая (илл. 6). Интересно, что хотя на них, как и в момент изгнания, лишь пояса из фиговых листьев, образ Адама заметно изменился. Если в раю Адам был с небольшой бородкой на Ватиканской миниатюре и безбородым на Парижской, то теперь он показан средовеком с густыми волосами и бородой. При этом волосы его всклокочены, что также может указывать на его поражённость грехом. Надо отметить, что сидящий на горе Адам жестом руки как бы указывает вправо, где располагается следующая миниатюра с опустевшим раем.

Под горой Адам и Ева показаны уже по прошествии времени, одетые в милоти, на скамьях в жилище. В Книге Бытия ничего не сказано о жилище прародителей после изгнания, однако в раннехристианском апокрифе об их жизни *Vita Adam et Evae* упоминается, что по изгнании из рая они построили себе шатёр и пребывали в плаче семь дней (Vita 1, 1)[18]. Тем не менее нет достаточных оснований считать этот

18 *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Vol. 2. New York (N. Y.), 1985. P. 258.

рассказ основой иконографии. Во-первых, изображено каменное здание, во-вторых, Адам и Ева показаны по прошествии времени, в скорби об убийстве Авеля.

По сторонам расположены ещё две горы, на которых происходят жертвоприношения Каина и Авеля. Перед Авелем из облака извергается божественный огонь, принимающий его жертву. Их история продолжается внизу в трёх эпизодах и заканчивается справа убийством Авеля.

Подобная иконография восходит ещё к фреске римских катакомб на Виа-Латина (IV в.) (илл. 7), где Каин и Авель показаны рядом с плачущими после изгнания из рая Адамом и Евой, изображёнными в звериных шкурах[19]. Однако если обычно Каин и Авель представлены в одинаковых одеждах — тунике с рукавами, то на миниатюрах гомилий они оба изображены в милотях, как и их родители под горой. Таким образом, сопоставляются одежды родителей и их детей. Цвет одежды Адама и Евы соответствует цвету одежды Авеля и Каина: Адам и Авель одеты в синее, а Ева и Каин — в зелёное. Сочетание пар через цвет диктует косвенную классификацию членов первой семьи на проводников добра или зла: Адам и Авель представляют добрые силы, а Каин и Ева — злые силы. То же самое можно сказать относительно связи персонажей в верхнем регистре миниатюры: Адам и Авель занимают правую часть композиции, а Ева и Каин изображены слева. В нижнем регистре Адам и Ева поменялись местами, чтобы соответствовать Авелю и Каину в сцене братоубийства[20].



Илл. 6. Vat.gr. 1162, fol. 36 v (Фото: © Biblioteca Apostolica Vaticana)

История Адама и Евы завершается миниатюрой, на которой представлено изображение Эдемского сада, охраняемого Херувимом (см. Быт. 3, 24) (илл. 8). Автор миниатюры прибегает к замечательному визуальному приёму: перед зрителем снова квадратное пространство, заполненное изображением райских кущ, те же четыре реки, но рай пуст,

19 *Linardou K.* Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 49.
20 Ibid. P. 51.



Илл. 7. *Адам и Ева с Каином и Авелем, Рим, фреска катакомб на Виа-Латина* (IV в.)

в нём теперь нет человека, а в левой части миниатюры появляются неприступные райские врата.

Исходя из расположения этой и предыдущей миниатюры со скорбью Адама и Евы, следует, что их надо рассматривать как единую композицию, которая была расширена до двух страниц. Как говорилось ранее, жест Адама в эпизоде скорби однозначно направлен в сторону рая. В дополнение к этому, слова Адама, написанные непосредственно под миниатюрой плача, явно относятся к Эдемскому саду, который был расположен прямо напротив него:

> «О божественный рай и святое пространство и вожделенное блаженство, как вы были лишены своего хранителя?»[21]



Илл. 8. Paris. gr. 1208, fol. 50 r (Фото: © Bibliothèque nationale de France)

Таким образом, видно, как виртуозно монах Иаков, в красках напоминая о прискорбном положении человечества после грехопадения, высвечивает и усиливает чувство невыразимой радости Рождества Богородицы — в экзегетической традиции новой Евы, послужившей спасению и обновлению мира, новому обретению человечеством рая[22]. Иллюстративный ряд при этом создаётся не просто в соответствии с текстом, в дополнение к нему, но даже с учётом (особенно в Ватиканском списке) формата листа и расположения текста. Именно эта удивительная богословская симфония слова и образа ставит рукописи гомилий Иакова в ряд выдающихся произведений византийского искусства.

21 *Linardou K.* Reading Two Byzantine Illustrated Books. P. 52.

22 *Этингоф О.Е.* Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. Москва, 2000. С. 24.

