

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (45)  
2022



Сергиев Посад  
2022



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 2 (45)  
2022



Sergiev Posad  
2022

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р22-214-0300

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.  
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. – № 2 (45). – 370 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

09.00.14 Философия религии и религиоведение

10.02.03 Славянские языки

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

## **Главный редактор:** епископ Феодорит (Тихонов)

кандидат богословия  
ректор Московской духовной академии

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

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии

## **Секретарь журнала:** священник Александр Ларионов

кандидат богословия  
преподаватель кафедры филологии Московской духовной  
академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Священник Константин Польсков*, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры 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 Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology  
Rector of Moscow Theological Academy

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

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

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

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

## EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

- 17      **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 21      **Иеромонах Ириней (Пиковский)**  
Христос как Царь и Первосвященник в свете правления династии Хасмонеев (II–I в. до Р. Х.)
- 43      **Диакон Николай Шаблевский**  
Слова Иисуса Христа из Мф. 11, 25 как экзегетический мотив для толкования Притч. 9, 4–10 и 11Q5 (11QP<sup>s</sup>. Col. XVIII)
- 53      **Стефан Андреевич Парахин**  
Мерзость запустения и бегство христиан в Пеллу
- 74      **Монах Нил (Лазаренко)**  
Филологический комментарий к некоторым местам Соборных посланий
- Богословие и философия*
- 85      **Александр Александрович Солонченко**  
«Дистанция» в богословии Ж.-Л. Мариона
- 96      **Розалия Моисеевна Рупова**  
Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана
- Сравнительное богословие*
- 107     **Иеродиакон Алексей (Очканов)**  
Роль русской православной диаспоры в Великобритании в укреплении англикано-православного взаимодействия в 1920–1940-е годы
- 122     **Дмитрий Вячеславович Ларионов, священник Александр Ларионов**  
Проблема «исторического Иисуса» в России конца XIX века на примере книг Д. Ф. Штрауса
- 137     **Священник Александр Овчинников**  
Филологический разбор притчи о злых виноградарях и его проблематика у Клайна Снодграсса

- Патрология и христианская литература*
- 150 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**  
Три духовных этапа: очищение, озарение и обожение (κάθαρσις, φωτισμός / ἑλλάσις, θέωσις) в византийской традиции
- 186 **Священник Анатолий Липатов**  
Сакраментологический и экклесиологический аспект сотериологии святителя Кирилла Александрийского
- История Русской Православной Церкви*
- 204 **Митрополит Феропонт (Кашин)**  
Материнское благословение: к вопросу об участии чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в призвании на царство Михаила Феодоровича Романова в 1613 году. Часть 2
- 223 **Архимандрит Макарий (Веретенников)**  
Святейший Патриарх Никон: начало жизненного пути
- 241 **Павел Евгеньевич Липовецкий**  
Духовная цензура в период Первой русской революции
- 261 **Протоиерей Сергей Звонарёв**  
Митрополичьи округа в предсоборной дискуссии
- Литургика*
- 279 **Иеромонах Давуд Елантони (Пасилиос)**  
К вопросу о литургии апостола Марка
- Агиография*
- 293 **Александр Юрьевич Семанин**  
О расширенной редакции «Жития св. Андрея Смоленского»
- 308 **Варвара Викторовна Каширина**  
Исторические описания монастырей архимандрита Леонида (Кавелина) в традиции церковно-исторических сочинений
- Русская литература*
- 333 **Светлана Владимировна Бурмистрова**  
Ф. М. Достоевский на страницах церковной академической периодики конца XIX – начала XX века (на материале журнала Московской духовной академии «Богословский вестник»)

## РЕЦЕНЗИИ

- 351 **Владимир Викторович Бельский**  
Рецензия на: *Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Осии: Комментарий.  
М.: ОЦАД; Издательский дом «Познание», 2019 (Исследования Ветхого Завета).  
640 с. ISBN 978-5-906960-75-7
- 359 **Протоиерей Олег Корытко**  
Рецензия на: *Байдин В. В.* Древнерусское предхристианство. СПб: Алетейя, 2020.  
352 с. ISBN 978-5-00165-070-6

# CONTENTS

- 17 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 21 **Hieromonk Iriney (Pikovskiy)**  
Christ as King and High Priest in the Light of the Reign of the Hasmonean Dynasty  
(II–I Centuries B. C.)
- 43 **Deacon Nicholay Shablevsky**  
The Words of Jesus Christ from Mt. 11, 25 as an Exegetical Motive for the  
Interpretation of Prov. 9, 4–10 and 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>. Col. XVIII)
- 53 **Stefan A. Parakhin**  
The Abomination of Desolation and the Flight of Christians to Pella
- 74 **Monk Nil (Lazarenko)**  
Philological Notes on some Verses in the Catholic Epistles
- Theology and philosophy*
- 85 **Alexander A. Solonchenko**  
«Distance» in the Theology of J.-L. Marion
- 96 **Rozaliya M. Rupova**  
Peace as a Sacrament in the Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann
- Comparative theology*
- 107 **Hierodeacon Alexiy (Ochkanov)**  
The Role of the Russian Orthodox Diaspora in Great Britain in Strengthening  
Anglican-Orthodox Interaction in the 1920s–1940s
- 122 **Dmitriy V. Larionov, Priest Alexander Larionov**  
The Problem of «Historical Jesus» in Russia at the End of the 19th Century  
on the Example of the Books of D. F. Strauss
- 137 **Priest Alexander Ovchinnikov**  
Philological Analysis of the Parable of the Evil Vinedressers and its Problems  
in Klyne Snodgrass

*Patrology and Christian literature*

- 150 **Hegumen Dionysiy (Shlyonov)**  
Three Spiritual Stages: Purification, Illumination and Deification (κάθαρσις, φωτισμός / ἔλλαμψις, θέωσις) in the Byzantine Tradition
- 186 **Priest Anatoliy Lipatov**  
Sacramentological and Ecclesiological Aspect of the Soteriology of St. Cyril of Alexandria

*History of the Russian Orthodox Church*

- 204 **Metropolitan Ferapont (Kashin)**  
Maternal Blessing: On the Question of the Participation of the Miraculous Fyodorovskaya Icon of the Mother of God in the Calling to the Kingdom of Mikhail Fyodorovich Romanov in 1613. Part 2
- 223 **Archimandrite Macariy (Veretennikov)**  
His Holiness Patriarch Nikon: The Beginning of the Life Path
- 241 **Pavel E. Lipovesky**  
Spiritual Censorship during the First Russian Revolution
- 261 **Archpriest Sergiy Zvonaryov**  
Metropolitan Areas in the Pre-Council Discussion

*Liturgics*

- 279 **Hieromonk Davud E. (Pasilios)**  
On the Question of the Liturgy of the Apostle Mark

*Hagiography*

- 293 **Alexander Yu. Semanin**  
About the Text of the Expanded Edition of the Life of St. Andrew of Smolensk
- 308 **Varvara V. Kashirina**  
Historical Descriptions of the Monasteries of Archimandrite Leonid (Kavelin) in the Tradition of Church-Historical Writings

*Russian literature*

- 333 **Svetlana V. Burmistrova**  
F. M. Dostoevsky on the Pages of the Church Academic Periodicals of the Late 19th – Early 20th Centuries (On the Material of the Journal of the Moscow Theological Academy «Theological Herald»)

## REVIEWS

- 351 **Vladimir V. Belskiy**  
Review of: *Arseniy (Sokolov), hegumen. Kniga proroka Osii. Kommentariy* [The Book of Prophet Hosea. A Commentary]. Moscow: Izdatelskiy dom «Poznanie», 2019 (Studies of Old Testament). 640 p. ISBN 978-5-906960-75-7
- 359 **Archpriest Oleg Korytko**  
Review of: *Baidin V. V. Drevnerusskoe predkhrisianstvo* [Old Russian PreChristianity]. St.-Petersburg: Aleteyya, 2020. 352 p. ISBN 978-5-00165-070-6

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской патриархии, 1959–. № 1–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М.: Изд. Московской патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- КЕВ Костромские епархиальные ведомости. Кострома: Изд. Губернской епархии Костромы, 1885–1917; Н. с. 2008–.
- ПС Православный собеседник. Казань, 1855–1918; Н. с. 2000–2013, 2016–.
- ПСЗ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. / под ред. М. М. Сперанского. СПб: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. 1–48; Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 гг. СПб: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830–1885. Т. 1–129; Собрание Третье. 1 марта 1881 – 1913 гг. СПб: Государственная типография, 1885–1916. Т. 1–48.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. [СПб.; М.], 1841–. Т. 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- СККДР Словарь книжников и книжности древней Руси. Л.; СПб: Наука, 1987–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. СПб: Пушкинский Дом; Наука, 1934–. Т. 1–.
- ТСО Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1843–1915.
- ХЧ Христианское чтение. СПб: Изд. СПбДА, 1821–1917; Н. с. 1991–.
- ЧОИДР Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1846–1918.
- АВ *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie*. Paris; Bruxelles, 1882–. Т. 1–.
- ВЕСНТ *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: in 18 vols.* Ada (Mich.): Baker, 1994–2019.
- ВНГ *Bibliotheca hagiographica graeca* / [ed. S. Bollandiani, F. Halkin]. Bruxelles: Société des Bollandistes, <sup>3</sup>1957. Т. 1–3. (*Subsidia hagiographica*; vol. 8a, b, c); *Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).

- BNTK Black's New Testament Commentary. Peabody (Mass); London: Hendrickson; A & C Black, 1968–2021. 13 vols.
- CCCOGD Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. 2007–2017–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CFHB SB Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- HThKNT Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999–.
- ICC International Critical Commentary. London: T and T Clark, 1896–.
- IEJ Israel Exploration Journal. 1950–.
- JbAC Jahrbuch für Antike und Christentum. 1958–. Bd. 1–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1881–.
- JÖB Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Wien, 1951–. Bd. 1–.
- JTS The Journal of Theological Studies. Oxford: Oxford University Press, 1899–1949. Vol. 1–50; NS. 1950–. Vol. 1–.
- NAC New American Commentary. Nashville (Tenn.): B&H, 1991–2012. 43 vols.
- NCBC New Cambridge Bible Commentary. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 1963–1979.
- OCP Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1935–. Vol. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurate J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
- PNTC Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Mich.): W. Eerdmans, 1990–.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- SCHBC Smyth and Helwys Bible Commentary. Macon (Ga.): Smyth and Helwys, 2000–2017. 34 vols.
- SH Subsidia Hagiographica. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1886–1986. Vol. 1–70.
- WBC Word Biblical Commentary. 1984–. Vol. 1–52c.
- ΠΠΣ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962 [21988] — 1966 [21994].

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

ГИМ	Государственный исторический музей
ИРЛИ РАН	Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом)
ИРЯ РАН	Институт русского языка им. В.В. Виноградова
ИФ РАН	Институт философии РАН
МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАН	Российская академия наук
РБО	Российское библейское общество
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГБ	Российская государственная библиотека
РНБ	Российская национальная библиотека
РПЦЗ	Русская православная церковь заграницей
СРВБА	Совет ректоров ВУЗов Большого Алтая
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
YMCA	Young Men's Christian Association

## УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
МПГУ	Московский педагогический государственный университет им. М. А. Шолохова
ОЦАД	Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

## ПЕРЕВОДЫ

CAS	Новый Завет: современный русский перевод / пер. еп. Кассиана. М.: Российское Библейское общество, 2017.
CEI	Sacra Bibbia / A cura di Conferenza Episcopale Italiana. Editio princeps: in 2 vols. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
CRV	Современный русский перевод Библии. М.: Российское Библейское Общество, 2015.
ESV	The Holy Bible / English Standard Version. Wheaton (Ill.): Crossway, 2001.

- NANTG Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>28</sup>2012.
- NIV Holy Bible. The New International Version. Grand Rapids (Mich.): Biblica; Zondervan; Hodder & Stoughton, 1984.
- RBT Современный русский перевод Института перевода Библии им. М. П. Кулакова
- RSO Русский Синодальный перевод (1876/1956) (Православная редакция)

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

# ХРИСТОС КАК ЦАРЬ И ПЕРВОСВЯЩЕННИК В СВЕТЕ ПРАВЛЕНИЯ ДИНАСТИИ ХАСМОНЕЕВ (II–I В. ДО Р. Х.)

Иеромонах Ириней (Пиковский)

преподаватель Сретенской духовной академии  
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени  
свв. Кирилла и Мефодия  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, 19  
irenaeus@mail.ru

**Для цитирования:** *Ириней (Пиковский), иером.* Христос как Царь и Первосвященник в свете правления династии Хасмонеев (II–I в. до Р.Х.) // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 21–42. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.001

## Аннотация

УДК 27-278

Цель настоящего исследования — определить предпосылки использования образа Мелхиседека автором Послания к Евреям для указания на царское и первосвященническое достоинство Иисуса Христа (Евр. 7, 24–26; 8, 1; 10, 21 и др.). Вопрос о том, почему автор Послания взял именно Мелхиседека (см.: Быт. 14, 18–20; Пс. 109, 4) как образ избавителя царя-первосвященника, зачастую обходится исследователями стороной. Ответ на него, на наш взгляд, может быть найден при обращении к источникам, относящимся к периоду правления династии Хасмонеев и Ирода Великого в Иудее (163–4 гг. до н. э.), когда впервые в истории Израиля у власти оказались цари и первосвященники, которые ни по кровному преемству, ни по личным качествам не соответствовали патриархальным идеалам. Сравнительно-сопоставительный анализ источников раннего иудаизма и библейских текстов показывает, что ещё до Рождества Христова в Израиле возникли ожидания двух мессий: от колена Левия и от колена Иуды. Оба атрибута власти, по нашему мнению, весьма подходили к Иисусу, первосвященство которого совершалось

в *нерукотворенной скинии* (Евр. 9, 11). Отсюда мы можем прийти к выводу: автор Послания к Евреям совершенно неслучайно выбрал образ Мелхиседека для того, чтобы описать характер «вечного первосвященства» Иисуса Христа. Этому способствовала религиозно-политическая ситуация в Иудее перед разрушением Второго Храма (70 г. н. э.).

**Ключевые слова:** Библия, Иисус Христос, Мессия, Первосвященник, Мелхиседек, Хасмонеи, Маккавеи, Послание к Евреям.

---

## Christ as King and High Priest in the Light of the Reign of the Hasmonean Dynasty (II–I Centuries B. C.)

### Hieromonk Iriney (Pikovskiy)

Lecturer of the Sretensky Theological Academy

postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies  
19, Bolshaya Lubyanka st., Moscow, 107031, Russian Federation

irenaeus@mail.ru

**For citation:** Iriney (Pikovskiy), hieromonk. “Christ as King and High Priest in the Light of the Reign of the Hasmonean Dynasty (II–I Centuries B. C.)”. *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 21–42 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.001

**Abstract.** The purpose of this article is to determine the prerequisites for the use the image of Melchizedek by the author of the Epistle to the Hebrews (Heb. 7, 24–26; 8, 1; 10, 21, etc.). Why exactly Melchizedek (Gen. 14, 18–20; Ps. 109, 4) was taken by the author of the Epistle as the basis for the aspirations of the deliverer of the king-high priest, this question is often bypassed by researchers. The answer to it, in our opinion, can be found if we turn to the sources of the period of the Hasmonean dynasty and Herod the Great in Judea (163–4 BC), when for the first time in the history of Israel, those kings and high priests came to power, who neither by blood succession nor by personal qualities did correspond to patriarchal ideals. A comparative analysis of the sources of early Judaism and biblical texts shows that even before the birth of Christ, there were expectations of two messiahs, from the tribe of Levi and from the tribe of Judah. Both attributes of power, in our opinion, were very appropriate for Jesus, whose high priesthood was performed in the «tabernacle not made by hands» (Heb. 9, 11). The writer of the Epistle to the Hebrews did not choose the image of Melchizedek by chance in order to describe the nature of the «eternal high priesthood» of Jesus Christ. This was facilitated by the religious and political situation in Judea before the destruction of the Second Temple (70 AD).

**Keywords:** Bible, Jesus Christ, Messiah, High Priest, Melchizedek, Hasmoneans, Maccabees, Epistle to the Hebrews.

**А**втор Послания к Евреям многократно называет Иисуса Христа великим Первосвященником (см. Евр. 4, 14), *Первосвященником навек по чину Мелхиседека* (Евр. 5, 10; 6, 20). Отличительной чертой Его первосвященства являются не только высокие личные качества: святой, непричастный злу, непорочный, отделённый от грешников и превознесённый выше небес (см. Евр. 7, 26), но и то, что Он не имеет преемства по крови от рода Аарона, но поставляется на первосвященство Самим Богом (см. Евр. 5, 10) для служения в небесной скинии (см. Евр. 9, 11).

В отличие от Аарона, загадочный Мелхиседек появляется в Книге Бытия словно из ниоткуда (Быт. 14, 17–20). Автор Послания к Евреям отмечает, что царь Салима — *царь мира... без отца, без матери* (Евр. 7, 1–3). Раз Мелхиседек появился «без родословия», значит, его священство основывалось не на наследственном праве, регулировавшем левитское священство, а на каких-то особых личных качествах.

На основании этого Эндрю Мэлоун и иностранные исследователи, на которых он ссылается, утверждают, что автор Послания к Евреям, опираясь на 109 псалом, создал уникальное для Нового Завета богословие Христа как Первосвященника, которое не имело аналогов в эпоху жизни Иисуса<sup>1</sup>.

В русской библиистике можно встретить следующие рассуждения: поскольку Мелхиседек был царём Салима до того, как этот город вошёл в состав царства Давида, значит, исторически он не был евреем<sup>2</sup>. Этим, конечно, можно объяснить, почему Мелхиседек всего дважды упоминается в канонических библейских книгах (Быт. 14 и Пс. 109). Но это не даёт ответа на вопрос, на каком основании автор Послания к Евреям решил взять за основу образ Мелхиседека, дабы доказать единоплеменным евреям, что Христос действительно является для них Царём и Первосвященником.

Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, следует искать в истории религиозно-политических событий в Израиле в период от Маккавейский войн до разрушения Второго Храма (сер. II в. до н. э. — сер. I в. н. э.). В настоящем исследовании мы, основываясь на источниках данного периода, хотим показать те предпосылки, которые породили эсхатологические надежды на нового лучшего первосвященника, не причастного

1 Malone A. S. *God's Mediators: A Biblical Theology of Priesthood*. Downers Grove (Ill.), 2017. P. 108–115.

2 Никольский Е. В. Праотец Мелхиседек — прообраз Христа и первое проявление царственной святости // *Studia Humanitatis*. 2013. № 3. С. 3.

к правившей в то время первосвященнической иерархии. Под этот образ как нельзя лучше подходил Мессия Христос. Таким образом, на основании документов раннего иудаизма мы хотим доказать, что идея Мелхиседека как мессии царского и священнического достоинства не была чем-то принципиально новым для автора Послания к Евреям, как утверждал Эндрю Мэлоун, но встречалась в памятниках еврейской истории незадолго до Рождества Христова.

### **Преемство первосвященников со времён Моисея до эллинистического периода**

Согласно Пятикнижию Моисея, из всех израильских колен для служения при скинии был избран только род Аарона (Лев. 8, 12), происшедший из колена Левия (Исх. 4, 14). Чтобы подчеркнуть особый статус и сакральные преимущества рода Аарона, Пятикнижие в редакции после Вавилонского плена обращает внимание на имена первосвященников и их взаимосвязь с предыдущими и последующими поколениями. Из Пятикнижия мы знаем, что родителей Аарона звали Амрам и Иохаведа, нам известны имена его четырёх сыновей и даже родственников жены Аарона, Елизаветы (см. Исх. 6, 23). Преемником Аарона стал его сын Елеазар, семья которого сохраняла за собой возможность передачи сана первосвященника до тех пор, пока сан не перешёл к Илию. Затем сан был возвращён семье Елеазара в лице Садока: он являлся сподвижником Давида до его воцарения, а затем, при Соломоне, сделался первосвященником вместо Авиафара (см. 3 Цар. 2, 26–27).

Переход первосвященства от семьи Илия к семье Елеазара и от Авиафара к Садоку (см. 3 Цар. 2, 26) говорит о том, что замена одних первосвященников на других в эпоху Первого Храма была потенциально возможной, но это происходило внутри одного рода Аарона. Решение о смене указанных выше первосвященников принимал царь, но действовал при этом не от себя, а исполняя волю Божию. Это прослеживается в обличении, которое произносит первосвященник Илий как бы от лица Господа: «Я сказал *тогда*: “Дом твой и дом отца твоего будут ходить пред лицом Моим *вовек*”. Но *теперь* говорит Господь: *да не будет так*, ибо Я прослаблю прославляющих Меня, а бесславящие Меня будут посрамлены... И поставлю Себе священника верного; он будет поступать по сердцу Моему и по душе Моей; и дом его сделаю твёрдым, и он будет ходить пред помазанником Моим во все дни» (1 Цар. 2, 30–36). Автором Первой книги Царств, в которой записано данное предупреждение,

по традиции считается пророк Самуил. Перемена настроения Господа по отношению к великому священнику от слов: «тогда говорил... вовек» — к словам: «теперь... да не будет так» — и акцент на «верности» как главном достоинстве первосвященника — всё это указывает на то, что автор книг Священного Писания полагал, что механическая передача от отца к сыну права быть первым в Иерусалимском храме ещё не гарантировала первосвященства. От предстоятеля у алтаря Господня требовались высокие личные религиозно-нравственные качества.

Согласно историческим книгам Библии, род Садока сохранял за собой первосвященство вплоть до разрушения Первого Храма (586 г. до н. э.). Критикуя отступление еврейского народа от Бога (ср. Иер. 7), пророк Иезекииль возносил хвалу потомкам Садока, которые *постоянно стояли на страже святилища* и, словно пророчески, указывал, что *и будут предстоять пред лицем Господа*, чтобы приносить Ему в жертву *тук и кровь* (Иез. 44, 15). Несмотря на панегирические восхваления сынов Садока Иезекиилем, после смерти великого священника во время атаки войск Навуходоносора, по всей видимости, не все священнические династии смогли восстановиться после Вавилонского плена. Хотя мнение о том, что потомки Садока сохранили преемство по крови и продолжили служить при Иерусалимском храме по выходе из Вавилона, является устойчивым, Джон Бартлетт считает, что проблема верификации родословных во времена Неемии (см. Езд. 2, 61–62) свидетельствует о серьёзных сомнениях в чистоте священнических родов в послепленную эпоху<sup>3</sup>.

В эпоху Ездры и Неемии некоторые семьи были лишены права священства только потому, что не могли предоставить письменных родословных (см.: Езд. 2, 61–63; Неем. 7, 63–65). Это означает, что через 70–80 лет после указа Кира о праве возвращения иудеев из Вавилона на родину (537 г. до н. э.) преемство священства по крови вплоть до середины V в. всё ещё требовало перепроверки. Столетиями позже автор кумранской рукописи 4Q245 (II–I в. до н. э.) составлял списки первосвященников библейского периода (см.: 1 Пар. 6, 35–37; Неем. 11, 10–11; 1 Пар. 9, 10–11). При этом, как замечает Майкл Уайз, он не каталогизировал имена первосвященников по мере их появления в Библии, а упорядочивал их, следуя какой-то небиблейской традиции<sup>4</sup>. То, что библейские последовательности имён допленных первосвященников

3 Bartlett J. R. Zadok and his Successors at Jerusalem // JTS. 1968. Vol. 19/1. P. 18.

4 Wise M. O. 4Q245 (psDan'ar) and the High Priesthood of Judas Maccabaeus // Dead Sea Discoveries. 2005. Vol. 12. № 3. P. 326.

(1 Пар. 5, 27–41; Езд. 7, 1–5) не сходятся с кумранской рукописью 4Q245 и «Иудейскими древностями» Иосифа Флавия<sup>5</sup>, может означать, что довольно долго после Вавилонского плена книги родства, в которых хранились записи о линии преемства рода от отца к сыну, далеко не всегда были в безупречном состоянии.

Персидские цари не пытались вмешиваться в дела иерусалимских первосвященников. Более того, по книгам Ездры и Неемии они вернули богослужебные сосуды и позволили евреям восстановить привычное для них служение Богу на Сионе. Совершенно иначе стали вести себя потомки Селевка, подчинившие Палестину в 200 г. до н. э., которые в какой-то момент захотели сместить неугодного им духовного лидера иудейского народа на более лояльного к языческой культуре первосвященника. Не ожидая, видимо, сильного сопротивления насаждаемому в Иудее эллинизму, они вольно или невольно запустили необратимые религиозно-политические трансформации в Иудее.

### Первосвященники во времена Антиоха IV Епифана

Потомок Селевка Антиох IV Епифан (175–164 гг. до н. э.) после воцарения в Антиохии сместил еврейского первосвященника Онию III на его брата Ясона, который подкупом присвоил себе должность верховного иудейского жреца (2 Мак. 4, 7). Еврейское имя Ясона было Иисус<sup>6</sup>, которое он по обычаю сторонников эллинизации заменил на сходное по звучанию греческое имя<sup>7</sup>. Автор Второй книги Маккавеев называет Ясона «нечестивцем, а не первосвященником», поскольку тот посылал в Тир деньги для жертвоприношений Гераклу, соорудил гимназий и эфебий с их культом физических упражнений, распространял в Иерусалиме чужеродные обычаи, в результате чего отдельные священники, увлечшись спортивными соревнованиями, *не проявляли уже никакой охоты служить у жертвенника* (2 Мак. 4, 12–14).

В 172 г. до н. э. Ясон был смещён на ещё более ревностного проводника эллинизма по имени Менелай, который не принадлежал к первосвященническому роду Садока (2 Мак. 5, 15; 13, 4.6.8) и подстроил убийство праведного Онии III (2 Мак. 4, 34; ср. Дан. 9, 26). При Менелее

5 Иосиф Флавий. Иудейские древности 10, 8, 6 // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. Москва, 2002. С. 584.

6 См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности 12, 5, 1 // Там же. С. 674.

7 См. комментарий в примечаниях к тексту 2-й Маккавейской книги в издании: Четыре книги Маккавеев / под ред. Н. В. Брагинской. Иерусалим; Москва, 2014. С. 251.

в Иерусалиме произошли столкновения между эллинистами и толпами недовольных их святотатствами консерваторов, которые видели, как расхищались храмовые золотые сосуды (2 Мак. 4, 39–42). Как считает Игорь Тантлевский, эти *верные Закону* (1 Мак. 2, 42) хасидеи (евр. «благочестивые») были обозначены в книге пророка Даниила как *вразумляющие (народ)* (Дан. 11, 33.35; 12, 3)<sup>8</sup>. Отвергнутый сирийским царём Ясон пробовал взять Иерусалим силой, устроив резню среди сограждан. Впоследствии он бесславно завершил жизнь изгнанником в Египте. А Менелай в угоду царю пригласил его войти в самый святой на земле храм и помог Антиоху IV ограбить его сокровищницу (2 Мак. 5, 15–16). После его ухода Град Давидов, впоследствии называемый Акрой, был окружён крепостной стеной, а в самом древнем городе были поселены инородцы (1 Мак. 1, 34; 3, 45), которые *проливали невинную кровь вокруг святилища*, в результате чего святилище *запустело, как пустыня, праздники его обратились в плач* (1 Мак. 1, 37–39).

Таким образом, ещё до того, как Антиох IV приказал установить в Иерусалимском храме идола владыки небесного — вероятно, божества сирийского пантеона Ваала, отождествляемого у греков с Зевсом Олимпийским, — и опубликовал указы (167 г. до н. э.), направленные на смертельное преследование тех, кто будет придерживаться заповедей Моисеева Закона (1 Мак. 1, 41–64), эллинизм уже нашёл себе приверженцев в Иудее, в первую очередь, в лице захвативших власть священников Ясона и Менелая.

Около этого времени сын смещённого ранее потомка Садока Ония IV построил в египетском Леонтополе храм «наподобие Иерусалимского»<sup>9</sup>. Для служения при святилище ему удалось «найти некоторых единомышленников из иудеев, которые собирались отправлять там обязанности левитов и священнослужителей»<sup>10</sup>. Храм располагался на месте еврейской военной колонии, вооружённые силы которой под предводительством Онии IV и его сыновей не раз помогали династии Птолемеев в лице Клеопатры II и её дочери Клеопатры III остаться у власти в Александрии. Храм Онии просуществовал более двухсот лет, пока не был разрушен римлянами по приказу Веспасиана (162 г. до н. э. — 73 г. н. э.). Впоследствии в талмудических трактатах велись дискуссии о легитимности его священства, о том, совершались в нём языческие

8 Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. Санкт-Петербург, 2014. С. 240.

9 Иосиф Флавий. Иудейские древности 13, 3, 1 // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2. С. 16.

10 Иосиф Флавий. Иудейские древности 13, 3, 3 // Там же. Т. 2. С. 17–18.

жертвоприношения или нет<sup>11</sup>. Талмудические трактаты, как и Иосиф Флавий, в обоснование законности Леонтопольского храма ссылались на пророчество Исаяи: «*В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской, и столп Господу — у пределов её*» (Ис. 19, 19). Однако этот храм, в отличие от Иерусалимского, не соответствовал критерию единственного места, какое изберёт Господь (Втор. 12, 5–26). А это значит, что его культ, как и служащие ему жрецы, так или иначе не могли быть признаны каноничными.

Поскольку Иосиф Флавий и иные источники не демонстрируют острой полемики евреев Палестины с диаспорой, проживающей в Египте, то можно сделать предположение, что положение дел в каноническом храме на Сионе во времена Маккавейских войн (167–163 гг. до н. э.) было столь удручающим, что они вынуждены были смириться с самим фактом постройки нового святилища в Гелиопольском номе Египта.

### Первосвященники и цари династии Хасмонеев

После окончания Маккавейской войны за очищение Иерусалимского храма от мерзости запустения (Дан. 9, 27; 11, 31), первосвященник Менелай был казнён (162 г. до н. э.). На его место сирийцами был назначен умеренный сторонник эллинизации Алким, который хотя и принадлежал к священническому роду, но не был из числа потомков Садока. После смерти первосвященника Алкима (ок. 159 г.) согласно Иосифу Флавию «город в течение семи лет обходился без первосвященника»<sup>12</sup>.

В 152 г. пост первосвященника занял Ионафан Хасмоней, который со временем был признан сирийцами как военный и гражданский правитель Иудеи (см. 1 Мак. 10, 65). Начиная с его брата Симона Хасмоня, Иудея фактически обрела независимость (142 г. до н. э.). Симон доставил стране мир, укрепил города и снабдил их съестными припасами, украсил святилище, подкреплял бедных и добивался исполнения предписаний Торы (см. 1 Мак. 14, 4–15). Период его правления можно назвать золотой эрой Хасмонеев. Автор Первой Маккавейской книги характеризует её словами пророка Михея: «... сидел каждый под виноградом своим и под смоковницею своею, и никто не страшил их» (Мих. 4, 41; см. 1 Мак. 14, 12). Иосиф Флавий пишет о Симоне только

11 Ср.: Менахот 109б и Мегилла 10а.

12 Иосиф Флавий. Иудейские древности 20, 10, 3 // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2. С. 431.

в положительных тонах: несмотря на преклонный возраст, Симон на войне выказал бодрость юноши, его правление было успешным, он завоевал прибрежные города, после 170 лет господства Македонии возвратил евреям свободу, за что народ утвердил его «первосвященником»<sup>13</sup>. В Первой Маккавейской книге Симон двенадцать раз называется первосвященником (ἀρχιερεύς, см. 1 Мак. 14, 17.23.27), имеющим первосвященство (ἀρχιερωσύνη, см. 1 Мак. 14, 38) и всего семь раз предводителем (ἡγούμενος, см. 1 Мак. 14, 42) или стратегом (στρατηγός, см. 1 Мак. 13, 42). Можно предположить, что Симон сам себя считал национальным вождём, этнархом (ἐθνάρχης, см. 1 Мак. 14, 47), но отнюдь не царём. Несмотря на все заслуги перед отечеством, народное собрание в 140 г. до н. э. утвердило Симона в должности великого первосвященника (ἀρχιερέως μεγάλου) всего лишь до той поры, пока не *восстанет Пророк верный* (1 Мак. 14, 41; ср. Втор. 18, 15–19).

Сомнения в отношении легитимности Хасмонеийского первосвященства стали открыто высказываться в период правления сына Симона — Иоанна Гиркана I (134–104 гг. до н. э.). К этому времени относится появление в Иудее трёх религиозно-политических течений (саддукеев, фарисеев и ессеев). Иосиф Флавий указывает, что под конец правления Иоанна Гиркана фарисеи в лице некоего Елиазара требовали сложить «сан первосвященника и удовлетвориться положением правителя народа»<sup>14</sup>. Несмотря на то, что Иоанн Гиркан всю жизни вёл борьбу с коллаборационистами, *наказывая преступных и безбожных, истребляя нечестивцев из среды Израиля* (1 Мак. 9, 73), разрушил храм самаритян на горе Гаризим (108 г. до н. э.), насильно обратил в иудаизм покорённых идумеев и даже обладал даром пророчества<sup>15</sup>, фарисеи под конец его жизни стали распространять слух, что мать Иоанна Гиркана была в плену при Антиохе Епифане<sup>16</sup>. Мнение о том, что можно усомниться в чистоте крови у сына женщины, оказавшейся в плену (см. Лев. 21, 13–14), подрывало легитимность хасмонеийских первосвященников в целом и авторитет Иоанна Гиркана I в частности.

Объединение в одном лице функций гражданского и духовного лидера имело место и в персидский период израильской истории, когда

13 *Иосиф Флавий. Иудейские древности* 13, 6, 7 // Там же. Т. 2. С. 37–38; *Иосиф Флавий. Иудейская война* / пер. с древнегреч. М. Финкельберг, А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. Иерусалим; Москва, 2008. С. 15.

14 *Иосиф Флавий. Иудейские древности* 13, 10, 5 // Там же. Т. 2. С. 48.

15 *Иосиф Флавий. Иудейская война* 1, 2, 8 // Там же. С. 17; *Он же. Иудейские древности* 13, 10, 3.7 // Там же. Т. 2. С. 47, 49.

16 *Иосиф Флавий. Иудейские древности* 13, 10, 5–6 // Там же. Т. 2. С. 48–49.

под присмотром персидских сатрапов иудейский первосвященник выполнял функции этнарха. Поскольку после Малахии Господь не посылал пророков, а у первосвященника были священные предметы (например, наперсник с двенадцатью камнями по числу колен Израиля), которые усваивали ему пророческие функции, то сан первосвященника, по всей видимости, по своему достоинству стал постепенно считаться выше царского. Так, согласно Кумранской рукописи **11Q19**, царь не должен был выходить с войсками на войну «по совету своего сердца», пока не посоветуется с первосвященником о воле Божией, которую тот, в свою очередь, определяет по решению Урим и Туммим<sup>17</sup>.

Игорь Тантлевский полагает, что основным препятствием для служения правителей из династии Хасмонеев в роли первосвященников было отсутствие кровной связи с родом Садока<sup>18</sup>. На наш взгляд, это была не единственная причина. Ссылаясь на претензии против первосвященства Гиркана I на том основании, что якобы его мать находилась в плену у Антиоха Епифана, Иосиф Флавий прямо говорит, что «это замечание было совершенно ложно»<sup>19</sup>. Несадокитское первосвященство Хасмонеев, на наш взгляд, было поводом для более широкой критики их гражданской и религиозной политики, в которой имели место и завоевания прибрежных языческих городов, и продажа в рабство пленников, и привлечение в армию иностранных наёмников, которых Иоанн Гиркан, в частности, оплатил средствами, полученными при ограблении гробницы царя Давида<sup>20</sup>.

Как отмечает Игорь Тантлевский, согласно кумранскому «Комментариям на Книгу Аввакума»<sup>21</sup>, при восхождении на пост первосвященника Иоанн Гиркан I первоначально имел хорошую репутацию, был призван «во имя истины» (ради восстановления правильного богослужения), но впоследствии приобрёл прозвище «нечестивого священника» (*га-коген га-роша*) вместо «великого священника» (*га-коген га-рош*) за то, что отнимал имущество как у «восставших против Бога» эллинистов, так и благочестивых соплеменников<sup>22</sup>.

17 **11Q19** 18, 18–21 // Martínez G. F., Tigchelaar E. J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (translations). Leiden; New York (N. Y.), 1998. P. 1279–1281.

18 Тантлевский И. П. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. С. 246.

19 Иосиф Флавий. Иудейские древности 13, 10, 5 // Там же. Т. 2. С. 48.

20 Там же. 13, 8, 4.

21 **1QpHab** 8, 8–13 // Martínez G. F., Tigchelaar E. J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (translations). P. 1279–1281.

22 Тантлевский И. П. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. С. 244.

Первым из династии Хасмонеев стал называть себя царём Аристокл (104–103 г. до н. э.)<sup>23</sup>. Его брат Александр Яннай стал печатать монеты, на которых титул «царь» был выгравирован по-еврейски, по-арамейски и по-гречески. В кумранской рукописи 4Q448 звучит молитва о мире для царя и царства Йонатана, отождествляемого с Александром Яннаем (Яннай — это сокращённая грецизированная форма от Йонатан)<sup>24</sup>. Александр Яннай вёл успешные военные действия за расширение территории Иудеи на севере, открыл выход к Средиземному морю через порт Газу.

Вавилонский Талмуд сообщает, что, когда Яннай завоевал шестьдесят городов и пригласил всех мудрецов Израиля, чтобы их угостить и поделиться радостью, один из старейшин язвительно заметил: «Тебе достаточно царской короны; отдай священническую корону семени Аарона», поскольку говорили, что мать Янная была взята в плен в Модиине<sup>25</sup>. Данный упрёк предполагал, что она была изнасилована в плену и потому её сыновья не могли быть возведены в священный сан<sup>26</sup>. Аналогичные упрёки о нахождении матери в плену у Антиоха Епифана звучали ранее и в адрес его отца Гиркана, поэтому в словах Иосифа Флавия о том, что народ стал поносить Янная, ибо «он родился от военнопленных родителей»<sup>27</sup>, можно усмотреть не столько намёк на грех матери, сколько повод завести острую дискуссию, побуждающую Янная к добровольному сложению с себя первосвященства и передаче преимуществ фарисеям, желающим диктовать свои условия в синедрионе.

Александр Яннай, как и его отец Гиркан I, пользовался поддержкой партии саддукеев<sup>28</sup>, сформировавшейся, судя по наименованию, в первую очередь из родственников священнической династии Садока. В рукописях Мёртвого моря «сыновья Аарона» нередко отождествляются с «сыновьями Садока», отсюда следует, что далеко не все законные иерусалимские священники приняли первосвященство Хасмонеев<sup>29</sup>.

23 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 20, 10, 1 // Там же. Т. 2. С. 431.

24 *Eshel E., Eshel H., Yardeni A.* A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom // *IEJ*. 1992. № 42. P. 223–227.

25 Киддушин 66А.

26 *Neusner J.* The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. Vol. 12. Peabody (Mass.), 2011. P. 319.

27 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 13, 13.5 // Там же. Т. 2. С. 59.

28 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 13, 10, 6 // Там же. Т. 2. С. 38.

29 *Fabry H.-J.* Priests at Qumran — A Reassessment // *The Dead Sea Scrolls*. Leiden, 2010. P. 243–244.

Бескомпромиссные противники Хасмонеев ушли в Иудейскую пустыню, поселились в Кумране и там дали начало секте, которая не принимала храмового культа, возглавляемого Хасмонееми. Не исключено, что «священник», упоминаемый в кумранских комментариях-пешерах на книги пророка Аввакума и Псалмов<sup>30</sup>, был как раз тем лидером общины «несогласных», который повлиял на формирование секты ессеев при Александре Яннае.

Принято считать, что к течению саддукеев имеет близость теология «Дамасского документа» (кон. II в. до н.э.), описывающего устройство сектантской общины<sup>31</sup>. В данном тексте возвещается о пришествии священника-мессии в день, в который Бог совершит наказание отступников, запятнавших себя распутством и корыстью, и вознаградит «святых и непорочных», вступивших в новый завет в «земле Дамаска»<sup>32</sup>. Поскольку «упрямство сердец» тех людей, которые обладают властью в силу своего богатства, привело к пренебрежению Законами, постольку автор «Дамасского документа», некий Учитель праведности, симпатизирует бедным, но верным Торе единоплеменникам. В связи с тем, что в отдельных частях «Дамасского документа» упоминается множество мессианских фигур (см. Числ. 24, 17), в частности священник и мессия-мирянин, которые в конце времён должны учить праведности, до сих пор ведутся дискуссии о том, как понимать представленное здесь учение о двух мессиях «от Аарона и от Израиля»<sup>33</sup>. Корни представлений о двух мессианских фигурах можно проследить в библейской Книге Захарии, у которого пророческое видение двух маслин вокруг храмового светильника интерпретируется так: «*Двое помазанные елем, предстоящие Господу всей земли*» (Зах. 4, 14). Как отмечает Шарлотта Хемпель, два компонента титула «мессия от Аарона и Израиля» относятся либо к священническому и царскому аспектам единого мессии, либо к двум мессиям, один из которых является священником, а другой — царём<sup>34</sup>.

30 **1QpHab** 2, 5–10; **4QpPs34** 2, 17–19 // Martinez G. F., Tigchelaar E. J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (translations). P. 1279–1281.

31 Hempel C. The Damascus Texts. Vol. 1. Companion to the Qumran Scrolls. Sheffield, 2000. P. 15. См. также: Rowley H. H. The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls. Oxford, 1952; Zeitlin S. The Zadokite Fragments: Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Possession of the University Library. Cambridge, 1952.

32 **CD-A** 7, 11 – 8, 21 // Martinez G. F., Tigchelaar E. J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (translations). P. 582–583.

33 **CD-A** 12, 23 – 13, 1 // Op. cit. P. 571; **CD-B** 19, 35 – 20, 1 // Op. cit. P. 579.

34 Hempel C. The Damascus Texts. Vol. 1. Companion to the Qumran Scrolls. P. 76–77.

Представление о двух мессиях, от колена Левия и от колена Иуды, можно встретить в апокрифе «Заветы двенадцати патриархов» (I в. н. э.), в котором говорится, что «восстанет Господь из Левия как Первосвященник, а из Иуды — как Царь» (Рувим 7, 2)<sup>35</sup>. Хотя по данному памятнику межзаветной письменности в день оный именно от Иуды «восстановится царство» (Иуда 17, 6)<sup>36</sup>, но здесь же говорится, что не может царь управлять священством, поскольку Бог подчинил царство священству: «Как небеса выше земли, так священство Божие выше стоит, нежели царство земное» (Симеон 21, 4)<sup>37</sup>. Читатели апокрифа призываются к тому, чтобы прежде всего «слушать Левия, ибо он познает закон Господа, и установит суд, и будет приносить жертвы за Израиля вплоть до конца времён — первосвященник помазанный, коего призвал Господь» (Рувим 6, 8). Ссылаясь на Левия, иудейский апокриф, носящий на себе печать последующей христианской редакции, идеализирует образ облачённого во вретище священника, который молится Господу о спасении Израиля. Здесь нет упоминаний об Аароне или Садоке. Автор апокрифа даже вступает в некоторое противоречие с библейской традицией, согласно которой царь влиял на священников и храмовый культ, чему пример царь Давид, устанавливавший для первосвященников Садока и Ахимелеха очерёдность службы при скинии (1 Пар. 24, 3–4; ср. 2 Пар. 23, 18). Можно предположить, что в апокрифе имеет место идеализация допленного первосвященства, которое считалось более святым и праведным, чем первосвященство времён правления последних Хасмонеев и римлян вплоть до разрушения Иерусалимского храма в 70 году н. э.

После Александра Янная некоторое время царский престол занимала его жена Соломея (76–67 г. до н. э.). Своего старшего сына Гиркана II, вялого и не способного к государственной деятельности, она поставила первосвященником, а активного младшего сына Аристовбула воспитывала как частное лицо<sup>38</sup>. Последующее соперничество братьев за власть, сопровождавшееся междоусобицей с привлечением иностранных войск, привело к тому, что в 63 году до н.э. в самый святой храм на земле вошёл язычник Гней Помпей. Иудея де-факто потеряла независимость, Гиркан II был понижен Гаем Цезарем до уровня

35 Завет двенадцати патриархов // Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха, Книга Юбилеев, Заветы двенадцати патриархов, Псалмы Соломона. Санкт-Петербург, 2009. С. 261–357.

36 Там же. С. 294.

37 Там же. С. 295.

38 *Иосиф Флавий*. Иудейская война 1, 5, 1 // Там же. С. 22–23.

этнарха<sup>39</sup>, а за его спиной стал править идумей Антипатр, отец Ирода Великого. Последним из первосвященников Хасмонейской династии был Аристокбул III — брат супруги Ирода Великого, Мариамны. На 17-м году жизни царь Ирод пожаловал ему сан первосвященника, но, узнав, что во время храмового праздника народ стал радостно приветствовать этого благородного и статного юношу, приказал утопить его в бассейне царского дворца в Иерихоне<sup>40</sup>.

Ирод отстранил на время последнего хасмонейского первосвященника ещё при его жизни, передав первосвященство не потомкам Садока, а призванному из Вавилона простому священнику Ананилу<sup>41</sup>. Впоследствии Ирод стал назначать и смещать первосвященников по своей прихоти. Незадолго до смерти он «на один день» назначил некоего Матфия быть первосвященником при двух живых иных первосвященниках<sup>42</sup>.

Сын Ирода Великого, тетрарх Архелай, также назначал первосвященников на короткий срок<sup>43</sup>. Эта же тенденция превалировала после перехода провинции Иудея под власть прокураторов. Например, Валерий Грат во время своего наместничества в Иудее (15–26 гг. н. э.) сместил первосвященника Анну, поставив на его место сначала Исмаила, затем сына Анны — Елеазара, после — Симона, сына Кимифа, наконец — Иосифа, сына Каиафы<sup>44</sup>. Ко времени прибытия в Иудею Понтия Пилата, первосвященников могло быть не двое упомянутых в Новом Завете (Анна и Каиафа (см. Ин. 18, 13–24)), а четверо или даже больше. Кстати, сын упомянутого Анны с аналогичным именем подстроил публичную казнь Иакова, брата Иисуса Христа, через побиение камнями и вошёл в историю, по Иосифу Флавию, с репутацией человека, отбиравшего у простых священников предназначавшуюся им десятину, лишив их источника существования, из-за чего некоторые из них умерли от голода<sup>45</sup>.

39 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 14, 10, 5 // Там же. Т. 2. С. 98.

40 *Иосиф Флавий*. Иудейская война 1, 22, 2 // Там же. С. 73.

41 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 15, 2, 4 // Там же. Т. 2. С. 140. Ирод Великий не был первым, кто вопреки традиции создал прецедент параллельного сосуществования двух первосвященников. До него был Антиох IV Епифан, заменивший Онию III на его брата Ясона, а затем Аристокбул, отобравший сан у своего брата Гиркана II. См.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 15, 3, 1 // Там же. Т. 2. С. 142–143.

42 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 17, 6, 4 // Там же. Т. 2. С. 274.

43 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 17, 13, 1 // Там же. Т. 2. С. 299.

44 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 18, 2, 2 // Там же. Т. 2. С. 306.

45 *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 20, 9, 2 // Там же. Т. 2. С. 427.

Не лучшими были и еврейские революционеры, захватившие во время первой иудейской войны Иерусалимский храм (66 г. н. э.). Согласно Иосифу Флавию, они, чтобы закрепить власть при помощи своих ставленников, под видом избрания первосвященников по жребию выбрали в первосвященники священника-крестьянина Пинхаса, «человека не только не происходящего из первосвященников, но и слишком неотёсанного, чтобы иметь мало-мальски определённое понятие о том, что представляет собой эта должность»<sup>46</sup>.

О том, что образ допленных первосвященников остался в народной памяти более возвышенным, чем образ первосвященников послепленных, мы находим свидетельства в размышлениях мудрецов над строками Мишны о празднике Йом Кипур, где идет речь о том, что за семь дней до Йом Кипура отделяют первосвященника от его дома в особую комнату (Йома 1, 1А). В размышлениях одного рабби над стихами: «Страх Господень прибавляет дней, лета же нечестивых сократятся» (Притч. 10, 27), — находим такие выводы: «“Страх Господень продлевает дни” — это относится к первому святилищу, которое простояло четыреста десять лет, но в котором служили только восемнадцать первосвященников. “...А годы нечестивых сократятся” относится ко второму святилищу, которое простояло четыреста двадцать лет и в котором служили более трёхсот первосвященников»<sup>47</sup>. Хотя число первосвященников периода Второго Храма в Талмуде явно преувеличено<sup>48</sup>, это не умаляет того факта, что в последние десятилетия существования храма наблюдалась их частая смена, при этом религиозно-нравственная репутация священства была не на высоте.

В Талмуде можно встретить колкие замечания не только в адрес захвативших власть Хасмонеев<sup>49</sup> и последующих первосвященников из числа саддукеев<sup>50</sup>, но и неграмотного первосвященства в целом. Трактат Йома, среди прочего, фиксирует рассуждения мудрецов о семидневной подготовке первосвященника к главному празднику еврейского

46 Иосиф Флавий. Иудейская война 4, 3, 8 // Там же. С. 257.

47 Цит. по: Neusner J. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 12. P. 27.

48 По Иосифу Флавию, на период от Соломона до Вавилонского плена действительно приходилось 18 первосвященников, но за весь период Второго Храма (520 г. до н. э. — 70 г. н. э.) им упоминается чуть более 50 человек, а не 300, как по Вавилонскому Талмуду. При этом последние 28 первосвященников возглавляли храмовое богослужение в последние 107 лет от Ирода Великого до разрушения храма Титом (37 г. до н. э. — 70 г. н. э.). См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности 20, 10, 1 // Там же. Т. 2. С. 429–432.

49 Шаббат 2, 1.

50 Брахот 4, 3.

календаря Йом-Киппур. Мишна данного трактата от лица мудрецов побуждает первосвященника читать Писание собственными устами<sup>51</sup>. При этом, по комментарию рабби Иосифа, побуждение читать Писание, «чтобы не забыть», относится к священству Первого Храма, а замечание: «Никогда даже не учил его [Писание] с начала», — относится к первосвященникам Второго храма<sup>52</sup>. Первосвященнику, не привыкшему читать Священное Писание, ученики мудрецов читают вслух книги Иова, Ездры и Паралипоменон, прилагая разъяснение смысла прочитанного. Захария, сын Кебутала, говорил: «Много раз я читал ему [первосвященнику] Книгу Даниила»<sup>53</sup>.

Указывая на разницу между первосвященником и обычным священником, трактат Йома ссылается не на особую избранность отдельных фамилий, а только на сугубые предписания в отношении ритуальной чистоты, женитьбы на девственнице и ношении удвоенного количества одежд, нагрудника и головного убора, которые не присущи рядовым священникам<sup>54</sup>. Из этого можно сделать вывод, что дистанция между первосвященниками и священниками в период Второго Храма не была столь непреодолимой, как это кажется при чтении Ветхого Завета. Любой священник из колена Левия потенциально мог стать первосвященником. При этом в литературе Второго Храма наблюдается серьёзное различие между идеализацией первосвященства в целом как посреднического служения между Богом и народом и моральным обликом конкретных первосвященников в частности, которые занимали данный пост во времена Хасмонеев и римлян.

Увлечённость правящей элиты общества эллинистической культурой, социальные потрясения, появление иностранных наёмников на царской службе с эпохи Александра Янная — эти и другие факторы вызвали пристальное внимание к Книге пророка Даниила, согласно которой по прошествии 69 седмин придёт к народу израильскому особый помазанник-владыка (по еврейскому тексту — מָלְאֵךְ מְשִׁיחַ, по греческому — βασιλεύς... μετὰ τοῦ χριστοῦ, «царь с помазанником» (Дан. 9, 26)), который наведёт порядок в храме и стране. Поскольку в после пленную эпоху на израильском престоле не было помазанного царя, то таким «помазанником» Божиим, облечённым священными и гражданскими

51 Йома 1, 3.

52 Йома 1, 3, l.1.D // *Neusner J. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 12. P. 54.*

53 Йома 1, 6.

54 Йома 7, 5.

полномочиями, мог быть какой-то эсхатологический царь-священник. Это соответствует Книге Даниила, который пророчествовал, что Мессия – Сын человеческий появится сверхъестественным образом, *с облаками небесными*, и Ему будет дана *власть, слава и царство... владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится* (Дан. 7, 13–14). Загадочные слова пророка Даниила в эпоху «запустения храма» при Антиохе IV Епифане не могли не побуждать к вычислению конкретного года явления Мессии народу.

### Неслучайный образ Мелхиседека

Евангелист Иоанн от лица «иудеев», за которыми, как можно предположить, стояли современные ему сторонники раввинского иудаизма, сообщает о бытовавшем в I в. устном предании о том, что *Христос же когда придёт, никто не будет знать, откуда Он* (Ин. 7, 27). За греческим словом «Христос» (Χριστός) стоит еврейское «Машиах» (מָשִׁיחַ), которым в Ветхом Завете обозначались помазанники из числа царей (см.: 1 Цар. 2, 35; 24, 7.11; 2 Цар. 23, 1), в первую очередь Давид (см.: Пс. 2, 2; 17, 71), или священники (Лев. 4, 3). Ветхозаветное общество не знало царя и первосвященника в одном лице, за исключением патриархов (Пс. 104, 15; 1 Пар. 16, 22), которые сами себя царями не называли. Как было указано выше, в результате Маккавейских войн и последующих нестроений при Хасмонеях народ Израиля стал ожидать двух мессий: царя как потомка Иуды и первосвященника как потомка Левия. Несмотря на то, что династия Давида в Вавилонском плену прервалась, в роли освободителя Израиля, согласно Новому Завету, ожидали сына Давида из колена Иуды (Мф. 12, 23; 22, 42). А вот «сына Садока», потомка Левия, не видели в роли мессии, поскольку реальный потомок Садока Ония IV служил в неканоническом храме в Египте, а так называемые саддукеи были не лучше хасмонейских узурпаторов первосвященства. Истомлённая социальными потрясениями, народная мысль искала избавителя с незапятнанной репутацией из патриархального прошлого. Доплненное священство, несмотря на уклонения Израиля в идолопоклонство, казалось евреям II–I в. до н. э. более благочестивым, чем слепопленное.

Таким образом, автор Послания к Евреям неслучайно выбрал Мелхиседека идеалом мессии-первосвященника. Он первым в еврейской Библии именуется *священником* (Быт. 14, 18). После того как Авраам одолел в бою царей окружающих земель (см. Быт. 14, 1–17), Мелхиседек

его благословил, что подчёркивало превосходство священства над царством. Он принял от Авраама десятину (первое в Библии упоминание о десятиине связано с Мелхиседеком), что могло пониматься как символ необходимости соблюдать предписания Торы, включая законы о субботе и обрезании. Мелхиседек вынес хлеб и вино — два компонента мирных жертв, которые служили символом всей системы жертвоприношений. Как Енох, о котором в Библии говорится всего в нескольких стихах (см.: Быт. 4, 17–18; 5, 18–24), в силу своей загадочности стал героем обширной апокрифической литературы и новозаветных книг (см.: Сир. 44, 15; 49, 16; Иуд. 1, 14; Евр. 11, 5), так и Мелхиседек стал воплощением идеи избавителя, соединяющего в себе царство и священство.

Кумранская рукопись **11Q13 (11QMelch)**, датируемая примерно серединой I века до н. э., отводит Мелхиседеку важную роль в искуплении людей «своего удела» (иначе «сыновей небес») из руки Велиала и совершении суда над «святыми Божиими», что должно совершиться в последний юбилейный год<sup>55</sup>. Здесь, как и у пророка Даниила, Мелхиседек называется помазанныком и вождем (Дан. 9, 25), благовествующим и утешающим сынов Сиона. При этом, как отмечает Роберт Хейворд, данная Кумранская рукопись, обозначаемая также **11QMelchizedek**, не объясняет небесный статус Мелхиседека, а принимает его как есть, несмотря на отсутствие сведений о генеалогии<sup>56</sup>.

Хотя Мелхиседек, согласно Книге Бытия (Быт. 14), имел иевусейское происхождение, иудейская экзегеза постбиблейского периода приписала ему происхождение от евреев<sup>57</sup>. Основанием для этого было употребление Мелхиседеком имени Бога — Всевышний (אֱלֹהֵינוּ, Быт. 14, 18), связь этого имени, Эль Эльон, в псалмах с горой Сион<sup>58</sup> и свидетельства книги Иисуса, сына Сирахова, о том, что в период Второго Храма священники Иерусалимского храма приносили жертвоприношения на алтаре Богу Всевышнему — Вседержителю (ὁψιστος — παντοκράτωρ, см. Сир. 50, 14.16.17). Возвышенные упоминания о Мелхиседеке

55 См. издание и перевод Кумранской рукописи **11Q13 (11QMelch)**: *VanderKam J. C. The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 73–74.

56 *Hayward R. Melchizedek as Priest of the Jerusalem Temple in Talmud, Midrash, and Targum // Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*. Leiden; Boston (Mass.), 2010. P. 380.

57 *Ibid.* P. 379.

58 В 77 псалме Всевышний Бог называется Избавителем/Спасителем — אֱלֹהֵינוּ גֹאֲלֵנוּ (Пс. 77, 35). В других псалмах прослеживается связь Всевышнего с горой Сион (Пс. 9, 3, 11; 86, 5; 96, 8–9).

в Вавилонском Талмуде<sup>59</sup>, мидрашах и таргуме продолжили заложенную в I в. до Р. Х. традицию экзегезы данного образа первого еврейского царя-первосвященника. При этом, как отмечает Р. Хейворд, предметом иудейской экзегезы в отношении священника-потомка Сима (см. Быт. 22, 9–14, где сам Авраам выступает священником) было не только его происхождение (полемика с христианским пониманием Быт. 14 и Пс. 109), но и загадочный факт произнесения Мелхиседеком формулы благословения человека Авраама, а не Всевышнего Бога, Чей возвышенный статус подчёркивается многократным использованием титула Эль Эльон<sup>60</sup>.

Вышесказанное позволяет утверждать, что для описания характера первосвященства Иисуса Христа автор Послания к Евреям выбрал образ Мелхиседека не случайно. Этому способствовала религиозно-политическая ситуация в Иудее, давшая начало сектантским и апокалиптическим настроениям после прихода к власти Хасмонеев. На основании подсчётов седмиц, по пророку Даниилу, стали ждать прихода «на облаках» Сына Человеческого, который должен был навести порядок в стране и в храме.

Как говорит Евангелие, Иисус был потомком Давида из колена Иуды (Мф. 1, 1–16; см. пророчество в Быт. 49, 10). В то же время Его ответ Каиафе: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы» (Мф. 26, 63–64), был тонким намёком на 109 псалом, тесно связанный с традицией почитания царя-первосвященника. В свете ближайшей к Рождеству Христову истории Израиля оба атрибута власти: священство и царство — на наш взгляд, весьма соответствовали распятому и воскресшему Иисусу. В отличие от потомков Левия с «подпорченной» репутацией, которые служили в храме за несколько десятилетий до разрушения Иерусалима римлянами, Христос, по Посланию к Евреям, стал Первосвященником будущих благ в силу того, что однажды вошёл в нерукотворную скинию *не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию* (Евр. 9, 11–12). Следовательно, Иисус Христос был похож на Мелхиседека в том, что несмотря на родословную мнимого отца Иосифа (см. Мф. 1, 1–16) на самом деле никто, кроме Него Самого, не знал, *откуда Он* (Ин. 8, 14; 9, 29–30). Первосвященство Христа как *непорочного и чистого Агнца* (1 Пет. 1, 19) основывалось на Его личных

59 Недарим 326.

60 *Hayward R. Melchizedek as Priest of the Jerusalem Temple in Talmud, Midrash, and Targum.* P. 383.

качествах, на безвинной смерти за исповедание Бога Своим Отцом, а не на преемстве предков от Аарона.

Общество во времена Иисуса выказывало недовольство правящей элитой, прежде всего первосвященниками и князьями, и это, на наш взгляд, толкало народ на хаотический поиск избавителя со стороны, будь то из Галилеи (Деян. 5, 37) или из Египта (Деян. 21, 38). Ностальгия по патриархальным временам вела к идеализации малоизвестных героев прошлого, среди которых был Мелхиседек. Фигура Мелхиседека ещё до появления Послания к Евреям приобрела мессианские черты среди сектантов Кумрана. Немудрено, что автор Послания к Евреям, составивший его, по мысли Лоуренса Фарли, в Риме непосредственно перед смертью апостола Павла (67 г. н. э.)<sup>61</sup>, взял за основу именно этот, ставший уже ожидаемым, образ царя-первосвященника. Он соответствовал как канонической библейской, так и апокрифической литературе, на которую обращали пристальное внимание в преддверии апокалиптических потрясений, связанных с разрушением Второго Храма (70 г. н. э.). Личность Мессии-Иисуса, проповедь Которого привлекала массы последователей, сделала Его «народным» Царём Израиля и, согласно автору Послания к Евреям, *Первосвященником будущих благ* (Евр. 9, 11).

### Архивные материалы

**11Q19** — The Temple Scroll. [«Храмовый свиток» является самым длинным из свитков Мёртвого моря. В нем описываются размеры храма на Сионе, а также подробные правила о жертвоприношениях и храмовых обычаях. Среди находок в Кумране он также обозначается как **11QTemple Scroll**<sup>a</sup> (**11QT**<sup>a</sup>). У исследователей нет единого мнения относительно даты, места написания, автора и принадлежности данного свитка к кумранской общине.]

**1QpHab** — The Habakkuk Commentary. [Комментарий на книгу Аввакума, иначе называемый «Пешер Аввакум», был обнаружен в 1947 г. среди первых семи свитков Мертвого моря. Благодаря быстрой публикации, а также хорошей сохранности свитка, **1QpHab** является одной из наиболее часто анализируемых Кумранских рукописей.]

**CD** — The Damascus Document. [«Дамасский документ» описывает устройство близкой к ессеям секты. Два главных фрагмента этого памятника древнееврейской литературы были обнаружены в 1897 г. в Каирской генизе (рукописи **CD-A** и **CD-B**). Ещё один фрагмент был найден после 1947 г. недалеко от Кумрана (рукопись **4Q266**). В интересующем нас месте тексты **CD-A** Col. 7–8, **CD-B** 19 и **4Q266** 3, 3 совпадают, поэтому мы обозначаем «Дамасский документ» общей аббревиатурой **CD**.]

61 Farley L. R. The Epistle to the Hebrews: High Priest in Heaven. Chesterton (Ind.), 2013. P. 16.

**11Q13 (11QMelch или 11QMelchizedek)** — The Melchizedek Document. [Рукопись Мёртвого моря под названием «Документ Мелхиседека» сохранилась в виде фрагмента. Мелхиседек в ней предстает как вождь ангелов Божьих, воюющих против ангелов тьмы. В отличие от данной рукописи более привычным является отождествление архангела Михаила с вождём небесных сил бесплотных. Текст **11Q13** написан на иврите, рукопись датируется около 100 г. до н. э. и представляет собой апокалиптический комментарий к разделу книги Левит, где описываются правила в отношении юбилейного года (Лев. 25 гл.).]

Тексты упомянутых выше рукописей приводим по научному изданию:

*Martínez F. G., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls Study Edition (translations). Leiden; New York (N. Y.): Brill, 1998.

### Источники

Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха, Книга Юбилеев, Заветы двенадцати патриархов, Псалмы Соломона. Санкт-Петербург: Амфора, 2009.

*Иосиф Флавий.* Иудейская война / пер. с древнегреч. М. Финкельберг, А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2008.

*Иосиф Флавий.* Иудейские древности: в 2-х т. Москва: АСТ; Ладомир, 2002.

Четыре книги Маккавеев / пер. с древнегреч. Н. В. Брагинская, А. Н. Коваль, А. И. Шмайна-Великанова. Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2014.

Neusner J. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 12. Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers, 2011.

*VanderKam J. C.* The Dead Sea Scrolls Today. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

### Литература

*Никольский Е. В.* Праотец Мелхиседек — прообраз Христа и первое проявление царственной святости // *Studia Humanitatis*. 2013. № 3. С. 1–13.

*Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. Санкт-Петербург: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014.

*Bartlett J. R.* Zadok and his Successors at Jerusalem // *The Journal of Theological Studies*. April 1968. Vol. 19/1. P. 1–18.

*Eshel E., Eshel H., Yardeni A.* A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom // *Israel Exploration Journal*. 1992. № 42. P. 199–229.

*Fabry H.-J.* Priests at Qumran — A Reassessment // *The Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2010. P. 243–262.

- Farley L. R.* The Epistle to the Hebrews: High Priest in Heaven. The Orthodox Bible Study Companion Series. Chesterton (Ind.): Ancient Faith Publishing, 2013.
- Hayward R.* Melchizedek as Priest of the Jerusalem Temple in Talmud, Midrash, and Targum // Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010. P. 377–399.
- Hempel C.* The Damascus Texts. Vol. 1. Companion to the Qumran Scrolls. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Malone A. S.* God's Mediators: A Biblical Theology of Priesthood. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2017.
- Wise M. O.* 4Q245 (psDan'ar) and the High Priesthood of Judas Maccabaeus // Dead Sea Discoveries. 2005. Vol. 12. № 3. P. 313–362.

# СЛОВА ИИСУСА ХРИСТА ИЗ МФ. 11, 25 КАК ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ МОТИВ ДЛЯ ТОЛКОВАНИЯ ПРИТЧ. 9, 4–10 И 11Q5 (11QPS<sup>A</sup>. COL. XVIII)\*

Диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия  
старший преподаватель кафедры библеистики Московской  
духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
nikolay.mda@yandex.ru

**Для цитирования:** *Шаблевский Н. Н., диак.* Слова Иисуса Христа из Мф. 11, 25 как экзегетический мотив для толкования Притч. 9, 4–10 и 11Q5 (11QPS<sup>a</sup>. Col. XVIII) // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 43–52. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.002

## Аннотация

УДК 27-278

Данная статья посвящена изучению Мф. 11, 25 и параллельного отрывка — Лк. 10, 21. Автору удалось установить, что слова Иисуса Христа служат экзегетическим мотивом для понимания Притч. 9, 4–10 и 11Q5 (11QPS<sup>a</sup>. Col. XVIII). В свою очередь, 11Q5 — экзегетический мотив для понимания Притч. 9, 4–10. Вероятно, Иисус Христос мог знать текст 11Q5, 154-го псалма, возможно взятого для толкования Притч. 9, 4–10 и характеризующего истинную мудрость Его апостолов.

**Ключевые слова:** Иисус Христос, Евангелия от Матфея и Луки, экзегетический мотив, евангельская изосиллабическая реконструкция,  $\nu\eta\lambda\iota\sigma\iota$ , σοφοί,  $\eta\eta\eta$ ,  $\beta\lambda\eta\eta\eta$ ,  $\eta\eta\eta$ .

\* Текст статьи был отчасти апробирован в одноимённом докладе на конференции, ежегодно проводимой кафедрой библеистики МДА: «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», 10 ноября 2021 г. С хроникой конференции можно, в частности, ознакомиться в следующей публикации: *Шаблевский Н., диак., Шелест А. Т.* Хроника конференций Московской духовной академии РПЦ, проходивших с 10 по 11 ноября 2021 г. // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 293–302.

## The Words of Jesus Christ from Mt. 11, 25 as an Exegetical Motive for the Interpretation of Prov. 9, 4–10 and 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>. Col. XVIII)

**Deacon Nicholay Shablevsky**

PhD in Theology

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

nikolay.mda@yandex.ru

**For citation:** Shablevsky, Nicholay N., deacon. "The Words of Jesus Christ from Mt. 11, 25 as an Exegetical Motive for the Interpretation of Prov. 9, 4–10 and 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>. Col. XVIII)". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 43–52 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.002

**Abstract.** This article focuses on the study of Mt. 11, 25 and a parallel passage – Lk. 10, 21. As I was able to identify, the words of Jesus Christ are exegetical motive for understanding Prov. 9, 4–10 and 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>. Col. XVIII). In turn, 11Q5 is an exegetical motive for understanding Prov. 9, 4–10. Probably, Jesus Christ may have known the text 11Q5, Psalm 154, which may have been taken for the interpretation of Prov. 9, 4–10, and characterizes the true wisdom of His apostles.

**Keywords:** Jesus Christ, the Gospels of Matthew and Luke, exegetical motive, evangelical isosyllabic reconstruction, νήπιοι, σοφοί, חֲכָמוֹת, חֲסִידֵי לֵב, חֲסִידֵי יִשְׂרָאֵל.

**И**зучая слова Господа нашего Иисуса Христа, экзегеты издревле обнаруживали их толковательный потенциал для ветхозаветных текстов. Протоиерей Леонид Грилихес обращает наше внимание на то, что посредством словосочетаний, редких слов, редких грамматических форм, моделей, пород, а также словоформ из Нового Завета могут устанавливаться десятки интертекстуальных связей с Ветхим Заветом. Зачастую это бывает незаметно при анализе греческого текста Евангелий, но при реконструкции, особенно изосиллабической, все аллюзии становятся куда прозрачнее<sup>1</sup>. Подобным образом и слова Христа из Мф. 11, 25 служат, очевидно, экзегетическим мотивом для понимания Притч. 9, 4–10, но ещё сильнее, как я постараюсь показать, для толкования 154-го псалма из **11Q5**.

Прежде чем мы непосредственно обратимся к толкованию библейских текстов, стоит объяснить, что значит выражение «экзегетический мотив». Вслед за Джеймсом Кугелом

«экзегетическим мотивом мы называем объяснение значения библейского стиха, потенциально проблематичного, или даже фразы или слова в этом стихе»<sup>2</sup>.

В своей более ранней книге Д. Кугел определяет этот термин куда содержательнее:

«Экзегетический мотив — это общее соображение о том, как толковать библейский текст, на котором базируется, полностью или частично, нарративное расширение. Иначе говоря, это допущение древнего толкователя о том, что именно та или иная деталь в Библии может подразумевать»<sup>3</sup>.

Стало быть, нам надо установить, какое соображение для толкования ветхозаветного текста предлагает нам Иисус Христос.

- 1 См. об этом подробнее следующую статью: *Грилихес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 3. Притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 17–27.
- 2 *Кугел Д.* Древнерусский мидраш. Древние интерпретации библейского сюжета о Якове и его детях / пер. с англ. Г. Шульги. Москва, 2020 (Чейсовская коллекция). С. 18.
- 3 *Кугел Д.* В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. Москва, 2010. (Чейсовская коллекция). С. 21. См. также рецензию на эту книгу, в которой анализируется понимание Кугелом того, как и почему возникали древние толкования Ветхого Завета и о связях между ними: *Шаблевский Н., диак.* Рецензия на: *Кугел Дж.* В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. Москва: Текст; Книжники, 2010 // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 268–279.

### Историко-лингвистический анализ Мф. 11, 25

После того как Иисус Христос выразил укор городам, где наиболее проявились Его силы (см. Мф. 11, 20–24), Он сказал:

...ἐξομολογοῦμαι Σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυσας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις (...исповедуюсь Тебе, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сия от мудрых и рассудительных, и открыл та младенцам) (Мф. 11, 25).

Эти же слова встречаются и в Евангелии от Луки:

ἐξομολογοῦμαι Σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυσας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις (Лк. 10, 21).

Как мы видим, слова практически идентичны, разве что в Евангелии от Матфея написан глагол ἔκρυσας, а Лука написал ἀπέκρυσας, однако их значения одинаковы. Несмотря на поразительную схожесть передачи слов Иисуса Христа, контекст их произнесения, согласно евангелисту Луки, совершенно иной: после того, как семьдесят учеников вернулись с проповеди и обрадовались, что и духи им повинуются, Христос сказал ученикам, что они получат власть и над змеями, скорпионами и над всей враждебной силой, однако им более надлежит радоваться тому, что их имена написаны на небесах (см. Лк. 10, 17–20). Почему евангелист отнёс слова Господа к иному контексту? И о ком идёт речь в Его словах? Для начала постараемся понять, кто такие σοφοί и νήπιοι.

Итак, во времена Христа σοφοί, «мудрецами», называли себя те, кого в Евангелиях называют фарисеями. В этой связи поразительно звучат слова Иисуса Христа, особенно Мф. 23, 13–36 в реконструкции прот. Л. Грилихеса<sup>4</sup>, где γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι восстанавливаются как םיִשְׂרָאֵל וְרִבְיָאֵי<sup>5</sup>, а после того, как Иисус Христос объяснил, почему им будет горе (οὐαί vs. וְאִי), Он обещает послать вместо них Своих учеников:

Ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφῆτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς (Я посылаю к вам пророков, и мудрецов, и книжников) (Мф. 23, 34).

На иврите греческая фраза реконструирована следующим образом:

שׁוֹלְמִי אֲנִי לְכֶם נְבִיאִים וְרִבְיָאֵים וְסוֹפְרִים<sup>6</sup>

4 Грилихес Л., прот. Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2. Мф. 23, 13–36: Горе вам, книжники и фарисеи // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 15–25.

5 Там же. С. 17 и далее.

6 Там же. С. 20.

Следовательно, подлинными мудрецами станут впоследствии ученики Христа, а не те, кто в действительности были «отделившимися», «отщепенцами» (дословный перевод פְּרוּשִׁים).

Тем не менее в Мф. 11, 25 и Лк. 10, 21 мудрецами иронично называются фарисеи. Своих же последователей, как это особенно явствует из Лк. 10, 17–20, Иисус именует νήλιοι, то есть неговорящими, младенцами, детьми; в переносном смысле — глупыми. Такими их считали, по всей видимости, мудрецы времени Второго Храма. Но именно им, младенцам, дано знать то, что сокрыто от мудрецов. Здесь очевидно противопоставление Божественной мудрости человеческой. Эту мысль подтверждает и то, что Христос перед ключевыми для нас словами сказал, что у апостолов имена написаны на небесах<sup>7</sup> (Лк. 10, 20). Соответственно, пребывая в веке сем (עוֹלָם הַשֵּׁנִי), они, осеняемые Его премудростью, делами своей жизни в согласии с волей Божией добровольно входят в век грядущий (עוֹלָם הַבָּא)<sup>8</sup>. О том, что премудрость Господня доступна простецам, а также об условиях её принятия очень ярко написано в Книге Притчей, экзегетическим мотивом которой вполне могут служить анализируемые слова Спасителя.

### Смысловые оттенки Притч. 9, 4–10

В 9-й главе Книги Притчей говорится о премудрости, которая построила свой дом, утвердила его и так далее. Примечательно, что само слово «премудрость» написано во множественном числе, в то время как глагол — в единственном. Благодаря pluralis majestatis, «множественному величия», имени кодируется его превосходство, посему мы поддерживаем общую тенденцию переводить בִּיטָהּ בְּנִתָּהּ כְּמֹת בְּנִתָּהּ как *премудрость построила свой дом* (Притч. 9, 1).

Эта премудрость обращается к каждому, кто יְהִי לֵב וְחָכְמָה (Притч. 9, 4). Первое слово (יְהִי) переводится как «молодой, наивный, легко обманываемый». Таковыми, по всей видимости, и были апостолы. Их простота, бесхитрость, считающаяся наивностью и синонимом глупости, позволила им стать реципиентами Божественной премудрости. Она же

7 τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

8 Учение о двух веках очень ярко, благодаря влиянию Феодора Мопсуестийского, было воспринято Исааком Сирином, что не вполне соответствует классическому византийскому богословию. См. об этом подробнее: Бумажнов Д. Мир, прекрасный в своей слабости. Св. Исаак Сирий о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту Centuria 4, 89 // Символ. 2012. № 61. С. 177–194.

обращается и к לֵב־רָחֵק, что дословно переводится как «лишённый сердца, бессмысленный». Учитывая, что слово «сердце» в библейских текстах представляет собой средоточие нравственной, духовной, а также и разумной жизни, данное выражение можно ещё перевести как «безумный» или же совсем грубо — «безмозглый». Такие люди, простецы и неразумные, будучи неспособными постичь мудрость сего века, призываются Божественной премудростью разделить с ней уготованную им трапезу. Для того чтобы быть с премудростью, они должны выполнить следующие директивы:

עֲזְבוּ פְתָאִים וְחַיּוּ בְּדֶרֶךְ הַיָּשָׁר וְאִשְׁוּ בְּדֶרֶךְ בִּינָה

*Оставьте наивность, и живите, и ступайте дорогой понимания!*

(Притч. 9, 6).

По смыслу слов им, наивным и безумным, надо перестать быть собой, чтобы жить, быть с премудростью. Но как им это сделать? Дальнейший совет не учить кощунника (לֵל), не обличать грешника (עֲשֵׂה), но диспутировать с мудрецом (חֲכָם) не подходит для апостолов, ведь если вести общение только с теми, кто считали себя мудрецами (חֲכָמִים), а были, по сути дела, фарисеями (פְּרוּשִׁים), то это привело бы к отступлению от Христа. Ученикам Господним надо было распознать подлинных мудрецов. Анализируемый отрывок из Книги Притч, хоть и явно соотносится со словами Иисуса как библейское основание Его речи, однако не объясняет, кто именно является причастником премудрости. Такая неясность породила экзегетический мотив, который можно условно назвать «восприемники премудрости», что привело к нарративному расширению, обнаруженному мной в 11-й пещере Кумрана.

### **«Восприемники премудрости» в 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>. Col. XVIII)**

На обозначенной колонке кумранского свитка написан 154-й псалом<sup>9</sup>. В рукописной традиции Церкви Востока это 152-й псалом. Наиболее сохранным он представлен в Багдадском манускрипте XII в., обозначаемом

9 Оригинальный текст из 11-й пещеры Кумрана (11Q5 vs. 11QPs<sup>a</sup>) приводится по следующей публикации: The Dead Sea Scrolls. Study Edition / ed. by F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1999. P. 1172, 1174.

как 12t4<sup>10</sup>. В эпитафье<sup>11</sup> подтверждён неканонический статус этих псалмов (151–155), однако все они относятся к Давиду, по всей видимости, как к родоначальнику псалмопения:

על חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'  
 חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'  
 חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'  
 חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'

Закончена с помощью Господа нашего Книга псалмов блаженного Давида, пророка и царя, вместе с пятью псалмами, которых нет среди\* греческих и еврейских [псалмов].

\* Досл.: «которых нет из числа».

Тем не менее, согласно надписанию, сохранившемуся по-сирийски, но отсутствующему в кумранском свитке, псалом представляет собой молитву царя Езекии:

לדוד המלך חסדך ה' חסדך ה'  
 חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'  
 חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'  
 חסדך ה' חסדך ה' חסדך ה'

Молитва Езекии, когда окружали его ассирийцы. Он испрашивал у Бога избавления от них, так чтобы принял народ позволение от Кира возвратиться в место своё, и люди просили у Бога, чтобы свершилось упование их.

Итак, обратимся непосредственно к тексту псалма, выверяя еврейский текст по его сирийскому переводу. В начале упоминаются те же простецы (פוחאים), а также безумные (חסרי לבב). По-сирийски первые именуются детьми, новорождёнными (עבתי), в то время как вторые буквально переводятся: בעטת, לב, «лишённые сердца/ума». Людям,

- 10 **MS 1113**, Baghdad (formerly in Mosul), Library of the Chaldean Patriarchate, fol. 118b–120b. В настоящей статье оригинальный текст сирийской версии псалма цитируется по критическому изданию этой и других рукописей сирийских 151–155-х псалмов: *Apocryphal Psalms / ed. by W. Baars // The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 6: Canticles or Odes; Prayer of Manasseh; Apocryphal Psalms; Psalms of Solomon; Tobit; I (3) Esdras / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute. Leiden, 1972. P. 7–8.* С более детальной информацией об этих псалмах можно ознакомиться в относительно современной энциклопедической статье: *Butts A. M. 12. Psalms 151–155. 12.4. Syriac // The Deuterocanonical Scripture. Vol. 2C. Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151–155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon; Appendix: Odes / ed. by F. Feder, M. Henze, M. Pajunen. Leiden; Boston (Mass.), 2020. P. 296–301.*
- 11 *Apocryphal Psalms. P. 10.*

особенно представителям обозначенных категорий, даётся премудрость, чтобы поведать дела Божии, Его славу и могущество:

<p>להודיע כבוד יהוה * נתנה חוכמה ** ולספר          4 רוב מעשיו נודעה לאדם להודיע לפותאים          עוזו 5 להשכיל לחסרי לבב גדולתו</p>	<p>...чтобы возвестить славу Господа          дана мудрость, и чтобы поведать          4множество дел Его она стала          известной человеку, чтобы возвещать          простецам могущество Его 5и научить          безумных величию Его...</p>
--	--

\* В оригинале тетраграмматон написан палеоеврейским шрифтом.

\*\* В цитированной книге обнаружена ошибка: הוֹכְמָה, так что предлагаю улучшенное чтение в соответствии с ресурсами Bible Works 10.

<p>אֵת חֲכָמָהּ וְאֵת מַעֲשֵׂיהָ          חֲכָמָהּ וְאֵת מַעֲשֵׂיהָ V לְחַכְמֵי          אֵת חֲכָמָהּ וְאֵת מַעֲשֵׂיהָ לְחַכְמֵי          אֵת חֲכָמָהּ וְאֵת מַעֲשֵׂיהָ</p>	<p>...дана мудрость, 6чтобы          повествовать дела Его; она          стала ведомой человеку, 7чтобы          возвестить детям могущество Его          и научить безумных хвале Его...</p>
---	---

Исходя из приведённых цитат, цель мудрости ясна: научить всех, особенно простецов и безумных, Боговѣдению, подлинному познанию Сущего, Его делам. А для того чтобы достойно прожить сей век и славно перейти в век грядущий, необходимо, согласно 154-му псалму, приносить все жертвы, удаляться от грешников, сочетаться с праведниками, на собрании которых «слышим голос её» (נשמע קולה) vs. (חַכְמָה מִלֵּךְ), а на собрании благочестивых «пение её» (זמרתה) или «наказание/наставление её» (חֲכָמָהּ). И даже на пиршестве праведников «совместно размышление их в Законе Вышнего» (יהדיו שיחתם בתורת עליון) или же «рассказы их в Законе Вышнего» (עַתְּחֵלְתֶּם בְּחֻמְתֵּי חַכְמֵי). Последние слова созвучны Книге Иисуса, сына Сирахова<sup>12</sup>. Майкл Сэтлоу пишет, что «Бен Сира — первый древний автор, кто явно соединил премудрость с текстом Торы»<sup>13</sup>. В нашем псалме, по сути, происходит то же самое — тот, кто хочет получить премудрость, должен даже на трапезе погружать ум в Закон Моисеев.

Таким образом, экзегетический мотив «восприемники премудрости», согласно 154/152-му псалму, порождает следующее нарративное

12 См., например: ταῦτα πάντα Βίβλος διαθήκης Θεοῦ Ὑψίστου Νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωϋσῆς (сия вся — Книга завета Бога Вышнего, Закон, данный нам Моисеем) (Сир. 24, 23а).

13 Satlow M. Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus, Son of Sirach (Ben Sira) // The Jewish Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version / ed. by J. Klawans, L. M. Wills. Oxford, 2020. P. 427.

расширение: жизнь в соответствии с Законом и пребывание с праведниками при уклонении от грешников (רשעים vs. צדיקים) и гордецов (גאים) или младенцев (חבלים). Только так можно приобрести подлинную мудрость, перестать быть простецом, безумным и сохраниться в этом состоянии ради будущего века во славе Божией, то есть исполнить директивы Книги Притчей.

### Заключение

Итак, анализируемые слова Иисуса Христа из Благовестий Матфея и Луки служат экзегетическим мотивом для Книги Притчей, объясняя, что μήλοι — это Его ученики, то есть те, кто представлялись как תלמידי רבי. Но поскольку они ведут истинно благочестивый образ жизни, стараясь вместе со Христом исполнить всё написанное в Законе и Пророках, то они же представляются подлинными σοφοί, חכמים, благодаря восприятию премудрости Божией, как это описано в 154/152-ом псалме. Следовательно, слова Иисуса Христа являются экзегетическим мотивом, позволяющим уразуметь, как понимать и Притч. 9, 4–10, и 11QPs<sup>a</sup>. Col. XVIII. В свою очередь, кумранский псалом, имеющий древнюю рецепцию в Церкви Востока, служит экзегетическим мотивом для Притч. 9, 4–10. Мы не вправе исключать, что Иисус Христос мог его знать и в данном случае опираться на него. По крайней мере, на идейном уровне прослеживается знакомство нашего Спасителя с этим псалмом, что по-прежнему актуализирует изучение рукописей Мёртвого моря.

### Источники

- Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>15</sup>1996.
- Apocryphal Psalms / ed. by W. Baars // The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 6: Canticles or Odes; Prayer of Manasseh; Apocryphal Psalms; Psalms of Solomon; Tobit; I (3) Esdras / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute. Leiden: Brill, 1972. P. I–X, 1–12.
- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- The Dead Sea Scrolls. Study Edition / ed. by F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, 1999.

## Литература

- Бумажнов Д.* Мир, прекрасный в своей слабости. Св. Исаак Сирийский о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту *Centuria 4, 89* // Символ. 2012. № 61. С. 177–194.
- Гриликес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2. Мф. 23, 13–36: Горе вам, книжники и фарисеи // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 15–25.
- Гриликес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 3. Притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 17–27.
- Кугел Д.* В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. Москва: Текст; Книжники, 2010 (Чейсовская коллекция).
- Кугел Д.* Древнерусский мидраш. Древние интерпретации библейского сюжета о Якове и его детях / пер. с англ. Г. Шульги. Москва: Книжники, 2020 (Чейсовская коллекция).
- Шаблевский Н., диак.* Рецензия на: *Кугел Дж.* В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. Москва: Текст; Книжники, 2010 // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 268–279.
- Шаблевский Н., диак., Шелест А. Т.* Хроника конференций Московской духовной академии РПЦ, проходивших с 10 по 11 ноября 2021 г. // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 293–311.
- Butts A. M.* 12. Psalms 151–155. 12.4. Syriac // *The Deuterocanonical Scripture. Vol. 2C. Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151–155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon; Appendix: Odes* / ed. by F. Feder, M. Henze, M. Pajunen. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2020. P. 296–301.
- Satlow M.* Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus, Son of Sirach (Ben Sira) // *The Jewish Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version* / ed. by J. Klawans, L. M. Wills. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 427–428.

# МЕРЗОСТЬ ЗАПУСТЕНИЯ И БЕГСТВО ХРИСТИАН В ПЕЛЛУ

Стефан Андреевич Парахин

магистр богословия  
аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
stefanparahin18@gmail.com

**Для цитирования:** *Парахин С. А.* Мерзость запустения и бегство христиан в Пеллу // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 53–73. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.003

## Аннотация

УДК 27-277

В статье анализируется отрывок Евангелия от Марка, содержащий предсказание о *мерзости запустения*, стоящей там, где ей не должно стоять (Мк. 13, 14). Основное внимание уделяется следующим вопросам: что подразумевается под мерзостью запустения? Как её явление соотносится с призывом бежать в горы? Существует ли связь между этим евангельским стихом и преданием о бегстве христиан в Пеллу? Дабы ответить на эти вопросы, автор исследовал тексты первоисточников, произвёл сравнительный анализ параллельных мест синоптических Евангелий, а также сделал обзор научной литературы, в которой раскрывается данная проблематика.

**Ключевые слова:** мерзость запустения, бегство в Пеллу, деятельность зилотов, падение Иерусалима, Второй Храм.

## The Abomination of Desolation and the Flight of Christians to Pella

**Stefan A. Parakhin**

MA in Theology

PhD student at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

stefanaprahin18@gmail.com

**For citation:** Parakhin, Stefan A. "The Abomination of Desolation and the Flight of Christians to Pella". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 53–73 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.003

**Abstract.** The article provides an analysis of a passage of the Gospel according to Mark, which contains a prediction about the «abomination of desolation» standing where it should not stand (13, 14). The main attention is paid to the analysis of the following questions: what is meant by the «abomination of desolation»? How is its appearance related to the call to flee to the mountains? Is there a connection between this gospel verse and the tradition of the flight of Christians to Pella? The answer to these questions will be given through the study of the texts of primary sources, a comparative analysis of parallel passages of the synoptic Gospels, as well as a review of the scientific literature in which this problem is revealed.

**Keywords:** the abomination of desolation, the flight to Pella, the activity of the Zealots, the fall of Jerusalem, the Second Temple.

**И**нтерес к анализу евангельского отрывка, содержащего предсказание Иисуса Христа о мерзости запустения (см. Мк. 13, 14), по-прежнему остаётся актуальным. Об этом свидетельствует, с одной стороны, интерес, с которым исследователи подходят к этому вопросу при комментировании текста Евангелия<sup>1</sup>, а с другой стороны, отдельные работы, посвящённые этой теме<sup>2</sup>. Основные проблемы экзегезы по отношению к данному стиху связаны со следующими вопросами:

- что подразумевается под мерзостью запустения?
- как связано пророчество Даниила, в котором также упоминается мерзость запустения (Дан. 9, 27; 11, 31; 12, 11) с этим предсказанием Иисуса Христа?
- «читающий да разумеет» — это комментарий евангелиста или продолжение слов Иисуса Христа и что под этими словами подразумевается?
- как первая часть стиха связана с призывом бежать в горы?

В Евангелии от Марка сложность экзегезы усугубляется ещё и тем, что «мерзость» (βδέλυμα) является существительным среднего рода, однако соответствующее ей причастие (ἑστῆκότα — «стоящую») евангелист приводит в мужском роде. Наконец, в статье будет проанализирован вопрос: связана ли «мерзость запустения» с бегством христиан в Пеллу, о котором упоминают Евсевий Кесарийский и Епифаний Кипрский?<sup>3</sup>

### Что подразумевается под мерзостью запустения?

Исследуя трактовку феномена «мерзость запустения», следует отметить прежде всего святоотеческую экзегезу. Свт. Иоанн Златоуст пишет, что мерзость запустения — это статуя императора Тита, которую

- 1 Подробный перечень исследователей и их трудов можно посмотреть в библиографии.
- 2 См., например: *Such W. A. The Abomination of Desolation in the Gospel of Mark: Its Historical Reference in Mark 13:14 and Its Impact in the Gospel. Lanham (Md.), 1999*; *Gibbs G. The Abomination of Desolation. Roseville (Calif.), 2009*; *Snow R. S. Let the Reader Understand: Mark's Use of Jeremiah 7 in Mark 13:14 // Bulletin for Biblical Research. 2011. Vol. 21 (4). P. 467–477.*
- 3 Свидетельства Евсевия Кесарийского и Епифания Кипрского по умолчанию будут рассматриваться как достоверные. Ссылки на их творения и аргументация в пользу достоверности их свидетельств приведены ниже.

он поставил внутри Храма после опустошения Иерусалима<sup>4</sup>. Прп. Ефрем Сирин предположил, что выражение «мерзость запустения» указывает на то, что

«римляне внутри храма поставили знамена свои, на которых было изображение орла»<sup>5</sup>.

Блж. Иероним Стридонский пишет, что мерзость запустения

«можно понимать и просто или в отношении к антихристу, или в отношении к изображению кесаря, которое Пилат поставил в храме, или в отношении к конной статуе Адриана, которая до настоящего времени стоит на наисвятейшем месте»<sup>6</sup>.

Византийский богослов Евфимий Зигабен, повторяя экзегезу свт. Иоанна Златоуста, приводит некоторые обоснования такого толкования:

«Закон называл мерзостью такие изображения (имеется в виду статуя императора Тита в Иерусалимском храме. — *С. П.*). А назвал мерзостью запустения потому, что она была поставлена после опустошения города и Храма, или потому, что была изображением того, кто произвел это опустошение»<sup>7</sup>.

Большинство отечественных дореволюционных исследователей повторяют варианты, предложенные в святоотеческом наследии<sup>8</sup>, поэтому отметим лишь те взгляды, которые отличаются от позиции большинства. Прот. П. Матвеевский указывал несколько вариантов, не отдавая предпочтения какому-либо из них (сравн. с экзегезой блж. Иеронима).

- 4 *Joannes Chrysostomus. Commentarium in Mattheum 24, 15 // PG. 58. Col. 689. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 2. Москва, 2006. С. 427–428. См. также: Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкование на Евангелие от Марка. Москва, 2013. С. 155–156.*
- 5 *Ефрем Сирин, прп. Толкование на Четвероевангелие // Он же. Творения. Т. 8. Москва, 2014. С. 233.*
- 6 *Eusebius Hieronymus. Commentarium in Mattheum 24, 15 // PL. 26. Col. 177. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. Москва, 2018. С. 368.*
- 7 *Euthymius Zigabenus. Evangelii secundum Mattheum enarratio 24, 15 // PG. 129. Col. 609. Рус. пер.: Евфимий Зигабен. Евангелие от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям. Санкт-Петербург, 2000. С. 293.*
- 8 См., например: *Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Москва, 2005. С. 273; Гладков Б. И. Толкование Евангелия. Москва, 1991. С. 551–552; Бухарев И., прот. Толкование на Евангелие от Матфея. Москва, 1899. С. 234–235.*

Исследователь предположил, что «мерзость запустения» может указывать на деятельность зилотов в храме, осаду римлянами Иерусалима, а также и на события перед Вторым Пришествием, а именно на антихриста<sup>9</sup>. А. П. Лопухин<sup>10</sup> предположил, что «мерзость запустения» указывает на разрушение города и Храма, совершённое римлянами.