Архивные материалы

Barb. gr. 583 — *Iacobus Coccinobaphus*. Oratio de natiuitate Deiparae // Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. Barb. gr. 583. Fol. 115 r — 132 v.

Paris. gr. 1208 — *Jacobus monachus*. Homiliæ in beatam Mariam. [XII siècle]: [Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Grec 1208] // Gallica: [сайт]. URL: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b (дата обращения: 15.4.2025).

Vat. gr. 746 — Octateuchus cum catena // Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. gr. 746. Pt. 1 (fol. 14 r — 251 v); Pt. 2 (fol. 252 r — 508 v) [Электронный ресурс] / DigiVatLib. URL: vatlib.it (дата обращения: 15.7.2026).

Vat. gr. 1162 — *Jacobus Coccinobaphensis*. Omelie mariane di Giacomo di Kokkinobaphos. [Sec. XII]: [manuscript — Vat. gr. 1162] // Biblioteca Apostolica Vaticana: [сайт]. URL: https://digi.vatlib.it/view/mss_vat.gr.1162 (дата обращения: 15.4.2025).

Источники

Jacobus monachus. In Nativitatem S. Mariae // *S. Patris nostri Asterii Amaseae episcopi*, *aliorumque plurium* dissertissimorum ecclesiae graecae patrum ac tractatorum lectae novae eruditissimaeque, cum pari pietate Orationes & Homiliae … / opera ac studio F. Combefis. Paris: A. Bertier, 1648. Col. 1248–1285.

Jacobus monachus. Oratio in Nativitatem sanctae Deiparae // PG. T. 127. Col. 568–600.

The Old Testament Pseudepigrapha: [in 2 vol.] / ed. by J. H. Charlesworth. New York (N. Y.): Doubleday and Company, 1983–1985. Vol. 2: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. 1985.

Vita Latina Adae et Evae; Synopsis Vitae Adae et Evae: Latine, graece, armeniace et iberice / cura et studio J.-P. Pettorelli; adiuvante et opus perficiente J.-D. Kaestli [et al.]: in 2 vols. Turnhout: Brepols, 2012. (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum; vol. 18–19).

Литература

Квливидзе Н. В. Адам. Иконография // Православная энциклопедия. 2000. Т. 1. С. 283–285.

Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Изд. 2-е. Москва: Ленанд, 2016. (Академия фундаментальных исследований: история искусств).

Рождественская М. В. Плач Адама и «адамический текст» в древнеславянской рукописной традиции // Studia Ceranea. 2014. Vol. 4. P. 161–170.

Сергеев В. Н. Духовный стих «Плач Адама» на иконе // Труды Отдела древнерусской литературы. 1971. Т. 26: Древнерусская литература и искусство соименных стран. С. 280–286.

Этингоф О. Е. Образ Богоматери: очерки византийской иконографии XI–XIII вв. Москва: Прогресс-Традиция, 2000.

Hutter I. Die Homilien des Mönchs Jakobus und Ihre Illustrationen: Ph. D. thesis. Vienna, 1970.

Linardou K. Reading Two Byzantine Illustrated Books: The Kokkinobaphos Manuscripts (Vaticanus graecus 1162 and Parisinus graecus 1208) and Their Illustration: Ph. D. thesis. Birmingham, 2004.

VIRI DOCTI

ЛУЧШИЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ В МОЕЙ ЖИЗНИ — СВЯТЕЙШИЙ И БЛАЖЕННЕЙШИЙ КАТОЛИКОС-ПАТРИАРХ ВСЕЯ ГРУЗИИ, АРХИЕПИСКОП МЦХЕТСКИЙ И ТБИЛИССКИЙ, МИТРОПОЛИТ ПИЦУНДСКИЙ И ЦХУМ-АБХАЗСКИЙ ИЛИЯ II

УДК 27-46-72:271.2-732.2-05(479.22)(092)

Статья поступила в редакцию 3.4.2026 г. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.020

В основу статьи положен доклад, представленный 16 октября 2016 года в рамках учебного задания по педагогике в Московской духовной академии. Публикация посвящается светлой памяти Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всея Грузии Илии II (1933–2026)

Преподаватель, монах, священнослужитель, духовный отец, Патриарх — всё это соединяется в одном человеке. Мне трудно говорить и описывать все положительные черты, что есть в нём. Вспоминаются годы моей учёбы в Тбилисской духовной академии, когда он был там ректором и преподавателем. Этот период был самым счастливым в моей жизни. В то время все были счастливы: профессора, преподаватели, студенты. Может, кто-нибудь спросит меня в чём он замечателен? Разве он не земной человек? Нет — он человек. Человек, который действительно осознанно подходит к осмыслению реальности жизни.