Переходя к обзору гипотез зарубежных исследователей, первоначально отметим, что значительная часть их соответствует вышеприведённым выводам святых отцов и отечественных исследователей. Однако аргументирование этих гипотез у зарубежных исследователей зачастую является более подробным. Некоторые исследователи предположили, что «мерзость запустения» указывает на кровопролитные действия зилотов в храме<sup>11</sup>; на разрушение Иерусалима при Тите и его вторжение в храмовое святилище<sup>12</sup>; на установление римскими солдатами своих знамён в храме, их жертвоприношения и провозглашение Тита императором в храме<sup>13</sup>; на разрушение храма<sup>14</sup>; на события, предшествовавшие осаде Иерусалима<sup>15</sup>; на антихриста<sup>16</sup>. (Отмечены только

- 9 *Матвеевский П., прот.* Евангельская история. Кн. 3. Москва, 2010. С. 173–174.
- 10 *Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. VI: Четвероевангелие. Москва, 2009. С. 478.
- 11 *Иосиф Флавий.* Иудейская война 4, 3, 6–9 // *Иосиф Флавий.* Иудейская война. Москва, 2008. С. 256–258. См. также: *Marcus J.* The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark // *Journal of Biblical Literature.* 1992. Vol. 111 (3). P. 454–56; *Witherington B.* The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 345–46; *Stein R. H.* Mark. Grand Rapids (Mich.), 2008. (BECNT). P. 604–605.
- 12 *Dodd C. H.* Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation» // *The Journal of Roman Studies.* 1947. Vol. 37. Issue 1–2. P. 47–54; *Hooker M.* The Gospel According to Saint Mark. London, 1991. (BNTC). P. 314; *Such W. A.* The Abomination of Desolation in the Gospel of Mark. P. 96–102, 206; *Beavis M. A.* Mark. Grand Rapids (Mich.), 2011. (Paideia). P. 197.
- 13 *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 6, 1 // Там же. С. 396–397. См. также: *Ford D.* Abomination of Desolation in Biblical Eschatology. Lanham (Md.), 1979. P. 158; *Russell J. S.* The Parousia: A Critical Inquiry into the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming. London, 2018. P. 73.
- 14 *Pesch R.* Das Markusevangelium. Part 2: Kommentar zu 8, 27–16, 20. Freiburg, 1980. (HThKNT). S. 292; *Beasley-Murray G. R.* Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse. Peabody (Mass.), 1993. P. 411.
- 15 *Gould E. P.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark. Edinburgh, 1896. (ICC). P. 246; *Ford D.* Abomination of Desolation in Biblical Eschatology. P. 166–69; *Taylor N. H.* Palestinian Christianity and the Caligula Crisis. P. 16–17. Сп.: Лк. 21, 20.
- 16 *Taylor V.* The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. London, 1952. P. 511; *Evans C. A.* Mark 8:27–16:20. Nashville (Ten.), 2001. (WBC; 34b). P. 320; *Edwards J. R.* The Gospel According to Mark. Grand Rapids (Mich.), 2002. (PNTC). P. 398–99; *Bock D.* Mark. New York (N. Y.), 2015. (NCBC). P. 326.

наиболее распространённые гипотезы. С аргументацией того или иного взгляда можно ознакомиться в соответствующей литературе, указанной в сносках.) Некоторые исследователи предположили, что понятие «мерзость запустения» указывает на попытку Калигулы поставить свою статую в Иерусалимском храме (40-е гг. по Р. Х.)<sup>17</sup>.

Исследователи, доказывающие эти гипотезы, пытаются ответить на вышеперечисленные вопросы, однако каждая из гипотез имеет свои сильные и слабые стороны. Основные экзегетические неувязки связаны с последующим призывом Иисуса:

«Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы» (Мк. 13, 14б).

Когда Калигула пытался установить свою статую, ещё было в принципе незачем бежать, потому что ничто не угрожало жизни жителей города. Во времена осады и разрушения Иерусалима императором Титом уже было крайне поздно бежать. Один из исследователей даже предположил, что этот стих свидетельствует о незнании евангелистом Марком обстоятельств Иудейской войны, в том числе того, что, начиная с осады Иерусалима, попытки бежать стали бессмысленными<sup>18</sup>.

В основе гипотез, предполагающих, что речь идёт об антихристе, лежит догадка, что эта часть эсхатологической речи Иисуса Христа относится к событиям последних времён. Однако на данный момент существует довольно много исследований, опровергающих это предположение и подробно доказывающих, что данный стих относится к той части речи, в которой Иисус предсказывал разрушение Иерусалима<sup>19</sup>. Не вдаваясь в подробный анализ, обозначим лишь следующее: даже в комментариях свт. Иоанна Златоуста (наиболее ранний полный святоотеческий комментарий на эсхатологическую речь Иисуса Христа) стих с упоминанием мерзости запустения однозначно относится к той части речи, в которой Спаситель предсказывал события, относящиеся

17 *Gaston L. No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels. Leiden, 1970. P. 25–27; Taylor N. H. Palestinian Christianity and the Caligula Crisis. Part II: The Markan Eschatological Discourse // Journal for the Study of the New Testament, 1996. Vol. 18. Issue 62. P. 13–41. См. также об этом: Николай (Сахаров), иером. Евангелие от Марка. Учебное пособие. Сергиев Посад, 2019. С. 24–25.*

18 *Hengel M. Studies in the Gospel of Mark. Philadelphia (Pa.), 1985. P. 16–17, 28–29.*

19 См., например: *Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Санкт-Петербург, 2002. С. 292–299; Stein R. H. Mark; Gentry K. L. The Olivet Discourse Made Easy. Brentwood, 2010; Wilcoxson D. The Olivet Discourse Decoded: To Understand End-Times Prophecy, You Need to Know the Fulfillment of Messiah's Olivet Discourse in Matthew 24, Mark 13 and Luke 21. Independently Published, 2020.*

к падению Иерусалима<sup>20</sup>. И хотя блж. Иероним Стридонский<sup>21</sup> предположил, что речь идёт об антихристе, стоит помнить, что, во-первых, он объясняет стих вне контекста (как и многие другие), а во-вторых, для него характерна аллегорическая экзегеза, использование которой, возможно, и стало причиной такого вывода.

В подтверждение того, что эсхатологическая речь Иисуса Христа относится к событиям, произошедшим при падении Иерусалима, приведём слова Уилкоксона. Исследователь, анализируя, как «Иудейская война» Иосифа Флавия соответствует предсказаниям Иисуса, пишет:

«История Иосифа Флавия выглядит почти как беглый комментарий к предсказаниям о разрушении храма»<sup>22</sup>.

Другим слабым звеном гипотезы о том, что «мерзость запустения» обозначает антихриста, является тот факт, что призыв бежать в горы становится неактуальным. Это подтверждается и экзегезой исследователей, выдвинувших данную гипотезу, в которой этот призыв чаще всего просто игнорируется (блж. Иероним Стридонский, прот. П. Матвеевский, П. Эванс, Бок).

В то же время Р. Штайн, анализируя различные варианты, доказывает, что речь идёт и может идти только о деятельности зилотов в храме<sup>23</sup>. Такой вывод обусловлен следующими причинами: во-первых, во время деятельности зилотов ещё была возможность убежать из Иерусалима; во-вторых, историческое описание этих событий<sup>24</sup> целиком соответствует понятию «мерзость запустения»; в-третьих, такой вывод объясняет использование евангелистом Марком причастия «стоящую» (ἑστῆκότα) мужского рода при существительном «мерзость» (βδέλυμα) среднего рода (речь идёт о личности, а не о предмете)<sup>25</sup>. При этом

20 *Joannes Chrysostomus. Commentarium in Mattheum 24, 1–15 // PG. 58. Col. 685–689. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 2. С. 422–428.*

21 *Eusebius Hieronymus. Commentarium in Mattheum 24, 15 // PL. 26. Col. 177. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 368.*

22 *Wilcoxson D. The Olivet Discourse Decoded. P. 46.*

23 *Stein R. H. Mark. P. 603–605.*

24 *Иосиф Флавий. Иудейская война 4, 3, 6 – 4, 6, 2 // Там же. С. 256–277.*

25 Причастие мужского рода часто объясняется именно как указание на антихриста. Критику этого предположения см.: *France R. T. The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.), 2002. P. 522.*

автор отрицает, что это связано с бегством христиан в Пеллу, о чём упоминают Евсевий Кесарийский и Епифаний Кипрский<sup>26</sup>.

Штайн ссылается на то, что большинство исследователей также отрицают эту связь и что Пелла находилась не в горах<sup>27</sup>. Относительно последнего аргумента Райт пишет:

«Чтобы попасть в Пеллу, требовалось спуститься метров примерно на девятьсот к долине Иордана, а затем пройти к северу около полусотни километров... Ни один человек в здравом уме не назовет это “бегством в горы”»<sup>28</sup>.

В то же время как достоверность свидетельств Евсевия Кесарийского и Епифания Кипрского, так и историчность самого бегства христиан в Пеллу неоднократно подвергались сомнению, начиная с исследования Брандона<sup>29</sup>. Однако на данный момент даны убедительные ответы на попытки опровергнуть историчность бегства христиан в Пеллу и достоверность свидетельств Евсевия Кесарийского и Епифания Кипрского, а также предоставлены обоснованные доказательства в пользу историчности события и достоверности свидетельств<sup>30</sup>. С подробной аргументацией взглядов можно ознакомиться в обозначенных источниках. В данной статье важно ответить на следующий вопрос: существует ли связь между установлением мерзости запустения и бегством христиан в Пеллу?

Прежде чем обратиться к указанным первоисточникам, необходимо проанализировать, почему деятельность зилотов действительно

- 26 Косвенный намек также может содержаться в Клементинах (или Псевдо-Клементины). См. об этом: *Koester C. R. The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition // Catholic Biblical Quarterly. 1989. Vol. 51 (1). P. 97–103.* Однако в пределах статьи это не имеет существенного значения, особенно учитывая, что это не больше, чем «косвенный намек».
- 27 *Stein R. H. Mark. P. 604; Beasley-Murray G. R. Jesus and the Last Days. P. 412–13; Evans C. A. Mark 8:27–16:20. P. 320; France R. T. The Gospel of Mark. P. 526.*
- 28 *Païm. H. T. Иисус и победа Бога. Москва, 2004. С. 321.*
- 29 *Brandon S. G. F. The Fall of Jerusalem and the Christian Church. London, 1957. P. 167–184.* Краткий перечень авторов и их аргументацию против достоверности историчности события и свидетельств Евсевия Кесарийского и Епифания Кипрского см.: *Houwelingen P. H. R. Fleeing Forward: The Departure of Christians from Jerusalem to Pella // Westminster Theological Journal. 2003. Vol. 65 (2). P. 184–185.*
- 30 *Balabanski V. Eschatology in the Making Mark, Matthew and the Didache. New York (N. Y.), 1997. P. 105–134; Houwelingen P. H. R. Fleeing Forward. P. 181–200; Bourke S. The Christian Flight to Pella: True or Tale? // Biblical Archaeology Review. 2013. Vol. 39 (3). P. 30–41; Freyne S. The Jesus Movement and its Expansion: Meaning and Mission. Grand Rapids (Mich.), 2014. P. 232.*

может быть описана как мерзость запустения, а также ответить на вопросы: существует ли связь между пророчеством Даниила и деятельностью зилотов? Что подразумевается под выражением «читающий да понимает»?

Отечественный исследователь Лопухин предположил, что «мерзость запустения» (τὸ βδέλυμα τῆς ἐρημόσεως) является «техническим термином, для обозначения идолов, которые поставлены в храме, и связанного с ними идолослужения»<sup>31</sup>. Однако при дальнейшем анализе Лопухин отмечает, что такое понимание хотя и характерно для книги Макавеев (1 Мак. 1, 54.59), но в Книге пророка Даниила оно только предположительно (9, 27; 11, 31; 12, 11). Такие замечания уже сами по себе свидетельствуют, что «мерзость запустения» не является «техническим термином» и его точное значение может варьироваться в зависимости от контекста. Другие исследователи предположили, что данный термин

«означает мерзость, которая приводит к запустению»<sup>32</sup>.

Собственно говоря, такое определение мы находим в словарях<sup>33</sup>, и оно соответствует использованию мерзости запустения как в Первой книге Маккавейской, так и в Книге пророка Даниила.

Исследователи, анализирувавшие тот факт, что мерзость является существительным среднего рода, а соответствующее ему причастие стоит в мужском роде, почти единогласны в том, что таким образом евангелист обозначил: мерзость является не чем-то, а кем-то<sup>34</sup>. И хотя такое предположение иногда используется как указание на антихриста, однако выше мы показали, что соотнесение «мерзости запустения» в анализируемом евангельском стихе с антихристом вызывает экзегетические трудности по другим причинам. Деятельность же зилотов в храме соответствует вышеозначенным положениям, поскольку, во-первых, их поведение повлекло за собой не только осквернение Храма, но и в конечном итоге его запустение, а во-вторых, как описывает Иосиф Флавий, решающим событием, после которого начались

31 Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. VI: Четвероевангелие. С. 478.

32 Witherington B. The Gospel of Mark. P. 345.

33 Danker W. F. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago (Ill.), 2021. P. 151; Parkhurst J. A Greek and English Lexicon to the New Testament. London, 1845. P. 92.

34 Witherington B. The Gospel of Mark. P. 345; Stein R. H. Mark. P. 604; Taylor V. The Gospel According to St. Mark. P. 511; Edwards J. R. The Gospel According to Mark. P. 398.

кровопролитные действия, было избрание на должность первосвященника Пинхаса, сына Шмуэля. Помимо того, что избрание было совершено противозаконным путём — жеребьёвкой вместо преемственного избрания, ещё и сам Пинхас

«не только не происходил от первосвященников, но был слишком неотёсанным, чтобы иметь мало-мальски определённое понятие о том, что представляет собой эта должность»<sup>35</sup>.

И после того, как зилоты избрали Пинхаса первосвященником, они

«против его воли вытащили его из деревни, словно на сцене, приладили к нему чужую маску и, обрядив его в одежды первосвященника, стали учить, что нужно делать в тех или иных обстоятельствах».

Сам Иосиф Флавий называет эти действия в храме неслыханным кощунством<sup>36</sup>, и это также свидетельствует в пользу того, что это событие вполне логично соотносится с мерзостью запустения, поставленной, где не должно (см. Мк. 13, 14), или, как пишет евангелист Матфей, *стоящей на святом месте* (Мф. 24, 15). Наконец, отметим, что из приведённых свидетельств Иосифа Флавия видно: мерзость запустения здесь была кем-то, а не чем-то. И это целиком соответствует использованию евангелистом причастия мужского рода с существительным среднего рода.

### **Пророчество Даниила о мерзости запустения, стоящей на святом месте...**

Евангелист Матфей указывает, что о «мерзости запустения», предсказанной Иисусом, ещё раньше сказал пророк Даниил (24, 15). Существует ли связь между деятельностью зилотов и предсказаниями пророка Даниила (9, 27; 11, 31; 12, 11)? Первостепенно отметим, что в параллельном месте евангелист Марк умалчивает о связи предсказания Иисуса с пророчеством Даниила<sup>37</sup>. В рамках данной статьи основное внимание

35 *Иосиф Флавий. Иудейская война* 4, 3, 8 // Там же. С. 257.

36 Там же.

37 В критическом издании текста упоминание про связь с пророчеством Даниила отсутствует полностью. См.: NANTG. P. 159. Примечательно также, что прочтение «реченную пророком Даниилом» (τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου) присутствует не во всех рукописях даже византийского типа текста Нового Завета. См.: *Robinson M. A., Pierpont W. G. The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform. Southborough (Mass.), 2005. P. 105.* Учитывая сравнительно позднюю датировку манускриптом, содержащих прочтение,

уделено Евангелию от Марка, поэтому, с одной стороны, вполне логично предположить, что, какой бы смысл ни подразумевался под уточнением «реченную Даниилом пророком», он должен быть понятным и без отсылки к пророчеству Даниила. Таким образом, независимо от того, каким будет ответ на вопрос: «Связана деятельность зилотов с пророчеством Даниила или нет?» — он не может быть решающим. С другой стороны, экзегеза «мерзости запустения» в Книге Даниила едва ли может быть однозначной. Тот факт, что пророк упоминает о мерзости запустения три раза (9, 27; 11, 31; 12, 11), причём в разных контекстах, открывает довольно обширные горизонты для возможной экзегезы<sup>38</sup>. Среди различных вариантов было также предположение о том, что первое упоминание соответствует «мерзости запустения», описанной в Первой книге Маккавейской, второе — предсказанию Иисуса Христа (см. Мк. 13, 14), а третье — событиям, которые будут перед Вторым пришествием<sup>39</sup>. В рамках данной статьи ограничимся лишь тем наблюдением, что установление мерзости запустения, которое описано в Первой книге Маккавейской (1, 54) и соответствие которой пророчеству Даниила, (9, 27), едва ли подлежит сомнению, во многих аспектах соответствует деятельности зилотов. В обоих случаях были задействованы священники<sup>40</sup>, осквернён Храм<sup>41</sup>, и наконец, оба случая связаны с прекращением ежедневного жертвоприношения<sup>42</sup>. Таким образом, отсылка к пророчеству Даниила (см. Мф. 24, 15) тоже может свидетельствовать

а также то, что для рукописей, содержащих византийский тип текста Нового Завета характерны гармоничные прибавки к евангельскому тексту, вполне закономерно считать, что прочтение «реченную пророком Даниилом» в Евангелии по Марку является позднейшим добавлением редактора (переписчика) текста.

- 38 С различными гипотезами можно ознакомиться в литературе, приведённой в сносках 12–18 настоящей публикации.
- 39 *Беляев А. Д.* Мерзость запустения, стоящая на святом месте // БВ. 1893. Т. 4. № 12. С. 401–431. Современный исследователь также предположил такие взгляды, однако третье упоминание он соотнёс с действием папизма, которое, по его словам, принесло языческие традиции в церковь. См.: *Gibbs G.* The Abomination of Desolation. Roseville (Calif), 2009. P. 25–26.
- 40 Об участии священников при царе Антиохе см.: *Иосиф Флавий.* Еврейские древности 12, 5, 1 // *Иосиф Флавий.* Еврейские древности. Т. 1. Москва, 2002. С. 674; во времена зилотов см.: *Иосиф Флавий.* Иудейская война 4, 3, 6–9 // Там же. С. 256–258.
- 41 Об осквернении храма при царе Антиохе см.: 1 Мак. 1, 46; во времена зилотов см.: *Иосиф Флавий.* Иудейская война 4, 3, 6; 5, 1, 2 // Там же. С. 256, 306.
- 42 О прекращении ежедневного жертвоприношения при Антиохе см.: *Иосиф Флавий.* Еврейские древности 12, 5, 4 // Там же. С. 675; во время деятельности зилотов см.: *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 2, 1 // Там же. С. 375.

в пользу того, что под «мерзостью запустения» подразумевается деятельность зилотов.

### **«Читающий да понимает» (Мф. 24, 15) — комментарий евангелиста или продолжение слов Иисуса Христа?**

Далее приведём анализ слов «читающий да понимает». Поскольку в Евангелии от Марка отсутствует отсылка к пророчеству Даниила (см. выше), то предположение, что эти слова принадлежат Иисусу как обращение к читателям Книги пророка Даниила, является неубедительным. Хотя некоторые исследователи предполагали такой вариант<sup>43</sup>. Гипотеза, приписывающая эти слова в качестве редакторского комментария евангелисту, предоставляется более логичной, и она имеет больше сторонников. Последние считают, что евангелист этими словами призывал читателя обратить особое внимание на эти слова (в частности, тем, что к существительному среднего рода подобрано причастие мужского рода). Таким образом, евангелист хотел, чтобы читатель понял подлинное значение евангельского стиха<sup>44</sup>, или же делал отсылку к известной интерпретации фрагмента<sup>45</sup>. Наиболее убедительной гипотезой, по нашему мнению, является предположение М. А. Бивис, что данные слова являются «предупреждением человеку, читающему текст вслух для собравшихся верующих, о том, что значение данного стиха возможно вызовет затруднения и потребует объяснения»<sup>46</sup>. В любом случае, экзегеза данного отрывка не исключает экзегезы выражения «мерзость запустения». Калпепер пишет:

«Комментарий “пусть читающий понимает” и грамматически странный переход на причастие мужского рода предполагают, что евангелист имеет в виду конкретное событие».

- 43 *Taylor V.* The Gospel According to St. Mark. 1952. P. 511–512; *Gundry R. H.* Mark: A Commentary on his Apology for the Cross. Grand Rapids (Mich.), 1992. P. 742. Исследователи, придерживающиеся гипотезы, что «читающий да понимает» являются словами Иисуса Христа, предполагают, что таким образом эта заповедь обращена к читателям книги Даниила или к апостолам с целью осознать, что значит предсказываемое событие.
- 44 См., например: *Culpepper R. A.* Mark. Macon (Ga.), 2007. (SCHBC) P. 461; *Bock D.* Mark. 2015. P. 326.
- 45 Такое предположение базируется на том, что евангелист писал уже после совершения предсказанных событий. См.: *Witherington B.* The Gospel of Mark. P. 345–346.
- 46 *Beavis M. A.* Mark. P. 197. Убедительности гипотезе придаёт тот факт, что изначально Евангелие читалось вслух одним человеком.

Исследователь, отмечая, что посвящение Пинхаса в сан первосвященника вполне соответствует этим критериям, не соглашается при этом с таким выводом<sup>47</sup>. Проанализировав обозначенные выше вопросы, автор исследования отметил, что ссылка на пророчество Даниила (см. Мф. 24, 15), а также выражение «читающий да понимает» не только не исключают возможности того, что под «мерзостью запустения» подразумевается деятельность зилотов в храме, но и могут свидетельствовать в пользу этого. Следовательно, дальше необходимо ответить на последний вопрос: существует ли связь между «мерзостью запустения» (деятельностью зилотов) и бегством христиан в Пеллу?

### О бегстве христиан в горы

Прежде всего, обратимся к самим источникам. Евсевий Кесарийский пишет:

«люди, принадлежавшие к Иерусалимской Церкви, повинувшись откровению, данному перед войной (имеется в виду Иудейская война. — С. П.) почтенным тамошним мужам, покинули Иерусалим и поселились в Перее, в городе Пелле»<sup>48</sup>.

Эту традицию также упоминает Епифаний Кипрский, однако в несколько другом варианте. Описывая ересь назореев, святитель пишет:

47 *Culpepper R. A. Mark. P. 461.* Возражение исследователя сводится к тому, что это событие «вряд ли вызвало такие чувства за пределами Иудеи или в церкви в Риме». Однако если учесть, что церкви за пределами Иудеи также состояли из евреев, и предположить, что одна из причин написания Марком Евангелия — это действия межобщинной напряжённости, вызванная потрясениями Иудейской войны (подробно об этом см.: *Marcus J. The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark. P. 441–462*), то возражения Калпепера теряют убедительность. Но даже если предположить, что постановление Пинхаса первосвященником не вызвало у читателей Марка чувств «мерзости запустения», это едва ли может быть решающим аргументом против того, что под «мерзостью запустения» подразумевалось именно это событие. Как предположил Феофилакт Болгарский (*Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкование на Евангелие от Луки. Москва, 2013. С. 423), малый апокалипсис (Мк. 13), в котором содержится данное пророчество, служит доказательством Божества Иисуса Христа. Таким образом, читатели Марка, убедившись в том, что Иисус Христос является Богом, могли более подробно ознакомиться с контекстом пророчества и прийти к осознанию того, что постановление Пинхаса первосвященником действительно являлось «мерзостью запустения».

48 *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica 3, 5, 3 // PG. 20. Col. 221–223.* Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. Санкт-Петербург, 2013. С. 118.

«Находится же эта ересь назореев в стране Верийской, около Килисии, в Десятоградии, в сопредельности с Пеллою. Ибо оттуда произошло её начало, по переселении из Иерусалима, когда все ученики стали жить в Пелле, по слову Христову, повелевшему оставить Иерусалим и удалиться, когда будет угрожать ему осада. И по таковому предлогу поселившись в Перее, там, как сказано, начали жить»<sup>49</sup>.

Мы видим, что Епифаний Кипрский явно связывает бегство со «словом Христа», которое, следовательно, вполне логично соотносит с призывом, содержащимся в анализируемом евангельском стихе. Возможно, под пророческим откровением, упоминаемым Евсевием Кесарийским, также подразумевается пророчество Христа о мерзости запустения и последующий призыв бежать в горы.

Выше мы обозначили, что некоторые исследователи предположили: бегство в Пеллу не может называться бегством в горы. Но действительно ли это так? В первую очередь, отметим, что некоторые авторы прямо указывают на непосредственную связь Пеллы с горами. Так, свт. Василий Кинешемский указывает, что Пелла находилась «в горах восточной пустыни»<sup>50</sup>. Кóстер пишет:

«Стоит отметить, что Пелла находится в предгорьях Трансиорданского нагорья и могла бы выполнить требование, которое мы находим в заповеди Иисуса»<sup>51</sup>.

Эти свидетельства могли бы послужить неоспоримым доказательством того, что бегство в Пеллу действительно является бегством в горы, однако, к сожалению, авторы не указывают первоисточника. Таким образом, их свидетельства могут вызывать сомнения. С другой стороны, Балабански, связывая бегство в горы с исходом в Пеллу еврейских христиан из Иерусалима зимой 67 г., обосновывает это следующим образом:

49 *Epiphanius Constantiensis*. Panarium 29, 7 // PG. 41. Col. 401–403. Рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Панарион. О назореях // ТСО. 1872. Т. 42. Ч. 1. С. 212. См. также: *Ibid.* 30, 2 // PG. 41. Col. 408. Рус. пер.: Там же. С. 217; *Idem*. De mensuris et ponderibus 15 // PG. 43. Col. 261. Рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* О мерах и весах // ТСО. 1872. Т. 42. Ч. 6. С. 236–237; *Idem*. De LXX interpretibus // PG. 43. Col. 375. Рус. пер.: Там же. С. 286.

50 *Василий (Кинешемский), еп.* Беседы на Евангелие от Марка. Москва, 2017. С. 675.

51 *Koester C. R.* The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition. P. 104.

«Пелла — это начальная остановка христиан, а потом они продолжили бегство, и некоторые поселились в Перее»<sup>52</sup>.

А бегство в Перею действительно можно назвать бегством в горы, поскольку там находилось много скалистых гор, как об этом свидетельствует Плиний Старший<sup>53</sup>. Из приведённых выше слов Епифания Кипрского, мы также видим отождествление между Пеллой и Переей. Таким образом, мы видим, что бегство в Пеллу действительно может быть бегством в горы.

Проанализируем более подробно вопрос о том, что послужило причиной бегства в Пеллу. Известно, что в параллельном месте Евангелия от Луки мерзость запустения становится «войсками, окружающими Иерусалим» (21, 20). Если предположить, что речь идёт об осаде Иерусалима императором Титом, то призыв бежать становится неуместным. Иерусалим был окружён со всех сторон, и бегство из него в то время привело бы к неминуемой смерти<sup>54</sup>. Однако из трудов Иосифа Флавия известно, что за четыре года до падения Иерусалима, в 66 г., Гай Цестий Галл также осадил Иерусалим. По свидетельству древнего историка, во время этой осады

«римляне сумели без всяких потерь со своей стороны провести подкоп под стену и уже приготовились поджечь ворота Храма»<sup>55</sup>. Однако после этого «Цестий внезапно отозвал своих людей и, потеряв надежду, хоть и не потерпев поражения, вопреки всякому здравому смыслу отступил от города»<sup>56</sup>.

Можно предположить, что именно эта осада и подразумевается в Евангелии от Луки и что именно данное событие послужило знаком для христиан, благодаря которому они сумели вовремя убежать. В пользу этого можно сказать также следующее: если сравнить упоминание Епифания Кипрского о бегстве христиан в Пеллу «по слову Христову» со словами Христа (см. Мк. 13, 14), то «мерзость запустения» явится предсказанием об угрозе осады<sup>57</sup>. Такой вариант целиком соответствует ситуации, когда Цестий осадил Иерусалим, и хроноло-

52 *Balabanski V.* Eschatology in the Making Mark, Matthew and the Didache. 1997. P. 133–134. См. также: *Moloney F. J.* The Gospel of Mark. Peabody (Mass.), 2002. P. 261.

53 *Pliny the Elder.* Natural History. London, 1865. P. 427. (Кн. V, 15).

54 См. об этом: *Райт. Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 221; *France R. T.* The Gospel of Mark. P. 520.

55 *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 19, 5 // Там же. С. 175.

56 *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 19, 7 // Там же. С. 175.

57 *Eriphanius Constantiensis.* Panarium 29, 7 // PG. 41. Col. 401–403. Рус. пер. *Епифаний Кипрский, свят.* Панарион. О назарях // ТСО. 1872. Т. 42. Ч. 1. С. 212.

гически предоставляет возможным бегство христиан в Пеллу (после внезапного отступления Цестия)<sup>58</sup>.

Выше было отмечено, что евангелист Лука в параллельном фрагменте вместо «мерзости запустения» пишет об Иерусалиме, окружённом войсками (21, 20). Некоторые исследователи предположили, что, несмотря на разницу терминов («мерзость запустения» — Мк. 13, 14; «Иерусалим, окружённый войсками» — Лк. 21, 20), суть их одинакова<sup>59</sup>. Другие исследователи, учитывая различие используемых синоптиками терминов, предположили, что Лука говорит только о начале запустения, а Матфей и Марк — о самом запустении<sup>60</sup>. Последняя гипотеза является более убедительной, поскольку евангелист Лука пишет, что окружение Иерусалима войсками указывает лишь на приближение его запустения, а не на само запустение (21, 20). Таким образом, отождествляя «Иерусалим, окружённый войсками», с осадой города Цестием (а не императором Титом, как это часто предполагается<sup>61</sup>), можно сказать, что это событие было началом запустения, после которого вскоре появилась «подлинная» мерзость запустения — деятельность зилотов в Храме. Христиане, увидев осаду Иерусалима Цестием, сумели вовремя подготовиться к бегству. Затем, когда начались вопиющие действия зилотов, они увидели «мерзость запустения» и покинули Иерусалим, тем самым повинувшись призыву Иисуса и избегая смерти, которая постигла всех оставшихся в городе.

## Выводы

Проведённое исследование демонстрирует, каким образом предсказание Иисуса о *мерзости запустения* (Мк. 13, 14) связано с бегством христиан в Пеллу, о котором упоминают Евсевий Кесарийский и свт. Епифаний Кипрский.

58 См. об этом: Wilcoxson D. The Olivet Discourse Decoded. P. 72.

59 Stein R. H. Luke. Nashville (Tenn.), 1992. (NAC; 24). P. 519; Bock D. L. Luke. Vol. 2. (9:51–24:53). Grand Rapids (Mich.), 1996. (BECNT). P. 1178; Nolland J. Luke 18:35–24:53. Dallas (Tex.), 1993. (WBC; 35c). P. 1000. Д. Нолланд предположил, что разные термины указывают на разные акценты (разрушение храма в Евангелии по Марку, разрушение целого города в Евангелии по Луке). При этом исследователь пишет, что «значение разницы в фокусе внимания не следует преувеличивать».

60 Бухарев И., *прот.* Толкование на Евангелие от Луки. Москва, 1902. С. 327; Михаил (Лузин), *еп.* Толковое Евангелие. Кн. 2: Евангелие от Марка и от Луки. Минск, 2000. С. 549–550.

61 См. сноски 14, 15, 16 настоящей публикации.

Прежде всего были рассмотрены варианты экзегезы «мерзости запустения», начиная со святоотеческого наследия и заканчивая современными зарубежными исследованиями. Автор, полагая, что «мерзость запустения» указывает на деятельность зилотов, первоначально отметил слабые стороны других предположений. Основная проблема последних заключается в трактовке призыва Иисуса бежать в горы, который непосредственно связан с пророчеством о мерзости запустения. Слабая сторона гипотез о том, что пророчество относится к событиям Иудейской войны или к её окончанию, состоит в том, что бежать в то время уже не имело смысла. Предположение об указании пророчества на антихриста имеет ещё больше слабых сторон, поскольку при такой экзегезе евангельский стих, содержащий данное пророчество, вырывается из контекста.

При дальнейшем исследовании был проведён анализ непосредственно термина «мерзость запустения». Автор отмечает, что как сам термин, так и его связь с пророчеством Даниила, а также евангельские слова «читающий да понимает» не только не исключают возможности того, что «мерзость запустения» является указанием на деятельность зилотов, но даже могут свидетельствовать в пользу такого понимания.

Анализируя, как деятельность зилотов связана с бегством христиан в Пеллу, автор прежде всего отметил позицию некоторых исследователей: эти события не могут называться бегством в горы, поскольку Пелла находилась ниже Иерусалима. Помимо того, что бегство в горы вовсе не исключает того, что люди сначала спустятся в долину, автор исследования отметил, что Пелла не была окончательной остановкой христиан, которые покинули Иерусалим до его разрушения, ибо после Пеллы христиане убежали в Перею — местность со скалистыми горами. Помимо этого, другие исследователи указали, что и Пелла представляет собой гористую местность, следовательно, бегство в Пеллу вполне логично называть «бегством в горы».

Из того, что евангелист Лука вместо «мерзости запустения» использует словосочетание «Иерусалим, окружённый войсками», автор делает вывод: в данном случае речь идёт об осаде Иерусалима Цестием. Это событие указывало на приближение запустения Иерусалима (см. Лк. 21, 20). После этого «мерзость запустения» была поставлена там, где ей не должно стоять (Мк. 13, 14), то есть в Храме был вопреки закону поставлен первосвященником Пинхас. Последующая за этим событием деятельность зилотов привела не только к осквернению Храма, но и к его запустению, а именно к разрушению римскими войсками. Поскольку

христиане были предупреждены пророчеством Иисуса Христа об этих событиях, они сумели вовремя собраться и покинуть город. Таким образом, они спасли свои жизни и исполнили заповедь Иисуса Христа.

### Источники

- Epiphanius Constantiensis*. De LXX interpretibus // PG. Т. 43. Col. 373–380.
- Epiphanius Constantiensis*. De mensuris et ponderibus // PG. Т. 43. Col. 237–293.
- Epiphanius Constantiensis*. Panarium sive arcula adversus octoginta haereses // PG. 41. Col. 173–1199.
- Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica // PG. Т. 20. Col. 9–919.
- Eusebius Hieronymus*. Commentarium in Mattheum // PL. Т. 26. Col. 15–218.
- Euthymius Zigabenus*. Evangelii secundum Mattheum enarratio // PG. Т. 129. Col. 107–765.
- Joannes Chrysostomus*. Commentarium in Mattheum // PG. Т. 58. Col. 471–794.
- Pliny the Elder*. Natural History: In 5 Books / transl. J. Bostock, Н. Т. Riley. London: H. G. Bohn, 1855–1857.
- Robinson M. A., Pierpont W. G.* The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform. Southborough (Mass.): Chilton Book Publishing, 2005.
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2013.
- Евфимий Зигабен*. Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям. Санкт-Петербург: Общество святителя Василия Великого, 2000.
- Епифаний Кипрский*. Творения святителя Епифания, еп. Кипрского. Ч. 1, 6. Москва: Тип. В. Готье, 1872. (ТСО; т. 42).
- Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Он же. Творения: в 8 т. Т. 8. Москва: Русский Паломник, 2014.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Москва: Сибирская благозвонница, 2018.
- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. IV. Кн. 2. Москва: Ковчег, 2006.
- Иосиф Флавий*. Иудейская война / пер. с древнегреч. М. Финкельберга, А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. Москва: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2008.
- Иосиф Флавий*. Еврейские древности. В 2-х т. Москва: АСТ, 2002.
- Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкование на Евангелие от Луки. Москва: Изд-во Средненского монастыря, 2013.
- Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкование на Евангелие от Марка. Москва: Изд-во Средненского монастыря, 2013.

## Литература

- Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания нового Завета. Москва: ПСТГУ, 2005.
- Беляев А. Д.* Мерзость запустения, стоящая на святом месте // БВ. 1893. Т. 4. № 12. С. 401–431.
- Бухарев И., прот.* Толкование на Евангелие от Луки. Москва: Изд-во товарищества «В. В. Думнов, наследники братьев Салаевых», 1902.
- Бухарев И., прот.* Толкование на Евангелие от Матфея. Москва: Изд-во товарищества «В. В. Думнов, наследники братьев Салаевых», 1899.
- Василий (Кинишемский), еп.* Беседы на Евангелие от Марка. Москва: Духовное преображение, 2017.
- Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. Москва: Столица, 1991.
- Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Санкт-Петербург: Воскресение, 2002.
- Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. Москва: Дарь, 2009.
- Матвеевский П., прот.* Евангельская история: в 3-х кн. Москва: Сибирская Благовзвонница, 2010.
- Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие: в 3-х т. Минск: Белорусский экзархат; Харвест, 2000.
- Николай (Сахаров) иером.* Евангелие от Марка. Учебное пособие. Сергиев Посад: МДА, 2019.
- Райт. Н. Т.* Иисус и победа Бога / пер. с англ. Г. Ястребова. Москва: ББИ, 2004.
- Balabanski V.* Eschatology in the Making Mark, Matthew and the Didache. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 1997.
- Beasley-Murray G. R.* Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse. Peabody (Mass.): Hendrickson, 1993.
- Beavis M. A.* Mark. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2011 (Paideia).
- Bock D. L.* Luke. Volume 2. (9:51–24:53). Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 1996. (BECNT).
- Bock D.* Mark. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2015 (NCBC).
- Bourke S.* The Christian Flight to Pella: True or Tale? // Biblical Archaeology Review. 2013. Vol. 39 (3). P. 30–41.
- Brandon S. G. F.* The Fall of Jerusalem and the Christian Church. London: SPCK, 1957.
- Culpepper R. A.* Mark. Macon (Ga.): Smyth and Helwys Publishing, 2007 (SCHBC).
- Danker W. F.* A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 2021.
- Dodd C. H.* Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation» // The Journal of Roman Studies. 1947. Vol. 37. Issue 1–2. P. 47–54.
- Edwards J. R.* The Gospel According to Mark. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2002 (PNTC).
- Evans C. A.* Mark 8:27–16:20. Nashville (Tenn.): Nelson. 2001 (WBC; vol. 34b).
- Ford D.* Abomination of Desolation in Biblical Eschatology. Lanham (Md.): University Press of America, 1979.

- France R. T.* The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2002.
- Freyne S.* The Jesus Movement and its Expansion: Meaning and Mission. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2014.
- Gaston L.* No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels. Leiden: Brill, 1970.
- Gentry K. L.* The Olivet Discourse Made Easy. Brentwood: Apologetics Group, 2010.
- Gibbs G.* The Abomination of Desolation. Roseville (Calif.): Amazing Facts, 2009.
- Gould E. P.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark. Edinburgh: T and T Clark, 1896. (ICC).
- Gundry R. H.* Mark: A Commentary on his Apology for the Cross. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1992.
- Hengel M.* Studies in the Gospel of Mark. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1985.
- Hooker M.* The Gospel According to Saint Mark. London: Black, 1991 (BNTC).
- Houwelingen P. H. R.* Fleeing Forward: The Departure of Christians from Jerusalem to Pella // Westminster Theological Journal. 2003. Vol. 65 (2). P. 181–200.
- Koester C. R.* The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition // Catholic Biblical Quarterly. 1989. Vol 51 (1). P. 90–106.
- Marcus J.* The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark // Journal of Biblical Literature. 1992. Vol. 111 (3). P. 441–462.
- Moloney F. J.* The Gospel of Mark. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2002.
- Nolland J.* Luke 18:35–24:53. Dallas (Tex.): Word Books, 1993 (WBC; vol. 35c).
- Parkhurst J.* A Greek and English Lexicon to the New Testament. London: Gilbert and Rivington, 1845.
- Pesch R.* Das Markusevangelium. Part 2: Kommentar zu 8, 27 — 16, 20. Freiburg: Herder, 1980 (HThKNT).
- Russell J. S.* The Parousia: A Critical Inquiry into the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming. London: Forgotten Books, 2018.
- Snow R. S.* Let the Reader Understand: Mark's Use of Jeremiah 7 in Mark 13:14 // Bulletin for Biblical Research. 2011. Vol. 21 (4). P. 467–477.
- Stein R. H.* Luke. Nashville (Tenn.): Broadman, 1992. (NAC; vol. 24).
- Stein R. H.* Mark. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2008 (BECNT).
- Such W. A.* The Abomination of Desolation in the Gospel of Mark: Its Historical Reference in Mark 13:14 and Its Impact in the Gospel. Lanham (Md.): University Press of America. 1999.
- Taylor N. H.* Palestinian Christianity and the Caligula Crisis. Part II: The Markan Eschatological Discourse // Journal for the Study of the New Testament. 1996. Vol. 18. Issue 62. P. 13–41.
- Taylor V.* The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. London: MacMillan, 1952.

*Wilcoxson D.* The Olivet Discourse Decoded: To Understand End-Times Prophecy, You Need to Know the Fulfillment of Messiah's Olivet Discourse in Matthew 24, Mark 13 and Luke 21. Independently published, 2020.

*Witherington B.* The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2001.

# ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К НЕКОТОРЫМ МЕСТАМ СОБОРНЫХ ПОСЛАНИЙ

Монах Нил (Лазаренко)

кандидат филологических наук  
56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31  
Скит свт. Спиридона Тримифунтского  
nil@spyridon-skite.de

**Для цитирования:** *Нил (Лазаренко), мон.* Филологический комментарий к некоторым местам Соборных посланий // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 74–84. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.004

## Аннотация

УДК 81-139 (27-275)

Данная статья представляет собой филологический комментарий к трём стихам Соборных посланий: к двум — из Послания Иакова и к одному — из Второго послания Петра. Эти стихи содержат определённые трудности, хотя и разного плана. В первом случае речь идёт об установлении первоначального текста и заложенного автором смысла, во втором — о возможностях грамматического истолкования причастия, а в третьем — о взаимосвязи между лексической семантикой и богословием. На этих трёх примерах представлены три направления филологического анализа новозаветного текста (текстологическое, грамматическое и лексико-семантическое), которые являются необходимой базой для дальнейшей богословской работы.

**Ключевые слова:** Соборные Послания, текстология, эллипс, грамматика, молитва, божественная природа, паламитские споры.

## Philological Notes on some Verses in the Catholic Epistles

### Monk Nil (Lazarenco)

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon

Lahnstraße 31, Geilnau, 56379, Germany

Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

**For citation:** Nil (Lazarenco), monk. "Philological Notes on some Verses in the Catholic Epistles". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 74–84 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.004

**Abstract.** The present article discusses three verses in the Catholic Epistles: two in the Epistle of James and one in the Second Epistle of Peter. Each of these verses contains some difficulty, but these difficulties are of different order. In James 5, 7 we have a textual problem, coupled with the uncertainty of the meaning intended by the author. In James 5, 16 two possible grammatical interpretations of a Greek participle are considered as well as their potential for different theological interpretations. In the last section dealing with 2 Peter 1, 4 we discuss the relation between the general lexical meaning and the word's use within a specific theological discourse. All of these areas of research – textual criticism, grammatical interpretation, and semantic analysis – play an important role in the process of theological reflection on the biblical text and its dogmatic interpretation.

**Keywords:** the Catholic Epistles, textual criticism, elliptic construction, grammar, prayer, divine nature, palamite controversy.

### 1. «Плод» или «дождь» в Иак. 5, 7?

В 5, 7–11 апостол Иаков говорит о необходимости терпения в жизни верующего в связи с ожидаемым Пришествием Господа. Вот этот отрывок в синодальном переводе:

*«Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока не получит дождь ранний и поздний. Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается. Не сетуйте, братия, друг на друга, чтобы не быть осужденными: вот, Судия стоит у дверей. В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков, которые говорили именем Господним. Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец оного от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен».*

В этой небольшой перикопе лексемы «терпения» встречаются шесть раз<sup>1</sup>. Недвусмысленно указывается и на момент, до которого верующие должны терпеть: Пришествие Господа (ἕως τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου — стих 7). В стихе 8 слово παρουσία повторяется во фразе: «Пришествие Господа приблизилось (Синод. (RSO): приближается)» (ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικε). В стихе 11 слова τὸ τέλος Κυρίου настраивают адресатов на то, что терпеть надо до самого конца.

В стихе 7 автор призывает брать пример терпения с земледельца (γεωργός), который «ожидает драгоценного плода земли, проявляя долготерпение в отношении него (μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ)». После этих слов греческие рукописи дают следующие разночтения:

- 1) ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον (NANTG): «пока не получит ранний и поздний»;
- 2) ἕως λάβῃ ὑετὸν πρόϊμον<sup>2</sup> καὶ ὄψιμον (византийский текст): «пока не получит дождь ранний и поздний»;
- 3) ἕως λάβῃ (τὸν) καρπὸν πρόϊμον καὶ ὄψιμον (Синайский кодекс и некоторые другие рукописи): «пока не получит плод ранний и поздний».

Будучи именами прилагательными, слова πρόϊμος и ὄψιμος требуют при себе существительного, которое они определяют. Эти слова

- 1 Глагол μακροθυμέω употреблён три раза, существительное μακροθυμία — один раз, и слова ὑπομένω и ὑπομονή по одному разу.
- 2 πρόϊμον и πρόϊμων — это орфографические варианты.

не относятся к тем, которые всегда предполагают при себе одно и то же определяемое, как, например, в случае с выражением τῆ ἐλιούσῃ (всегда подразумевается τῆ ἐλιούσῃ ἡμέρᾳ, то есть не возникает сомнений в том, какое именно слово опущено); чтение ἕως λάβῃ πρόϊων καὶ ὄψιμων, принятое в NANTG, представляет собой эллиптическую конструкцию, которая должна быть восполнена на основании контекста.

Какое из приведённых выше чтений было первоначальным? Чтения 2) и 3) дают ясный текст. Трудно представить себе, что какое-либо из этих чтений могло быть первоначальным. Ведь как тогда объяснить происхождение короткого чтения, нуждающегося в дополнительном истолковании? Вряд ли какой-то переписчик намеренно сделал трудным и неоднозначным лёгкий и понятный текст, в котором стояло определяемое существительное. Конечно, можно предположить, что писец пропустил слово по невнимательности, но и в этом случае нужно объяснить, как появился альтернативный вариант: например, откуда возник вариант καρπὸν, если переписчиком было пропущено стоявшее в оригинале слово ὑετὸν. Напротив, если мы исходим из того, что первоначальным было эллиптическое чтение, то более длинные чтения легко объясняются как попытки восполнить эллипс, то есть как интерполяции писцов. Какая из этих попыток была успешной? Подразумевали автор послания «ранний и поздний дождь» или «ранний и поздний плод»? В чисто языковом отношении возможны обе расшифровки эллипса: и как «ранний и поздний дождь», и как «ранний и поздний плод». И то и другое выражения встречаются в древнегреческих письменных памятниках<sup>3</sup>. Хотя большинство истолкователей полагают, что автор имел в виду «дождь»<sup>4</sup>, есть причины думать иначе. Я приведу три аргумента в пользу предположения, что чтение Синайского кодекса верно эксплицирует подразумеваемое дополнение при глаголе λαμβάνω.

3 Бауэр приводит в качестве примера выражение οἱ πρόϊοι καρπὸι καὶ οἱ ὄψιμοι, «ранние плоды и поздние» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York (N. Y.), 1988. S. 1402*). О библейском выражении: ὑετὸν πρόϊων καὶ ὄψιμων — см. ниже.

4 *Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. S. 1401–1402*. При этом подразумеваемым субъектом при глагольной форме λάβῃ может быть и земледелец (как у епископа Кассиана (CAS): «Вот земледелец выжидает с долготерпением драгоценного плода земли, доколе он не получит дождь ранний и дождь поздний»), и земля (как в переводе ESV: «See how the farmer waits for the precious fruit of the earth, being patient about it, until it receives the early and the late rains»).

Мой первый аргумент можно сформулировать так: эллипс часто применяется в том случае, когда автор желает избежать ненужного повторения слова, то есть из стилистических соображений. Вероятно, именно это имеет место в Иак. 5, 7, где слово καρπός упомянуто достаточно близко к выражению πρῶτων καὶ ὀψίων, чтобы сделать повторное употребление избыточным:

ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως λάβῃ πρῶτων καὶ ὀψίων («Вот земледелец ожидает драгоценного плода земли, долготерпя в отношении его, пока не примет ранний и поздний»).

Заметим, что в выражении: μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ — под αὐτῷ опять подразумевается «плод». Предположительно, автор просто опустил соответствующее слово, дабы не обременять читателя указанием на тот же самый референт уже в третий раз. С логикой текста также всё в порядке: земледелец ожидает плод с долготерпением и получает его в изобилии.

Перейдём ко второму аргументу. Предположим, что автор подразумевал «ранний и поздний дождь» в соответствии с климатическими условиями Палестины, где такие дожди играют большую роль в сельском хозяйстве<sup>5</sup>. Но если для эллипса слова καρπός мы легко нашли убедительную причину, то как объяснить эллипс слова ἕτον (или его синонима)? Можно указать на тот факт, что выражение ἕτων πρῶτων καὶ ὀψίων пять раз встречается в Ветхом Завете (Втор. 11, 14; Ос. 6, 3; Иоил. 2, 23; Зах. 10, 1; Иер. 5, 24). Автор мог предполагать у своих читателей хорошее знание Писаний и думать, что они догадаются, о чём идёт речь. Предположим, что это так, но по какой причине автор прибегает к загадкам? Естественнее думать, что если бы он имел в виду ветхозаветные параллели, то и процитировал бы так, чтобы их можно было узнать. Кроме того, нельзя сказать, что предполагаемые аллюзии полностью успешны, ибо в этом случае и Синайский кодекс свидетельствовал бы о неверном истолковании эллипса (а значит, и о том, что ветхозаветные аллюзии не были восприняты писцом), и византийская интерполяция ἕτων косвенно указывала бы на то, что эллиптическая конструкция не являлась такой уж прозрачной.

Третий аргумент связан с общей логикой отрывка Иак. 5, 7–11. Верующие призываются терпеть до Пришествия Господня, которое будет «в самом конце». Каков же «самый конец» в земледелии? Очевидно, не дождь, а плод. Как земледелец долготерпит в отношении плода,

5 Metzger B. A. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. P. 614.

пока не получит его и не достигнет окончательной цели, так и верующие должны долготерпеть в отношении Господнего Пришествия, достижение которого и является их окончательной целью.

Из всего сказанного следует, что первоначальным чтением было эллиптическое  $\rho\rho\acute{\omega}\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\psi\iota\mu\omicron\nu$ , причём подразумевался «ранний и поздний плод». Чтение Синайского кодекса, добавляющего существительное  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$ , отражает правильное понимание изначальной эллиптической конструкции. Византийское чтение  $\upsilon\epsilon\tau\acute{o}\nu\ \rho\rho\acute{\omega}\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\psi\iota\mu\omicron\nu$  — это истолкование эллипса на основе общебиблейского контекста. В данном случае мы имеем дело с учёным редактированием текста Послания византийским книжником.

## 2. Значение причастия $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ в Иак. 5, 16

В Иак. 5, 16b читаем:

$\mu\omicron\lambda\acute{\iota}\ \iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\eta\sigma\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  («много может прошение праведника...») или «большой силой обладает прошение праведника...»).

Общий смысл фразы понятен; неясно только, какой семантический нюанс содержится в последнем слове  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ . Это слово нередко переводят как «усиленный, усердный» (англ. *fervent*)<sup>6</sup>. Оправдан ли такой перевод?

Рассмотрим непосредственный контекст, в котором встречается наша максима. В 5, 16a Иаков призывает верующих «исповедовать свои грехи друг другу и молиться друг за друга ( $\epsilon\upsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \upsilon\pi\epsilon\rho\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$ ), чтобы исцелиться». В стихах 17–18 автор приводит пример пророка Илии, который молитвой сначала вызвал засуху, а потом дождь:

«Он молитвой помолился ( $\mu\omicron\lambda\acute{\iota}\ \iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ), чтобы не было дождя, и не было дождя на земле три года и шесть месяцев. И снова помолился ( $\mu\omicron\lambda\acute{\iota}\ \iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ), и небо дало дождь...».

Молитва Илии — это молитва праведника, обладающая большой силой ( $\mu\omicron\lambda\acute{\iota}\ \iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ), способная многое совершить.

Обратимся к значению причастия  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ . Оно образовано от глагола  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\omega$ , который, в свою очередь, происходит от существительного  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$  («дело»). Согласно В. Бауэру<sup>7</sup>, в Новом Завете  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\omega$  употребляется и как переходный глагол («делать, производить»),

6 Ср.: Синод. перевод (RSO), переводы еп. Кассиана (CAS) и А. С. Десницкого, CEI, ESV и др.  
7 Bauer. Wörterbuch. S. 525–526.

и как непереходный («действовать», «быть действенным»). Случаи непереходного значения Бауэр разделяет на две группы: употребление в активном и в медиальном залоге. Переводческие эквиваленты, предлагаемые Бауэром, показывают, что семантическое различие между этими двумя употреблениями минимальное. Надо отметить, что все медио-пассивные глагольные формы ἐνεργέω в Новом Завете Бауэр толкует как медиальные по значению. Однозначно пассивные формы этого глагола в Новом Завете не встречаются. Тем не менее наличие у глагола ἐνεργέω переходного значения предполагает возможность его использования в пассиве (например, как причастие ἐνεργοῦμενος в значении «одержимый», что встречается в святоотеческой письменности<sup>8</sup>). Вопрос заключается в том, в каких новозаветных местах может быть оправдано пассивное истолкование медио-пассивных форм. Бауэр относит Иак. 5, 16 к медиальному употреблению: δέησις ἐνεργοῦμένη означает «wirksames Gebet»<sup>9</sup> («действенная молитва»). В готовящемся к изданию переводе апостольских посланий схиархимандрит Иустин (Пауэр) переводит δέησις δικαίου ἐνεργοῦμένη как «Gebet des Gerechten, wenn es gewirkt ist», то есть ἐνεργοῦμένη понимается пассивно. Таким образом, всю фразу можно дословно перевести как: «большой силой обладает молитва праведного, когда она совершается» — или более свободно: «большой силой обладает молитва, когда совершается праведником». Свидетелем того, что ἐνεργοῦμένη в данном тексте можно понимать пассивно, служит славянский перевод: «много бо может молитва праведнаго поспешествуема». Последнее слово, соответствующее ἐνεργοῦμένη, можно понимать так: «когда ей оказывается помощь», «когда ей помогают», как если бы ἐνεργοῦμένη было истолковано как συνεργοῦμένη. Согласно «Полному церковнославянскому словарю» прот. Г. Дьяченко, одно из значений глагола «поспешаю» — «помогаю, содействую». Автор словаря приводит и греческий глагол, выступающий в качестве субстрата, — συνεργέω<sup>10</sup>. Это интересное истолкование причастия ἐνεργοῦμένη находит отголосок, или предвестие, в нескольких ответах прп. Варсонофия Великого и его спостника прп. Иоанна Пророка. Так, призывая корреспондента не ограничиваться

8 Словарь Г.Лэмпа даёт ряд переводов для подобного употребления пассивной формы: «to be possessed», «to be influenced or affected» и «to be inspired» (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1972. P. 473*).

9 Точнее передавал бы медиальность перевод: «Gebet, das sich als wirksam erweist».

10 Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. Москва, 1899. С. 463.

одной просьбой о молитвах, но и самому бороться с грехом, прп. Иоанн Пророк ссылается на Иак. 5, 17:

«ἐὰν ἔχῃς ἐκ τῶν ἰδίων κόπων μικρόν τι συμμίξει μετὰ τῆς δεήσεως τῶν ἁγίων: “πολλὰ γὰρ ἰσχύει ὅταν ἢ ἐνεργουμένη”» («если имеешь некую малость от собственных трудов, чтобы присоединить (её) к молитве святых, ибо она может совершить многое, когда имеет поддержку»)<sup>11</sup>.

По мысли святых подвижников из Газы, ходатайственная молитва приобретает действенность, становится ἐνεργουμένη, когда просящий этой молитвы сам подвизается о своём спасении. Интересно, что в примере, который приводит апостол Иаков (молитва Илии о засухе и дожде), отсутствует эта идея. Действенность молитвы Илии связана с его собственной праведностью. У преподобных же Варсонофия и Иоанна многократно<sup>12</sup> подчёркивается необходимость «поддержать» молитву святых и собственным подвигом. В данном случае мы можем говорить о переистолковании (или раскрытии нового смысла) библейского текста святыми подвижниками на основании их духовного опыта. Вернувшись к грамматической проблематике, подчеркнём, что прп. Варсонофий и Иоанн понимают ἐνεργουμένη в пассивном значении.

### 3. Значение слова φύσις в 2 Пет. 1, 4

Читатель Второго послания апостола Петра, знакомый с доктриной свт. Григория Паламы о различии между недоступной для человека сущностью Бога и Его энергиями, которым человек может быть причастен, может спросить, не противоречат ли этому учению слова апостола:

«...чтобы чрез них вы стали участниками Божественного естества»<sup>13</sup> (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως).

Хотя слово φύσις можно переводить как «природа» и отличать его от οὐσία («сущность»), эти два слова по отношению к Богу и человеку

11 Ответ 94 (189). Ср. фр. пер.: «quand elle est soutenu» (*Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance. Sablé-sur-Sarthe, 1972. P. 88*). В новогреческом переводе стоит: «ὅταν συνεργουῦμε καὶ ἐμεῖς» (*Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου Κείμενα διακριτικὰ καὶ ἡσυχαστικὰ (ἑρωταποκρίσεις). Τ. Α΄ Ἄ Καρας, 1996. Σ. 401*). Ср. также 191 (132) ответ прп. Варсонофия: «ἐὰν μὴ βιασώμεθα ἡμᾶς αὐτοὺς μικρόν, πῶς ἔχομεν σωθῆναι; Ἦ πῶς δύναται ἡ δεήσις τῶν ἁγίων πολλὰ ἰσχύειν, ἐὰν μὴ ἢ ἐνεργουμένη» (Op. cit. Σ. 284). Ср. также ответы 198 (112), 229, 234, 256, 284 и др.

12 Разбираемое нами место Писания — одно из наиболее часто цитируемых святыми из Газы.

13 Здесь и далее перевод еп. Кассиана (CAS).

всё-таки часто употребляются синонимически. Решение данной проблемы лежит в области лексической семантики: слово φύσις по отношению к Богу имеет разные значения в 2 Пет. и в паламитском дискурсе. Для обоснования этого тезиса обратимся к третьей главе Послания Иакова, где употреблено выражение: ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη. Рассмотрим Иак. 3, 7–8а:

Πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἐρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ, τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων δαμάσαι· («Ибо всякое естество, как зверей, так и птиц, как пресмыкающихся, так и морских животных, укрощается и укрощено естеством человеческим, а языка укротить никто из людей не может»).

Обращают на себя внимание два момента. Во-первых, уже сама обсуждаемая тема укрощения животных не оставляет сомнения в том, что ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη не является какой-то абстрактной, умопостигаемой «человеческой природой»; это выражение просто обозначает «человеческий род, людей»<sup>14</sup>. Это подтверждается параллельным употреблением выражения οὐδεὶς ἀνθρώπων («никто из людей») в начале стиха 8. Во-вторых, «человеческое естество» противопоставлено «всякому естеству, как зверей, так и птиц...», то есть «естеству животных». Это различие природ Божиих созданий лежит в основе библейского рассказа о днях творения в Книге Бытия. Говоря языком лексической семантики, ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη, с одной стороны, синонимично слову ἄνθρωπος, а с другой, находится в парадигматических отношениях со словами и выражениями, обозначающими различные виды живых существ (относится с ними к одному и тому же тематическому полю). Если мы применим этот вывод к выражению θεία φύσις в 2 Пет. 1, 4, то должны будем констатировать, что выражение θεία φύσις в этом стихе служит для обозначения Бога и синонимично слову θεός. «Божественная природа» противопоставлена другим, тварным природам, в частности человеку. В контексте 2 Пет. важно противопоставление Божественной природы, чуждой греха, греху, в котором живут люди. На это, в частности, указывают слова: «убегая от растления похотью, которое в мире» (ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς), следующие непосредственно за упоминанием о «божественном естестве». Только при условии праведной жизни человек может стать причастником Бога.

14 Ср. CRV, RBT этого места.

Если мы перенесёмся в XIV в., то увидим, что парадигматические отношения, в которые вступает выражение  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  в паламитских спорах, существенно отличаются от рассмотренных выше. Выражение  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , с одной стороны, соотносится с библейскими образами, символизирующими недоступность и непознаваемость Бога (например, образ мрака, в который вступает Моисей), а с другой, противопоставляется уже не тварной природе, как в 2 Пет. 1, 4, а «нетварным энергиям», которые понимаются как «Бог вне своей недоступной сущности» (В. Н. Лосский), то есть как Бог, Которому человек может приобщиться. При этом обозначение  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ , лингвистически говоря, мыслится уже не как синоним выражения  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , а как родовое понятие по отношению к видовым понятиям «божественной природы» и «божественных энергий». Эти изменения в «парадигматике божественной природы» заставляют признать за словом  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  в паламитском контексте значение, отличное от того, в котором оно было употреблено в 2 Пет. 1, 4; следовательно, противоречия между этим стихом и паламитским богословием нет.

### Заключение

Рассмотренные места Соборных посланий репрезентируют три основных направления филологического анализа новозаветного текста: текстологическое, грамматическое и лексико-семантическое. Такой анализ является базовым условием для новозаветной экзегезы и богословской интерпретации библейского текста. Прекрасным примером синергии филологии и богословия выступают писания греческих святых отцов. Возвращение к отцам, за которое ратует «неопатристический синтез», должно неизбежно сопровождаться усвоением их отношения к библейскому тексту. Можно надеяться, что в процессе становления нового русского богословия филологический подход будет играть важную роль. Следует всячески приветствовать интерес дипломированных филологов и лингвистов к библейскому тексту, а также применение новых лингвистических методов к его анализу.

### Источники

- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
- Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου* Κείμενα διακριτικὰ καὶ ἠσυχαστικὰ (ἐρωταποκρίσεις). Τ. Α΄. Καρέας: Ἐκδ. «Ἑτοιμασία», Ι. Μ. Τιμίου Προδρόμου, 1996.
- Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / recueil complet traduit du grec par L. Regnault, P. Lemaire; ou du géorgien par B. Outtier.* Sablé-sur-Sarthe: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1972.

### Литература

- Дьяченко Г., иер.* Полный церковно-славянский словарь. Москва: Тип. Вильде, 1899.
- Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1988.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Metzger B. A.* A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the «United Bible Societies» Greek New Testament (fourth revised ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>1994.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

# «ДИСТАНЦИЯ» В БОГОСЛОВИИ Ж.-Л. МАРИОНА

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия

старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

141300 Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

[solonchenko81@yandex.ru](mailto:solonchenko81@yandex.ru)

**Для цитирования:** Солонченко А. А. «Дистанция» в богословии Ж.-Л. Мариона // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 85–95. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.005

## Аннотация

УДК 27-1

В статье анализируется концепция дистанции в богословском проекте Ж.-Л. Мариона. Автор проводит сравнительный анализ взглядов Мариона с идеями Э. Левинаса и Г. У. фон Бальтазара. В первой части даётся описание идеи бесконечного и понятия «Другой» у Левинаса. Во второй части статьи анализируется концепция дистанции в богословии Бальтазара, выделяются четыре различных уровня употребления этого понятия. В третьей части выявляются основные смыслы, цели и назначения понятия «дистанция» у Мариона, показываются сходства и различия с идеями Левинаса и Бальтазара. Автор приходит к заключению, что у всех трёх мыслителей «дистанция» — это не пространственная категория, указывающая на радикальное отличие, онтологическую инаковость полюсов, между которыми она «пролетает». Помимо тех четырёх уровней, на которых применяет «дистанцию» Бальтазар, Марион использует эту категорию для разработки метода иконического богословия. В этом случае «дистанция» призвана показать несводимость Бога к любым рациональным учениям о Нём. На этом уровне «дистанция» у Мариона исполняет ту же роль, что и «аналогия бытия» у Бальтазара, но, в сравнении с «аналогией бытия», «дистанция» делает больший акцент на несходстве полюсов.

**Ключевые слова:** Марион, Левинас, Бальтазар, современное богословие, постметафизическое богословие, дистанция, дистанция Бога.

## «Distance» in the Theology of J.-L. Marion

**Alexander A. Solonchenko**

PhD in Theology

Senior Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

[solonchenko81@yandex.ru](mailto:solonchenko81@yandex.ru)

**For citation:** Solonchenko, Alexander A. "Distance' in the Theology of J.-L. Marion". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 85–95 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.005

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the concept of «distance» in the theological project of J.-L. Marion. The author conducts a comparative analysis of Marion's views with the ideas of E. Levinas and H. U. von Balthasar. The first part gives a description of the idea of the infinite and the concept of «the Other» by Levinas. The second part of the article analyzes the concept of distance in Balthazar's theology, identifies four different levels of use of this concept. The third part of the article reveals the main meanings, goals and purposes of the concept of «distance» in Marion, shows the similarities and differences with the ideas of Levinas and Balthazar. The author comes to the conclusion that for all three thinkers' «distance» is not a spatial category that indicates a radical difference, the ontological otherness of the poles between which it «lies». In addition to the four levels at which Balthazar applies «distance», Marion uses this category to develop the method of iconic theology. Here «distance» is intended to show the irreducibility of God to any rational teachings about Him. At this level, Marion's «distance» plays the same role as Balthazar's «analogy of being», but in comparison with the «analogy of being», «distance» puts more emphasis on the dissimilarity of the poles.

**Keywords:** Marion, Balthazar, Levinas, modern theology, God, post-metaphysical theology, Distance, distance of God.

## Введение

Богословский метод Жан-Люка Мариона сформировался главным образом под влиянием Г. У. фон Бальтазара и Э. Левинаса<sup>1</sup>. Дистанция — это центральное понятие богословского проекта Мариона. Сам Марион говорит, что не пишет ни одной строчки, не спрашивая себя, что об этом подумали бы его учителя<sup>2</sup>. Возникают вопросы: какое влияние оказали идеи Левинаса и Бальтазара на формирование марионовского понятия «дистанция»? Какие их идеи он перенимает и развивает?

### Идея бесконечного у Э. Левинаса

У Левинаса абсолютная дистанция — это то, что разделяет Тождественное и Иное<sup>3</sup>, что указывает на непреодолимую непространственную удалённость Другого от Я, на радикальную инаковость Другого. Для выражения этой абсолютной дистанции Левинас чаще всего использует идею бесконечного. Бесконечное для него есть внешнее по отношению к мышлению, то, что выходит за его пределы<sup>4</sup>. При этом само бесконечное бесконечно превосходит идею бесконечного, которая не является представлением бесконечного, но есть «бесконечное осуществление бесконечного», способ его бытия<sup>5</sup>. Итак, идея бесконечного характеризует отношение между Я и Другим, указывает на то, что Другой радикально трансцендентен, находится по ту сторону тотальности (бытия и мышления).

Однако Другой для Левинаса не только Чужестранец, который безмерно удалён от меня, но и мой ближний. Дистанция между мной и Другим одновременно и преодолима, и непреодолима. Единственное отношение, которое позволяет преодолеть эту дистанцию и при этом сохранить её непреодолимой, то есть не посягает на инаковость Другого, не сводит его к тотальности, сохраняет его трансцендентность, — это речь<sup>6</sup>. Но не всякая

1 Подробнее об этом см.: Солонченко А. А. Богословский метод Ж.-Л. Мариона: между Г. У. фон Бальтазаром и Э. Левинасом // БВ. 2022. № 1 (44). С. 76–87.

2 Marion J.-L. *The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib* / transl. by Ch. Gschwandtner. New York (N. Y.), 2017. P. 19. Отвечая на вопрос, кого Марион считает своими учителями, он назвал имена Г. У. фон Бальтазара, Э. Левинаса, Ж. Даниелу и Ж. Бофре, а также отметил, что для него М. Хайдеггер и Ж. Деррида всегда остаются живыми собеседниками.

3 Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Москва; Санкт-Петербург, 2000. (Книга света). С. 75.

4 Там же. С. 69.

5 Там же. С. 70.

6 Там же. С. 78.

речь позволяет сохранить инаковость Другого, а только речь как говорение или сказывание, суть которого не передача информации, а обращённость, вслушивание и взывание к Другому, тогда как высказанное или сказанное о Другом есть объективирование, опредмечивание Другого, посягательство на его инаковость и трансцендентность<sup>7</sup>. Положительная сторона высказанного: в нём можно обнаружить след сказывания<sup>8</sup>.

### «Дистанция» в богословии Г. У. фон Бальтазара

В свою очередь, Бальтазар применяет понятие «дистанция» на четырёх разных уровнях.

Первый уровень — дистанция между Богом и творением. Он пишет: «Основой библейской религии является *diastasis*, дистанция между Богом и творением, то есть элементарная предпосылка, которая позволяет человеку понять и оценить единство, которое приносит благодать»<sup>9</sup>. Эту дистанцию устанавливает Сам Бог, Он же преодолевает её Своею благодатью. Здесь понятие дистанции указывает на сущностное, природное различие между Богом и творением, на свободу, независимость Божественного бытия от творения, также эта дистанция делает возможным подлинное общение творения с Богом.

В другом контексте «дистанция» — это то, что отделяет человека от Бога в результате греха. Дистанция греха не является естественной, возникает по воле человека, отделяет его от Бога, разрывает общение с Ним. Эта дистанция преодолевается искупительным подвигом Христа<sup>10</sup>.

Третий уровень — дистанция между Отцом и Сыном, которая появляется в результате принятия Сыном греховной человеческой природы, её крайнее проявление — богооставленность на Кресте, смерть и сошествие в глубины ада. Воскресение Христа преодолевает эту дистанцию.

Четвёртый уровень, на котором Бальтазар применяет понятие дистанции — это внутритроичное бытие. Внутритроичная дистанция — это

7 А. В. Ямпольская объясняет: сказывание (*le Dire*) — это «говорить к ...», коммуникация как вхождение в отношение со слушателем, а высказанное (*le Dit*) — это «говорить о ...», коммуникация как передача информации (*Ямпольская А. Эммануэль Левинас. Философия и биография. Киев, 2011. С. 254.*)

8 Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса: монография. Москва, 2016. С. 19.

9 *Balthasar H. U., von. Explorations in Theology / transl. B. McNeil. Vol. III: Creator Spirit. San Francisco (Calif.), 1993. P. 173.*

10 *Ibid. P. 175.*

«вечное, святое отстояние Сына от Отца в Духе».<sup>11</sup> Эта абсолютная, бесконечная дистанция<sup>12</sup> вечно преодолевается внутритроичной любовью, которая подтверждает онтологическую инаковость Лиц Святой Троицы. Эта дистанция «прототипическая», она обосновывает возможность естественной дистанции (между Богом и миром)<sup>13</sup>, а также делает возможным «дистанцию греха» (обосновывает свободу человека) и преодоление её Сыном<sup>14</sup>.

### Развитие идей Э. Левинаса и Г. У. фон Бальтазара в богословии Ж.-Л. Мариона

Как уже было сказано, «дистанция» играет центральную роль в богословском проекте Мариона<sup>15</sup>. Наиболее полное и завершённое изложение эта тема получила в работе «Идол и дистанция». Разговор о «дистанции» Мариона следует начать с замечания о том, что её, как и левинасовское «бесконечное», и бальтазаровское «бытие», невозможно определить: «дистанция по определению ускользает от определения»<sup>16</sup>, её возможно лишь описать. Как у Левинаса и Бальтазара, «дистанция» у Мариона — это не пространственная категория, она указывает на парадоксальное совпадение бесконечной удалённости и бесконечной близости полюсов, между которыми она пролегает<sup>17</sup>. «Дистанция» позволяет сохранить радикальное отличие, онтологическую инаковость полюсов, в этом смысле несёт «охранительную» функцию. Она одновременно неустранима и устранима, непроходима и проходима.

Существует дистанция между Богом и Его творением. Она не столько отделяет творение от Бога, сколько оберегает его идентичность<sup>18</sup>, это отказ от владения-порабощения, дарование свободы. Марион пи-

11 *Balthasar H. U., von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / transl. G. Harrison. San Francisco (Calif.), 1994. P. 362.

12 *Ibid.* P. 323.

13 *Balthasar H. U., von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man in God / transl. G. Harrison. San Francisco (Calif.), 1990. P. 266.

14 *Balthasar H. U., von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / transl. G. Harrison. P. 362.

15 Теме дистанции Марион посвятил статьи: *Marion J.-L.* Distance et béatitude: sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin // *Résurrection*. 1968. № 29. P. 58–80; *Marion J.-L.* Distance et *louange* // *Résurrection*. 1971. № 38. P. 89–122 и др.

16 *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; Москва, 2009. С. 233.

17 Там же. С. 170.

18 Там же. С. 185.

шет, что эта «дистанция — не трещина отчуждения, а экстатическое место, хранящее нередуцируемую инаковость»<sup>19</sup>, она есть проявление Божественной любви и дарование творению способности любить. Эта любовь инициирована Любимым и способна преодолевать непреодолимую дистанцию, соединять любящего и любимого без устранения их инаковости.

Грех как разделение преодолевается Христом, в Котором парадоксальным образом дистанция является человеку одновременно как абсолютно зримая и абсолютно незримая<sup>20</sup>. Для Мариона всякая дистанция лишь воспроизводит внутритроичную дистанцию и оказывается безмерно «короткой» в сравнении с ней<sup>21</sup>. При этом внутритроичная дистанция — это безмерная дистанция между Отцом и Сыном, проходимая и хранимая Святым Духом<sup>22</sup>, она «обеспечивает» отстояние Лиц, которое делает возможным Их инаковость и общение. Как видно, Марион использует «дистанцию» на тех же уровнях, что и Бальтазар, и вслед за ним делает внутритроичную дистанцию прототипической и обосновывающей для всех остальных уровней.

Однако Марион использует «дистанцию» и ещё с одной целью: для создания нового, не онтологического метода мышления о Боге. Онтология, как и любое концептуальное мышление о Боге, создаёт понятийных идолов, является идолатрическим. В идолатрическом мышлении Бог подчиняется «человеческим условиям опыта божественного», «божественное с обеих сторон замыкается человеческим», ограничивается, опредметчивается. Такая теология «обеспечивает присутствие Божественного без всякой дистанции», отрицает его инаковость<sup>23</sup>. Иконический метод богословия, по мнению Мариона, обеспечивает дистанцию и тем самым сохраняет инаковость Бога. Как икона есть зримое незримого, в котором зримым становится не само незримое, а незримое незримого, так иконическое богословие описывает не Само Божественное, а дистанцию, в которой Бог являет Себя человеку. Говорить о дистанции можно только из самой дистанции, при этом само это говорение должно быть инициировано дистанцией.

Здесь понимание дистанции у Мариона сближается с пониманием благодати. Дистанция — это Благо, в каком-то смысле это даже Сам Бог,

19 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; Москва, 2009. С. 185.

20 Там же. С. 189.

21 Там же. С. 208.

22 Там же. С. 132.

23 Там же. С. 24.

и в то же время Бог не сводится к дистанции. Дистанция предшествует и инициирует любое высказывание о ней, но не вмещается ни в одно высказывание и определение. Это дар, который следует скорее не мыслить, а принимать; дар, который даёт нам самих себя, делает возможным наше существование в различии, оберегает нашу идентичность<sup>24</sup>.

Концепция дистанции Мариона имеет ещё несколько назначений:

- а) преодолеть хайдеггеровское онтологическое различие, в котором бытие объединяет, является общей сферой для всех сущих (и для Бога, и для человека), а значит, предшествует, превосходит любое сущее (в том числе и Бога)<sup>25</sup>;
- б) устранить недостатки левинасовской концепции Другого и дерридаррианского *différance* («различания»), которым, по его мнению, не удалось до конца преодолеть хайдеггеровское онтологическое различие.

Левинас лишь произвёл инверсию онтологического различия, где первенство перешло от бытия к сущему, но Другой (как сущее, хотя и привилегированное) остался в пределах онтологического различия<sup>26</sup>. Деррида своим *différance* не переворачивает онтологического различия как это делает Левинас, но пытается отодвинуть его на обочину<sup>27</sup>, локализовать. Но в дерридаррианской концепции Богу не остаётся места вообще или отводится роль «Бога» с частицей «не», с отрицательным знаком. Таким образом, концепция Левинаса страдает остаточной идолатрией, а концепция Деррида — негативной идолатрией<sup>28</sup>. С помощью «дистанции» Мариону, по его мнению, удаётся избежать этих недостатков в силу того, что она не пытается перевернуть или выйти за рамки онтологического различия (оба варианта ставят в зависимость от неё), но «пребывает в нём, как бы не пребывая»<sup>29</sup>. Это становится возможным в «четвёртом измерении»: первое измерение мыслит онтологическое различие в его «широте» (бытие/сущее), второе — мыслит его преодоление по «высоте» (Другой), третье — по «долготе» (различание),

24 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; Москва, 2009. С. 185.

25 М. Хайдеггер пишет: «Бытие шире, чем всё сущее, и всё равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. Москва, 1993. С. 202*).

26 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 253–254.

27 Там же. С. 260.

28 Там же. С. 266–267.

29 Там же. С. 267.

а четвёртое, марионовское, — по «глубине». Четвёртое измерение — это измерение глубины, в котором нужно мыслить в соответствии с непространственной инстанцией — инстанцией любви. Измерение глубины, где дистанция практически отождествляется с любовью даёт возможность осмыслить онтологическое различие как икону дистанции, икону любви, а значит, и само бытие как икону дистанции/любви. И здесь Марион вновь вплотную сближается с Бальтазаром, для которого тварное бытие аналогично (на языке Мариона — иконично) Божественному бытию, которое есть Любовь.

После выявления ещё одного понимания «дистанции» — сближения с любовью — многие высказывания Мариона становятся более понятны и обретают новое звучание. Так, например, фраза: «Дистанция соединяет Его с Отцом, но и отличает от Него, как Сына»<sup>30</sup>, может быть прочитана так: «*Любовь* соединяет Его с Отцом, но и отличает от Него, как Сына». Другая фраза: «Пройти дистанцию означает не упразднить её, а удостоверить её предшествование и несоизмеримость»<sup>31</sup> — обретает иную глубину, если прочесть её так: «*Войти в любовь* означает не упразднить её, а удостоверить её предшествование и несоизмеримость». Прочтение фразы: «Дистанция определяет(ся) Троицу(ей)»<sup>32</sup> — как «*любовь* определяет(ся) Троицу(ей)» вновь показывает близость Мариона с Бальтазаром, для которого внутритроичная любовь исходит из Божественных Личностей, но и Личности существуют, «становятся»/«являются» Собой только в любви<sup>33</sup>.

Не будет ошибкой сказать, что в разработке иконического метода богословствования «дистанция» выполняет у Мариона ту же роль, что «аналогия бытия» в теологии Бальтазара. Помимо функционального, они имеют и некоторые содержательные сходства. Марион вводит «дистанцию» в своё богословие с той же целью, что и Бальтазар — «аналогию бытия», а именно: чтобы избежать уникальности языка о Боге и творении<sup>34</sup>. Аналогический метод, как неоднократно подчёркивает Г. У. фон Бальтазар, предусматривает наличие двух полюсов, которые не могут быть объединены чем-то большим, какой-либо третьей областью. Об этом же неоднократно говорит Марион: дистанция

30 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 134.

31 Там же. С. 195.

32 Там же. С. 207.

33 Подробнее о тринитарной концепции Бальтазара см.: Солонченко А. А. Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // БВ. 2021. № 1 (40). С. 75–93.

34 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 21.

не объединяет два полюса, между которыми она пролегает, а разделяет их, указывает на их радикальное отличие, трансцендентность. Но в то же время дистанция как разделение может быть преодолена, это преодоление дистанции асимметрично, всегда инициируется Богом. При этом преодоление дистанции не есть смешение, устранение инаковости, преодоление дистанции есть подтверждение как самой дистанции, так и инаковости её полюсов. Если у Левинаса дистанция между мной и Другим преодолевается только сказыванием, то у Мариона — хвалебным дискурсом (который имеет немало общего с левинасовским сказыванием), а также Евхаристией<sup>35</sup>.

«Аналогия бытия» у Бальтазара указывает и на сходство, и на ещё большее несходство Божественной и тварной сферы, включает в себя и положительный, и отрицательный аспект. «Дистанция» у Мариона, в сравнении с «аналогией бытия», делает акцент именно на несходстве этих сфер, на отрицательном аспекте. Однако «дистанция» не становится призывом к молчанию, ибо она оставляет место для хвалебного дискурса и высказываний, основанных на логиях (речениях, основанных на Писании), которые в какой-то мере возмещают недостающий положительный аспект «дистанции».

Возникает вопрос: если иконическое богословие Мариона имеет немало сходств с аналогическим богословием Бальтазара, то почему Марион просто не использует «аналогию бытия», а разрабатывает концепцию «дистанции» и использует в ней метафоры, близкие к левинасовским «бесконечное» и «ближний»? В том контексте, в котором работает Марион (а он ведёт диалог не только с Хайдеггером, но и с Левинасом, и с Деррида), понятие «бытие» имеет свой философский бэкграунд, «репутацию», поэтому он не пытается обелить, очистить «бытие» от этого бэкграунда, как это делает Бальтазар и его последователи, а выбирает другую стратегию — обновить богословский тезаурус, говорить с оппонентами на языке, более приемлемом для них, чем язык онтологии.

Очевидно, что термин «дистанция» тоже не лишён недостатков. Главный из них — пространственные коннотации, из-за которых может показаться, что Бог где-то далеко от мира, «на абсолютном расстоянии», мир лишён Божественного присутствия. Похоже, именно так поняли Мариона некоторые его критики. Так, возражая Мариону, Давыдов пишет: «Бог бесконечно удалён от вещей не по месту, а по природе. Отсутствующий в ряде

35 Для Мариона Евхаристия есть «прохождение дистанции». См.: *Марион Ж.-Л. Идол и дистанция*. С. 153.

сущего трансцендентный Бог Мариона — это не Бог, свободно открывающийся в тварных различиях, а изощёрённый идол, дистанция отсутствия, не допускающая игры причастности»<sup>36</sup>. Давыдов здесь повторяет и радикализирует мысль Д. Харта о том, что дистанция у Мариона может быть понята как пространственное расстояние<sup>37</sup>. Однако сам Марион неоднократно повторяет, что его «дистанция» — это «непротяжённое, непространственное пространство», которое следует мыслить «не по типу чувственного пространства»<sup>38</sup>. Также Марион прямо опровергает и утверждение, что его «дистанция» не допускает «игры причастности». Он пишет: «Прохождение дистанции измеряется единственно мерой принятия, на которую способен или не способен каждый, кто причащается. Если дистанция раздаёт немислимое без меры, то мера неприсущей причастности определяется каждым причащающимся»<sup>39</sup>. То есть Марион прямо говорит о том, что а) дистанция проходима, б) мера прохождения дистанции определяется человеком, тогда как Бог даёт человеку возможность прохождения дистанции «без меры». Словоупотребление «неприсущая причастность» указывает на такую причастность, которая не лишает причащающегося его инаковости, не делает его тождественным Тому, Кому он причащается.

### Заключение

Итак, «дистанция» Мариона имеет сходство с «бесконечным» Левинаса и «дистанцией» Бальтазара: у всех троих это не пространственная категория, которая указывает на радикальное отличие, онтологическую инаковость полюсов, между которыми она «пролегает». Помимо тех четырёх уровней, на которых применяет «дистанцию» Бальтазар, Марион использует эту категорию для разработки метода иконического богословия. Здесь «дистанция» призвана показать несводимость Бога к любым рациональным учениям о Нём. На этом уровне «дистанция» у Мариона исполняет ту же роль, что и «аналогия бытия» у Бальтазара, но, в сравнении с «аналогией бытия», «дистанция» делает больший акцент на несходстве полюсов.

Марион печётся об охране дистанции с таким же рвением, что и Бальтазар — об охране бытия, а Левинас — бесконечно. В этом

36 Давыдов О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. Москва, 2020. С. 27.

37 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. Москва, 2010. С. 360–361.

38 Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 281, 282.

39 Там же. С. 190.

смысле можно сказать, что Марион — «пастух дистанции», Левинас — «пастух бесконечного», а Бальтазар (как и Хайдеггер) — «пастух/пастырь бытия». Представляется перспективным дальнейший анализ соотношения влияния Бальтазара и Левинаса на Мариона по таким вопросам, как метод феноменологии, понимание интерсубъективности, любви, свободы, смерти и др.

### Источники

- Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. (Книга света).
- Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция / пер. с фр. Г. Вдовиной. Париж; Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009 (Символ; № 56).
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. Москва: Республика, 1993. С. 192–220.
- Balthasar H. U., von.* Explorations in Theology: in 4 vols. / transl. B. McNeil. Vol. III: Creator Spirit, San Francisco (Calif.): Ignatius Press, 1993.
- Balthasar H. U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man in God / transl. G. Harrison. San Francisco (Calif.): Ignatius Press, 1990.
- Balthasar H. U. von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / transl. G. Harrison. San Francisco (Calif.): Ignatius Press, 1994.
- Marion J.-L.* Distance et béatitude: sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin // *Résurrection*. 1968. № 29. P. 58–80.
- Marion J.-L.* Distance et louange // *Résurrection*. 1971. № 38. P. 89–122.
- Marion J.-L.* The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib / transl. by C. Gschwandtner. New York (N. Y.): Fordham University, 2017.

### Литература

- Давыдов О.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. Москва: ББИ, 2020.
- Сокулер З. А.* Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса: монография. Москва: Университетская книга, 2016.
- Солонченко А. А.* Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // *БВ*. 2021. № 1 (40). С. 75–93.
- Солонченко А. А.* Богословский метод Ж.-Л. Мариона: между Г. У. фон Бальтазаром и Э. Левинасом // *БВ*. 2022. № 1 (44). С. 76–87.
- Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. Москва: ББИ, 2010. (Серия «Современное богословие»).
- Ямпольская А.* Эммануэль Левинас. Философия и биография. Киев: Дух і літера, 2011.

# МИР КАК ТАИНСТВО В ЛИТУРГИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук  
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии  
доцент кафедры теологии Российского государственного  
социального университета  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
rozaliya-rupova@yandex.ru

**Для цитирования:** Рупова Р. М. Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 96–106. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.006

## Аннотация

УДК 27-1 (271.2–528-549)

В статье затронуты вопросы секуляризма, который рассматривается протоиереем Александром Шмеманом как антропологическая ересь, подрывающая понимание человека в качестве существа, поклоняющегося Богу, причём поклонение — это основной акт, одновременно определяющий человеческую природу и формирующий её. Литургическое богословие протоиерея А. Шмемана прокладывает путь к актуализации в наше время подлинного смысла и силы богослужения, что означает раскрытие его космического, экклезиологического и эсхатологического измерения и содержания. Воспринимая мир как Таинство, включённое в литургическое действие, можно обрести утраченное евхаристическое бытие человека. Автор обосновывает принадлежность богословия отца Александра к направлению неопатристического синтеза, актуального в наши дни и далеко не исчерпавшего своего творческого потенциала.

**Ключевые слова:** литургическое богословие, неопатристический синтез, Евхаристия, протопресвитер Александр Шмеман, Парижская школа, таинство.

## Peace as a Sacrament in the Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann

**Rozaliya M. Rupova**

Doctor of Philosophical Science

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theology at the Russian State Social University  
Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, Russian Federation, 141300

rozaliya-rupova@yandex.ru

**For citation:** Rupova, Rozaliya M. "Peace as a Sacrament in the Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 96–106 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.006

**Abstract.** The article touches upon the issues of secularism, which is considered by Fr. Alexander Schmemmann as an «anthropological heresy» that undermines the understanding of man as a being who worships God, for whom worship is the main act that simultaneously defines and shapes human nature. Liturgical theology of A. Schmemmann paves the way for the actualization in our time of the true meaning and power of worship, which means the disclosure of its cosmic, ecclesiological and eschatological dimension and content. Perceiving the world as a Sacrament included in the liturgical act, one can regain the lost eucharistic being of man. The author substantiates the belonging of the theology of Alexander Schmemmann to the direction of neo-patristic synthesis, which is relevant today, which has far from exhausted its creative potential.

**Keywords:** liturgical theology, neo-patristic synthesis, the Eucharist, Protospesbyter Alexander Schmemmann, the Parisian school, sacrament.

Эпоха Ренессанса положила начало секуляризации — выходу культуры из-под сводов Церкви. В наше время этот процесс зашёл настолько далеко, что, казалось бы, секуляризм должен стать самодовлеющей и безальтернативной характеристикой общества. Но неожиданно в эпоху постмодерна и он переживает кризис. Постмодерн, снявший запреты со всех маргинальных течений культуры, толерантно предоставил всему право свободного высказывания. Возник вопрос о степени универсальности секуляризма: не является ли он лишь одной из возможных коммуникативных систем? Ему на смену пришёл постсекулярный дискурс. В известном диалоге, состоявшемся между Й. Ратцингером (папой Бенедиктом XVI) и Ю. Хабермасом<sup>1</sup>, указывается на концепцию постсекулярности. Однако специфика ситуации в том, что развитие этой идеи вовсе не означает отказа от секулярности как таковой.

В настоящее время вместе с сомнением относительно универсальности секулярного дискурса ставится вопрос об иной этической и коммуникативной базе современного общества, об изменении места религии в нём. Из того факта, что религия утверждена частным делом отдельной личности, делается ошибочный вывод, что и сам религиозный дискурс как таковой принадлежит частной сфере и не имеет широкого социального значения. Таким образом, многие понятия, которыми пользуется современная наука об обществе, требуют уточнения. В частности, такому понятию, как секуляризация должен быть присвоен более широкий смысл.

Протоиерей Александр Шмеман даёт свою трактовку этому явлению:

«Секуляризм — это, на мой взгляд, прежде всего отрицание богопочитания, богослужения»<sup>2</sup>.

Он расценивает секуляризм как лжеучение, ересь, но ересь, направленную не против Бога, а, скорее, антропологическую:

«в основном это ересь по отношению к человеку. Это отрицание человека как существа, поклоняющегося Богу — homo adorans, того,

1 См.: Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва, 2006.

2 Шмеман А., прот. Богослужение в секулярный век // Он же. Церковь в мире. Сборник статей. Москва, 2015. С. 163.

для кого поклонение — основной акт, который одновременно определяет его человеческую природу и формирует её»<sup>3</sup>.

При этом он утверждает, что

«секуляризм ни в какой мере не то же самое, что атеизм»<sup>4</sup>.

А. Шмеман проводит тонкую богословскую грань. Он отделяет такое восприятие богослужения, в центре которого — идея сакраментальности (от sacrament — «таинство») мира как места живого присутствия Бога, когда в ходе богослужения происходит приобщение человека не только Богу, но и всему сущему. Другая позиция свойственна секуляризму, не отрицающему богослужение как таковое, но исключающему указанное его понимание.

В первом случае осуществляется предназначение мира, так как он своими элементами (пространство, время, огонь, вода, елей, вино, хлеб и др.) предстаёт как средство поклонения и благодарения по отношению к Богу. Таким образом, богослужение, являясь местом причастия человека Богу и одновременно местом самораскрытия мира, есть и вершина человеческого знания<sup>5</sup>. При этом христианское богослужение принципиально отличается от «богослужения вообще» как универсального явления для человеческого рода. Уникальность христианского богослужения в том, что оно основано на событии Боговоплощения: «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14), а также на Кресте и Воскресении.

«Литургия Церкви космична, то есть предполагает сотворение всего во Христе, всегда исторична, то есть предполагает во Христе все времена, она также и эсхатологична, то есть в ней мы становимся истинными участниками грядущего Царствия... Богослужение... — это реальность с космическим, историческим и эсхатологическим измерениями»<sup>6</sup>.

Родовой порок секуляризма — «величайшей ереси нашего времени»<sup>7</sup>, по мнению прот. А. Шмемана, — вовсе не в отрицании Бога или богослужения, а в отрицании сакраментальности человека и мира, исключении возможности одновременно быть символу реальным и реальности — символичной. Но, пока христиане, готовые договориться

3 Шмеман А., прот. Богослужение в секулярный век // Он же. Церковь в мире. Сборник статей. Москва, 2015.

4 Там же. С. 165.

5 Там же. С. 169.

6 Там же. С. 172.

7 Там же. С. 181.

«с веком сим», спешат рационально истолковать жизнь Церкви как «социально-полезную», «улучшающую климат в обществе» или «сохраняющую культурное наследие», секуляризм сам вступил в кризис и даёт трещину. Постсекулярная парадигма оказывается более гибкой. Она предоставляет возможность отказаться от спешных попыток приспособиться к секулярному миру. Как пишет прот. Александр,

«что нам нужно — так это открытие заново истинного смысла и силы богослужения, а это означает раскрытие его космического, экклезиологического и эсхатологического измерения и содержания»<sup>8</sup>.

В своей работе «Мир как таинство» он предлагает путь такого раскрытия, подходя к этой теме со стороны мира. Евангелие даёт основание для двух противоположных трактовок мира. Согласно первой из них, мир является объектом Божественного попечения: «*Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного*» (Ин. 3, 16), мир должен быть преобразён и спасён. Вторая позиция предостерегает устами св. ап. Иоанна Богослова: «*Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего*» (1 Ин. 2, 15–16). Прот. Александр призывает к синтезу этих двух позиций, ибо

«всякий раз, настаивая на выборе там, где необходим синтез или примирение, мы рискуем оказаться еретиками... соединить оба принципа в живом синтезе — значит определить христианское отношение к миру»<sup>9</sup>.

Этот синтез он обретает на пути восприятия мира как Таинства.

Основание для такого сакраментального восприятия мира можно найти в Книге Бытия. Бог, сотворивший мир, даёт его в дар человеку как пищу и питье. Возделанный человеком, мир должен быть преобразён и возвращён Богу. Во время литургии это совершается символически: хлеб и вино — предельно простые вещи нашего мира — приносятся Богу и претворяются в Тело и Кровь, сохраняя при этом свои естественные свойства. В этом переходе через черту, отделяющую наш мир от горнего, хлеб и вино — не просто плоды земли, но символы, представляющие Вселенную:

8 Штеман А., прот. Богослужение в секулярный век // Он же. Церковь в мире. Сборник статей. Москва, 2015. С. 193.

9 Там же. С. 44.

«В сознании Церкви наше приношение в Евхаристии есть приношение не только двух простых вещей, но и всего нашего мира, нашей всецелой жизни во всех её измерениях»<sup>10</sup>.

Мир здесь предстаёт как вещество Таинства, священник представляет весь человеческий род. В тот момент литургии, когда преломляется Тело и изливается Кровь — в момент величайшей трагедии — мы неожиданно слышим песнь хвалы, торжества и ликования: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоя». В этой кульминации, как считает протоиерей Александр,

«раскрывается и становится зримой вся правда о мире... искомый синтез осуществляется в Христовом приношении, в смертных страданиях и в конечной победе Христа»<sup>11</sup>.

Таким образом, в литургии реализуется единственная возможность соединить в одном мгновении и в одном действии всю правду о Боге, мире и человеке. И не только это. Но, как утверждает отец Александр,

«этот наш повседневный мир так и останется непостижимым и неуправляемым до тех пор, пока мы не увидим его в сакраментальном свете, то есть во Христе»<sup>12</sup>.

Очищенный Христовой жертвой, мир обретает утраченное через падение Адама совершенство и снова может быть охарактеризован как «хороший весьма».