В нём есть то, что свойственно христианам: любовь, смирение, целомудрие, мудрость, спокойствие и многие другие добродетели. Вся его жизнь посвящена тому, чтобы служить Богу, Церкви, народу и каждому человеку. В каждом его действии видно, как он любит свою страну, как он трудится ради неё.

При советской власти, несмотря на все сложности и гонения, он делал всё, чтобы возрождать православие и церковную жизнь. Не буду описывать все детали его пути, постараюсь оценить его здесь более как преподавателя, как учителя. Занятия у нас в семинарии обычно начинались в 9 часов. Актового зала не было, потому все студенты собирались в коридоре и ждали Патриарха для лекции и беседы там. Так мы встречались с ним каждый день для общего занятия. На него приходили все студенты и преподаватели. Занятие начиналось с молитвы, которую Патриарх некогда сам составил (небольшого молитвенного правила, которое исполняют все верующие грузины семь раз в день), а потом читали «Царю Небесный». Темы были разные: касались общих проблем, христианской жизни, мировой глобализации, любви, культуры, нравственности, искусства, наших традиций. Мы внимательно слушали его как мудрого наставника и лучшего учителя. Раз в неделю, по понедельникам он приглашал известных людей, писателей и учёных, с целю читать нам лекцию. Для размышления он часто давал задание придумать различные темы по актуальным вопросам и читать их вслух на занятиях. Часто спрашивал мнения нас и преподавателей. Если кто-нибудь спросит меня «чему ты больше всего был рад во время учёбы?» — я отвечу, — тому, что учился в семинарии, когда Патриарх в ней был ректором и преподавателем. Это были незабываемые и золотые годы моей учёбы (2004–2009 гг.).

Он отличался от других тем, что имел в себе особую любовь, смирение и простоту. Я сам вспоминаю, как он часто затрагивал проблему демографии. И для того, чтобы с ней справиться, он принял решение, стать крёстным отцом каждого третьего и четвёртого ребёнка. Он отзывался с теплотой на просьбу каждого. Он был всем как духовный отец и добрый пастырь. Патриарх говорил: «Нельзя преподавателю относиться строго к ученикам и студентам. Какой-нибудь студент может иметь слабые способности — преподаватель должен понимать его, должен относиться к нему с добротой. С этим у нас получится настроить их на учёбу, и в дальнейшем они будут развиваться и смогут проявлять свои таланты». Он часто рассказывал о своих студенческих годах, в стенах Московской духовной академии: как он учился там, чем

занимался во время учёбы, чем интересовался. Он делился с нами собственным опытом. Патриарх Илия неоднократно говорил, что ученик должен уважать и любить преподавателя.

На эти слова Святейший Патриарх привёл нам такой пример. Когда он учился в стенах Московской духовной академии, параллельно с ним на курсе был студент, который постоянно критиковал ректора. Впоследствии тот стал священником, но через время снял с себя крест и сказал: «С этого момента я атеист». «Надо всегда помнить, какие силы нами управляют, когда мы критикуем кого-то», — говорил он.

Также он рассказал нам, что в его группе были две категории студентов: одни занимались только по конспектам, другие сидели в библиотеке, читали много разных книг по художественной литературе, философии, богословию и ещё много других. Результат был такой: те люди, которые много читали имели более развитое мышление, чем те, которые ограничились лишь конспектами. Патриарх был очень милосердным. Во время моего обучения он часто помогал бедным студентам от своей пенсии — каждый месяц давал деньги в качестве стипендии и мне в том числе. Он всегда призывал студентов не стесняться, если им что-то было нужно. Когда Патриарх писал послание Рождественское и Пасхальное, то тоже спрашивал у нас: «Какие проблемы затронуть, чему уделить особенное внимание в послании?» Проявлением его высокого гуманизма служат фразы, которые он однажды произнёс во время занятия. До сих пор не могу их забыть: «Моя мечта, чтобы в государстве не было тюрем».

После окончания моей учёбы в Тбилисской семинарии-академии мне было предложено продолжить образование в стенах, где когда-то учился святейший Патриарх Илия II, в Троице-Сергиевой Лавре. Перед прощанием я попросил у Патриарха благословение. Он перекрестил меня такими словами: «Там есть хорошая библиотека, читай много».

Я благодарю Бога, что Он меня свёл с таким замечательным человеком, как Святейший Патриарх Илия II.

Александр Накаидзе

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 2 (61) • 2026

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	*А. О. Солдаткина*
Корректоры	*Е. Б. Мисаилова*, *В. В. Егер*
Научные редакторы	*иеродиакон Григорий* (*Трофимов*), *С. Г. Холопов*
Перевод на английский	*диакон Пётр Лонган*
Вёрстка	*В. В. Егер*

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. 23½