Изучая труды по литургике разных эпох, её восточную и западную рефлексию, осмысливая собственный опыт богослужения, протоиерей Александр Шмеман поистине осуществил масштабный синтез в сфере литургического богословия. Следуя восточно-христианской традиции в понимании смысла священнодействий, он актуализирует её в контексте современной эпохи, снимая с богослужения налёт «музейности», видимость чисто исторической театральности, являя его живую действенность и творческую преобразующую силу для дезориентированной в своих основаниях секулярной культуры. Полемизируя с предшественниками, в том числе с таким византийским классиком как Николай Кавасила, раскрывшим символику Божественной литургии, прот. Александр указывает на пределы символического метода:

10 Шмеман А., прот. Богослужение в секулярный век // Он же. Церковь в мире. Сборник статей. Москва, 2015. С. 50.

11 Там же. С. 55.

12 Там же.

«В рамках этой “символической” литургии “символизм” в определённый момент исчезает и заменяется “реализмом”. Едва речь заходит о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, как термин “символический” уже не годится и звучит еретически. В итоге перед нами продолжительное “символическое” действие, лишь один момент которого перестаёт быть символическим и становится “реальным присутствием”»<sup>13</sup>.

Кроме того, прот. А. Шмеман в своём понимании Божественной литургии переносит акцент с «нощи, в нюже предаешься», то есть с трагического аспекта Христовой жертвы, на тему благодарения как центральную для Евхаристии. Такой перенос оправдан евангельским текстом: «*И благодарив, преломил... и подал им*» (Лк. 22, 19). Затем он указывает на то, что

«прежде греха человеческая жизнь была евхаристической, ибо “евхаристия” — единственное отношение между Богом и человеком, которое... преобразует тварное состояние человека, являющееся состоянием всецелой зависимости, то есть рабства. Когда же зависимость переживается как “евхаристия”, то есть как любовь, благодарение, поклонение, она перестаёт быть зависимостью; теперь она — отношение свободы, когда Бог — содержание жизни. Евхаристия, таким образом, уникальное состояние безгрешности; Адам и Ева имели его»<sup>14</sup>.

Протоиерей Александр считает, что первородный грех был

«утратой евхаристического состояния... утратой жизни в любви и богообщении... и спасение не может быть ничем иным, кроме воссоздания жизни как “Евхаристии”. Она и воссоздана во Христе»<sup>15</sup>.

Таким образом, мы видим, что богословие прот. А. Шмемана, делая главный акцент на Евхаристии, центрирующей всю христианскую жизнь, становится подлинно евхаристическим.

Следует уделить внимание ещё одной столь же важной, сколь и дискуссионной теме — вопросу о неопатристическом синтезе. Это направление в богословии было провозглашено в 1936 г. Г. В. Флоровским и прозвучало как гениальный по своей краткости и содержательной метафоричности призыв «Вперёд, к Отцам!». Плеяда мыслителей, выходцев

13 Шмеман А., прот. Литургическое возрождение и Православная Церковь // Он же. Богословие и богослужение. Сборник статей. Москва, 2017. С. 171–172.

14 Там же. С. 185.

15 Там же. С. 185–186.

из революционной России (в неё входили С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Н. Лосский, В. В. Зеньковский и др.) определила то культурное поле высокой степени напряжённости, которое получило название Парижская школа и аккумулировало в себе важнейшие интеллектуальные процессы русского зарубежья, создав среду для дальнейшего развития отечественной философии, невозможного в этот период в России. В этой среде происходил взаимно-обогащающий диалог восточного и западного дискурсов. Но главное — там произошло новое обретение православного богословия и были предприняты существенные усилия по его интерпретации на языке современной философской мысли.

В спектре творческих исследований, которые осуществлялись деятелями Парижской школы, можно выделить четыре основных направления<sup>16</sup>: «патристическое возрождение»; «литургическое возрождение»; осмысление русской истории, культуры, литературы; направление, развивавшее традиции русской религиозно-философской мысли. За каждым стоят свои имена, прославившие русскую культуру на Западе. Главное из них, определившее описываемое «патристическое возрождение», связано с именем прот. Г. Флоровского. Именно ему удалось выразить с предельной глубиной и точностью ключевые задачи развития современного богословия.

Критические выпады против неопатристического синтеза отчасти носят конструктивный характер и принадлежат сторонникам этого направления<sup>17</sup>, но есть и такие, которые подвергают деструкции само содержательное и творческое ядро концепции<sup>18</sup>, «которая и сегодня не исчерпала своего творческого потенциала, которая остаётся нужной в современной жизни восточнохристианского дискурса, в особенности в России»<sup>19</sup>. Можно привести слова отечественного учёного — Сергея Сергеевича Хоружего, осуществившего комплексное исследование неопатристического синтеза:

«Концепция неопатристического синтеза в её зрелой форме действительно способна была предложить русской философии полноценную

16 *Иларион (Алфеев), митр.* Церковь в истории. Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней. Москва, 2013. С. 301.

17 *Гаврилюк П. Л.* «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза // *Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А. В. Черняева.* Москва, 2015. С. 194.

18 *Ларше Ж.-К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // *Вопросы теологии.* 2019. Т. 1. № 2. С. 199–220.

19 *Хоружий С. С.* Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // *Он же.* Опыты из русской духовной традиции. Москва, 2018. С. 351.

стратегию творческого развития, перехода в следующий этап, на котором преодолевался бы односторонний модернизм мысли Серебряного века. Здесь открывалась перспектива движения по новым путям, открытия новых творческих пространств, благодаря питающей связи с древним и всегда тем же, всегда равным себе христоцентрическим опытом Предания»<sup>20</sup>.

Будучи учеником и близким другом прот. Г. Флоровского, принадлежа также кругу Свято-Сергиевского богословского института в Париже, прот. А. Шмеман имел самое непосредственное отношение к неопатристическому синтезу. Конечно, его исследования, связанные с литургическим богословием, ставят его в русло литургического возрождения, переживаемого христианскими конфессиями в середине XX в. — он и сам внёс существенный вклад в это возрождение. Но, утверждая, что «наше богослужение глубоко “патристично”»<sup>21</sup>, он ставил это возрождение в контекст неопатристического синтеза.

Предоставим ему слово:

«В последние годы мы неоднократно слышим, что православному богословию для преодоления его внутренней немощи и недостатков необходимо вернуться к Отцам. “Святоотеческое возрождение”, “неопатристический синтез” — эти и подобные им выражения неоднократно встречаются в современных богословских работах и, без сомнения, указывают на действительную и острую нужду. Разрыв с живой святоотеческой традицией и вправду оказался началом великой богословской трагедии Православия. Но что означает и как должен осуществиться этот “возврат”?.. Превращение Отцов в чисто формальный и непогрешимый авторитет, а богословия — в “патристическую” схоластику означало бы измену самому духу святоотеческого богословия, навеки остающемуся поразительным примером духовной свободы и творчества. “Возврат к Отцам” означает прежде всего возврат к их духу, их тайному и таинственному вдохновению, делающему их истинными свидетелями Церкви»<sup>22</sup>.

Из этих слов следует, что прот. Александр следует совершенно в русле формулировки неопатристического синтеза прот. Г. Флоровского. Из обращения к его другим словам становится очевидно, что он не только

20 Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Он же. Опыты из русской духовной традиции. Москва, 2018. С. 370.

21 Шмеман А., прот. Литургическое возрождение и Православная Церковь // Он же. Богословие и богослужение. Сборник статей. С. 168.

22 Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Там же. С. 219–221.

«следовал за», но и сам внёс существенный вклад в развитие неопатристики, разрабатывая золотоносные месторождения литургического богословия. Обратимся к его словам:

«Истинно православное богословие по самой своей природе евхаристично... Это означает, что... в жизни Церкви Евхаристия есть *момент истины*, который даёт возможность видеть реальные “объекты” богословия — Бога, человека и мир — *в истинном свете*, другими словами, раскрывает *объекты* богословия в их действительном значении и “зажигает” *свет*, необходимый для их осмысления... И при свете Евхаристии видим, постигаем и переживаем во Христе истину о Боге, человеке и мире, о творении и падении, о грехе и искуплении, о всей вселенной и конечном её преобразении в Царстве Божием»<sup>23</sup>.

И подводя итог тому творческому вкладу, который внёс прот. А. Шмеман в развитие неопатристического синтеза, приведём его слова, которые можно считать его богословским завещанием:

«Возврат к Библии, возврат к Отцам... Это означает прежде всего возврат к Церкви через Евхаристию и к Евхаристии через Церковь. Здесь “тексты” Писания всякий раз заново даются нам как живое и животворящее Слово Божие, здесь мы встречаем Отцов не в книгах, а в реальности — в той Реальности, о которой они свидетельствовали каждый в своё время и на своём языке»<sup>24</sup>.

И, как переключка с древними Отцами, достигает нас голос сщмч. Иринея Лионского:

«Ибо хотя в мире языки различны, но сила Предания одна и та же. <...> Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение»<sup>25</sup>.

23 Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Там же. С. 225–226.

24 Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Он же. Богословие и богослужение. Сборник статей. С. 226–227.

25 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* I, 3, 1: «Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ’ ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή». Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей I, 10, 2 // Он же. Творения. Москва, 1996. С. 50; *Ibid.* IV, 7: «Ἡμῖν δὲ σύμφωνος τῇ γνώμῃ ἡ εὐχαριστία καὶ εὐχαριστία βεβαίωι τὴν γνώμην». Рус. пер.: Там же. IV, 18, 5 // Творения. С. 365.

### Источники

- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses I–II // *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libri quinque adversus haereses* / ed. W.W. Harvey. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1857. P. 1–188, 192–198, 204–207, 209–212, 214–216, 220–230, 232–233, 241–242, 331, 345, 347, 351–352, 360, 362, 370, 374–375, 380.
- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses IV // *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies, livre 4 / éd. L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, B. C. Mercier, A. Rousseau. Vol. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1965. (SC; vol. 100). P. 418–420, 432–434, 440, 446, 472, 610–612, 628, 634, 640–642, 672, 712–714, 726, 788, 790, 810, 816–818, 830, 910–912, 920–930, 940–956, 968–970, 974, 978–982.
- Ириней Лионский, сщмч.* Творения. Москва: «Паломник-Благовест», 1996.
- Шмеман А., прот.* Богословие и Евхаристия // *Он же*. Богословие и богослужение. Сборник статей. Москва: «Гранат», 2017. С. 192–227.
- Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век // *Он же*. Церковь в мире. Сборник статей. Москва: «Гранат», 2015. С. 161–194.
- Шмеман А., прот.* Мир как таинство // *Он же*. Церковь в мире. Сборник статей. Москва: «Гранат», 2015. С. 39–59.
- Шмеман А., прот.* Литургическое возрождение и Православная Церковь // *Он же*. Богословие и богослужение. Сборник статей. Москва: «Гранат», 2017. С. 167–191.

### Исследования

- Иларион (Алфеев), митр.* Церковь в истории. Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви; Вече, 2013.
- Ларше Ж.-К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // *Вопросы теологии*. 2019. Т. 1. № 2. С. 199–220.
- Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва: ББИ, 2006.
- Хоружий С. С.* Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // *Он же*. Опыты из русской духовной традиции. Москва: Институт св. Фомы, 2018. С. 351–374.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

# РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДИАСПОРЫ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ В УКРЕПЛЕНИИ АНГЛИКАНО- ПРАВОСЛАВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В 1920–1940-Е ГОДЫ

Иеродиакон Алексей (Очканов)

кандидат исторических наук  
докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры  
имени святых Кирилла и Мефодия  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2 стр. 5  
ochkanos@yandex.ru

**Для цитирования:** *Алексий (Очканов), иерод.* Роль русской православной диаспоры в Великобритании в укреплении англикано-православного взаимодействия в 1920–1940-е годы // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 107–121. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.007

## **Аннотация**

УДК 2-677 (271.2) (273.4)

Целью данной статьи является анализ деятельности Содружества святого Албания и преподобного Сергия Радонежского по укреплению взаимосвязей между Русской Православной и Англиканской Церквами. При написании статьи были использованы проблемно-хронологический и историко-генетический методы исследования, позволившие проанализировать деятельность Содружества на протяжении первых двадцати лет его существования. Особое внимание уделяется тематике проводимых Содружеством ежегодных англикано-православных съездов, в которых принимали участие видные деятели русского зарубежья. Главным результатом исследования стал вывод, что участникам Содружества удалось в какой-то степени добиться результатов в укреплении взаимоотношений между Церковью Англии и Русской Православной Церковью в условиях

международной изоляции последней. Благодаря деятельности православных членов Содружества, с основами православного вероучения смогли познакомиться многие англиканские богословы и священнослужители. Несмотря на то, что участники Содружества не имели официальных полномочий говорить от лица своих Церквей и принимать какие-либо ответственные решения, их просветительская деятельность принесла значительную пользу англикано-православному диалогу, включив в его орбиту большие слои английской церковной общественности.

**Ключевые слова:** Англикано-православный съезд, русская диаспора, воссоединение Церквей, Николай Зёрнов, англиканство, православие, протоиерей Сергей Булгаков.

## The Role of the Russian Orthodox Diaspora in Great Britain in Strengthening Anglican-Orthodox Interaction in the 1920s–1940s

**Hierodeacon Alexiy (Ochkanov)**

PhD in Philosophy

doctoral student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2 Building 5, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russian Federation

ochkanos@yandex.ru

**For citation:** Alexiy (Ochkanov), hierodeacon. “The Role of the Russian Orthodox Diaspora in Great Britain in Strengthening Anglican-Orthodox Interaction in the 1920s–1940s”. *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 107–121 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.007

**Abstract.** The article examines the activities of the Fellowship of Saints Alban and Sergius for strengthening the relationship between the Russian Orthodox and Anglican churches. The Fellowship was formed in 1928 on the initiative of Anglicans and Russian Orthodox people who found themselves in exile abroad. Theologian and public figure Nikolay Mikhailovich Zernov played a major role in the work of the Fellowship and the popularization of Orthodoxy in English land. Special attention is paid to the topics of the annual Anglican Orthodox congresses held by the Commonwealth, which were attended by such prominent figures of the Russian Diaspora as Metropolitan Evlogy (Georgievsky), archpriests Sergiy Bulgakov and Georgy Florovsky, historian Anton Kartashev, and philosopher Nikolai Berdyaev. Thanks to the activities of the Orthodox members of the Fellowship, many theologians and clergy of the Anglican Church, including the future Archbishop of Canterbury, Arthur Michael Ramsay, were able to get acquainted with the basics of the Orthodox faith. Despite the fact that the members of the Commonwealth did not have official authority to speak on behalf of their Churches and make any responsible decisions, their educational activities brought significant benefits to the Anglican–Orthodox dialogue, including large sections of the English Church community in its orbit.

**Keywords:** Anglican Orthodox Congress, Russian Diaspora, reunion of Churches, Nikolay Zernov, Anglicanism, Orthodoxy, Archpriest Sergiy Bulgakov.

## Введение

Диалог между Русской Православной и Англиканской Церквями, стартовавший в середине XIX в., успешно развивался вплоть до революционных событий 1917 г. в России. С началом гонений на Русскую Православную Церковь все её официальные международные контакты были прекращены. Однако на неофициальном уровне взаимоотношения с Англиканской Церковью были продолжены благодаря, прежде всего, русской диаспоре за рубежом. После революции и гражданской войны в эмиграции оказались сотни тысяч русских людей, для которых именно принадлежность к Русской Православной Церкви стала главным объединяющим и укрепляющим дух фактором. В последующие десятилетия русская эмиграция в Великобритании внесла огромный вклад в дело ознакомления английских христиан с православной традицией и способствовала укреплению англикано-православных связей.

### 1. Основание Содружества святого Албания и преподобного Сергия Радонежского

Как правило, в эмиграции каждая колония беженцев группировалась вокруг местного православного прихода. В Англии из-за высокого имущественного ценза оказалась довольно немногочисленная белоэмигрантская русская диаспора (по разным данным, от полутора до трёх тысяч человек), которая сплотилась вокруг русской посольской церкви и организованного ими «Русского дома». В связи с распадом Российской империи в октябре 1919 г. русская посольская церковь обрела новый юридический статус Лондонского Успенского прихода, взяв приходской устав, принятый на Поместном Соборе 1917–1918 гг.<sup>1</sup>. Значительно возросло число прихожан, почти все они были представителями высшего класса и интеллигенции, сумевшими достаточно быстро обустроиться в новой стране и опосредованно (благодаря главным образом миссии присутствия) служить распространению идей православия на Английской земле.

В 1920-е гг. Лондонский Успенский приход, ставший средоточием белой эмиграции, дважды переезжал в новые здания, окончательно обосновавшись в Сити в здании бывшего англиканского храма

1 Сарни М. Русская Церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней. Лондон; Москва, 2012. С. 43.

Святого апостола Филиппа. С 1927 г. в связи с разрывом отношений между Синодом РПЦЗ и митрополитом Евлогием (Георгиевским) произошло и разделение прихожан Успенской церкви. Обе общины продолжали пользоваться одним церковным зданием, совершая службы поочерёдно. Впоследствии лондонская община РПЦЗ стала совершать службы во Всехсвятской церкви при архиерейском подворье<sup>2</sup>. Такая ситуация была обусловлена тем, что Великобритания не являлась крупным центром русской эмиграции и необходимости в создании новых приходов не было.

Необходимо отметить, что основной вклад в развитие русско-английских церковных связей внесли «евлогиане», хотя община РПЦЗ также стремилась поддерживать хорошие отношения с Церковью Англии<sup>3</sup>. Одним из сторонников митрополита Евлогия, посвятившим всю жизнь распространению православия на английской земле и укреплению англикано-православных взаимоотношений, был Николай Михайлович Зёрнов (1898–1980). Эмигрировав в 1921 г. с семьёй в Белград, Николай Зёрнов поступил на богословский факультет Белградского университета и сразу начал принимать активное участие в студенческом христианском движении.

В Белграде, как и в других центрах русской эмиграции, был основан молодёжный православный кружок, изучавший проблемы христианства в современном мире, а в 1923 г. организовано Русское студенческое христианское движение в изгнании (РСХД). Благодаря активному участию в создании и работе этих структур молодой Николай Зёрнов познакомился с секретарём американской Молодёжной мужской христианской ассоциации (YMCA) Ральфом Холлингером. Холлингер, поражённый высокой степенью богословской подготовки русских студентов, стал приглашать их на межконфессиональные студенческие конференции. Так, летом 1923 г. Зёрнов был участником съезда Студенческого христианского движения (СХД) Великобритании и Ирландии, на котором вместе с Н. А. Клепининым представлял Русское студенческое христианское движение в Белграде<sup>4</sup>. А с 1925 г. Николай Зёрнов становится секретарём Русского студенческого христианского движения, пробыв на этом посту до 1932 г.

2 *Маковецкий А., прот.* Белая Церковь: вдали от атеистического террора. Санкт-Петербург, 2009. С. 105.

3 *Шкаровский М. В.* Русско-английские связи в XX веке. URL: <http://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-russko-angliyskie-cerkovnye-svyazi-v-xx-veke/>

4 *Казнина О. А.* Русские в Англии. Москва, 1997. С. 79.

В 1923 г. Зёрнов предложил организовать русско-английскую студенческую встречу с тем, чтобы молодёжь обеих стран могла познакомиться с церковными традициями своих Церквей. В 1925 г. во время студенческого съезда в Манчестере он вновь выдвинул идею созыва межконфессионального съезда (конференции). Молодого активиста поддержали митрополит Евлогий и протоиерей Сергей Булгаков, который принял предложение возглавить русскую делегацию. Окончательное решение о созыве данного съезда было принято летом 1926 г. во время заседания комитета Всемирной студенческой христианской федерации, проходившего в Дании.

Осенью 1926 г. Николай Зёрнов приехал в Англию и посетил несколько англиканских богословских колледжей, в результате чего двадцать человек преподавателей и студентов согласились участвовать в предстоящей конференции. Российскую делегацию должны были представлять студенты и преподаватели основанного в 1925 г. в Париже Богословского института св. Сергия во главе с протоиереем Сергием Булгаковым<sup>5</sup>.

Благодаря усилиям Н. Зёрнова, о. Георгия Флоровского, о. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и Антона Карташёва, в предместье Лондона, в городе Сент-Олбанс, с 11 по 15 января 1927 г. состоялся первый англо-русский студенческий съезд, в котором участвовали двенадцать русских и тридцать английских делегатов. В российскую делегацию входили два профессора: Сергей Безобразов (будущий епископ Кассиан) и Лев Зандер, с англиканской стороны присутствовал епископ Чарльз Гор, сопредседателями выступили Николай Зёрнов и О. Ф. Кларк<sup>6</sup>.

Участники съезда обсуждали богословские вопросы и устраивали совместные молитвы. Вначале им было сложно понимать друг друга как из-за языковых трудностей, так и из-за огромной разницы в мировоззрениях. Богословские интересы также не совпадали, православная делегация предпочитала делать акцент на экклезиологии и метаисторической тематике, а английская отдавала предпочтение библейской критике. На этом фоне решающим объединяющим фактором стало ежедневное совместное моление, во время которого исчезали идеологические,

5 *Зёрновы Николай и Милица.* Содружество святого мученика Албания и преподобного Сергия. Исторический очерк // *Соборность: сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия.* URL: <https://predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/#/toc1>

6 *Zernov N., Zernova M.* The History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. A Historical Memoire. London, 1979. P. 4.

богословские и лингвистические преграды. Отец Сергей Булгаков внёс инновационное предложение: совершать православную и англиканскую Евхаристию поочередно на одном алтаре. Он считал, что совместное богослужение может принести хорошие результаты в деле межконфессионального взаимопонимания<sup>7</sup>. В результате конференция оказалась достаточно успешной, и по её итогам было решено организовать подобную встречу через год.

Второй англикано-православный студенческий съезд проходил в том же Сент-Олбансе с 27 декабря 1927 г. по 2 января 1928 г., на него уже приехало сорок англикан и двадцать пять православных делегатов. На съезде был прочитан ряд докладов, по которым состоялись детальные обсуждения. Англиканский священник Хьюгс прочитал сообщение о роли англиканского прихода в жизни верующих, а отец Друри из Милфрида рассказал об истории возрождения монашеской жизни в Англии и об устройстве монашеских орденов в Англиканской Церкви. Затем господин Петерсон прочитал доклад «Богослужения Святой Недели», а профессор Николай Арсеньев «Церковная жизнь во время Святой Седмицы». Доклады продемонстрировали мистицизм русского подхода к церковной жизни и более практический подход в англиканстве<sup>8</sup>. Далее обсуждались различные вопросы религиозной практики двух Церквей.

В последний день съезда отец Хьюгс и Дмитрий Клепинин выступили с докладами о таинствах Крещения и Миропомазания. Доклады вызвали живую дискуссию, в процессе которой были поставлены различные акценты и определены разные подходы, существующие в англиканстве и православии в отношении этих двух таинств. В ходе обсуждений участники пришли к выводу, что принципиальные позиции двух Церквей по данному вопросу во многом совпадают, но имеются значительные отличия в практике<sup>9</sup>.

На заключительном заседании секретарь СХД пастор Уильям Тендалл озвучил общее желание присутствующих создать Содружество святого Албана и преподобного Сергия Радонежского. Целью Содружества стало бы взаимодействие православной и англиканской традиций и подготовка условий для их дальнейшего евхаристического единения. Содружество имело неофициальный статус и не претендовало

7 Zernov N., Zernova M. The History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. A Historical Memoire. London, 1979. P. 4.

8 Editorial // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. June 1928. № 1. P. 2.

9 Ibid. P. 3.

на участие в формальных межконфессиональных мероприятиях, делая акцент на дружеском общении молодых христиан англиканского и православного исповеданий. Председателями Содружества стали митрополит Западноевропейский Евлогий и епископ Трусский В. Фрир, а вице-председателем отец Сергей Булгаков<sup>10</sup>. Первое время в Содружество входили только участники двух конференций, в дальнейшем оно стало включать в себя всех заинтересованных лиц.

## 2. Деятельность Содружества и англикано-православные съезды

Уже в июне 1928 г. Содружество выпустило первый номер своего ежеквартального издания «Журнал св. Албания и св. Сергия» (*The Journal of St. Albans and St. Sergius*), редакторами которого стали Эмброуз Ривз (будущий епископ Йоханнесбурга) и Ксения Брайкевич<sup>11</sup>. С марта 1935 г. журнал получил новое название «Соборность» (*Sobornost*). В 1937 г. редактором журнала стал англиканин Э. Маскалл, а его помощником прот. Г. Флоровский.

По всей стране члены Содружества развернули широкую просветительскую деятельность с целью ознакомления англичан с православием: организовывали конференции и встречи, публиковали статьи в различных журналах, устраивали творческие вечера и концерты — все эти мероприятия способствовали умножению контактов между православными и англиканами. В рамках Содружества осуществлялись взаимные летние поездки русских студентов из Парижа в Англию и английских — в летние лагеря РСХД во Франции<sup>12</sup>. Как правило, это были студенты богословских факультетов, и каникулы, проведенные в тесном общении с представителями другой конфессии, способствовали не только обогащению их знаний о религиозных традициях друг друга, но и взаимному сближению.

Продолжилась и практика созыва англикано-православных съездов, они проводились ежегодно вплоть до 1936 г. Среди участников преобладали английские и русские студенты богословских учебных заведений, а также преподаватели и священнослужители. С каждой

10 Zernov N., Zernova M. *The History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. A Historical Memoire.* P. 5–6.

11 Хмыров Д. В. Спорные вопросы истории РПЦЗ (1920–1945). Санкт-Петербург, 2014. С. 94.

12 Zernov N., Zernova M. *The History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. A Historical Memoire.* P. 6–9.

очередной встречей число участников возрастало и в них принимало участие всё большее число русских профессоров. Итоги съездов подробно освещались в журнале Содружества «Sobornost».

Третий англикано-православный съезд состоялся в апреле 1929 г., на нём присутствовали уже около ста делегатов. Кроме русских и английских студентов, в работе съезда принимали участие русские священники Сергей Булгаков и Сергей Четвериков, с англиканской стороны — епископ Фрер, каноник Андерхилл, священники Верриер Элвин, Николас Бер, Джилет, Френч, Гейдж Браун, Мосс и Уиддрингтон. После двух вступительных речей остальное время было посвящено рассмотрению основных аспектов Божественной литургии. На эту тему было прочитано несколько докладов, затем последовали обсуждения в небольших группах. В часовне были отслужены англиканская, а на следующий день православная литургии, а также вечерние службы<sup>13</sup>.

На четвёртом съезде, состоявшемся в апреле 1930 г., присутствовали митрополит Евлогий и архиепископ Кентерберийский. Большой интерес вызвал доклад отца Сергея Булгакова «Свят святостью Церкви». Мысль, что Церковь как Тело Христово освящает всё, что с нею соприкасается, была очень важна для русских участников съезда. На четвёртый день конференции каноник Кларк прочитал доклад на тему «Святые Православной Церкви», который вызвал сложную дискуссию по поводу понятия святости. Англиканские делегаты были впечатлены концепцией возможности общения со святыми, которым и вместе с которыми можно молиться. Также состоялась обстоятельная дискуссия относительно частоты причастия, которая у англикан выше, чем у православных<sup>14</sup>.

Пятый англикано-православный съезд состоялся в апреле 1931 г. На нём из числа русских делегатов выступили Г. Флоровский, отец Сергей Булгаков и историк А. В. Карташёв. По мнению английских участников, этот съезд был одним из самых успешных, так как принёс понимание важности православия для англиканства, прежде всего в свете более широкого видения англиканской миссии, озвученного на Ламбетской конференции 1930 г. Кроме того, несмотря на различие в подходах, в ходе работы съезда возникло ощущение особого духовного единства между англиканами и русскими. Участники пришли

13 Reeves R. A. Editorial // *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*. June 1929. № 5. P. 1–2.

14 Turner A. J. Some Impressions of the Fourth Annual Conference of the Fellowship of SS. Alban and Sergius // *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*. 1930. № 9. P. 20–23.

к выводу, что, несмотря на некоторые препятствия догматического характера, межконфессиональный союз, при условии устранения несущественных барьеров, вполне реален. Важным результатом проведенных дискуссий явилось то, что после богослужения все участники съезда подошли и поцеловали икону Распятия<sup>15</sup>.

В апреле 1932 г. в Лондоне состоялся шестой съезд Содружества, посвященный теме «Господь — податель жизни». На нём с докладами выступали с русской стороны профессор Николай Бердяев и Георгий Флоровский, а с английской — каноник Спенсер Эллис, священник К. Д. Кеннеди и другие участники. Н. Бердяев поднял в докладе вопрос о значении религии в политической и общественной жизни, а доктор Додж и каноник Дуглас посвятили сообщения проблеме возможного воссоединения. По количеству и значимости обсуждаемых вопросов делегаты оценили эту конференцию как одну из самых успешных<sup>16</sup>.

На седьмом съезде, состоявшемся в июне 1933 г., председатель Содружества доктор богословия Эрик Маскалл, Николай Зёрнов и священник Э. Фенн сделали обстоятельный доклад о работе Содружества за истекший год и о текущем состоянии дел. Затем выступил отец Сергей Булгаков с речью, в которой проанализировал допустимые условия сближения между англиканами и православными на данном этапе межконфессионального диалога, в том числе и в рамках Содружества. Он сказал о необходимости помнить, что совместные службы являются, по сути, неканоническими, что христианское единство основывается прежде всего на догматическом согласии, поэтому общее служение — лишь подготовка к будущему союзу наших Церквей. Особенно это касается евхаристического общения, которое невозможно без согласия канонической власти. В то же время он предложил допускать англикан к православному причастию, попросив для этого у иерархов двух Церквей благословения на ограниченный интеркоммунион для членов Содружества. Другими словами, он предложил пока удовлетвориться принципом икономии, который на Западе известен как диспенсация, хотя между этими понятиями и есть некоторые различия. В качестве примера он привёл разрешение, которое существует у православных на получение Крещения и Причастия у англиканских священников

15 *Green A. Impressions of the Fifth Annual Conference, held at High Leigh, April 16–21, 1931 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1931. № 12. P. 13–14.*

16 *Bishop F. H. Editorial // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. June 1932. № 16. P. 1–3.*

и наоборот, перед смертью в ситуации отсутствия их собственного священнослужителя<sup>17</sup>.

Мнения русской делегации по этому поводу разделились: в то время как Карташёв поддержал данное предложение, Флоровский высказался против. Возникшая по этому поводу дискуссия не привела ни к каким результатам, и было решено сначала изучить канонический, литургический и вероучительные аспекты этого вопроса. У англикан была своя точка зрения по данному предложению. Э. Маскалл, признав правильность рассуждений отца Сергия, высказал предположение: не являются ли канонические препятствия, упомянутые отцом Сергием, устаревшими в изменившихся обстоятельствах? Он считает, что основной подход к проблеме единения заключается не в том, что мы во многом обязаны согласиться друг с другом, а в том минимуме, при котором мы можем прийти к согласию и выступить сообща<sup>18</sup>.

Основной темой восьмого съезда Содружества, проходившего в июне 1934 г., было «Исцеление схизмы». Обсуждение опиралось прежде всего на тезисы, сформулированные в прошлом году отцом Сергием Булгаковым по вопросу совместного общения. Участники пришли к заключению, что объединение не имеет смысла, если оно достигнуто в малых группах, действующих неофициально, ибо евхаристическое общение не является частным делом. В то же время, как подчеркнули делегаты, не следует думать, что другие способы достижения единства бесполезны. Были уже достигнуты значительные результаты на уровне переговоров между иерархами, и необходимо терпеливо дожидаться благоприятного времени для восстановления союза. Было также сказано, что дело единения должно осуществляться не только на уровне иерархов, но и на уровне народа. Кроме того, Православная Церковь имеет не одного главу, поэтому путь официальных переговоров является очень длинным<sup>19</sup>.

В заключение были даны рекомендации, выражающие мнение большинства участников.

- 1) Содружество должно делать всё для продвижения дела воссоединения.

17 General Report of the Fellowship Conference, June 1933 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1933. № 19. P. 11–14.

18 Ibid. P. 14–16.

19 Report of Conference Held at High Leigh June 26–28, 1934 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. September 1934. № 25. P. 3–5.

- 2) Исполнительному секретарю Содружества предложено рассмотреть практические действия, посредством которых Содружество может служить делу единения и достижения евхаристического общения между Англиканской и Православной Церквями.
- 3) Определить, как понимается Содружеством значение слова «Церковь», и предложить это определение Архиепископскому комитету Англиканской Церкви.
- 4) Исполнительному секретарю рекомендовано организовать богословский комитет с целью подготовки следующего съезда.
- 5) Обсудить, как предложенная отцом Сергием Булгаковым практика совместных богослужений коснётся епископов, клириков и мирян, и будет ли она применяться в особых случаях или в качестве общей практики<sup>20</sup>.

Девятый англикано-православный съезд проходил с 22 по 28 июня 1935 г., в его работе приняли участие более двухсот человек. В ходе заседаний острая полемика между участниками развернулась при обсуждении проблемы литургического общения между англиканами и православными. Проявив единодушие в вопросе о необходимости усиленно работать над осуществлением взаимного приобщения в таинствах, делегаты съезда разделились во мнениях относительно его практической реализации. Одни участники считали, что в настоящее время нет никаких преград к тому, чтобы начать общение в таинствах, поскольку уже имеется единство веры. Другие полагали, что сначала необходимо добиться единогласия по всем догматическим и церковным вопросам, и только после этого допустимо взаимное приобщение в таинствах. В числе планов на текущий год значилось привлечение симпатизирующих православию англичан к оказанию ими духовной и материальной помощи гонимой Русской Церкви. Также планировалось пригласить в Англию русский церковный хор и способствовать устройству православных студентов для обучения в британских богословских колледжах<sup>21</sup>.

Десятый съезд проходил в 1936 г. в Париже усилиями Парижского отделения Содружества. На этом съезде опять встал вопрос о возможности восстановления евхаристического общения между англиканами и православными. В ходе работы съезда чувство единства между

20 Report of Conference Held at High Leigh June 26–28, 1934 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. September 1934. № 25. P. 6–7.

21 Зёрнов Н. М. Девятый англо-православный съезд // Путь. 1935. № 49. С. 84–85.

англиканами и православными достигло кульминации, все были вдохновлены верой в то, что восстановление евхаристического общения является достижимым делом. По приглашению митрополита Евлогия епископ Фрир совершил англиканскую литургию в соборе Святого Александра Невского в присутствии множества русских прихожан. Это был совершенно беспрецедентный случай в практике англикано-православных взаимоотношений, когда англиканское богослужение совершалось в православной церкви для русской общины<sup>22</sup>. Кроме основных ежегодных съездов, Содружество проводило ещё местные небольшие конференции, центральным событием которых являлись православные литургии.

### 3. Деятельность Содружества после 1936 г.

После 1936 г. съезды Содружества не собирались, что было связано с несколькими факторами. Епископ Фрир, являвшийся ключевой фигурой данных мероприятий, заболел и в 1938 г. умер. Отец Сергей Булгаков перенёс операцию в связи с раком горла и был лишён возможности посещать съезды. Избрание нового англиканского президента епископа Дербийского Роулинсона почти совпало с началом войны, положившей конец первому периоду в истории Содружества.

С 1934 по 1947 г. секретарём Содружества был Николай Зёрнов. Он много ездил по стране с проповедями и лекциями, основными темами которых были сравнение восточных и западных христианских традиций и гонения на Русскую Церковь в СССР. Везде, где бы он ни выступал, он знакомил англичан с богатством православной традиции и глубиной её духовного опыта. Особое внимание в своих выступлениях он уделял вопросам христианского единства и рассказывал о проблемах, с которыми в то время сталкивалась Русская Церковь. Зёрнов регулярно публиковал свои статьи в эмигрантских религиозных и светских журналах и в журнале Содружества «Соборность», многие из его работ были посвящены теме англикано-православного сближения. Именно Николай Зёрнов в 1930-е гг. познакомил с православием будущего архиепископа Кентерберийского Артура Майкла Рамсея<sup>23</sup>.

22 Zernov N., Zernova M. The History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. A Historical Memoire. P. 9.

23 Каллист Уэр. Николай Зёрнов (1898–1980) // Соборность: сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. URL: <https://predanie.ru/>

Содружество тесно сотрудничало с «Russian Church Aid Fund» («Фондом помощи Русской Церкви»), основная функция которого заключалась в привлечении внимания английских христиан к бедственному положению Церкви в Советском Союзе. Многие члены Фонда и Содружества тесно общались между собой, оказывая друг другу помощь. Такое сотрудничество являлось ещё одним вкладом в общую копилку англикано-православного взаимодействия.

Большим событием для русских членов Содружества стал приезд в Англию делегации Русской Православной Церкви во главе с митрополитом Крутицким Николаем (Ярушевичем) в июне 1945 г. Возможность пообщаться со своим церковноначалием доставила огромную радость этим верным чадам Церкви, так много сделавшим для популяризации православия на Английской земле в трудные для Российской Церкви годы. Митрополит Николай посетил 15 июня Лондонский Успенский приход и рассказал соотечественникам о жизни Матери-Церкви на родине, «о её широко раскрытых материнских объятиях», после чего всех благословил<sup>24</sup>. Многие русские люди плакали и просили передать «низкий поклон матушке России», а после службы долго не расходились и называли встречу с митрополитом «второй Пасхой»<sup>25</sup>.

С 1947 по 1966 гг. Николай Зёрнов читал в Оксфордском университете курс по истории православной культуры. Необходимо отметить, что кафедра по данной дисциплине была специально учреждена в Оксфордском университете благодаря ходатайству английских друзей Зёрнова<sup>26</sup>. На этих лекциях английские студенты имели возможность получить глубокие знания о православной традиции. Усилиями Зёрнова в Оксфорде был основан Дом св. Григория Нисского и св. Макрины — православный центр, в котором могли останавливаться приезжавшие в Великобританию православные деятели. Там также устраивались ежемесячные собрания и приёмы, на которых в качестве гостей присутствовали богослов Клайв Льюис и будущий митрополит Каллист (Уэр)<sup>27</sup>.

book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/#/toc1

24 Николай (Ярушевич), митр. Поездка в Англию // ЖМП. 1945. № 8. С. 38.

25 Там же.

26 За рубежом: Белград – Париж – Оксфорд (Хроника семьи Зёрновых, 1921–1972). Париж, 1973. С. 356.

27 *Kallistos of Diokleia. The House of St. Gregory and St. Macrina. The First Quarter Century // Sobornost. 1984. Vol. 6. № 2. P. 58.*

## Заключение

Таким образом, взаимоотношение между представителями Русской и Англиканской Церквей не прерывалось даже в самые трудные годы существования Русской Православной Церкви. Необходимо отметить, что, несмотря на достаточно интенсивную деятельность Содружества святого Албания и преподобного Сергия Радонежского по межцерковному сближению, значимых результатов в данном направлении ему достигнуть не удалось. Это обусловлено как частным характером его деятельности, так и ограниченным числом участников, не имевших официальных полномочий от своих Церквей принимать какие-либо решения в столь ответственном деле. В то же время русские члены Содружества достигли значительных результатов в деле ознакомления широкой английской общественности с основами православия и с жизнью Русской Православной Церкви. Николай Зёрнов и его сподвижники посвятили этому вопросу всю жизнь, искренне веря в возможность межконфессионального воссоединения. Они познакомили с православием будущего архиепископа Кентерберийского А. М. Рамсея и других англиканских церковных деятелей, которые в 1940–1960-е гг. стали принимать активное участие в возобновившемся после войны диалоге между Русской и Англиканской Церквями. И самое главное, в условиях эмиграции, когда Русская Православная Церковь оказалась изолированной от каких бы то ни было международных контактов, они подхватили эстафету англикано-православного диалога и сделали для его развития всё, что смогли, что было в их силах и компетенции.

## Библиография

За рубежом: Белград — Париж — Оксфорд (Хроника семьи Зёрновых, 1921–1972). Париж: УМСА-Press, 1973.

*Зёрнов Н. М.* Девятый Англо-Православный съезд // Путь. 1935. № 49. С. 81–85.

*Зёрновы Николай и Милица.* Содружество святого мученика Албания и преподобного Сергия. Исторический очерк // Соборность: сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. <https://predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/#/toc1>

*Казнина О. А.* Русские в Англии. Москва: Наследие, 1997.

*Каллист Уэр.* Николай Зёрнов (1898–1980) // Соборность: сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. [Электронный ресурс]. URL:

<https://predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/#/toc1> (дата обращения 22.06.2022).

- Маковецкий А., прот.* Белая Церковь: вдали от атеистического террора. Санкт-Петербург: Питер, 2009.
- Николай (Ярушевич), митр.* Поездка в Англию // ЖМП. 1945. № 8. С. 27–48.
- Сарни М.* Русская Церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней [The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day]. Лондон; Москва: Изд. Сурожской епархии Русской Православной Церкви, 2012.
- Хмыров Д. В.* Спорные вопросы истории РПЦЗ (1920–1945). Санкт-Петербург: Изд. СПбГУ, 2014.
- Шкаровский М. В.* Русско-английские связи в XX веке. [Электронный ресурс]. URL: <http://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-russko-angliyskie-cerkovnye-svyazi-v-xx-veke/> (дата обращения 22.06.2022).
- Bishop F. H.* Editorial // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. June 1932. № 16. P. 1–3.
- General Report of the Fellowship Conference, June 1933 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1933. № 19. P. 11–16.
- Green A.* Impressions of the Fifth Annual Conference, Held at High Leigh, April 16–21, 1931 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1931. № 12. P. 13–15.
- Editorial // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. June 1928. № 1. P. 1–4.
- Kallistos of Diokleia.* The House of St. Gregory and St. Macrina. The First Quarter Century // Sobornost. 1984. Vol. 6. № 2. P. 55–63.
- Reeves R. A.* Editorial // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. June 1929. № 5. P. 1–5.
- Report of Conference Held at High Leigh June 26–28, 1934 // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. September 1934. № 25. P. 3–7.
- Turner A. J.* Some Impressions of the Fourth Annual Conference of the Fellowship of SS. Alban and Sergius // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1930. № 9. P. 10–13.
- Zernov N., Zernova M.* The History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. A Historical Memoire. London: The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1979.

# ПРОБЛЕМА «ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА» В РОССИИ КОНЦА XIX ВЕКА НА ПРИМЕРЕ КНИГ Д. Ф. ШТРАУСА

Дмитрий Вячеславович Ларионов

магистр теологии  
dimru92@gmail.com

Священник Александр Ларионов

кандидат богословия  
старший преподаватель кафедры филологии  
Московской духовной академии  
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
illariosha@gmail.com

**Для цитирования:** Ларионов Д. В., Ларионов А., свящ. Проблема «исторического Иисуса» в России конца XIX века на примере книг Д. Ф. Штрауса // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 122–136. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.008

## Аннотация

УДК 27-275

В настоящей публикации рассматривается восприятие русскими авторами второй половины XIX в. популярных в Европе и новых для того времени идей Тюбингенской школы на примере книг Давида Фридриха Штрауса, видного представителя библейской рационалистической критики и автора «мифической теории». Цель исследования — показать, насколько неоднозначно в русском образованном обществе были восприняты актуальные для Европы богословские тенденции. В статье представлен разнообразный спектр мнений российских авторов XIX в. относительно творчества немецкого теолога.

**Ключевые слова:** библейская критика, проблема «исторического Иисуса», Д. Ф. Штраус, Э. Ренан, Тюбингенская школа.

## The Problem of «Historical Jesus» in Russia at the End of the 19th Century on the Example of the Books of D. F. Strauss

**Dmitriy V. Larionov**

MA in Theology

dimru92@gmail.com

**Priest Alexander Larionov**

PhD in Theology

Senior Lecturer, Department of Philology, Moscow Theological Academy

Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

illariosha@gmail.com

**For citation:** Larionov, Dmitriy V., Larionov, Alexander, priest. "The Problem of 'Historical Jesus' in Russia at the End of the 19th Century on the Example of the Books of D. F. Strauss". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 122–136 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.008

**Abstract.** This publication examines the perception by Russian authors of the second half of the 19th century of the popular in Europe and new for that time ideas of the Tübingen school on the example of the books of David Friedrich Strauss, a prominent representative of biblical rationalist criticism and the author of the «mythical theory». The purpose of the study is to show how ambiguous the theological trends relevant to Europe were perceived in the Russian educated society. The article presents a diverse range of opinions of Russian authors of the 19th century regarding the work of the German theologian.

**Keywords:** biblical criticism, the problem of the historical Jesus, D. F. Strauss, E. Renan, Tübingen School.

В среде библеистов Тюбингенской школы начала XIX в. стали появляться специфические исследования, посвящённые изучению жизни Иисуса Христа. Предпосылкой этих исследований стало категоричное несогласие с традиционным церковным представлением об исторических фактах жизни Иисуса, основанных в первую очередь на текстах четырёх Евангелий. Исходя из этого задачей подобных исследований ставилось критическое рассмотрение Евангелий, а также всех имеющихся источников, посвящённых жизни и деятельности Иисуса для реконструкции подлинной, исторической картины жизни и учения Основателя христианства. Позднее подобные библейские исследования получили общее наименование как направление, посвящённое «поиску исторического Иисуса».

В самом начале появления этого направления одним из ярких представителей Тюбингенской школы в Германии стал немецкий теолог и философ Давид Фридрих Штраус. «Жизнь Иисуса, критически обработанная Д. Ф. Штраусом»<sup>1</sup>, изданная в 1835 г., произвела поистине небывалый фурор в немецком, а вскоре и во всём европейском обществе. Объёмный двухтомник, написанный в сугубо научном стиле, изначально не предназначался для широкого круга читателей, тем не менее «Жизнь Иисуса» практически без изменений претерпела множество переизданий в относительно небольшой промежуток времени<sup>2</sup>. Новый подход автора к рассмотрению личности Христа получил колоссальный отклик не только критики, но и одобрения в совершенно разных слоях европейского общества. Достаточно привести в пример имена

1 См.: *Strauß D. F. Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Bd. 1–2. Tübingen, 1835.*

2 За пять лет с 1835 по 1840 г. «Das Leben Jesu» переиздавалась четыре раза. Первое издание 1835 г. вышло в двух томах общим числом в 1481 страницу, второе было переиздано без изменений в 1837 г., третье – с незначительными изменениями в 1838–39 гг., и четвёртое издание было опубликовано точно таким, как и первое в 1840 г. См.: *Schweitzer A. The Quest the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress. From Reimarus to Wrede. London, 1911. P. 113.*

3 Стоит отметить, что Ницше в ранний период своего творчества зачитывался сочинениями Штрауса, которыми он, по собственным словам, «как утончённый филолог наслаждался сочинением несравненного Штрауса». См.: *Ницше Ф. Антихрист. Санкт-Петербург, 1907. С. 60.* Однако он кардинально изменил своё мнение после публикации Штраусом в 1872 г. книги «Старая и новая вера», в которой тот выказал наличие «новой веры» пантеистического характера. После этого Ницше написал очень резкую полемическую статью против Штрауса «Давид Штраус – исповедник и писатель». См.: *Nietzsche F. David Strauß. Der Bekenner und der Schriftsteller // Nietzsche F. Werke in drei Bänden. Bd. 1. München, 1954. Рус. пер.: Ницше Ф. Давид Штраус – исповедник и писатель // Несвоевременные размышления / под. ред. С. Франка, Г. Рачинского. Москва, 1909. С. 5–84.*

Ницше<sup>3</sup>, Фейербаха, Энгельса, которые восторженно восприняли книгу тюбингенского богослова<sup>4</sup>.

«Я теперь восторженный штраусианец. Приходите-ка теперь, теперь у меня есть оружие, шлем и щит, теперь я чувствую себя уверенным»<sup>5</sup>; «...если бы даже вся его “Жизнь Иисуса” оказалась сплошь одной грудой софизмов, то это ничего не значило бы, ибо в его сочинении самое важное — это лежащая в основе всего идея о мифическом начале в христианстве»<sup>6</sup>.

Первоначальный замысел книги Штрауса заключался в реализации трёх основополагающих идей: во-первых, в рассмотрении существовавших интерпретаций евангельской истории, в том числе многих рационалистических теорий и подходов протестантских theologов, во-вторых, в критике и, в-третьих, в реконструкции образа исторического Иисуса. Однако вся его весьма объёмная работа была посвящена только критической части, в то время как положительного описания исторического Иисуса практически не было<sup>7</sup>. Этот пробел восполнил французский писатель и теолог Жозеф Эрнест Ренан, вскоре после Штрауса написавший биографическую книгу «Жизнь Иисуса»<sup>8</sup>.

Как отмечалось выше, работы Штрауса и Ренана были восприняты в европейском обществе с большим интересом и вызвали оживлённую дискуссию. Каково же было восприятие творчества немецкого теолога в России XIX в.? Прежде всего необходимо отметить, что официальные переводы на русский язык книг Штрауса, а также Ренана долгое время в России были запрещены. В 1836 г., на следующий год после публикации в Германии, книга «Жизнь Иисуса» в России попала под запрещение специального постановления Главного управления цензуры<sup>9</sup>. Первый разрешённый перевод книги появился спустя более

4 См.: *Feuerbach L. Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1841.*

5 *Лялина Г. С. [и др.]. К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 531.*

6 Там же. С. 537–538.

7 В одном из поздних изданий «Жизни Иисуса» Штраус писал, что Христа необходимо поставить в первый ряд людей, воплотивших в своей жизни совершенный образ человеческой жизни. Однако «как ни велика роль и значение Иисуса в деле развития идеала человечности, но в этом отношении он не был ни первым, ни последним деятелем». См.: *Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса. Москва, 1992. С. 491.*

8 См.: *Renan J. E. Vie de Jésus. France, 1860.*

9 Архив Министерства народного просвещения, дело Главн. упр. цензуры. 1836. № 1011. Л. 114; *Белинский В. Г. М. А. Бакунину // ПСС. Т. 11. Москва, 1956. С. 686.*

полувек — в 1907 г. Таким образом, в России XIX в. было невозможно официально приобрести книгу немецкого писателя.

Несмотря на запрещение, многие в России имели возможность ознакомиться с творчеством Штрауса. Как писал в дневниках Ф. М. Достоевский, запрещение на государственном уровне сыграло даже положительную роль в распространении и популяризации этих книг.

«Не запрещали бы Страуса и Ренана, и кто бы знал про них у нас, например? Всякая запрещаемая мысль подобна тому самому петролею, которым обливали полы и столы Тюильри зажигатели перед пожаром»<sup>10</sup>.

Русский читатель имел возможность знакомиться с запрещённой цензорами литературой на языке оригинала, привозя книги частным образом из-за границы. Кроме того, существовали личные библиотеки, в которых можно было брать интересующую зарубежную литературу, в том числе запрещённую цензурой. К таковым следует отнести библиотеку Петрашевского в Петербурге, откуда брал книги Штрауса Достоевский<sup>11</sup>. Сохранились также сведения о том, что русские художники читали книги Штрауса во время заграничных стажировок. Так, художники А. А. Иванов и Н. Н. Ге познакомились с новыми идеями немецкого теолога во время пребывания в Риме, прочитав его книгу во французском переводе<sup>12</sup>.

Кроме этого, многие популярные в Европе исследования печатались в России нелегально, в обход официальной цензуры. В частности, о появлении во второй половине XIX в. неофициальных переводов на русский язык книг Фейербаха, Штрауса, Бюхнера указывает преподаватель Казанской духовной академии А. И. Гренков (1839–1901). По его словам, эти авторы, несмотря на запрет, были прочитаны «всем образованным классом»<sup>13</sup>. О существовании неофициальных переводов Э.

10 *Достоевский Ф. М.* Записная тетрадь 1875–1876 гг. // ПСС. Т. 24. Ленинград, 1982. С. 95.

11 *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпilog. [Примечания] // ПСС. Т. 15. Ленинград, 1976. С. 465.

12 *Копировский А. М.* Система монументальных росписей Александра Иванова («Библейские эскизы») — богословие внутри религиоведения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 66; См. также: *Недогарко О. Н.* Д. А. Хилков и Н. Н. Ге. Из дневника И. М. Трегубова // *Николай Ге.* Вектор судьбы и творчества. Материалы международной научной конференции. Архивные публикации / науч. ред., сост. Т. Л. Карпова. Москва, 2014. С. 336.

13 *Гренков А. И.* Главные направления немецкого богословия XIX века. От Шлейермахера до Штрауса. Казань, 1882. С. V.

Ренана, автора идейно весьма близкого к Штраусу, косвенно упоминает К. П. Победоносцев в письме к императору Александру III от 23 июня 1887 г.<sup>14</sup>. Примечательно, что официальные критические работы против Ренана начинают появляться уже с 1870 г.<sup>15</sup>.

Обозревая сохранившиеся весьма скудные сведения русских писателей относительно творчества Штрауса, в первую очередь бросается в глаза их критическое отношение к идеям тюбингенского теолога. Полноценных официальных работ с положительными рецензиями о Штраусе и его идеях среди русских дореволюционных источников не существует, что может быть связано с наличием строгой цензуры. Тем не менее можно с уверенностью констатировать, что читали Штрауса в России практически во всех слоях образованного общества: литераторы, философы, художники, богословы, представители духовных академий. Сюда можно отнести как людей, желавших радикальных социальных и политических перемен, так и тех, кто придерживался консервативных взглядов. Предметное обращение к творчеству Штрауса можно найти у таких авторов как В. Г. Белинский, В. П. Боткин, М. А. Бакунин, Н. Г. Чернышевский, Н. Н. Страхов, А. И. Герцен, Вл. С. Соловьёв, К. Н. Леонтьев, а также у художников А. А. Иванова, Н. Н. Ге, В. Д. Поленова. Знакомились с творчеством Штрауса писатели Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, а также выдающиеся русские богословы и историки Церкви протоиерей Т. Буткевич, Н. Н. Глубоковский, А. П. Лопухин, М. Д. Муретов, М. М. Тареев, М. Э. Поснов, протоиерей С. Н. Булгаков.

Стоит привести лишь некоторые яркие свидетельства, чтобы описать значимость сочинений тюбингенского теолога для русского образованного читателя. Литературный критик Н. Н. Страхов так писал о восприятии своими современниками новых европейских тенденций:

«...молодой русский, как только переходил границу, был поражаем острым идолопоклонством. Он впадал в экстаз перед всеми людьми и всеми вещами, перед швейцарами и философией Гегеля, перед картинами берлинского музея, перед Штраусом-богословом

14 В этом письме К. П. Победоносцев приводит историю некоего иеромонаха Мелитона, учителя приходской школы, который обнаружил у своего ученика перевод (гектограф) Ренана «Жизнь Иисуса». См.: *Победоносцев К. П. Письма Победоносцева к Александру III*. Т. 2. Москва, 1925. С. 156.

15 См.: *Михаил (Лузин), архим.* О Евангелиях и евангельской истории: по поводу книги «Жизнь Иисуса» Э. Ренана. Опыт обзора и разбора так называемой отрицательной критики Евангелий и евангельской истории. Москва, 1870.

и Штраусом-музыкантом. Шишка почтения росла всё больше и больше до самого Парижа. Поиски за знаменитостями составляли муку наших Анахарсисов; человек, говоривший с Пьером Леру или с Бальзаком, с Виктором Гюго или с Евгением Сю, чувствовал, что он уже не равен себе равным...»<sup>16</sup>.

Это мнение подтверждается свидетельством М. А. Бакунина, который также писал, что во время своего пребывания в Германии он старался как можно больше находить и читать различных книг, брошюр, журналов и политических стихотворений, среди которых была и «Жизнь Иисуса» Штрауса.

«...книга доктора Штрауса “Das Leben Jesu”... мне открывшая новый мир, в который я бросился со всею пылкостью алчущего и жаждущего. Мне казалось, что я слышу возвешение новой благодати, откровение новой религии возвышения, достоинства, счастья, освобождения всего человеческого рода; я... проглотил всё, что мог только достать в Дрездене...»<sup>17</sup>.

Приведём также отзыв другого литературного критика, ранее учившегося в семинарии, а впоследствии ставшего идеологом интеллигенции — Н. Г. Чернышевского. Предисловие к своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности»<sup>18</sup> он начинает интересным замечанием о том, что

«в сороковых годах большинство образованных людей в России живо интересовалось немецкой философией; лучшие наши публицисты передавали русской публике, насколько то было возможно, идеи, господствовавшие тогда в ней. Это были идеи Гегеля и его учеников»<sup>19</sup>.

Чернышевский представляет Штрауса как человека «решительно прогрессивных» взглядов, который всегда сам оставался человеком рассудительным и имел большое влияние «на мысли рассудительных людей»<sup>20</sup>.

16 *Страхов Н. Н.* Герцен // *Борьба с Западом в нашей литературе.* Санкт-Петербург, 1882. С. 53.

17 *Бакунин М. А.* Исповедь. Санкт-Петербург, 2010. С. 29.

18 *Чернышевский Н. Г.* Эстетические отношения искусства к действительности // ПСС. Т. 2. Москва, 1949. С. 5–119.

19 Там же. С. 119.

20 *Чернышевский Н. Г.* Эстетические отношения искусства к действительности // ПСС. Т. 2. Москва, 1949. С. 124.

Творчеству Штрауса уделяют также внимание Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Достоевский написал даже своеобразный отзыв с говорящим названием «Одна из современных фальшей». В этом отзыве он пишет не только о Штраусе, но и о восприятии книг немецкого теолога русской молодёжью<sup>21</sup>. Здесь Достоевский пишет о В. Г. Белинском, в кругу которого «о Штраусе говорилось с благоговением»<sup>22</sup>. Можно предположить, что идеи книг Штрауса и Ренана во многом вдохновили Достоевского на написание романа «Идиот». Главный герой романа, князь Мышкин, стал собирательным образом «спасителя», не могущего никого спасти, то есть «историческим Христом» Ренана и Штрауса. Этот эпизод в творчестве русского писателя подлежал исследованию в отечественной историографии<sup>23</sup>.

Новые богословские тенденции Тюбингенской школы не остались незамеченными и некоторыми известными русскими художниками XIX в., которые постарались отобразить в живописи эти самые «прогрессивные идеи». Автор известной картины «Явление Христа народу» А. И. Иванов во время стажировки в Италии познакомился с «Жизнью Иисуса» Штрауса. Достаточно красочно реакцию русского художника на эту книгу описывает И. С. Тургенев, по словам которого Иванов в книге немецкого теолога нашёл именно то, что сам намеревался выразить. Художник встречался в Германии с автором книги и даже хотел пригласить Штрауса в Рим для оценки своей картины.

«Живо помню я наивное, почти трогательное удивление Иванова, когда мы с Боткиным начали объяснять ему, что, если бы даже Штраус согласился приехать в Рим... всё-таки он не мог бы решить, достиг ли Иванов своей цели и передал ли его образ мыслей, потому что для этого ещё нужно было особенное понимание живописи, которым Штраус едва ли обладал»<sup>24</sup>.

Там же, в Италии, с книгой Штрауса познакомился другой русский художник и близкий друг семьи Толстого — Н. Н. Ге. Именно после

21 Достоевский Ф. М. Одна из современных фальшей // ПСС. Т. 21. Ленинград, 1980. С. 132–134.

22 Там же. С. 11.

23 Степанян К. А. «Это будет, но будет после достижения цели» («Жизнь Иисуса» Д. Ф. Штрауса и Э. Ж. Ренана и роман Ф. М. Достоевского «Идиот») // Вопросы литературы. 2003. № 4. С. 140–158. См. также: Ореханов Г., прот., Андреев А., иер. Россия в поисках «исторического Иисуса»: Л. Толстой и Ф. Достоевский vs Д. Ф. Штраус // Slověne. 2020. Vol. 9. No 1. С. 261–291.

24 Тургенев И. С. Поездка в Альбано и Фраскати (Воспоминание об А. А. Иванове) // ПСС. Т. 11. С. 75–85.

прочтения книги Штрауса Ге написал картину «Тайная вечеря»<sup>25</sup>. В одном из писем художник писал:

«Приехав из Рима во Флоренцию, я разбирал св. Писание, читал сочинение Штрауса и стал понимать св. Писание в современном смысле... Но св. Писание не есть для меня только история. Когда я прочёл главу о «Тайной Вечере», я увидел тут присутствие драмы. Образы Христа, Иоанна, Петра и Иуды стали для меня совершенно определительны, живые — главное по Евангелию; я увидел те сцены, когда Иуда уходит с Тайной Вечери и происходит полный разрыв между Иудой и Христом. Иуда был хорошим учеником Христа, он один был иудей, другие были из Галилеи. Но он не мог понять Христа, потому что вообще материалисты не понимают идеалистов <...> Иуда — материалист (националист)»<sup>26</sup>.

Что касается духовных академий, то до 60-х годов православные библеисты в основном обходили молчанием отрицательную критику. Несмотря на это, многие писатели середины XIX в. свидетельствуют о большом интересе к этой теме в среде русских духовных школ. Сохранились сведения о том, что уже в начале 50-х годов в русской академической среде имя Штрауса было достаточно хорошо известно. В частности, об этом писал архиепископ Никанор (Бровкович). Согласно его воспоминаниям, в то время в Санкт-Петербургской академии «всё было переполнено толками о Штраусе»<sup>27</sup>. Более того, сам Никанор (Бровкович), будучи ещё молодым иеромонахом и преподавателем академии, пытался читать лекции с критическим разбором мифической теории Штрауса, основываясь при этом на немецких первоисточниках. Это, однако, не вызвало большого сочувствия ни в студенческой среде, ни в среде академической администрации. В итоге ректор академии даже сделал заключение о «неправославности» иеромонаха Никанора<sup>28</sup>.

25 Недогарко О. Н. Д. А. Хилков и Н. Н. Ге. Из дневника И. М. Трегубова // *Николай Ге*. Вектор судьбы и творчества. Материалы международной научной конференции. Архивные публикации / науч. ред., сост. Т. Л. Карпова. Москва, 2014. С. 336.

26 Стасов В. В. Ге Н. Н.: Его жизнь, произведения и переписка. Москва, 1904. С. 114–115.

27 Гаврюшин Н. К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // *Русское богословие*. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 251.

28 Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Одесса, 1900. С. 257–264; Цит. по: Гаврюшин Н. К. «Меня официально провозгласили неправославным» // *Он же*. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 252.

В сохранившихся свидетельствах о жизни и учёбе в Московской духовной академии в 1854–58 гг. один из студентов академии писал, что в стенах духовной школы читались лекции по Священному Писанию, в которых имело место знакомство семинаристов с идеями Тюбингенской школы, в частности с воззрениями Штрауса<sup>29</sup>.

После некоторых послаблений в сфере цензуры периода великих реформ 1860-х гг. начинается более активное изучение Штрауса в духовных школах и даже пишутся студенческие работы с разбором книг немецкого теолога<sup>30</sup>. По свидетельству известного богослова и историка Церкви Н. Н. Глубоковского, уже в более позднее время — в начале XX в. студенты академии «упражнялись в популяризации Гарнака и задумывали подарить русскому обществу подлинного Штрауса»<sup>31</sup>. Кроме того, Глубоковский упоминал о некоем иностранном журналисте, который писал не просто о заинтересованности церковных кругов личностью и творчеством Штрауса, но даже о пиитическом к нему отношении.

«...Корреспондент известного иезуитского журнала “La Civiltà Cattolica” (Quaderno 1364, auno 58, vol. 2:22 aprile 1907, p. 251–252) прямо констатирует “доктринальную анархию” в православно-русских духовных академиях, указывая, что в некоторых соприкосновенных органах (собственно в петербургском “Веке”) усиленно рекомендуются творения Штрауса, Ренана, Фейербаха и романы Флобера <...> Пристрастия и тенденциозности тут вполне достаточно, как и вообще в систематически обдуманном стремлении этого автора очернить всю Русскую Церковь, но нужно сознаться, что для его умышленных преувеличений было немало фактических и “литературных” поводов...»<sup>32</sup>.

- 29 Смирнов И. К. Московская духовная академия в 1854–58 гг. Из воспоминаний Ив. Кузьм. Смирнова // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. Москва, 1914. С. 136.
- 30 См. две студенческие работы выпускников Московской духовной академии: [Автор не установлен]. Сочинение о книге Штрауса и развиваемых в ней теориях. Студ. работа. [Б. м.], [б. г.]. (Библиотека Свято-Троицкой Сергиевой Лавры); *Высотский А.* Мифическая теория Штрауса и её несостоятельность в применении к нашим каноническим Евангелиям. Студ. работа: [без окончания]. [Б. м.], 1892. (Библиотека Свято-Троицкой Сергиевой Лавры).
- 31 *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде. Санкт-Петербург, 1907. С. 137.
- 32 *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде. Санкт-Петербург, 1907. С. 137.

Первым в русской академической среде открыто ответил на западные тенденции библейской науки архимандрит Михаил (Лузин)<sup>33</sup>. В то же время его труды нередко представляли собой торопливую компиляцию иностранных книг, часто не вполне удачно подобранных<sup>34</sup>. Первое основательное исследование в русской богословской литературе, посвящённое разбору «Жизни Иисуса» Штрауса, принадлежит перу профессора Харьковского университета протоиерею Тимофею Буткевичу — «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа»<sup>35</sup>. Впоследствии на эту книгу ссылался другой русский библеист — М. Э. Поснов, считая её основательным исследованием и достойным ответом на западные работы в жанре описания жизни Иисуса<sup>36</sup>.

В русской библеистике намечался обоснованный системный ответ на идеи немецкой критической школы. К примеру, М. Д. Муретов собирался осуществить серию работ под общим названием «Главные типы новейшего отрицания Евангелия», но реализации данного труда воспрепятствовала цензура<sup>37</sup>. Замыслам отечественных библеистов не суждено было осуществиться в полной мере. Революционные события и гонения на Русскую Православную Церковь в XX в. стали причиной временного прекращения библейской науки в России.

Из русских библеистов и апологетов, в той или иной степени работавших над разбором книг Штрауса, стоит назвать таких авторов, как архимандрит Михаил (Лузин), прот. Н. Елеонский, А. П. Лопухин, прот. Т. Буткевич, М. Э. Поснов, Н. П. Рождественский, М. М. Тареев, Н. М. Боголюбов и М. Д. Муретов<sup>38</sup>. Как отмечал ещё А. П. Лопухин, к на-

33 См. книгу автора, написанную по поводу «Жизни Иисуса» Э. Ренана: *Михаил (Лузин), архим.* О Евангелиях и евангельской истории: по поводу книги Жизнь Иисуса Э. Ренана. Опыт обзора и разбора так называемой отрицательной критики Евангелий и евангельской истории. Москва, 1870.

34 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 449.

35 См.: *Буткевич Т., прот.* Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт исторического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени. Москва, 1883.

36 *Поснов М. Э.* О личности Основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа // ХЧ. 1910. № 5. С. 760.

37 *Мень А., прот.* К истории русской православной библеистики // БТ. 1987. Вып. 28. С. 280.

38 См.: *Михаил (Лузин), архим.* О Евангелиях и евангельской истории: по поводу книги «Жизнь Иисуса» Э. Ренана. Опыт обзора и разбора так называемой отрицательной критики Евангелий и евангельской истории. Москва, 1870; *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. Сергиев Посад, 1998. С. 3–44; *Буткевич Т., прот.* Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт исторического изложения евангельской истории с опровержением возражений,

чалу XX в. открывалось всё большее количество новых данных в области исторических реалий древних народов Востока. Наука в этой области обогащалась чрезвычайно быстро, порождая новейшие аргументы в споре с рационалистической критикой. Во многом благодаря этому проблема «исторического Иисуса» вышла на новый уровень, пережив существенные изменения. В этом новом преломлении она остаётся актуальной и сегодня, в XXI в.

### Архивные материалы

[Автор не установлен]. Сочинение о книге Штраусса и развиваемых в ней теориях. Студ. работа. [Б. м.], [б. г.]. (Библиотека Свято-Троицкой Сергиевой Лавры). [Рукоп.]

*Высотский А.* Мифическая теория Штраусса и её несостоятельность в применении к нашим каноническим Евангелиям. Студ. работа: [без окончания]. [Б. м.], 1892. (Библиотека Свято-Троицкой Сергиевой Лавры). [Рукоп.]

### Источники

*Nietzsche F.* Werke in drei Bänden / hrsg. von K. Schlechta. Bd. 1. München: Hanser, 1954.

указываемых отрицательной критикой новейшего времени. Москва, 1883; *Поснов М. Э.* О личности Основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа // ХЧ. 1910. № 5. С. 732–760; № 7–8. С. 983–999; № 11. С. 1384–1400; № 12. С. 1506–1524; *Рождественский Н. П.* Старая и новая вера // ХЧ. 1873. № 3. С. 401–454; *Тареев М. М.* Религиозная проблема в современном освящении: Религия и социализм. Л. Фейербах. Д. Штраус. О. Конт // БВ. 1909. Т. 1. № 1. С. 58–84; № 2. С. 234–260; № 3. С. 424–449; *Боголюбов Н. М., свещ.* Образ Иисуса Христа в «Жизни Иисуса» Э. Ренана и Д. Штраусса. Чернигов, 1912; *Муретов М. Д.* Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса». Сергиев Посад, 1894. См. также: *Голубков В. П.* Заметки из немецкой церковной журналистики и литературы // ХЧ. 1869. № 6. С. 956; *Милославский П. А.* По поводу народного издания Штрауса в Германии и Франции // ПС. 1876. № 1. С. 77–88; *Болотов В. В.* Немецкая богословская литература // ХЧ. 1881. № 9–10. С. 544; *Рождественский В. Г., прот.* Новейшая отрицательная критика и апологетика по вопросу о Евангелиях и евангельской истории // ХЧ. 1881. № 3–4. С. 430–468; *Его же.* Чтение об исторической достоверности и божественном характере евангельской истории // ХЧ. 1884. № 1–2. С. 148–167; *Глубоковский Н. Н.* Преображение Господа (Критико-эксегетический очерк). Москва, 1888. С. 13–17; *Победоносцев К. П.* Новая вера и новые браки // Московский сборник / изд. К. П. Победоносцева. Москва, 1901. С. 199–210; *Леонардов Д. С.* Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом [XIX] столетии // Вера и разум. 1904. № 18. С. 289; *Лебедев А.* Церковная историография в главных ее представителях с IV в. по XX. Санкт-Петербург, 1903. С. 416.

- Strauß D. F.* Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 2 Bds. Tübingen: Osiander, 1835.
- Бакунин М. А. Исповедь. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2010.
- Белинский В. Г. 138. М. А. Бакунину // Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 11. Москва: Изд. АН СССР, 1956. С. 478–488.
- Боголюбов Н. М., свящ. Образ Иисуса Христа в «Жизни Иисуса» Э. Ренана и Д. Штраусса. Чернигов: Тип. Губернского правления, 1912.
- Буткевич Т., прот. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт историко-критического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, <sup>2</sup>1887.
- Глубоковский Н. Н. Преображение Господа. Критико-экзегетический очерк. Москва: Университетская тип. на Страстном бульваре, 1888.
- Глубоковский Н. Н. По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде. Санкт-Петербург: Синодальная тип., 1907.
- Гренков А. И. Главные направления немецкого богословия XIX века. От Шлейермахера до Штрауса. Казань: Тип. Императорского Университета, 1882.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.
- Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпilog. [Примечания] // Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 15. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1976. С. 393–619.
- Достоевский Ф. М. Одна из современных фальшей // Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 21. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1980. С. 125–136.
- Достоевский Ф. М. Записная тетрадь 1875–1876 гг. // Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 24. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1982. С. 66–186.
- Лебедев А. Церковная историография в главных ее представителях с IV в. по XX. Санкт-Петербург: И. Л. Тузова, 1903.
- Лялина Г. С. [и др.] К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. Москва: Мысль, <sup>2</sup>1986.
- Михаил (Лузин), архим. О Евангелиях и евангельской истории: по поводу книги Жизнь Иисуса Э. Ренана. Опыт обзора и разбора так называемой отрицательной критики Евангелий и евангельской истории. Москва: Унив. тип. (Катков и К<sup>о</sup>), <sup>2</sup>1870.
- Муретов М. Д. Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса». Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1894.
- Ницше Ф. Антихрист. Санкт-Петербург: Прометей, 1907.
- Ницше Ф. Давид Штраус — исповедник и писатель // Несвоевременные размышления / под. ред. С. Франка, Г. Рачинского. Москва: Московское книгоиздательство, 1909. С. 5–84.
- Победоносцев К. П. Новая вера и новые браки // Московский сборник / изд. К. П. Победоносцева. Москва: Синодальная тип., 1901. С. 199–210.
- Победоносцев К. П. Письма Победоносцева к Александру III. Т. 2. Москва: Новая Москва, 1925.

- Поснов М. Э.* О личности Основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа // ХЧ. 1910. № 5. С. 732–760; № 7–8. С. 983–999; № 11. С. 1384–1400; № 12. С. 1506–1524.
- Рождественский Н. П.* Старая и новая вера // ХЧ. 1873. № 3. С. 401–454.
- Рождественский В. Г., прот.* Новейшая отрицательная критика и апологетика по вопросу о Евангелиях и евангельской истории // ХЧ. 1881. № 3–4. С. 430–468.
- Рождественский В. Г., прот.* Чтение об исторической достоверности и божественном характере евангельской истории // ХЧ. 1884. № 1–2. С. 148–167.
- Страхов Н. Н.* Герцен // Борьба с Западом в нашей литературе. Санкт-Петербург: Тип. С. Добродеева, 1882. С. 1–144.
- Тареев М. М.* Религиозная проблема в современном освящении: Религия и социализм. Л. Фейербах. Д. Штраус. О. Конт // БВ. 1909. Т. 1. № 1. С. 58–84; № 2. С. 234–260; № 3. 424–449.
- Тургенев И. С.* Поездка в Альбано и Фраскати (Воспоминание об А. А. Иванове) // Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Т. 11. Москва: Наука, 1983. С. 75–85.
- Чернышевский Н. Г.* Эстетические отношения искусства к действительности // Полн. собр. соч. в 15 т. Т. 2. Москва: Гослитиздат, 1949. С. 5–92.
- Штраус Д. Ф.* Жизнь Иисуса / ред. А. М. Каримского. Москва: Республика, 1992.

## Литература

- Болотов В. В.* Немецкая богословская литература // ХЧ. 1881. № 9–10. С. 514–574.
- Гаврюшин Н. К.* «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011. С. 251–283.
- Голубков В. П.* Заметки из немецкой церковной журналистики и литературы // ХЧ. 1869. № 6. С. 948–977.
- Копировский А. М.* Система монументальных росписей Александра Иванова («Библейские эскизы») — богословие внутри религиоведения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 65–73.
- Леонардов Д. С.* Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом [XIX] столетии // Вера и разум. 1904. № 18. С. С. 285–308; № 20. С. 416–431; № 22. С. 529–570; № 23. С. 591–612; № 24. С. 651–680.
- Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета: в 2 т. Сергиев Посад: Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1998.
- Миловский П. А.* По поводу народного издания Штрауса в Германии и Франции // ПС. 1876. № 1. С. 77–88.
- Мень А., прот.* К истории русской православной библеистики // БТ. 1987. Вып. 28. С. 272–289.
- Недогарко О. Н. Д. А.* Хилков и Н. Н. Ге. Из дневника И. М. Трегубова // Николай Ге. Вектор судьбы и творчества. Материалы международной научной конференции. Архивные

публикации / науч. ред., сост. Т.Л. Карпова. Москва: Государственный институт искусствознания, 2014.

Ореханов Г., прот., Андреев А., иер. Россия в поисках «исторического Иисуса»: Л. Толстой и Ф. Достоевский vs Д. Ф. Штраус // *Slověne*. 2020. Vol. 9. No 1. С. 261–291.

Стасов В. В. Ге Н. Н.: Его жизнь, произведения и переписка. Москва: Тип. т-ва К. Н. Кушнерев и К°, 1904.

Степанян К. А. «Это будет, но будет после достижения цели» («Жизнь Иисуса» Д. Ф. Штрауса и Э. Ж. Ренана и роман Ф. М. Достоевского «Идиот») // *Вопросы литературы*. 2003. № 4. С. 140–158.

Смирнов И. К. Московская Духовная Академия в 1854–58 гг. Из воспоминаний Ив. Кузьм. Смирнова // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. Москва: Изд. бывш. воспитанников Моск. духов. акад., 1914. С. 131–140.

Feuerbach L. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: O. Wigand, 1841.

Graf F. W. *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*. München: Kaiser, 1982.

Schweitzer A. *The Quest the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress. From Reimarus to Wrede*. London: Suzeteo Enterprises, 1911.

Wiebe B. *Historical Criteria and their Applications in the Gospel Criticism of David Strauss. A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts. McMaster University. Hamilton (Ontario)*, 1982.

Wintzek O. *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauß und F. W. J. Schelling*. Regensburg: Pustet, 2008.

# ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ РАЗБОР ПРИТЧИ О ЗЛЫХ ВИНОГРАДАРЯХ И ЕГО ПРОБЛЕМАТИКА У КЛАЙНА СНОДГРАССА

Священник Александр Овчинников

преподаватель кафедры филологии  
Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра  
asovchinnikov@mail.ru

**Для цитирования:** *Овчинников А., свящ.* Филологический разбор притчи о злых виноградарях и его проблематика у Клайна Снодграсса // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 137–149. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.009

## Аннотация

УДК 27-277 (27-278)

Цель данного исследования — показать особенности филологического разбора притч Господа Иисуса Христа как важную составляющую часть библейских критических исследований американского библеиста второй половины XX в. Клайна Снодграсса. В ходе исследования автор приходит к выводу, что филологический базис играет ключевую роль в библейских исследованиях Снодграсса и многие теологические построения американского библеиста относительно текста Священного Писания опираются именно на глубокую филологическую проработку этого текста.

**Ключевые слова:** евангельские притчи, притча о злых виноградарях, Клайн Снодграсс, библейская критика, библеистика, краеугольный камень, Септуагинта, Новый Завет.

## **Philological Analysis of the Parable of the Evil Vinedressers and its Problems in Klyne Snodgrass**

**Priest Alexander Ovchinnikov**

Lecturer at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

asovchinnikov@mail.ru

**For citation:** Ovchinnikov, Alexander, priest. "Philological Analysis of the Parable of the Evil Vinedressers and its Problems in Klyne Snodgrass". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 137–149 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.009

**Abstract.** In this work, the author aims to show the features of the philological analysis of the parables of the Lord Jesus Christ as an important part of the biblical critical studies of the American biblical scholar of the second half of the 20th century, Klyne Snodgrass. In the course of the study, the author comes to the conclusion that the philological basis for Snodgrass's biblical studies plays a key role, and many theological constructions of the American biblical scholar regarding the text of Holy Scripture are based precisely on the deep philological study of this text.

**Keywords:** parables of Jesus, the parable of the evil vinedressers, Klyne Snodgrass, biblical criticism, biblical studies, cornerstone, Septuagint, New Testament.

### Клайн Снодграсс как библеист и филолог

Клайн Снодграсс родился 28 декабря 1944 г. До выхода на пенсию на протяжении сорока лет автор был профессором Нового Завета теологической семинарии Норт Парка (North Park Theological Seminary) в Чикаго, штат Иллинойс (входит в Американскую ассоциацию богословских школ). Семинария выделилась из Чикагской теологической семинарии в 1891 г. в качестве отдельного учебного заведения для выходцев из Швеции. Это единственное высшее учебное заведение (с аспирантурой) Евангелической церкви Завета (Evangelical Covenant Church)<sup>1</sup>. Данное церковное учреждение было создано иммигрантами из Швеции в 1885 г., поэтому в основе доктрины этой деноминации лежит радикальный пиетизм (Radical Pietistic), также она имеет лютеранские корни. Однако радикальные пиетисты стремились создавать собственные общины и секты вне общепринятой церковной лютеранской структуры<sup>2</sup>, так как в основе радикального пиетизма лежит идея истинных и ложных церквей. К первым, с точки зрения доктрины радикальных пиетистов, и относится Евангелическая церковь Завета, последователем которой и является К. Снодграсс (также имеющий шведские корни). Деноминация насчитывает примерно двести тысяч последователей и около девятистот приходов в США.

К. Снодграсс вырос в штате Теннесси, получил звание бакалавра искусств (Bachelor of Arts) в Колумбийском библейском колледже (Columbia Bible College) в Канаде, затем звание магистра богословия (Master of Divinity) в Евангелической богословской школе Святой Троицы (Trinity Evangelical Divinity School) в Чикаго, штат Иллинойс, после — звание доктора философии (Ph.D.) в 1973 г. в Университете святого апостола Андрея в Шотландии, защитив диссертацию на тему «The Christological Stone Testimonia in the New Testament» («Христологический камень свидетельства в Новом Завете»)<sup>3</sup>. Именно в этой диссертации наметился его исследовательский интерес к притчам, в частности к притче о злых виноградарях, что проявилось в исследовании одной из отсылок в этой притче — отсылке к краеугольному камню из Пс. 117, 22. С этой притчей будет связана вся последующая карьера Снодграсса как библеиста.

- 1 About / North Park Theological Seminary. URL: <https://www.northpark.edu/seminary/>
- 2 History / The Evangelical Covenant Church. URL: <https://covchurch.org/who-we-are/history/>
- 3 Klyne Snodgrass / North Park Theological Seminary. URL: <https://web.archive.org/web/20160304055548/http://www.northpark.edu/Seminary/About-the-Seminary/Full-Time-Faculty/Klyne-Snodgrass>

После защиты он год преподавал в колледже Джорджтауна в Кентукки, США, после чего перешёл на преподавательскую должность в семинарии Норт Парка, где и работал вплоть до 2015 г. В период с 1988 по 1993 гг. он занимал должность декана теологического факультета, а затем занял почётное место руководителя кафедры изучения Нового Завета имени Пола В. Брэндела<sup>4</sup>. На должности заведующего кафедры Снодграсс проводил семинары по евангельским притчам, по толкованию Нового Завета, По посланиям к Римлянам, Ефесянам и Колоссянам и др.<sup>5</sup>.

Помимо семинарии Норт Парка, К. Снодграсс также преподавал в Кембридже, в Южной Баптистской теологической семинарии (Southern Baptist Theological Seminary), в Тюбингенском университете (University of Tübingen), в Принстонской теологической семинарии (Princeton Theological Seminary), а также в богословской школе Дьюка (Duke Divinity School)<sup>6</sup> в качестве приглашённого профессора.

За исследование «Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus» автор в 2009 г. получил премию американского евангелического журнала «Христианство сегодня», основанного Билли Грэмом в 1956 г. В 2014 г. в честь Снодграсса как преподавателя, внёсшего значительный вклад в изучение Нового Завета, был издан сборник, так называемый фестшрифт<sup>7</sup>, некоторых его статей, а также статей его коллег, учеников и библеистов, на которых Снодграсс оказал влияние (в частности, английского богослова и англиканского епископа Томаса Николаса Райта, известного в России благодаря переводам его популярных комментариев на отдельные книги Священного Писания).

### Изучение притч в работах Снодграсса

Литературное и исследовательское наследие Снодграсса не столь велико в количественном отношении. За свою научную карьеру автор написал пять книг:

- 4 Кафедра была названа в честь известного американского благотворителя и крупного бизнесмена XX в., который поддерживал семинарию Норт Парка.
- 5 Ibid.
- 6 Ibid.
- 7 Фестшрифт – (от нем. Fest «торжество» и Schrift «сочинение») в западном академическом сообществе популярный формат увековечивания памяти того или иного учёного.

- «Притча о злых виноградарях: исследование толкования притчи» (The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation, 1983. 140 страниц)<sup>8</sup>;
- «Толкование на послание святого апостола Павла к Ефессянам» (Ephesians in The NIV Application Commentary, 1996. 384 страницы);
- «Между двумя истинами: жизнь с библейскими противоречиями» (Between Two Truths: Living with Biblical Tensions, 2004. 192 страницы);
- «Истории со смыслом: полное руководство по притчам Иисуса» (Stories With Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus, 2008. 864 страницы)<sup>9</sup>;
- Бог говорит о вас, кто вы: христианское понимание идентичности (Who God Says You Are: A Christian Understanding of Identity, 2018. 256 страниц).

В классическом смысле слова библейскими исследованиями из них были только три — первые две работы, а также монументальный и самый главный труд автора «Stories With Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus» 2008 г. Остальные две работы были, скорее, общими теологическими трудами, опирающимися на библейский текст.

Наиболее важный и ключевой текст Снодграсса «Stories With Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus» был переведён на русский язык и издан в 2014 г. петербургским издательством «Мирт» под названием «Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа»<sup>10</sup>.

Помимо этого, Клайн Снодграсс посвятил некоторое количество статей женскому священству и специфическим вопросам библейской критики (например: «Потоки Предания, возникающие из Исаии 40, 1–5 и их адаптация в Новом Завете» (Streams of Tradition Emerging from Isaiah 40, 1–5 and Their Adaptation in the New Testament) 1980 г.), однако работ в периодической академической печати, посвящённых исключительно притчам, не так много. Среди них можно назвать:

- 8 Snodgrass K. R. The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation. Tübingen, 1983.
- 9 Snodgrass K. R. Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2008.
- 10 Снодграсс К. Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. Санкт-Петербург, 2014.

- «Между текстом и проповедью. Мк. 4, 1–20» («Between Text and Sermon. Mark 4, 1–20», 2013)<sup>11</sup>;
- «Ключевые вопросы о притчах Иисуса» («Key Questions on the Parables of Jesus», 2012)<sup>12</sup>.

Подытоживая, необходимо заметить, что в исследовательской деятельности К. Снодграсса евангельские притчи в качестве предмета исследования играют ключевую роль. Стержневой для всего исследовательского нарратива автора является притча о злых виноградарях. Именно ей посвящена первая крупная работа автора, а в труде 2008 г. именно этой притче отведено наиболее значительное место. Одновременно с этим автор старался обобщить свои исследования притч и представить их в виде определённой системы в рамках библейской критики, итогом чего и стала монография «Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа». Этот труд состоит из обширного введения, где проводится теоретическое описание притчи как жанра, классификация и методы классификации притч, особенности и правила их толкования. В отдельной главе автор рассматривает источниковую базу и выявляет историю и примеры жанра в раннееврейских, греческих источниках, а также в поздней Церкви.

К. Снодграсс приводит собственную рабочую классификацию притч, которая и отражена в структуре книги, и именно в соответствии с ней он и разбирает отдельные притчи. Уместно привести эту классификацию:

1) притчи о благодати и ответственности:

- притча о немилосердном заимодавце (Мф. 18, 23–25),
- притча о двух должниках (Лк. 7, 41–43);

2) притчи о потерянном и найденном:

- притча о заблудшей овце (Мф. 18, 12–14 / Лк. 15, 4–7),
- притча о потерянной драхме (Лк. 1, 8–10),
- притча о блудном сыне и отцовском сострадании (Лк. 15, 11–32),
- притча о сеятеле (Мф. 13, 3–23; Мк. 4, 3–20; Лк. 8, 5–15);

3) притчи о пришедшем Царстве:

11 Snodgrass K. R. Between Text and Sermon. Mark 4:1–20 // Interpretation: A Journal of Bible and Theology. 2013. № 67 (3). P. 284–286.

12 Snodgrass K. R. Key Questions on the Parables of Jesus // Speaking in Parables: Methods, Messages, and Media. 2012. Vol. 109. Issue 2. P. 173–185.

- притча о растущем семени (Мк. 4, 26–29),
  - притча о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24–30; 36–43),
  - притча о горчичном зерне (Мф. 13, 31–32; Мк. 4, 30–32; Лк. 13, 18–19),
  - притча о закваске (Мф. 13, 33; Лк. 13, 20–21),
  - притча о сокровище (Мф. 13, 44),
  - притча о жемчужине (Мф. 13, 45–46);
- 4) притчи об Израиле:
- притча о неплодной смоковнице (Лк. 13, 6–9),
  - притча о двух сыновьях (Мф. 21, 28–32),
  - притча о злых виноградарях (Мф. 21, 33–46; Мк. 12, 1–12; Лк. 20, 9–19; Ев. Фом. 69–70),
  - притчи о брачном пире и званом ужине (Мф. 22, 1–14; Лк. 14, 15–24; Ев. Фом. 68);
- 5) притчи о следовании за Христом:
- притча о двух строителях (Мф. 7, 24–27 / Лк. 6, 47–49),
  - притча о добром самарянине (Лк. 10, 25–37),
  - притча о наёмных работниках (Мф. 20, 1–16),
  - притчи о строителе башни и царе, собравшемся на войну (Лк. 14, 28–32);
- 6) притчи о деньгах:
- притча о неразумном богаче (Лк. 12, 16–21),
  - притча о неверном управителе (Лк. 16, 1–13),
  - притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31);
- 7) притчи о молитве к Богу:
- притча о друге, пришедшем в полночь (Лк. 11, 5–8),
  - притча о неправедном судье (Лк. 18, 1–8),
  - притча о мытаре и фарисее (Лк. 16, 19–31);
- 8) эсхатологические притчи:
- притча о неводе (Мф. 13, 47–50),
  - притча о верном и неверном рабе (Мф. 24, 45–51; Лк. 12, 42–46),
  - притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13),
  - притчи о минах и талантах (Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 11–27),
  - притча об овцах и козлищах (Мф. 25, 31–46)<sup>15</sup>.

В конце работы К. Снодграсс приводит библиографический список и небольшое филологическое приложение с указанием мест употребления тех или иных понятий и терминов, связанных с притчами в Ветхом и Новом Завете, а также в трудах некоторых христианских авторов раннехристианской эпохи (само по себе наличие такого приложения является значительным вкладом именно в филологическую оптику изучения притч автором).

### **Притча о злых виноградарях в контексте филологической проблематики в работах К. Снодграсса**

Перед тем как непосредственно перейти к работам К. Снодграсса, необходимо указать, что для автора филологическая проблематика, то есть совокупность языковых, этимологических, морфологических, текстологических и пр. исследовательских проблем библейского текста, на примере притчи о злых виноградарях, сводится к двойному иносказанию и, соответственно, разному согласованию метафоры и реальности, изначальной форме притчи (наиболее крупный спектр вопросов, большинство из которых имеют филологический характер), а также вопросу о том, является ли притча аллегорией<sup>14</sup>.

Помимо этого, автор выдвигает к рассматриваемой притче вопросы и другого характера, собственно теологические и исторические, например: можно ли из этой притчи (особенно в версии апостола и евангелиста Матфея) сделать вывод о том, что Бог отверг Израиль и отдал Царство язычникам? кому изначально принадлежала притча — Господу Иисусу Христу или первой Церкви?<sup>15</sup>

Говоря об иносказании, К. Снодграсс указывает на то, что притча о злых виноградарях, вероятно, одна из наиболее сложных как для понимания, так и для толкования. Притча имеет несколько форм, которые варьируются в зависимости от источника. Так, в изложении евангелиста Матфея эта притча является «судебной» по содержательному характеру. В этом отношении в Мф. повторяется ветхозаветный мотив самоосуждения слушающих пророка, в словах которого они должны увидеть собственные грехи и несправедливые поступки, а затем покаяться.

14 *Snodgrass K. R. The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation. P. 125.*

15 *Снодграсс К. Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 429.*

В свою очередь, у евангелистов Марка и Луки «судебный» характер притчи подразумевается, но не акцентируется. Косвенно, это может свидетельствовать о том, что евангелист Лука заимствовал изложение притчи у Марка, так как сниженный пророческий акцент, с точки зрения К. Снодграсса, является отличительной чертой именно Марка<sup>16</sup>.

Какой была изначальная форма притчи? Это наиболее важный, сложный и неоднозначный исследовательский вопрос относительно данной притчи. Неоднократно в сообществе библеистов Запада предпринимались попытки реконструкции оригинальной формы притчи, о чём говорит К. Снодграсс, однако всякий раз они сводились к некоторому типу структурализма, подменяя академическим построением сущность притчевого изложения вероучительных истин. Автор отвергает любую попытку реконструкции, предлагая в противовес некоторые размышления о её возможной оригинальной форме.

Во-первых, он считает, что аллюзия на фрагмент Ис. 5, 1–7 является изначальной частью притчи, так как присутствует в двух главных источниках — у евангелистов Матфея и Марка. Одновременно с этим существуют некоторые текстологические отличия новозаветных авторов и Септуагинты, что может указывать или на её альтернативный список, использованный евангелистами, или на свободный творческий пересказ (вероятно, изначально изустный). Так, в Септуагинте речь идёт от первого лица, в то время как у евангелистов — от третьего. Септуагинта повествует о том, что человек сажает «виноградную лозу» (ἀμπέλων σωρηχ, קרש) (Ис. 5, 2), в Евангелии же — виноградник (ἀμπελῶνα). Слово «точило» используется разное во всех трёх источниках: Септуагинта — προλήνιον, Матфей — ληνόν, Марк — ὑπολήνιον. Парадоксальным образом, только в притче о злых виноградарях добавляется прямая аллюзия на ветхозаветный текст, чего не встречается в других притчах, где речь идёт о винограднике (Мф. 20, 1–16; 21, 28–32; Лк. 13, 6–9)<sup>17</sup>.

Во-вторых, снова становится заметна связка Марк — Лука, когда говорится о количестве слуг, посылаемых в виноградник, и проявляется снижение акцента на отождествлении слуг с пророками (хотя оно, конечно, присутствует). Для Матфея же это является одной из ключевых точек притчи.

16 Snodgrass K. R. Between Text and Sermon. Mark 4, 1–20 / Interpretation: A Journal of Bible and Theology. 2013. № 67 (3). P. 284–285.

17 Snodgrass K. R. Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 447.; Snodgrass K. R. The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation. P. 135.

В-третьих, сильнее всего источниковая связка Марк — Лука становится видна на примере именованя сына «любезным» и/или «возлюбленным» (ἀγαπητός). Марк усиливает сцену прихода возлюбленного сына словом «напоследок» (ἔσχατον). Однако у Матфея мы не встречаем ни одного из этих понятий. Из этого К. Снодграсс делает важный исследовательский вывод о том, что Матфей и Марк — Лука в раскрытии образа сына принадлежат к разным христологическим традициям своего времени.

Является ли притча аллегорией? При ответе на этот вопрос К. Снодграсс выдвигает своеобразный аксиоматический тезис: он не считает аллeгорию жанром или жанровой формой, а считает её типом и методом мышления конкретного автора (этой позиции К. Снодграсс придерживается, по меньшей мере, с 1983 г.). Исходя из этого притча однозначно имеет аллегорический характер. Традиционные образы в притче задают параметры её толкования слушающим, что делает абсолютно неважным реалистичность изложения (хотя и она присутствует, поскольку без неё невозможно серьёзное глубокое восприятие сказанного)<sup>18</sup>. Ключевым аллегорическим образом притчи является образ сына.

«Образы “Сына” или “сына Божия” не были традиционными, и даже наименование “сын Божий” далеко не всегда указывало на мессинский титул. В раввинских притчах о винограднике в образе сына чаще всего фигурирует Иаков или весь Израиль как народ, но здесь всё обстоит не так. В Прем. 2, 10–20, весьма похожем на эту притчу, “сыном Божиим” (υἱὸς Θεοῦ, 2, 18) назван праведник, приговорённый к позорной смерти, но ожидающий, что Бог оправдает его. Возможно, этот отрывок из Книги Премудрости повлиял на форму притчи о злых виноградарях»<sup>19</sup>.

О «сыне», то есть о Христе, свидетельствует и цитата о камне из Пс. 117, 22.

Помимо этого, автор приводит некоторые интересные особенности притчи, которые можно отнести к совокупности филологических проблем.

Предсказания о страданиях Христа (Мк. 8, 31; Лк. 9, 22; 17, 25) основаны на Пс. 117, 22, о чём свидетельствует использование слов «быть

18 Snodgrass K. R. The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation. P. 131.

19 Snodgrass K. Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 457.

отвержену» (ἀποδοκιμάζειν), что ещё раз подтверждает аллегорический характер притчи и делает реалистичность повествования вторичной для слушателя.

Множество слов и понятий свидетельствует о том, что между тремя притчами, изложенными в эпизоде Мф. 21, 28 — 22, 14, не только много общего, но и существует определённая понятийная связь и взаимопересечённость. Вполне вероятно, что в устной версии эти притчи излагались в едином нарративе, что в целом характерно для притч Христа и их изложении блоками<sup>20</sup>. К. Снодграсс пишет:

«Притча о злых виноградарях связана с притчей о брачном пире словами “человек”, “притчи”, “Царство”, “сын”, “те” и “схватили”; добавим, что описание того, как хозяин дважды посылает слуг, повторяется слово в слово, а рассказы о том, как некоторые из них были избиты и убиты (ἐδεδραν... ἀπέκτειναν и ὑβρίσαν καὶ ἀπέκτειναν) также весьма похожи. Одним важным расхождением является то, что в притче о брачном пире сын всего лишь упоминается; он ничего не делает и его не убивают»<sup>21</sup>.

### Выводы

В заключение необходимо отметить, что К. Снодграсс как библиист и как теолог эффективно совмещает филологическую проработку текста Священного Писания и смежных источников с богословским осмыслением содержания, сути этого текста. В частности, богословские построения или предположения, как показывает пример с анализом источников Матфея и Марка — Луки, делаются на основе совокупности филологических подходов. Учитывая, что К. Снодграсс, вероятно, является одним из авторов, наиболее сильно проработавших притчу о злых виноградарях и даже отчасти построивших исследовательскую карьеру на изучении этой притчи, можно сделать вывод, что погружение в филологическую проблематику текста Священного Писания при дальнейшем богословском осмыслении его содержания имеет ключевое значение. Помимо этого, на примере изучения наследия Снодграсса становится понятным западный подход в изучении Библии, характерной особенностью которого является точечная, но глубокая проработка

20 *Snodgrass K. R. Key Questions on the Parables of Jesus // Speaking in Parables: Methods, Messages, and Media. 2012. Vol. 109. Issue 2. P. 179.*

21 *Снодграсс К. Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 440.*

того или иного элемента, той или иной составляющей текста, проблемы, понятия и пр. Таким образом, мы видим, что изучать западное исследовательское наследие и в дальнейшем важно не столько для прямого или косвенного заимствования идей авторов (многие из которых со всей очевидностью не подходят для вероучительной позиции Русской Православной Церкви, например идея о женском священстве), сколько для понимания современной западной богословской традиции, которая требует, чтобы и мы, вооружившись разнообразным инструментарием, с не меньшим усердием изучали библейские истины. В этом контексте, вероятно, наиболее важным становится так называемое открытие иностранных авторов для отечественного поля теологической науки, что отчасти и было нами проделано.

### Источники

- Snodgrass K. R.* The Christological Stone Testimonia in the New Testament / University of St. Andrews. [PhD Diss.]. St. Andrews, 1973.
- Snodgrass K. R.* The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 27).
- Snodgrass K. R.* Ephesians in The NIV Application Commentary. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1996.
- Snodgrass K. R.* Between Two Truths: Living with Biblical Tensions. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 2004.
- Snodgrass K. R.* Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: Eerdmans, 2008.
- Snodgrass K. R.* Key Questions on the Parables of Jesus // Speaking in Parables: Methods, Messages, and Media. 2012. Vol. 109. Issue 2. P. 173–185.
- Snodgrass K. R.* Between Text and Sermon. Mark 4:1–20 // Interpretation: A Journal of Bible and Theology. 2013. № 67 (3). P. 284–286.
- Snodgrass K. R.* Who God Says You Are: A Christian Understanding of Identity. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2018.
- Снодграсс К.* Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. Санкт-Петербург: Мирт, 2014.

### Литература

- About / North Park Theological Seminary. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.northpark.edu/seminary/> (дата обращения 14.05.2022).

History / The Evangelical Covenant Church. [Электронный ресурс]. URL: <https://covchurch.org/who-we-are/history/> (дата обращения 14.05.2022).

Klyne Snodgrass / North Park Theological Seminary. [Электронный ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20160304055548/http://www.northpark.edu/Seminary/About-the-Seminary/Full-Time-Faculty/Klyne-Snodgrass> (дата обращения 14.05.2022).

# ТРИ ДУХОВНЫХ ЭТАПА: ОЧИЩЕНИЕ, ОЗАРЕНИЕ И ОБОЖЕНИЕ (ΚΑΘΑΡΣΙΣ, ΦΩΤΗΣΜΟΣ /ΕΛΛΑΜΨΙΣ, ΘΕΩΣΙΣ) В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии МДА  
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
dionysij@mail.ru

**Для цитирования:** *Дионисий (Шлёнов), игум.* Три духовных этапа: очищение, озарение и обожение (κάθαρσις, φωτησμός / ἑλλάμψις, θέωσις) в византийской традиции// Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 150–185. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.010

## Аннотация

УДК 27-587.7

В XIV в. свт. Григорий Палама и его сторонники и продолжатели на основании предшествующей богословской и исихастской традиции Церкви акцентировали особое внимание на учении о видении нетварного Фаворского света и достижении — в состоянии предельной чистоты — состояний озарения и обожения. Известный греческий богослов православного мира прот. Иоанн Романидис в труде «Святоотеческое богословие» считал, что учение об очищении, озарении и обожении передаёт самую суть православия, которое во всех аспектах своего существования сводится именно к эти трём понятиям. В настоящей статье делается попытка дать исторический обзор каждого из трёх терминов, чтобы не только дать оценку взглядам о. Иоанна, но и рельефнее представить место паламитского богословия в более широкой святоотеческой традиции с внутренним идеалом святости как абсолютным императивом.

**Ключевые слова:** очищение, просвещение, озарение, обожение, совершенство, восхождение, добродетели, нетварный свет, сущность и энергии, святоотеческая традиция, «Ареопагитики», паламизм и исихазм..

## Three Spiritual Stages: Purification, Illumination and Deification (κάθαρσις, φωτισμός /ἔλλαμψις, θέωσις) in the Byzantine Tradition

**Hegumen Dionysiy (Shlyonov)**

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

dionysij@mail.ru

**For citation:** Dionysiy (Shlyonov), hegumen. “Three Spiritual Stages: Purification, Illumination and Deification (κάθαρσις, φωτισμός /ἔλλαμψις, θέωσις) in the Byzantine Tradition” *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 150–185 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.010

**Abstract.** In the XIV century. St. Gregory Palamas and his supporters and successors, on the basis of the previous theological and hesychast tradition of the Church, focused special attention on the doctrine of seeing the uncreated Light of Tabor and achieving—in a state of ultimate purity—the states of illumination and deification. The well-known Greek theologian of the Orthodox world, Fr. John Romanidis, in his work *Patristic Theology*, believed that the doctrine of purification, illumination and deification conveys the very essence of Orthodoxy, which in all aspects of its existence comes down to these three concepts. This article attempts to give a historical overview of each of the three terms, in order not only to assess the views of Fr. John, but also more clearly present the place of Palamite theology in the broader patristic tradition with the internal ideal of holiness as an absolute imperative.

**Keywords:** purification, enlightenment, illumination, deification, perfection, ascension, virtues, uncreated light, essence and energies, patristic tradition, Areopagitics, palamism and hesychasm.

**В** книге протопресвитера Иоанна Романидиса «Святоотеческое богословие» вся традиция православия представлена как восхождение в соответствии с тремя духовными этапами — через очищение к озарению и обожению. Каждый православный христианин, стремящийся к духовному совершенству, должен обязательно достичь духовного озарения после очищения, а некоторые, особо дерзновенные, — обожения<sup>1</sup>. Согласно основной концепции данной книги, весь смысл религиозной жизни в Православной Церкви именно в этом, и ни в чём другом. Без достижения данных этапов бессмысленно или очень малоценно всё остальное, включая даже вероучение, миссионерскую деятельность, образование. Данная концепция не бесспорна, поскольку автор приписывает осмысленное понимание и стремление к трём духовным этапам всех святых Православной Церкви, причём начиная не с новозаветной эпохи, а с ветхозаветной<sup>2</sup>, и настаивает, по сути, на их равномерном существовании не только в христианскую эпоху, но в течение всей мировой истории — от начала и до конца мира.

Однако акцент на принципиальной важности очищения, озарения и обожения очень значим и побуждает рассмотреть данные понятия в византийской традиции в исторической ретроспективе.

Очищение, озарение и совершенство/обожение в отчётливо-артикулированных, соотнесённых друг с другом значениях появляются сначала в Ареопагитиках, у прп. Симеона Нового Богослова, а потом, со всей определённой, у свт. Григория Паламы и в последующей паламитской традиции. Тем самым проблему можно сформулировать иным образом: является ли паламитская традиция общераспространённой, подтверждение которой можно находить всегда и везде, или всё-таки она появилась в определённую эпоху, но при этом как органичный результат предшествующего развития?

В краткой статье невозможно рассмотреть все грани богатейшей паламитской традиции и такие ключевые вопросы, как учение о сущности и энергиях Бога, или о видении нетварного света, но можно будет сосредоточиться на вышеуказанных терминах, каждый из которых так или иначе связан с этими магистральными и во многом определяющими линиями богословской мысли.

1 См., например: *Ρομανίδης Γ., πρωτοπρ.* Πατερική θεολογία 2 (об очищении и просвещении), 8 (о просвещении и обожении).

2 *Ρομανίδης Γ., πρωτοπρ.* Πατερική θεολογία 9 (Какова сущность нашего православного предания).

## 1. Деяние и созерцание

Понятия «деяние» (πράξις) и «созерцание» (θεωρία) имеют ключевое значение для православного богословия и аскетики. «Деяние есть восхождение к созерцанию», согласно крылатому выражению свт. Григория Богослова<sup>3</sup>. Прп. Максим Исповедник основывает на речении свт. Григория свою аретологию, а именно: тот, кто достиг созерцания, приобрёл навык в добродетелях; начало аскетического пути — приобретение четырёх главных добродетелей, затем навык в добродетелях, затем — знание, или созерцание<sup>4</sup>.

Но какова предыстория этих важнейших понятий? В античности было распространено представление о деянии и знании или о деятельном и познавательном пути.

Характерное деление на деятельный (πρακτική) и познавательный (γνωστική) путь, или этап, восходит к Платону<sup>5</sup>. Аристотель ещё яснее говорит об уме/разуме практическом и созерцательном<sup>6</sup>.

«Цель деятельного [любомудрия] — дело, созерцательного [любомудрия] — истина»<sup>7</sup>.

По Аристотелю, понятие «деятельный» шире, чем по Платону: это не только результат рукоделия, производимого руками, но участие в политической жизни и прочее<sup>8</sup>. Стоики, в свою очередь, возвели практику в добродетель:

«...а добродетель [суть] и созерцательная, и деятельная...»<sup>9</sup>.

Для Евагрия Понтийского практик — монах, живущий в уединении. Именно Евагрий стал учить о деянии как о монашеской добродетели и жизни. Такое новое отношение к деянию определило пути развития монашеской аскезы и представления о необходимости сочетать

3 *Gregorius Nazianzenus. De dogmate et constitutione episcoporum (orat. 20) // PG. 35. Col. 1080:18–19: «πράξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας».*

4 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 87 // CCSG. 10. P. 6.*

5 *Plato. Politicus (Stephanus P. 258e:4–5). См. подробнее: Guillaumond A. Étude historique et doctrinale // SC. 170. P. 40.*

6 *Aristoteles. De anima (Bekker P. 433a:14–16). См. подробнее: Guillaumond A. Étude historique et doctrinale // SC. 170. P. 40–41.*

7 *Aristoteles. Metaphysica (Bekker P. 993b:20–21): «θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον...».*

8 Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea (Bekker P. 1095b:17–23).*

9 *Chrysippus. Fragmenta moralia 202:6–7. См. подробнее: Guillaumond A. Étude historique et doctrinale // SC. 170. P. 41–42.*

деяние и созерцание, а также о том, что деятельный образ подвижничества предшествует созерцательному<sup>10</sup>.

Авва Евагрий начал «Практик» со следующего текста: «Христианство есть учение Спасителя нашего Христа, состоящее из практического и природного и богословского»<sup>11</sup>. Тем самым он впервые указал на то, что духовное учение делится на три этапа:

- деяние (= практика, πράξις),
- природное любомудрие (φυσική) и
- богословие.

Второй и третий этапы соответствовали древним представлениям о познавательном пути по следующей схеме: природное и богословское (любомудрие) = познавательный путь (γνωστική)<sup>12</sup>. По мысли Евагрия из «Гностика»:

«без учений природного и богословского [любомудрия] никто не увидит Господа»<sup>13</sup>.

Деяние, природное любомудрие и богословие составляют некий священный треугольник по аналогии с Тремя Лицами Святой Троицы и тремя добродетелями: верой, надеждой и любовью:

«А треугольник да обозначит тебе познание Святой Троицы. Иначе: если же <...> 103 [Псалом] составляет треугольник, разумеет надлежит деятельное, природное, богословское [любомудрие] или веры, надежды и любви золото, серебро и драгоценный камень»<sup>14</sup>.

В триаде данных понятий первое — «деятельное» — может заменяться на аналогичное по смыслу «нравственное»<sup>15</sup> или просто уточняться при помощи данного термина:

«...расширивший благодаря чистоте своё сердце будет понимать логосы Бога: деятельные, природные и богословские, ибо всякое по Писанию произведение делится на три части — на нравственную,

10 См. подробнее: *Guillaumond A. Étude historique et doctrinale* // SC. 170. P. 48–52.

11 *Evagrius. Practicus (capita centum) 1* // SC. 171. P. 498.

12 Также в «Практике» делался особый акцент на первом деятельном этапе: «Практик есть духовный метод, очищающий страстную часть души» (Πρακτική ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα). (*Evagrius. Practicus (capita centum) 78* // SC. 171. P. 666).

13 *Evagrius. Gnosticus (fragmenta Graeca) 13:2* // SC. 356. P. 106.

14 *Evagrius. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) Praefatio* // PG. 79. Col. 1168:5–10.

15 *Evagrius. Expositio in Proverbia Salomonis Scholia 1* // *Tischendorf C. Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici*. Leipzig, 1860. P. 77:3.

природную и богословскую; и за первой следуют Притчи, за второй — Экклесиаст, а за третьей — Песнь Песней»<sup>16</sup>.

Особый акцент на чистоте («очистивший...») позволяет связать все три данных этапа, особенно первый из них, с принципом «чистоты» или «очищения», без которого невозможно духовное совершенство. Ученики Евагрия также повторяли учение о трёх этапах с особым акцентом на очищении как особой способности того, кто достиг подлинного совершенства:

«Священное помазание суть деятельное, и природное, и богословское [любомудрие], а имеющий это разум знает, как очистить проказу другого разума»<sup>17</sup>.

В соответствии с этими этапами аскетико-мистическое учение, начиная с Евагрия, стало излагаться в аскетической литературе, в том числе, и в жанре сотниц, где первую сотницу глав составляли деятельные главы, вторую — природные или созерцательные и третью — богословские. Этому же делению достаточно точно соответствуют термины: очищение, озарение и совершенство, единение с Богом или обожение. Именно так стал именоваться последний, наиболее совершенный этап — в раскрытии и уточнении понятия «богословское» [любомудрие], введённого в вышеуказанных схемах.

Но какова более детальная история основных терминов?

## 2. Термин κάθαρσις

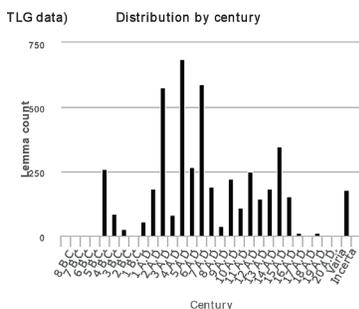


Диаграмма 1. Термин κάθαρσις (распределение по векам)

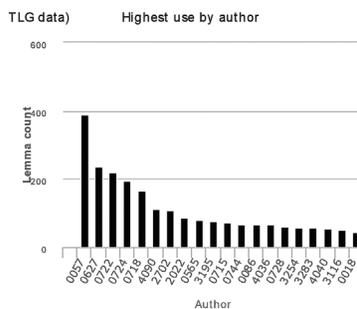


Диаграмма 2. Термин κάθαρσις (распределение у авторов)

16 Evagrius. Expositio in Proverbia Salomonis (Prov. 22, 20) // Op. cit. P. 106:11–14.  
 17 Capita discipulorum Evagrii 160 // SC. 514. P. 234.

**Таблица 1.** *Наибольшее количество упоминаний термина κάθαρσις у греческих авторов*

№ п/п	Автор или название корпуса произведений	Номер автора по диаграмме № 2 (по <a href="http://www.tlg.uci.edu">www.tlg.uci.edu</a> )	Количество упоминаний
1.	Гален (Galenus)	0057	388
2.	Гиппократ (Hippocrates) et Corpus Hippocraticum	0627	236
3.	Орибасий (Oribasius)	0722	220
4.	Стефанос (Stephanus)	0724	195
5.	Аэтий (Aëtius)	0718	166
6.	Кирилл Александрийский, свт. (Cyrillus Alexandrinus)	4090	111
7.	Михаил Пселл (Michael Psellus)	2702	110
8.	Григорий Богослов, свт. (Gregorius Nazianzenus)	2022	86
9.	Сорений (Soranus)	0565	81
10.	Геннадий Схоларий, свт. (Gennadius Scholarius)	3195	77
11.	Павел (Paulus)	0715	75
12.	Александр Траллианский (Alexander Trallianus)	0744	67
13.	Аристотель (Aristoteles) et Corpus Aristotelicum	0086	66
14.	Прокл (Proclus)	4036	66
15.	Theophilus Protospatharius, Damascius et Stephanus Atheniensis	0728	60
16.	Григорий Палама, свт. (Gregorius Palamas)	3254	59
17.	Марк Евгеник, прп. (Marcus Eugenicus)	3283	58
18.	Фотий Константинопольский, свт. (Photius)	4040	53
19.	Симеон Новый Богослов, прп. (Symeon Neotheologus)	3116	50
20.	Филон (Philo Judaeus)	0018	45

Термин *κάθαρσις* достаточно равномерно представлен и в античной, и в христианской традициях, где он особо часто использовался в IV и в XIV веках. Данные века являются своеобразными предельно важными «рамками» для многих понятий аскетики, мистики и догматики: IV в. — как век каппадокийских святителей, а XIV в. — как век апогея всего православного богословия в лице свт. Григория Паламы и его преемников. Как видно на графике, в античной традиции термин *κάθαρσις* чаще всего использовался врачом Галеном и в корпусе Гиппократов, что указывает на важность принципа очищения для античной медицины.

Ключевыми словами для христианского учения об очищении, связанном с озарением, оказываются слова свт. Григория Богослова:

«... где очищение — озарение; а озарение — исполнение желаемого... поэтому нужно прежде очистить себя, чтобы вступить в беседу с Чистым...»<sup>18</sup>.

Выше процитированные слова из известного «Слова на Богоявление»: «...где очищение, озарение...» — стали классической формулой в последующей святоотеческой и патристической традиции, например у прп. Максима Исповедника<sup>19</sup> или у прп. Феодора Студита<sup>20</sup>, а в более позднюю эпоху — у прп. Симеона Нового Богослова<sup>21</sup>, прп. Евфимия Зигабена<sup>22</sup> и у свт. Григория Паламы<sup>23</sup>.

Предоставленное Богом озарение (по аналогии с очищением) подвижника, стремящегося получить это озарение, стало одной из ключевых траекторий святоотеческого богословия — восходящей прежде всего к духовному учению свт. Григория Богослова<sup>24</sup>.

18 См. полный текст цитаты: «Οὗ γὰρ φόβος, ἐντολῶν τήρησις· οὗ δὲ ἐντολῶν τήρησις, σαρκὸς κάθαρσις, <...> οὗ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις· ἔλλαμψις δὲ, πόθου πλήρωσις, ...» *Gregorius Nazianzenus*. In *sancta lumina* (orat. 39) 8 // PG. 36. Col. 344:7–13; *Ibid.* 9 // Op. cit. Col. 344:18–22.

19 *Maximus Confessor*. *Ambigua ad Joannem* 40, 1:1–4 // *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / ed. N. Constas. Vol. 2. Cambridge (Mass.), 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library). P. 98.

20 *Theodorus Studites*. *Epistulae* 384:10–11 // CFHB SB. 31. S. 531.

21 *Symeon Neotheologus*. *Catecheses* 22:180–185 // SC. 104. P. 378.

22 *Euthymius Zigabenus*. *Commentarius in Psalterium* (in Ps. 110, 10) // PG. 128. Col. 1096:31–32.

23 *Gregorius Palamas*. *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 4, 14, 35 // *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον* / ἔκδ. Λ. Κωντογιάννης, Β. Φανουργάκης // ΓΠΣ. Τ. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 267:3–7.

24 Ср.: «... ἐνετύπωσε, τοσοῦτον καὶ οὕτως ἐπιμετρεῖ τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν, ἀναλόγως τῇ καθάρσει τὴν ἔλλαμψιν χορηγῶν». *Elias Cretensis*. *Commentarii in sancti Gregorii Nazianzeni orationes* XIX 1 // PG. 36. Col. 855:39–41.

Илия Критский в комментариях на Слова свт. Григория Богослова прямо соотносил очищение с деянием, а озарение — с созерцанием:

«... так вот, восхождение есть возвышение через очищение, то есть деяние, а озарение — через созерцание»<sup>25</sup>.

Акцент свт. Григория Богослова на «деянии» и «очищении» предельно важен, хотя это не столько тождественные, сколько прямо взаимосвязанные понятия, как видно из назидания прп. Максима Исповедника:

«Земля благовкушаемая — через деяние очищение сердца»<sup>26</sup>.

В свою очередь, св. Исаак Сирин связывал деяние с очищением плоти<sup>27</sup>, что, конечно, не исключает его аналогичных представлений об очищении души<sup>28</sup>.

Очищение разума ради восприятия Божественного света — один из ключевых лейтмотивов паламитского богословия, например у поздневизантийского богослова свт. Феофана Никейского:

«Святые заранее подготовив разум, вмещающий и принимающий осуществляющееся через выбор очищение ради причастия Божественному Свету, и в силу этого приобретаю его равноангельным и богоподобным, вкусят от превосходящего разум соединения и передадут находящемуся в сочетании с ними чувству»<sup>29</sup>.

### 3. Озарение / просвещение

В «Ареопагитском корпусе» используется следующая триада: «очищение» (κάθαρσις), «просвещение» (φωτισμός) и «совершенство» (τελείωσις)<sup>30</sup>,

25 «ἀνάβασις μὲν οὖν ἐστὶν ἡ διὰ καθάρσεως εἴτου πρᾶξεως ὕψωσις, ἔλλαμψις δὲ ἡ διὰ θεωρίας». Ibid. // PG. 36. Col. 858:36–37.

26 *Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium* 5:40–41 // CCSG. 7. P. 67.

27 *Isaacius Syrus. Orationes ascetici* 32:19–22 // *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί*. Кριτικὴ ἔκδοσις / ed. M. Pirard. Ἁγίου Ὁρος, 2012. Σ. 526.

28 См.: *Isaacius Syrus. Orationes ascetici* 32:92–94 // Op. cit. Σ. 529–530. «Очищение души есть свобода от тайных страстей, находящихся в разумении».

29 *Theophanes III. De lumine Thaborio orationes* I–V 5:459–463 // *Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας Περὶ Θαβωρίου φωτός, λόγοι λέντε*. (Τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι) / ἔκδ. Χ. Γ. Σωτερόπουλος. Ἀθήναι, 1990. Σ. 300.

30 Подробнее см. в статье: *Дионисий (Шлёнов), игум. Ареопагитики* // ПЭ. 2001. Т. 3. 195–213. См. аналогичное деление: *Ps-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 8, 2 // PTS. 67. S. 34:10–14; Ibid. 3, 2 // Op. cit. S. 19:6–7; Ibid. 7, 3 // Op. cit. S. 30:22–24.

указывающая на три этапа процесса духовного пути. «Просвещающая» сила именуется также «созерцательной», что ясно указывает на соотношение второго этапа с тем созерцанием, к которому приводит деяние. При первоначально складывающейся терминологии озарение, в отличие от просвещения, оказывается характерной чертой самого высшего этапа духовного совершенства.

«Сила совершенствуемых первая, есть очищающая, а средняя, после очищения, — освещающая и созерцающая некоторые священные вещи, а последняя, и более божественная из других священных озарений, коих оно стало созерцателем, — [сила], озаряемая совершеннейшей наукой»<sup>31</sup>.

Для передачи понятия «просвещение» (φωτισμός использует всего пять раз) там используется также во многом аналогичный и гораздо более частый термин «озарение» (ἔλλαμψις — пятьдесят четыре раза).

### 3.1. Термин φωτισμός

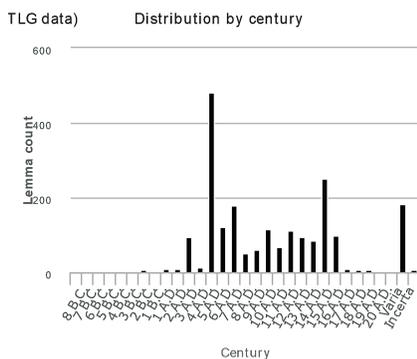


Диаграмма 3. Термин φωτισμός (распределение по векам)

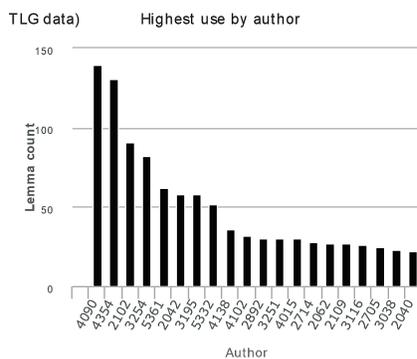


Диаграмма 4. Термин φωτισμός (распределение у авторов)

31 Ps-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia 5, 2 // PTS. 36. S. 106:12–16.

**Таблица 2.** Наибольшее количество упоминаний термина  $\phi\omicron\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  у греческих авторов

№ п/п	Автор или название корпуса произведений	Код автора по диаграмме № 4	Количество упоминаний
1.	Кирилл Александрийский, свт. (Cyrillus Alexandrinus)	4090	140
2.	Analecta hymnica graeca	4354	131
3.	Дидим Слепец (Didymus Caecus)	2102	91
4.	Григорий Палама, свт. (Gregorius Palamas)	3254	82
5.	Liturgica varia	5361	62
6.	Ориген (Origenes)	2042	58
7.	Геннадий Схоларий, свт. (Gennadius Scholarius)	3195	58
8.	Euchologia	5332	52
9.	Ефрем Сирин, прп. (Ephraem Syrus)	4138	36
10.	Catenaе (Novum Testamentum)	4102	32
11.	Максим Исповедник, прп. (Maximus Confessor)	2892	30
12.	Филофей Коккин, свт. (Philotheus Coccinus)	3251	30
13.	Иоанн Филопон (Joannes Philoponus)	4015	30
14.	Феодор Студит, прп. (Theodorus Studites)	2714	28
15.	Иоанн Златоуст, свт. (Joannes Chrysostomus)	2062	27
16.	Макарий (Ps.-Macarius)	2109	27
17.	Симеон Новый Богослов, прп. (Symeon Neotheologus)	3116	26
18.	Никита Пафлагон (Nictas David Paphlagonius)	2705	25
19.	Евфимий Зигабен (Euthymius Zigabenus)	3038	23
20.	Василий Великий, свт. (Basilius Caesariensis)	2040	22

В «Ареопагитиках» «просвещение» (φωτισμός) в каждом из пяти случаев указывает на второй из трёх этапов или на вторую из трёх сил. В античной литературе «просвещение» первоначально обозначало простой физический свет Солнца или прочих небесных светил<sup>32</sup>, но особенно Луны<sup>33</sup>, которая или светила своим собственным светом, или получала свет от Солнца<sup>34</sup>. Сходное значение встречается и в Септуагинте (Иов 3, 9), но в большинстве случаев в греческом варианте Священного Писания Ветхого Завета φωτισμός указывает на Божественный свет (Пс. 26, 1 и др.)<sup>35</sup> — на свет Господа.

«Господь просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюся» (Пс. 26, 1)<sup>36</sup>, — этот очень характерный псаломский стих, подчёркивающий передачу Божественного света от Бога ветхозаветному, а впоследствии и новозаветному праведнику, неоднократно использовался в аскетико-мистическом богословии отцов<sup>37</sup>. В «Завещании двенадцати патриархов» говорится о «просвещении» как о «свете закона», который даётся «всякому человеку»<sup>38</sup>.

В этом же, более одухотворённом, значении термин φωτισμός использовался дважды в Новом Завете, во Втором послании к Коринфянам св. апостола Павла: «... просвещение Евангелия Славы Христовой» (2 Кор. 4, 4), и далее: Бог «воссиял в сердцах наших к просвещению знания славы Божией в лице Христа» (2 Кор. 4, 6).

Из начального обзора греческой литературы до II в. по Р. Х. можно сделать вывод, что термин φωτισμός у античных авторов использовался

- 32 См., например: *Anaxagoras*. Testimonia 42:31. Античные авторы часто писали о свете луны (*Empedocles*. Fragmenta 42:8–9) и солнца (*Claudius Ptolemaeus*. *Apotelesmatica* (= *Tetrabiblos*) 1, 4, 2:4–6).
- 33 *Philo Judaeus*. De somniis 1, 53:6–7 // *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie / introduction, traduction et notes par P. Savinel*. Vol. 19. Paris, 1962. P. 44.
- 34 *Pseudo-Galenus*. De historia philosophica 69:1t–2. «Об озарении луны. Анаксимандр сказал, что она имеет свет, но неким образом слабее. А Фалес, что луна освещается от солнца».
- 35 Псаломский стих Пс. 26, 1 наиболее известен: «Господь просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюся...» (Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου· τίνα φοβήθησομαι;...). См. также: Пс. 43, 4; 77, 14; 89, 8; 138, 11.
- 36 Ср. толкование данного стиха у Филона: «...и не только свет, но и всякого другого света первообраз, и более того всякого первообраза старше и выше, имея смысл образца». (*Philo Judaeus*. De somniis I, 75:2–6 // *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie / introduction, traduction et notes par P. Savinel*. Vol. 19. Paris, 1962. P. 54).
- 37 Ср. у свт. Филофея Коккина: *Philothaeus Coccinus*. *Orationes et homiliae* 2:127–129 // *Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγοι καὶ ὁμιλίαι / ἔκδ. Β. Σ. Ψευτογγῆς*. Θεσσαλονίκη, 1985. (Thessalonian Byzantine Writers; 2). Σ. 45.
- 38 См.: *Testamenta XII patriarcharum* 3, 14, 4:1–5.

в смысле простого физического света, а духовное значение приобрёл в текстах Ветхого и Нового Завета, а также у последующих христианских авторов. Так, св. Иустин Философ писал о «просвещении» в крещальной купели:

«...называется же это омовение просвещением, поскольку этому учаются просвещенные разумом»<sup>39</sup>.

А в «Мученичестве св. апостола Андрея» (II в.) ап. Андрей поучал народ:

«Страхните равнодушие и мрак с ваших сердец и восприимите мужество и просвещение в душах ваших»<sup>40</sup>,

тем самым призывая к просвещению наряду с мужеством как к своеобразной добродетели.

В последующей христианской патристической традиции у Климента Александрийского «просвещение» — это «знание, изгоняющее неведение и влагающее прозорливость»<sup>41</sup> так же, как и «тьма славы Спасителя»<sup>42</sup>. Из всех христианских авторов Ориген впервые изложил учение о духовном просвещении на основании экзегезы всех стихов Ветхого и Нового Завета с данным термином. «Исследуя вложенный в Писание разум, проси у Бога просвещения»<sup>43</sup>. Он же писал о преуспевании в «знаниях и просвещениях»<sup>44</sup>, отождествляя, как и Климент Александрийский, знание и просвещение. У Оригена же можно найти интересное сравнение полноценного света Луны (просвещения) и Церкви<sup>45</sup>, что показывает его знакомство с античными рассуждениями о физическом свете Луны, которые при этом используются в богословском экклезиологическом сравнении.

Дальнейшие случаи использования термина «просвещение» в патристической письменности интересны и многообразны. В частности, в тексте, который приписывался св. Григорию Чудотворцу, сказано,

39 *Justinus Martyr. Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium* 61, 12 // *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens* / éd. Ch. Munier. Fribourg, 1995. P. 114. «καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μαθησάντων».

40 См.: *Martyrium sancti Andreae apostoli* (BHG 99) 30:10–12 // AB. 1894. Vol. 13. P. 368.

41 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* 1, 6, 29, 4:5–5:1 // GCS. 12. S. 107.

42 *Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto* 1, 18, 2:6–7 // SC. 23. P. 90.

43 «Ἐρευνῶν τὸν ἐγκείμενον νοῦν τῇ Γραφῇ, αἶτει παρὰ Θεοῦ φωτισμόν». См.: *Origenes. Selecta in Ezechielem* (fragmenta e catenis) (In Ez. 30, 5) // PG. 13. Col. 825:2–3.

44 *Origenes. Expositio in Proverbia* (fragmenta e catenis) 10 // PG. 17. Col. 188:53–54.

45 *Origenes. Homiliae in Psalmos* LXXX, 6:20–26 // GCS. N. F. 19. S. 490.

что имя Богородицы, Мария, истолковывается как просвещение, что указывает на то, что Она является источником Божественного Света<sup>46</sup>.

В IV в. каппадокийские святители учили о «просвещении» как о «свете веры»<sup>47</sup> и как об аскетико-мистической категории христианского богословия. Так, например, у свт. Григория Нисского можно найти призыв к просвещению и очищению по примеру Христа Спасителя<sup>48</sup>. Свт. Григорий Богослов применяет термин «просвещение» при изложении своего ставшего классическим учения о первых, вторых и третьих светах<sup>49</sup>.

В целом, как видно по общей исторической траектории термина φωτισμός, он максимально часто использовался в IV в., а в XIV в. был менее распространён (хотя и чаще, чем в предшествующие века после IV в.).

### 3.2. Термин ἔλλαμψις

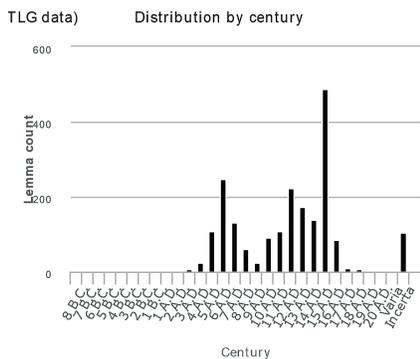


Диаграмма 5. Термин ἔλλαμψις (распределение по векам)

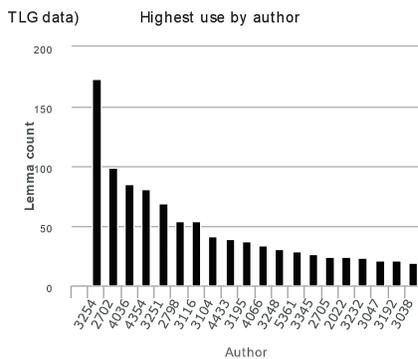


Диаграмма 6. Термин ἔλλαμψις (распределение у авторов)

46 *Gregorius Thaumaturgus*. In annuntiationem sanctae virginis Mariae homilia 2 [Sp.] // PG. 10. Col. 1164:50–53.  
 47 *Gregorius Nyssenus*. De perfectione Christiana ad Olympium monachum // *Gregorii Nysseni Opera* / hrsg. von W. Jaeger. Bd. 8/1. Leiden, 1963. S. 180:14.  
 48 См.: *Gregorius Nyssenus*. Refutatio confessionis Eunomii 222:5–223:2.  
 49 См.: *Gregorius Nazianzenus*. In sanctum baptisma (orat. 40) // PG. 36. Col. 364:21–32.

**Таблица 3.** Наибольшее количество упоминаний термина *φωτισμός* у греческих авторов

№ п/п	Автор или название корпуса произведений	Код автора по диаграмме № 6	Количество упоминаний
1.	Григорий Палама, свт. (Gregorius Palamas)	3254	173
2.	Михаил Пселл (Michael Psellus)	2702	99
3.	Прокл (Proclus)	4036	85
4.	Analecta hymnica graeca	4354	81
5.	Филофей Коккин, свт. (Philotheus Coccinus)	3251	69
6.	Пс.-Дионисий Ареопагит (Ps.-Dionysius Areopagita)	2798	54
7.	Симеон Новый Богослов, прп. (Symeon Neotheologus)	3116	54
8.	Николай Метфонский (Nicolaus Methonaeus)	3104	42
9.	Каллист Ангеликуд, прп. (Callistus Angelicudes)	4433	39
10.	Геннадий Схоларий, свт. (Gennadius Scholarius)	3195	37
11.	Дамаский (Damascius)	4066	34
12.	Иоанн Кипариссиот (Joannes Cyparissiot)	3248	31
13.	Liturgica varia	5361	29
14.	Каллист Константинопольский, свт. (Callistus I Patriarcha)	3345	27
15.	Никита Давид Пафлагон (Nicetas David Paphlagonius)	2705	25
16.	Григорий Богослов, свт. (Gregorius Nazianzenus)	2022	24
17.	Симеон Фессалоникийский (Symeon Thessalonicensis)	3232	23
18.	Михаил Глика (Michael Glycas)	3047	21
19.	Григорий Акиндин (Gregorius Acindynus)	3192	21
20.	Евфимий Зигабен (Euthymius Zigabenus)	3038	20

Термин ἔλλαμψις чаще всего использовался христианскими авторами. «Рамочными» веками для него оказываются V и XIV вв. Как более мистический, данный термин постепенно ведёт, подобно ключевой нити, к вершинам мистического богословия Церкви в изложении свт. Григория Паламы — богослова приобщения нетварным энергиям и свету.

Как известно, свт. Григорий Палама пользовался составными световыми терминами, впервые встретившимися в «Ареопагитском корпусе», например термином «светолитие» (φωτοχυσία)<sup>50</sup>. На примере истории данного термина видно, насколько богословие свт. Григория Паламы глубоко связано с учением «Ареопагитик», которые, в свою очередь, продолжали учение свт. Григория Богослова о Боге как о Первом свете, об ангелах — как о втором и о людях — как о третьем<sup>51</sup>. Термин ἔλλαμψις также является связующим звеном между Ареопагитиками и богословским наследием свт. Григория Паламы.

Первоначально термин ἔλλαμψις тоже мог указывать на озарение обычным светом жизненных процессов через посредство чувства, как у Пс.-Аристотеля<sup>52</sup>, или на вспышку солнечного света, передававшуюся Луне<sup>53</sup>.

«Стоики [называли] сильнейшую молнию озарением»<sup>54</sup>.

В текстах Священного Писания Ветхого и Нового Завета термин ἔλλαμψις вообще не использовался. Тем самым его единственный путь в патристические и богословские тексты — только из античного культурного (прежде всего философского) лексикона. Параллельно с христианским богословием, и даже более активно, термин «озарение» использовался средними и поздними неоплатониками. По свидетельству Аммония, согласно учению Платона, в Академии тело — инструмент для озарения души<sup>55</sup>. У Плотина озарение соотносится с реалиями умопостигаемого уровня и только находит свое отражение в чувственном

50 См. статью: Дионисий (Шлёнов), игумен. Богословие света в «Ареопагитиках» и в последующей традиции: на примере составного светового термина «светолитие» (готовится к публикации).

51 См.: *Gregorius Nazianzenus*. In sanctum baptisma (orat. 40) // PG. 36. Col. 364:21–32.

52 *Aristoteles*. De plantis [Dub.] 1 Bekker P. 815b:33.

53 *Plutarchus*. De facie in orbe lunae (920b–945e).

54 См.: *Pseudo-Plutarchus*. Placita philosophorum (874d–911c).

55 *Ammonius*. In Porphyrii isagogen sive quinque voces // *Ammonius*. In Porphyrii isagogen sive quinque voces / ed. A. Busse. Berlin, 1891. (Commentaria in Aristotelem Graeca; 4/3). P. 46:4–8.

уровне бытия<sup>56</sup>. Душа, будучи «безвидной», получает «озарение первой природы»<sup>57</sup>. Ямвлих писал о «божественном присутствии и озарении», открывающихся для души, способной к созерцанию<sup>58</sup>.

Как бы прокладывая путь для последующей широкой богословской траектории термина, Ориген в рамках своего аллегорического метода использовал термин «озарение» в духовном значении. Согласно одной из его духовных интерпретаций в Церкви, теле Христовом, есть тайные окошки, через которые «спасительно можно вместить озарения света Божия»<sup>59</sup>. Только усердные в вере и добродетели могут оказаться подлинными «сосудами очищенных озарений»<sup>60</sup>. Озарение в наследии Оригена оказывается световым термином, соотносимым с третьим Лицом Святой Троицы — Святым Духом:

«...(мрак при Распятии) для Церкви свет, а для иудеев мрак трёх часов, (свет) света Отчего, отблеска Христова, озарения Святого Духа»<sup>61</sup>.

Озарение и называется духовным: от него отпадают грешники, и к нему возвращаются праведники<sup>62</sup>.

Свт. Григорий Нисский — один из первых великих отцов, кто стал регулярно пользоваться термином «озарение»<sup>63</sup>, описывая при его помощи наитие Святого Духа<sup>64</sup> и именуя его Божественным<sup>65</sup>. Озарение осуществляется не только в Духе, но и через Бога-Слово<sup>66</sup>. Озарение Божественного света является «невещественным» и не прикасающимся ни к какому «вещественному предмету»<sup>67</sup>.

56 Plotinus. *Enneades* 6, 5, 8.

57 Plotinus. *Enneades* 6, 9, 7:13–16.

58 Iamblichus. *De mysteriis* 3, 14:17–20.

59 См.: Origenes. *Commentarii in evangelium Joannis* 10 (41), 286:6–12 // SC. 157. P. 558:14–20.

60 См.: Origenes. *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)* 123:1–6 // GCS. 10. S. 568–569.

61 См.: Origenes. *Commentariorum series in evangelium Matthaei* (Mt. 22, 34 – 27, 63) // GCS. 38/2. S. 278:7–16.

62 Origenes. *Fragmenta in Lamentationes (in catenis)* 103:1–3 // GCS. 6. S. 272.

63 См. также редкое упоминание о природном озарении: *Gregorius Nyssenus. Apologia in hexaemeron* // PG. 44. Col. 88:9–10.

64 *Gregorius Nyssenus. In inscriptiones Psalmorum* 10 // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. J. McDonough. Bd. 5. Leiden, 1962. S. 108:11.

65 Ibid. 10 // Op. cit. S. 108:15.

66 *Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (homiliae 15) 1* // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. H. Langerbeck. Bd. 6. Leiden, 1960. S. 40:5.

67 *Gregorius Nyssenus. In Basilium fratrem* 21:7–8 // *Stein J. Encomium of Saint Gregory Bishop of Nyssa on His Brother Saint Basil. Washington (D. C.), 1928. P. 44.*

В творчестве свт. Григория Богослова один из лейтмотивов использования термина «озарение» — учение об озарении светом Святой Троицы<sup>68</sup>. Подлинный смысл человеческого бытия — в возвращении к Богу, Который является источником добродетели и «сродного озарения»:

«Хвала же добродетель, я восхваляю Бога, от Которого людям добродетель, и восхождение к Нему или снисхождение от Него через сродное озарение»<sup>69</sup>.

Слова свт. Григория о «более совершенном и более чистом озарении Божества»<sup>70</sup> по-своему предваряют ареопагитскую триаду: очищение — озарение — обожение. Озарение (ἔλλαμψις) и совершенство (τελειώσις) — почти синонимические понятия:

«(Для небесных сил) не из иного места совершенство и озарение и тружноподвижность или неподвижность на злое, как от Святого Духа»<sup>71</sup>.

Свт. Василий Великий так же, как и свт. Григорий Нисский, более писал об озарениях Святого Духа в контексте аскетического сражения<sup>72</sup>. В Макариевском корпусе сказано об «озарении Духа» как награде за достижение бесстрастия:

«Таковые души (то есть души святых. — *иг. Д.*) и свободы от страстей всячески устаиваются и озарение Святого Духа и причастие в полноте благодати совершенно приобретают»<sup>73</sup>.

Св. Диадокх Фотикийский связывал озарение с добродетелями веры и любви:

«...а совершенство озарения питает веру говорящего в вере, чтобы первым учащий вкусил от плодов через любовь к знанию»<sup>74</sup>.

68 См.: *Gregorius Nazianzenus*. In laudem sororis Gorgoniae (orat. 8) 22 // PG. 35. Col. 816:31–32; *Gregorius Nazianzenus*. De dogmate et constitutione episcoporum (orat. 20) 12 // PG. 35. Col. 1080:38.

69 *Gregorius Nazianzenus*. In laudem Athanasii (orat. 21) 1 // PG. 35. Col. 1084:3–6.

70 *Gregorius Nazianzenus*. In laudem Cypriani (orat. 24) 19 // PG. 35. Col. 1193:1–2.

71 См.: *Gregorius Nazianzenus*. In pentecosten (orat. 41) 11 // PG. 36. Col. 444:9–13.

72 См.: *Basilius Caesariensis*. De jejunio (homilia 1) 9 // PG. 31. Col. 180:35–38.

73 Ср.: *Ps.-Macarius*. Opuscula V, 26 // PG. 34. Col. 928:48–51.

74 *Diadochus Photicensis*. Capita centum de perfectione spirituali 8:9–11 // One Hundred Practical Texts of Perception and Spiritual Discernment from Diadochos of Photike / ed. J. Ruthford. 2000. (Belfast Byzantine Texts and Translations; 8). P. 18.

### 3.3. Ареопагитики об озарении

В V — начале VI в. термин ἑλλάμις получает особое распространение не только в количественном, но в качественном отношении, прежде всего благодаря философским трудам неоплатоника Прокла (где он встречается 95 раз) и богословским произведениям автора «Ареопагитского корпуса» (54 случая использования). Как известно, и тот и другой учили о том, что высшие чины передают низшим озарение, восходящее к Божественному началу (по Проклу) или к Богу (по «Ареопагитикам»). Из многочисленных упоминаний у Прокла приведём только одно как достаточно ярко подчёркивающее его учение о свете и озарении светом:

«Свет является не чем иным, как приобщением Божественному бытию; ибо как все становятся благовидными через приобщение и наполнение происходящим оттуда озарением, так и боговидными становятся существующие в первом чине и, как говорится, божественными, и умопостигаемыми, и разумными через приобщение Богу»<sup>75</sup>.

Вне зависимости от того, насколько автор «Ареопагитик» зависел от Прокла<sup>76</sup>, учение о высшем озарении именно благодаря «Ареопагитикам» станет ключевым в православной традиции и в её апогее — богословии свт. Григория Паламы (XIV в.).

В Ареопагитиках, помимо регулярно используемой триады понятий: «очищение — просвещение — совершенство», используется аналогичная триада с заменой термина «просвещение» на «озарение»<sup>77</sup>. Среди трёх ключевых понятий, или этапов, озарение оказывается ключевым не только как результат, но и как понятие, тождественное очищению, как его причина<sup>78</sup>. В одном из первых определений иерархии сказано:

«Иерархия есть, согласно мне, священный чин, и наука, и действие, уподобляясь по мере возможности Божественному, и к преподаваемым ей от Бога озарениям аналогично возводимая — ради подражания Богу»<sup>79</sup>.

75 Proclus. Theologia Platonica (lib. 1–6) 2, 7, 47 // Proclus. Théologie platonicienne / éd. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Vol. 2. Paris, 1974. P. 48:14–19.

76 Дионисий (Шлёнов), игум. (совместно с А. Р. Фокиным). Ареопагитики // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 196.

77 См.: Ps.-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia 5, 3 // PTS. 36. S. 106:17–22.

78 Ibid. 6, 6 // PTS. 36. S. 119:23–26.

79 Ps.-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia 3, 1 // PTS. 36. S. 17:3–5.

В этой формуле ясно указывается на то, что именно Бог является источником священных озарений, а эти озарения передаются благодаря небесной и земной иерархии, о которой широко и систематично Ареопагит стал писать впервые (ведь сам термин «иерархия» впервые введён им в богословский лексикон) в христианской и патристической литературе. Высшие чины имеют озарения низших, а низшие непричастны озарениям высших<sup>80</sup>, но при этом всё равно передают и являются — как видно на примере ангелов — «богоначальное озарение»<sup>81</sup>. По предустановленному закону «вторые чины» участвуют в «богоначальных озарениях» «через первых»<sup>82</sup>.

Термин «озарение» в «Ареопагитском корпусе» наделяется рядом характерных эпитетов:

- 1) «собственное» (οἰκεία)<sup>83</sup>,
- 2) «начальное» (ἀρχική)<sup>84</sup>,
- 3) «богоначальное» (θεαρχική)<sup>85</sup>,
- 4) «божественное» (θεία)<sup>86</sup>,
- 5) «первоначальное» (πρωτοῦργός)<sup>87</sup>,
- 6) «передаваемое в соответствии с Божественным исхождением» (κατὰ θεϊὰν πρόοδον ἐνδιδομένη)<sup>88</sup>,
- 7) «более высокое» (ὑψηλότερα)<sup>89</sup>,
- 8) «высочайшее» (ὑπερτάτη)<sup>90</sup>,
- 9) «промыслительное» (προνοητική)<sup>91</sup>,
- 10) «началосовершительное» (τελεταρχική)<sup>92</sup>,
- 11) «иерархическое» (ιεραρχική)<sup>93</sup>,
- 12) «подобающее святым» (ἀγιοπρεπή)<sup>94</sup>,

80 *Ps.-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 5 // PTS. 36. S. 25:10.

81 *Ibid.* 5 // PTS. 36. S. 25:14.

82 *Ibid.* 8, 2 // PTS. 36. S. 34:16.

83 *Ibid.* 3, 2 // PTS. 36. S. 18:12.

84 *Ibid.* 4, 2 // PTS. 36. S. 21:8.

85 *Ibid.* 4, 2 // PTS. 36. S. 21:13.

86 *Ibid.* 4, 3 // PTS. 36. S. 22:9.

87 *Ibid.* 6, 2 // PTS. 36. S. 26:21.

88 *Ibid.* 7, 3 // PTS. 36. S. 30:17.

89 *Ibid.* 7, 3 // PTS. 36. S. 31:4.

90 *Ibid.* 7, 4 // PTS. 36. S. 31:18.

91 *Ibid.* 9, 3 // PTS. 36. S. 38:5.

92 *Ibid.* 10, 1 // PTS. 36. S. 40:2.

93 *Ibid.* 10, 3 // PTS. 36. S. 41:3.

94 *Ibid.* 11, 1 // PTS. 36. S. 41:11.

- 13) «первоявленное» (πρωτοφανής)<sup>95</sup>,
- 14) «неприкрытое» (ἀπερικάλυπτος)<sup>96</sup>,
- 15) «высокое» (ὕψηλή)<sup>97</sup>,
- 16) «священное» (ιερά)<sup>98</sup>,
- 17) «божественнейшее» (θειοτάτη)<sup>99</sup>,
- 18) «теургическое» (θεουργός)<sup>100</sup>,
- 19) «освещающее» (φωτιστική)<sup>101</sup>,
- 20) «установленное по чину» (τεταγμένη)<sup>102</sup>,
- 21) «обоженное» (ἐνθέος)<sup>103</sup>,
- 22) «богозрительное» (θεοπτικός)<sup>104</sup>,
- 23) «более совершенное» (τελεωτέρα)<sup>105</sup>,
- 24) «соответствующее каждому из сущих» (как характеристика «пресущественного луча») (ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀνάλογος)<sup>106</sup>,
- 25) «позволенное» (как характеристика «луча») (θεμιτή)<sup>107</sup>,
- 26) «источаемое» (ἐκβλυζομένη)<sup>108</sup>,
- 27) «нескончаемое» (ἀτελεύτητος)<sup>109</sup>.

Двадцать семь эпитетов — это очень большой описательный инструментарий. Очевидно, что автор «Ареопагитик» описывал озарение или озарения как ключевое понятие при передаче Божественного света через посредство высших чинов церковной иерархии низшим чинам.

«Озарение» синонимично понятиям «приведения» к Богу и «общения» с Ним<sup>110</sup>, а также, как своеобразное oratio bimembris, перечисляются «озарения» и «силы»<sup>111</sup>. Хотя озарение не именуется очистительным,

95 Ibid. 11, 2 // PTS. 36. S. 42:11.

96 Ibid. 15, 2 // PTS. 36. S. 52:17.

97 Ibid. 15, 9 // PTS. 36. S. 58:22.

98 *Ps.-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 1, 1 // PTS. 36. S. 63:10.

99 Ibid. 4, 7 // PTS. 36. S. 100:14.

100 Ibid. 5, 1 // PTS. 36. S. 105:1.

101 Ibid. 5, 2 // PTS. 36. S. 106:1.

102 Ibid. 5, 7 // PTS. 36. S. 109:24.

103 Ibid. 6, 3 // PTS. 36. S. 116:12.

104 Ibid. 6, 6 // PTS. 36. S. 120:10.

105 Ibid. 7, θεωρία 11 // PTS. 36. S. 132:3.

106 *Ps.-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 1, 2 // PTS. 33. S. 110:13.

107 Ibid. 1, 2 // PTS. 33. S. 110:18–111:1.

108 Ibid. 4, 2 // PTS. 33. S. 145:15.

109 Ibid. 4, 8 // PTS. 33. S. 153:5.

110 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 4, 3 // PTS. 36. S. 22:19–22.

111 См.: Ibid. 6, 1 // PTS. 36. S. 26:1–5.

оно применяется именно для того, чтобы очистить как более, так и менее совершенных, находящихся на пути духовного восхождения<sup>112</sup>.

Итак, в отличие от термина «освящение», встречающегося в Священном Писании Ветхого и Нового Завета, ἔλλαμψις («озарение») — термин из богословской и философской традиции, выходящей за пределы библейской лексики. В учении о трёх этапах духовного совершенства, как очищении, просвещении и совершенстве или обожении, он занимал своё ключевое место наряду с рядом других простых или сложных световых терминов. Это очень хорошо видно на примере максимальной востребованности данного термина в XIV в.

#### 3.4. «Озарение» в эпоху паламитских споров

В корпусе сочинений свт. Григория Паламы термин «озарение» использовался 173 раза, во многом как повторяющийся и уточняющий богословие Ареопагита соответствующими (но не всеми) эпитетами. Можно указать новые эпитеты, использовавшиеся свт. Григорием Паламой применительно к данному термину:

- 1) «боготворное» (θεοποιός)<sup>113</sup>,
- 2) «посылаемое» (ἐκτεμλομένη)<sup>114</sup>,
- 3) «нетварное» (ἄκτιστος)<sup>115</sup>,
- 4) «постоянное» (согласно терминологии Макариевского корпуса) (διηλεκής)<sup>116</sup>,
- 5) «более ясное» (τρανωτέρα)<sup>117</sup>,
- 6) «невещественное» (ἄυλος)<sup>118</sup>,
- 7) «воипостасное» (по определению прп. Маскима Исповедника) (ἐνυπόστατος)<sup>119</sup>,
- 8) «неизреченное» (ἀλόρητος)<sup>120</sup>,

112 См.: *Ps.-Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 5, 6 // PTS. 36. S. 109:3–7.

113 *Gregorius Palamas*. Capita physica, theologica, moralia et practica CL 69:4.

114 *Ibid.* CL 149:10.

115 *Ibid.* CL 149:21. См. также другие места: *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis 3, 1, 9:20 // ГПС. Θεσσαλονίκη, 1988. Т. 1. Σ. 623; *Idem*. Orationes antirrheticæ contra Acindynum 1, 7, 36:9 // ГПС. Т. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 65; *Idem*. Orationes dogmaticæ (Περὶ θεοποιῶ μεθ' ἑξέως) 3, 9:2 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 145.

116 *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis 1, 3, 7:37 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 417.

117 Со ссылкой на Ареопагита: *Ibid.* 2, 2, 11:40 // *Op. cit.* Σ. 517.

118 *Ibid.* 2, 3, 8:15 // *Op. cit.* Σ. 545.

119 *Ibid.* 3, 1, 8:6–7 // *Op. cit.* Σ. 621.

120 *Ibid.* 3, 1, 9:9 // *Op. cit.* Σ. 623.

- 9) «вечное» (в изложении взглядов оппонентов) (ἄδιος)<sup>121</sup>,
- 10) «безначальное» (ἄναρχος)<sup>122</sup>,
- 11) «умное» (νοερά)<sup>123</sup>,
- 12) «духовное» (πνευματική)<sup>124</sup>,
- 13) «самое богоподобное» (θεοπρεπεστάτη)<sup>125</sup>,
- 14) «таинственное» (μυστική)<sup>126</sup>,
- 15) «вышестественное» (ὑπερφυῶ)<sup>127</sup>.

Свт. Григорий Палама особо настаивал на том, что внутреннее духовное озарение не тождественно знанию: озарение — «яркость души, открываемая очищенному уму»<sup>128</sup>. Связь между озарением и чистой особю подчёркивается, в том числе через цитирование ряда предшествующих авторов, включая прп. Иоанна Лествичника:

«Посему и опытно учащий Иоанн говорит: Бездна плача узрела утешение, а чистота сердца приняла озарение»<sup>129</sup>.

Поясняя данные слова, свт. Григорий писал:

«Так вот принимает это озарение очищенное сердце, а то, что говорится или познаётся о Боге, принимает и нечистое сердце»<sup>130</sup>.

«Озарение есть не знание, а “неизреченная энергия, видимая невидимо”»<sup>131</sup>.

Для свт. Григория озарение — одно из Божественных имён, которое в полной мере не передаётся понятием об исключительном

121 Ibid. 3, 1, 39:2 // Op. cit. Σ. 651.

122 Ibid. 3, 2, 16:5 // Op. cit. Σ. 669.

123 *Gregorius Palamas. Epistulae ad Acindynum et Barlaam* 1, 12, 8 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ. 216.

124 *Gregorius Palamas. Homiliae XXI–XLII* 35, 8:13–14 // “Ελληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. 76. Σ. 392.

125 *Gregorius Palamas. Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 3, 9, 25:40 // ГПС. Т. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 182–183.

126 *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 6, 16:3–4 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 275.

127 *Gregorius Palamas. Epistulae* 7, 9:28 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 465).

128 См.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 1, 3, 6:28–31 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 416.

129 Ibid. 1, 3, 52:17–19 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 463.

130 Ibid. 1, 3, 52:19–22 // Op. cit. Σ. 463.

131 Ibid. 1, 3, 52:31–33 // Op. cit. Σ. 463. Ср.: *Joannes Climacus. Scala paradisi* 7 // PG. 88. Col. 813:22–24. «Ἐλλαμψίς ἐστὶν ἄρρητος ἐνέργεια, νοουμένη ἀγνώστως, καὶ ὁρωμένη ἀοράτως».

и непостижимом Божественном единстве<sup>132</sup>. Озарение может использоваться в смысле быстрого явления Божественного света и отличается от постоянного созерцания<sup>133</sup>. «Озарение» и «яркость» — близкие синонимичные понятия<sup>134</sup>, как и «энергия»:

«Ибо это озарение и яркость и энергия являются общими для Отца и Сына и Святого Духа»<sup>135</sup>.

Озарение нетварным светом Преображения и его подлинное познание избавляют от мрака и приводят к спасению:

«Чего (мрака) да избежим все озарением и познанием невещественного и невидимого света преобразования Господня во славу Его и безначального Его Отца и животворящего Духа...»<sup>136</sup>.

И наконец, обожение осуществляется от Божественного озарения<sup>137</sup>.

Григорий Акиндин утверждал, в свою очередь, что озарение и яркость, или энергия и природа, — два Божества, о которых будто бы учил свт. Григорий<sup>138</sup>. Такое обвинение основывается на уверенности в том, что в действительности озарение и благодать являются тварными<sup>139</sup>. В противовес такому учению защита нетварного озарения и благодати — одна из главнейших задач паламитского богословия<sup>140</sup>. По мысли свт. Григория, представление о тварном озарении неизбежно приводит и к представлению о тварном характере сущности Бога:

132 См.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 33:13–16 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 567. «Значит это единение является исключительным, и какое бы наименование ты не сказал о нем, единение ли, или зрение, или чувство, или знание, или понимание, или озарение, как в главном смысле это не есть, но только в главном смысле присуще ей».

133 См.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 35:42 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 569: «...ἄλλο γὰρ ἔλλαμψις, καὶ ἄλλο διαρκῆς φωτὸς θέα...».

134 См.: *Gregorius Palamas. Homiliae I–XX* 16, 39:6 // Ἑλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. 72. Σ. 479.

135 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 3, 18, 82:4–5 // ГПС. Т. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 219.

136 *Gregorius Palamas. Homiliae XXI–XLII* 34, 18:1–4 // Ἑλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. 76. Σ. 379.

137 См.: *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 3, 18, 76:11–15 // Ἀντιρρητικὸν πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης // ГПС. Т. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 216.

138 *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 6, 16:10–13 // ГПС. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. 2. Σ. 275.

139 *Gregorius Palamas. Epistulae* 3, 9:28–33 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 371).

140 См.: *Ibid.* 6, 32:1–6 // *Op. cit.* Σ. 441–442).

«Он делает на основании этого и сущность Бога тварной, ибо где озарение тварное, оно не нетварное»<sup>141</sup>.

Один из самых своеобразных эпитетов свт. Григория Паламы применительно к «озарению», также как и основному понятию «свет» — «нетварный». До свт. Григория выражение «нетварное озарение» использовалось только в «Алфавитных главах», приписываемых прп. Симеону Новому Богослову<sup>142</sup>. Более распространённое выражение «нетварный свет» тоже встречалось редко. У прп. Феодора Студита в контексте ареопагитского богословия указывалось:

«[Ангелы], от человеколюбца Владыки получив человеколюбивое... прежде сотворённое от Нетварного Света передающим образом (передают), будучи просвещаемы светом...»<sup>143</sup>.

В высказывании прп. Феодора Студита упоминается о Боге как о Нетварном Свете. Прп. Симеон Новый Богослов учил об озарении светом в связи с тем, что Бог является нетварным и вечным:

«...Бог оповещает их, как апостолов, через послание и присутствие Святого Духа; и озаряются совершеннее и научаются светом, как неизречённым и невыразимым, ибо нетварным, и вечным, и превечным, и непостижимым является Бог»<sup>144</sup>.

Впоследствии уже на основании учения свт. Григория Паламы учение о нетварном Фаворском свете отражено в Синодике Православия с анафематизмами против одного из последующих антипаламитов Димитрия Кидониса<sup>145</sup>.

Итак, эпитет «нетварный» применительно к свету или озарению особо характерен для учения свт. Григория Паламы. Важно отметить, что свт. Григорий Палама пользовался выражением «нетварный свет»<sup>146</sup> (и «нетварное Божество»<sup>147</sup>) не более чем в два раза

141 *Gregorius Palamas*. Epistulae 14, 3:13–14 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 546).

142 *Symeon Neotheologus*. Capitula alphabetica [Dub.] 4, 1:27–28 // *Αγίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου* Ἀλφαιβητικὰ Κεφάλαια. Mount Athos, 2005. Σ. 78.

143 *Theodorus Studites*. In caelestium ordinum caetum 1 // Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν. 18. Σ. 81. (PG. 99. Col. 729:12–18).

144 *Symeon Neotheologus*. Orationes theologicae 1:200–205 // SC. 122. P. 110, 112.

145 Synodicon orthodoxiae L. 666–670 // Le Synodikon de l'Orthodoxie / éd. J. Gouillard // *Travaux et mémoires*. 1967. Vol. 2. P. 87.

146 См., например: *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis 2, 3, 66: 6 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 598.

147 *Gregorius Palamas*. Orationes apologeticae 5, 22:4–5 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 664).

чаще, чем выражением «нетварное озарение». При этом термин «озарение» был наиболее подходящим для передачи таинственного Божественного наития в глубинном смысле ареопагитского учения и всей православной традиции.

#### 4. Обожение

Термин «обожение» (θέωσις) использовался чаще всего в XIV в. (577 случаев) в наследии свт. Григория Паламы (180 раз) и его соратника и биографа свт. Филофея Коккина (138 раз) в точно такой же пропорции, что и общеизвестный термин «богословие» (θεολογία)<sup>148</sup>. На третьем месте по частоте использования оказывается прп. Максим Исповедник (87 случаев), что неслучайно с учётом его огромного влияния на богословие свт. Григория Паламы и его сторонников.

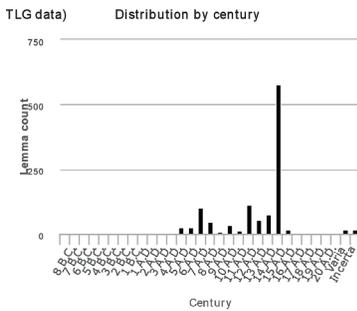


Диаграмма 7. Термин θέωσις (распределение по векам)

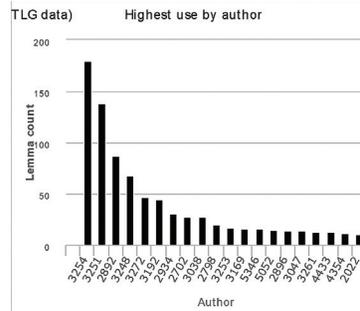


Диаграмма 8. Термин θέωσις (распределение у авторов)

Таблица 4. Картина упоминаний термина φωτισμός согласно временной шкале

	до Р. X. (B.C.)			по Р. X. (A.D.)															
Век	8–6	5	4–2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17–20	–
Упом.	–	1	–	3	25	27	100	47	7	32	14	112	56	77	577	18	2	–	16

148 Термин θεολογία у свт. Филофея Коккина используется 304 раза, а у свт. Григория Паламы — 290 раз. Согласно статистическим данным он-лайн ресурса [http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/indiv/lexica.jsp#qid=57957&ql=QELOGI%2FA%2C%20-AS%2C%20H\(&q=θεολογία,%20E2%80%91ας,%20ή&usr\\_input=greek](http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/indiv/lexica.jsp#qid=57957&ql=QELOGI%2FA%2C%20-AS%2C%20H(&q=θεολογία,%20E2%80%91ας,%20ή&usr_input=greek)

**Таблица 5.** Наибольшее количество упоминаний термина  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$  у греческих авторов

№ п/п	Автор или название корпуса произведений	Код автора по диаграмме № 7	Количество упоминаний
1.	Григорий Палама, свт. (Gregorius Palamas)	3254	180
2.	Филофей Коккин, свт. (Philotheus Coccinus)	3251	138
3.	Максим Исповедник, прп. (Maximus Confessor)	2892	87
4.	Иоанн Кипариссиот (Joannes Cyparissiot)	3248	68
5.	Феофан (Theophanes) III	3272	47
6.	Григорий Акиндин (Gregorius Acindynus)	3192	45
7.	Иоанн Дамаскин, прп. (Joannes Damascenus)	2934	31
8.	Михаил Пселл (Michael Psellus)	2702	28
9.	Евфимий Зигабен (Euthymius Zigabenus)	3038	28
10.	Пс.-Дионисий Ареопагит (Ps.-Dionysius Areopagita)	2798	20
11.	Феодор Дексий (Theodorus Dexius)	3253	17
12.	Иоанн Кантакузин, прав. (Joannes VI Cantacuzenus)	3169	16
13.	Acta Conciliorum	5346	16
14.	Scholia in Maximum Confessorem	5052	15
15.	Анастасий Синаит, прп. (Anastasius Sinaita)	2896	14
16.	Михаил Глика (Michael Glycas)	3047	14
17.	Иосиф Калофет, прп. (Josephus Calothetes)	3261	13
18.	Каллист Ангеликуд, прп. (Callistus Angelicudes)	4433	13
19.	Analecta hymnica graeca	4354	12

Для уточнения понятия «обожение» особо важно определение, приписывавшееся прп. Максиму Исповеднику: «Обожение есть ипостасное озарение»<sup>149</sup>, которое приводилось в 14 (16) «Схолии» на выражение из 61 «Вопросоответа к Фалассию» прп. Максима<sup>150</sup> «несотворённое обожение»<sup>151</sup>.

Определение из схолии стало ключевым для паламитского богословия. Оно неоднократно цитировалось свт. Григорием Паламой<sup>152</sup>, его сторонниками и в актах Собора 1341 г.<sup>153</sup>.

Данное определение особо важно тем, что само «ипостасное озарение» именовалось несотворённым. Далее, развивая данную мысль и полагая её в более широкий контекст, свт. Григорий Палама писал, что святые, помимо обладания тварной природой, приобретают «вышестественное» «причастие» Богу<sup>154</sup>, которое понимается именно как нетварное в противовес тварному.

Действительно, из цитирования других мест прп. Максима об обожении<sup>155</sup> видно, что для свт. Григория Паламы было особо важно показать нетварный характер обожения как нетварного дара Божественной благодати.

Изредка свт. Григорий пишет об озарении и обожении без прямого цитирования из прп. Максима:

«Когда в себе самих святые мужи созерцают тот боголепный свет, они, когда удостоятся боготворного общения Духа согласно неизреченному наитию совершеннотворных озарений, видят одеяние их обожения, когда ум прославлен и наполнен сверхпрекрасным сиянием благодатию Логоса...»<sup>156</sup>.

Согласно данному месту свт. Григория Паламы, озарение Божественным светом и обожение практически тождественны. Обожение — это полное и глубокое приобщение ума Божественной

149 См.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 3, 1, 8:4–8 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 621. См.: *Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1337–1350)* 132:225–227 // CFHB SB. 19/2. S. 230, 232.

150 *Scholia in Maximum Confessorem (Incertum)* 61, 14 (L. 72–74) // CCSG. 22. P. 111.

151 См.: *Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium* 61:296–297 // CCSG. 22. P. 101.

152 *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 3, 11:13–15 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 147.

153 *Concilium Constantinopolitanum (a. 1341)* L. 235–237 // *The Great Councils of the Orthodox Churches. From Constantinople 861 to Constantinople 1872* / ed. F. Lauritzen. Turnhout, 2016. (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta (CCCOGD) 4/1). P. 145.

154 См.: *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 3, 15:1–6 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 150.

155 *Ibid.* 3, 13:14–17 // *Op. cit.* Σ. 149.

156 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 1, 3, 5:1–5 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 413.

благодати, открывающейся в виде нетварного света. Эта уверенность в тождестве обожения и озарения исходит от цитаты из прп. Максима Исповедника. И обожение, и озарение — особенный нетварный дар, преподаваемый душе подвижника от Бога<sup>157</sup>.

Благодать, озарение, обожение и энергия — близкие синонимичные понятия<sup>158</sup>; они указывают на Божественную энергию, с которой тождественны, в отличие от Божественной сущности. Ведь если «боготворящий дар» — обожение и озарение — «есть божественная сущность и ипостась, то все [люди] являются равными Христу и единобожными...», что совершенно недопустимо и невозможно помыслить<sup>159</sup>.

Цитата, приписывавшаяся прп. Максиму, была известна и антипаламитам, в частности иеромонаху Григорию Акиндину, который давал ей свою интерпретацию<sup>160</sup>. Акиндин убеждён, что «божества», «благодати», «озарения», «обожения», «дела» и «энергии» являются тварными, как всё, что исходит от Бога и воспринимается людьми<sup>161</sup>.

Другой антипаламит, Иоанн Кипариссиот, также настаивал на тварном характере Фаворского света, который именовался (как он считал без достаточных оснований) его оппонентами как «озарение» и «обожение»<sup>162</sup>.

Другие паламитские богословы: свт. Филофей Коккин<sup>163</sup>, монах Давид Дисипат<sup>164</sup>, прп. Каллист Ангеликуд<sup>165</sup> и позднее иеромонах Иосиф

- 157 См.: *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis 3, 1, 29:12–19 // ГПС. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 641.
- 158 См.: *Gregorius Palamas*. Epistulae 6, 14:13–16 // ГПС. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 425.
- 159 *Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticae contra Acindynum 1, 7, 35:9 // ГПС. Т. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 65.
- 160 *Gregorius Acindynus*. Refutatio magna 2, 38:1–5 // CCSG. 31. P. 136.
- 161 См.: *Gregorius Acindynus*. Oratio contra Joannem Calecam 24:798–802 // *Cañellas J. N.* Discurso ante Juan Kalekas (C. G. Conticello, V. Conticello (eds.). La théologie byzantine et sa tradition. Tome II (XIIIe–XIXe s.). Turnhout, 2002. (Corpus Christianorum). P. 277).
- 162 См.: *Joannes Cyparissiotus*. Contra Tomum Palamiticum 1, 5:18–22 // *Ιωάννου τοῦ Κυπρισσιώτου* Κατὰ τῶν τοῦ Παλαμικοῦ Τόμου διακρίσεων καὶ ἐνώσεων ἐν τῷ Θεῷ / ἔκδ. Κ. Λιακούρας. Αθήναι, 1991. Σ. 149.
- 163 *Philotheus Coccinus*. Antirrheticis duodecim contra Gregoram 10:260–263 // *Φιλοθέου Κοκκίνου* Δογματικά ἔργα / ἔκδ. Δ. Β. Καϊμάκης. Μέρος Α΄. Θεσσαλονίκη, 1983. (Thessalonian Byzantine Writers; 3). Σ. 371.
- 164 *David Dishypatus*. Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum 41 (L. 1193–1196) // *Δαβὶδ Δισυπάτου* Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν. Θεσσαλονίκη, 1976. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται; 10). Σ. 72.
- 165 *Callistus Angelicudes*. Refutatio Thomae Aquinae 376:1–6 // *Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ* Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου / ἔκδ. Σ. Γ. Παπαδόπουλος. Αθήναι, 1970. Σ. 180.

Вриенний<sup>166</sup> — продолжали писать об озарении и обожении, опираясь почти что исключительно на ту же самую цитату из прп. Максима с акцентом на нетварном характере и озарения, и обожения.

### Выводы

Из данного обзора можно сделать следующие выводы. Термины «очищение», «озарение» и «обожение» особо связаны с традицией мистического богословия Православной Церкви. В XIV в. «озарение» и «обожение» стали ключевыми понятиями богословия свт. Григория Паламы — как главные характеристики учения о нетварном Фаворском свете и шире — о нетварной благодати и энергиях, которым должен таинственно в состоянии духовного преображения приобщиться подвижник, стремящийся к духовному совершенству.

Когда в современном богословии используется термин «обожение», он указывает, в общем, на соединение с Богом, но в рамках византийской патристической паламитской традиции обоженный — тот, кто достиг и удержал внутри самого себя Божественное озарение.

И более того: термин «обожение» ставит особый акцент на вселении благодати Святого Духа в душу подвижника. Протопресвитер Иоанн Романидис несколько прямолинейно описывает данное вселение<sup>167</sup>, что можно неправильно интерпретировать как своеобразную замену человеческой личности благодатью Духа. Прп. Максим Кавсокалит в знаменитом диалоге с прп. Григорием Синаитом, который произошёл во время второго пребывания последнего на Святой Афонской Горе<sup>168</sup>, описал состояние обоженного и озарённого Божественным светом человека (очевидно, на собственном примере).

Беседуя с прп. Григорием, прп. Максим пояснил:

166 *Josephus Bryennius. Orationes 11:444–449 // Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Τὰ Εὐρεθέντα / ἔκδ. Ἐ. Βούλγαρης, Τ. 1. Leipzig, 1768. [1991]. Σ. 193.*

167 См.: *Ρομανίδης Γ., πρωτοπρ. Πατερική θεολογία. 31; 56: «Это имеет очень большое значение, ведь только когда ум очистится от всех мыслей, помыслов и страстей, человек (а именно его очищенный ум) может принять вселение благодати Святого Духа в сердце. Именно тогда приходит Святой Дух и непрестанно молится в сердце человека» (31. Является ли православное богословие положительной наукой, или Православие — это религия?). «Тогда мысль следует за умной молитвой, но не участвует в ней при помощи словесных/разумных образов. Просто слышит молитву Святого Духа внутри сердца» (56. О молитве).*

168 См.: *Theophanes Metropolitae Peritheorii. Vita s. Maximi Causocalybitae 13 // Halkin F., Kourilas E. Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe s.) // AB. 1936. Vol. 54. P. 82–83.*

«Когда снизойдёт, отче, Дух Святой на человека молитвы, тогда прекращается молитва, потому что поглощается разум присутствием Святого Духа и не может распространять святой силы, но всецело подчиняется, куда Дух захочет восхитить его: или на воздух невестественным при неискусном божественном свете, или изумлённым в другое созерцание столь неясное, или в превосходящую беседу с Богом; и как хочет, так и предоставляет по достоинству Утешитель рабам Своим утешение...

И ныне Утешителя Духа дал нам Христос; посему Дух охватывает разум, не чтобы снова по обыкновению научить его умопостигаемым вещам, каковы сущие, но тем научить его, каковы выше сущих и премирные, а именно сущие рядом с Божеством и Сущее, Сам Бог, что око телесно не видит и что на сердце, мыслящее о земном, никогда не приходило. Усвой следующую мысль: подобно тому как воск является воском только без огня, а когда встретится с огнём, он охватывается им, и разрушается, и опалается огнём и не может выдержать, но зажигается огнём и становится целым светом...; так считай, что сила разума есть как воск; и пока пребывает в состоянии по природе, считай только по природе и по силе, а когда огонь Божества, Сам Святой Дух, приблизится к нему, тогда охватывается силою Духа, и разжигается огнём Божества, и уничтожается в помышлениях, и поглощается Божественным Светом, и всецело становится Божественным сверхъярким светом»<sup>169</sup>.

Из этого описания тоже можно было бы сделать неправильный вывод о некоем пассивном участии человека в своём собственном спасении. Действительно, в подвижника, достигшего высочайшего уровня святости, вселяется Сам Святой Дух, Который начинает иррационально и мистически руководить его дальнейшими шагами. Подвижник «уничтожается Божественным светом и сам становится сверхъярким Божественным светом»<sup>170</sup>.

Однако его личность не упраздняется, и он остаётся самим собой в предельно одухотворённом состоянии.

Протоиерей Иоанн Романидис прекрасно знал суть паламитского богословия, которое он искренне считал единственно правильным богословием Православной Церкви и ромейской (то есть византийской),

169 *Theophanes Metropolitae Peritheorii. Vita S. Maximi Causocalybitae 15:38–72 // Halkin F., Kourilas E. Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe s.) // AB. 1936. Vol. 54. P. 86.*

170 *Ibid.*

в широком духовном смысле) традиции. Но было бы несправедливо приписать однозначно всей библейской и церковной традиции учение XIV в., ведь в самом богословии свт. Григория Паламы понятия «озарение» и «обожение» представлены не только как последовательные, но и как параллельные этапы.

С учётом многозначности слов и множества разных терминов, передающих мистический опыт и традицию православия, можно всё-таки усмотреть в данном подходе внутренний духовный камертон и одновременно императив, при помощи которого легче сонастраиваться с единой системой духовных координат православия.

С точки зрения исторического развития богословия, «очищение» и «озарение» «Ареопагитик» могли соответствовать двум основным этапам — деянию и созерцанию, которое включало в себя не только видение света, но и духовное знание. Однако в XIV в. при своеобразной реабилитации понятия «чувство», которое стало эквивалентно подлинному духовному знанию и было поднято на самый высокий уровень в иерархии «умопостигаемое — чувственное», видение именно нетварного света в состоянии обожения как причины и одновременно результата такого видения стало основополагающим.

К сожалению, в последующую эпоху паламитское богословие оценивалось православными богословами неоднозначно, в том числе в силу западных влияний. Ценнейшая духовная практика оказалась в забвении как на теоретическом, так и на практическом уровне. Памятование о духовных высотах и стремление к таковым могут помочь современному человеку обрести свою подлинную православную идентичность, в частности руководствуясь сочинениями богоносных, достигших озарения и обожения отцов.

## Источники

### Античные

*Ammonius*. In Porphyrii isagogen sive quinque voces // *Ammonius*. In Porphyrii isagogen sive quinque voces / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1891. (Commentaria in Aristotelem Graeca; vol. 4/3). P. 1–128.

*Philo Judaeus*. De somniis (lib. I–II) // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* / ed. P. Wendland. Vol. 3. Berlin: Reimer, 1898. [Berlin: De Gruyter, 1962]. P. 204–306.

*Proclus*. Theologia Platonica (lib. 1–6) // *Proclus*. Théologie platonicienne / éd. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Vols. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1:1968; 2:1974; 3:1978; 4:1981; 5:1987, 6:1997. P. 1:1–125; 2:1–73; 3:1–102; 4:1–113; 5:1–148; 6:1–114.

## Христианские

- Martyrium sancti Andreae apostoli (BHG 99) // *Bonnet M.* Martyrium sancti apostoli Andreae. (AB. 1894. Vol. 13). P. 354–372.
- Concilium Constantinopolitanum (a. 1341) // The Great Councils of the Orthodox Churches. From Constantinople 861 to Constantinople 1872 / ed. F. Lauritzen. Turnhout: Brepols, 2016. (CCCOGD; vol. 4/1). P. 139–152.
- Basilii Caesariensis.* De jejunio (homilia 1) // PG. T. 31. Col. 164–184.
- Callistus Angelicudes.* Refutatio Thomae Aquinae // *Καλλίστου Ἀγγελικοῦδη Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου* / ἔκδ. Σ. Γ. Παπαδόπουλος. Ἀθήναι, 1970. Σ. 27–299.
- Capita discipulorum Evagrii // *Évagre le Pontique.* Chapitres des disciples d'Évagre / éd. P. Géhin. Paris: Éditions du Cerf, 2007. (SC; vol. 514). P. 102–270.
- Clemens Alexandrinus.* Paedagogus // *Clemens Alexandrinus.* Protrepticus und Paedagogus / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. (GCS; Bd. 12).
- Clemens Alexandrinus.* Excerpta ex Theodoto // *Clément d'Alexandrie.* Extraits de Théodote / éd. F. Sagnard. Paris: Éditions du Cerf, 1948 (1970). (SC; vol. 23). P. 52–212.
- David Dishypatus.* Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum // *Δαβὶδ Δισυπάτου* Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, 1976. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται, τ. 10). Σ. 39–107.
- Diadochus Photicensis.* Capita centum de perfectione spirituali // One Hundred Practical Texts of Perception and Spiritual Discernment from Diadochos of Photike / ed. J. Rutherford. Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, Institute of Byzantine Studies, the Queen's University of Belfast, 2000. (Belfast Byzantine Texts and Translations; vol. 8). P. 12–154.
- Elias Cretensis.* Commentarii in sancti Gregorii Nazianzeni orationes XIX // PG. T. 36. Col. 757–902.
- Euthymius Zigabenus.* Commentarius in Psalterium // PG. T. 128. Col. 41–1325.
- Evagrius.* Practicus (capita centum) // *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou le moine, vol. 2 / éd. A. Guillaumont, C. Guillaumont. Paris: Éditions du Cerf, 1971. (SC; vol. 171). P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712.
- Evagrius.* Gnosticus (fragmenta Graeca) // *Évagre le Pontique.* Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science / A. Guillaumont, C. Guillaumont. Paris: Éditions du Cerf, 1989. (SC; vol. 356). P. 88–96, 100, 106, 112, 122, 126, 132–134, 142, 146–150, 154, 158–160, 166, 170–174, 178, 182–186, 192.
- Evagrius.* De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) // PG. T. 79. Col. 1165–1200.
- Evagrius.* Expositio in Proverbia Salomonis // *Tischendorf C.* Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1860. P. 76–122.
- Gregorius Acindynus.* Oratio contra Joannem Calecam // *Cañellas J. N.* Discurso ante Juan Kalekas // La théologie byzantine et sa tradition. Tome II (XIIIe–XIXe s.) / ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. (Corpus Christianorum). P. 258–284.
- Gregorius Acindynus.* Refutatio magna // *Gregorii Acindyni* Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam / ed. J. N. Cañellas. Turnhout: Brepols, 1995. (CCSG; vol. 31). P. 3–410.

- Gregorius Nazianzenus*. De dogmate et constitutione episcoporum (orat. 20) // PG. T. 35. Col. 1065–1080.
- Gregorius Nazianzenus*. In sancta lumina (orat. 39) // PG. T. 36. Col. 336–360.
- Gregorius Nazianzenus*. In sanctum baptisma (orat. 40) // PG. T. 36. Col. 360–425.
- Gregorius Nazianzenus*. In laudem sororis Gorgoniae (orat. 8) // PG. T. 35. Col. 789–817.
- Gregorius Nazianzenus*. De dogmate et constitutione episcoporum (orat. 20) // PG. T. 35. Col. 1065–1080.
- Gregorius Nazianzenus*. In laudem Athanasii (orat. 21) // PG. T. 35. Col. 1081–1128.
- Gregorius Nazianzenus*. In laudem Cypriani (orat. 24) // PG. T. 35. Col. 1169–1193.
- Gregorius Nazianzenus*. In pentecosten (orat. 41) // PG. T. Col. 36 428–452.
- Gregorius Nyssenus*. De perfectione Christiana ad Olympium monachum // *Gregorii Nysseni Opera* / hrsg. von W. Jaeger. Bd. 8.1. Leiden: Brill, 1963. S. 173–214.
- Gregorius Nyssenus*. Refutatio confessionis Eunomii // *Gregorii Nysseni Opera* / hrsg. von W. Jaeger. Bd. 2/2. Leiden: Brill, 1960. S. 312–410.
- Gregorius Nyssenus*. Apologia in hexaemeron // PG. T. 44. Col. 61–124.
- Gregorius Nyssenus*. In inscriptiones Psalmorum // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. J. McDonough. Bd. 5. Leiden: Brill, 1962. S. 24–175.
- Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum (homiliae 15) // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. H. Langerbeck. Bd. 6. Leiden: Brill, 1960. S. 3–469.
- Gregorius Nyssenus*. In Basilium fratrem // *Stein J.* Encomium of Saint Gregory Bishop of Nyssa on his Brother Saint Basil. Washington (D. C.): The Catholic University of America, 1928. P. 2–60.
- Gregorius Palamas*. Pro hesychastis // Γρηγόριου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 359–694.
- Gregorius Palamas*. Epistulae ad Acindynum et Barlaam // Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαρλαάμ / ed. J. Meyendorff // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. Σ. 203–312.
- Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 3. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 39–506.
- Gregorius Palamas*. Orationes dogmaticae // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 69–278.
- Gregorius Palamas*. Orationes apologeticae // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Πραγματεῖαι Ὁμολογιακαὶ* / ἔκδ. Β. Σ. Ψευτογιάννης // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 567–670.
- Gregorius Palamas*. Homiliae I–XX // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 9. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τ. 72). Σ. 26–596.
- Gregorius Palamas*. Homiliae XXI–XLII // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 10. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τ. 76). Σ. 22–602.

- Gregorius Palamas*. Epistulae // Ἐπιστολαί / ἔκδ. Ν. Α. Μαρσουλᾶς // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 315–547.
- Gregorius Thaumaturgus*. In annuntiationem sanctae virginis Mariae homilia 2 [Sp.] // PG. T. 10. Col. 1155–1169.
- Isaacius Syrus*. Orationes ascetici // Ἄββᾶ Ἰσαὰκ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτική ἔκδοσις / ed. M. Pirard. Ἄγιον Ὅρος: Ἴ. Μ. Ἰβήρων, 2012. Σ. 211–797.
- Ioannes Climacus*. Scala paradisi // PG. T. 88. Col. 631–1161.
- Josephus Bryennius*. Orationes // *Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου* Τὰ Εὐρεθέντα / ἔκδ. Ἐ. Βούλγαρης. Τ. 1. Leipzig, 1768. [Θεσσαλονίκη, 1991]. Σ. 29–345.
- Ioannes Cyparissiotis*. Contra Tomum Palamiticum // *Ἰωάννου τοῦ Κυπαρισσιώτου* Κατὰ τῶν τοῦ Παλαμικοῦ Τόμου διακρίσεων καὶ ἐνώσεων ἐν τῷ Θεῷ / ἔκδ. Κ. Λιακούρας. Ἀθήνα, 1991. Σ. 137–480.
- Justinus Martyr*. Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium // *Justin, Philosopher and Martyr*. Apologies / ed. D. Minns, P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009. (Oxford Early Christian Texts). P. 80–268.
- Maximus Confessor*. Ambigua ad Joannem // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed. N. Constat. Vols. 1–2. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library). P. 62–450; 2–330.
- Maximus Confessor*. Questiones ad Thalassium / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1980. (CCSG; vol. 7).
- Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia // *Maximi Confessoris* Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. (CCSG; vol. 10). P. 3–170.
- Origenes*. Fragmenta in Lamentationes (in catenis) // *Origenes Werke* / hrsg. von E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig: Hinrichs, 1901. (GCS; Bd. 6). S. 235–278.
- Origenes*. Commentariorum series in evangelium Matthaei (Mt. 22, 34 – 27, 63) // *Origenes Werke* / hrsg. von E. Klostermann. Bd. 11. Leipzig: Teubner, 1933. (GCS; Bd. 38/2). S. 4, 21–22, 42–43, 54, 83–84, 86, 93–101, 103, 108, 110, 112–114, 118–128, 130–138, 140, 144–151, 156–157, 159–163, 166, 171, 178, 180, 189, 191–192, 206, 219–220, 222, 227, 229–230, 233, 236–242, 244–248, 250–255, 257–266, 270–278, 283–284, 287, 293–295.
- Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis (lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13, 19–20, 28–32) // *Origène*. Commentaire sur saint Jean / éd. C. Blanc. 5 vols. Paris: Éditions du Cerf, 1:1966; 2:1970; 3:1975; 4:1982; 5:1992. (SC; vol. 120, 157, 222, 290, 385).
- Origenes*. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // *Origenes Werke* / hrsg. von E. Preuschen. Bd. 4. Leipzig: Hinrichs, 1903. (GCS; Bd. 10). S. 483–574.
- Origenes*. Selecta in Ezechielem (fragmenta e catenis) // PG. T. 13. Col. 768–252.
- Origenes*. Homiliae in Psalmos (XV, XXXVI, LXVII, LXXXIII, LXXIV, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXX, LXXXI) // *Origenes Werke*: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien / hrsg. von L. Perrone, M. Molin Pradel, E. Prinzivalli, A. Cacciari. Berlin; Munich; Boston (Mass.): De Gruyter, 2015. (GCS. N. F.; Bd. 19). S. 73–523.
- Philotheus Coccinus*. Antirrhethici duodecim contra Gregoram // *Φιλοθέου Κοκκίνου* Δογματικά ἔργα / ἔκδ. Δ. Β. Καϊμάκης. Μέρος Α΄. Θεσσαλονίκη: Centre for Byzantine Research, 1983. (Thessalonian Byzantine Writers; vol. 3). Σ. 19–515.

- Philotheus Coccinus*. Oraciones et homiliae // *Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγοι καὶ ὁμιλίες* / ἔκδ. Β. Σ. Ψευτογγῆς. Θεσσαλονίκη: Centre for Byzantine Research, 1985. (Thessalonian Byzantine Writers; vol. 2). Σ. 23–233.
- Ps.-Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia // *Corpus Dionysiacum II*. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: W. de Gruyter, 2012. (PTS; Bd. 67). S. 7–59.
- Ps.-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // *Corpus Dionysiacum II*: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: De Gruyter, 1991. (PTS; Bd. 36). S. 63–132.
- Ps.-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus // *Corpus Dionysiacum I*. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / ed. B. R. Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33). S. 107–231.
- Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1337–1350) // *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / hrsg. von C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. Bd. 2. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995. (CFHB SB; Bd. 19/2). S. 82–514.
- Scholia in Maximum Confessorem (Incertum) // *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*: in 2 vols. / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980; 1990. (CCSG; vol. 7, 22). P. 1:43–539, 2:15–325.
- Symeon Neotheologus*. Catecheses 6–22 // *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses / éd. B. Krivochéine, J. Paramelle. Paris: Éditions du Cerf, 1964. (SC; vol. 104).
- Symeon Neotheologus*. Oraciones theologicae // *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / éd. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1966. (SC; vol. 122). P. 96–168.
- Symeon Neotheologus*. Capitula alphabetica [Dub.] // *Άγίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια*. Mount Athos: Ἱερὰ Μονὴ Σταυρονηκίτα, 2005. Σ. 28–360.
- Synodicon orthodoxiae // *Le Synodikon de l'Orthodoxie* / éd. J. Gouillard // *Travaux et mémoires*. 1967. Vol. 2. P. 45–107.
- Ps.-Macarius*. Opuscula II–VII // PG. T. 34. Col. 841–968.
- Theodorus Studites*. Epistulae // *Theodori Studitae Epistulae* / hrsg. G. Fatouros. Vol. 2. Berlin; Novi Eboraci: De Gruyter, 1992. (CFHB SB; Bd. 31). S. 189–861.
- Theodorus Studites*. In caelestium ordinum caetum // *Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Ἄπαντα τὰ ἔργα*: Λόγοι Α'–ΙΑ'. Κατηγήσεις Α'–ΛΓ' / ἔκδ. Π. Παπαευαγγέλου (post J. P. Migne). Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1996. (Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, τ. 18). Σ. 80–102.
- Theophanes III*. De lumine Thaborio orationes I–V // *Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας* Περὶ Θαβωρίου φωτός, λόγοι πέντε. (Τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι) / ἔκδ. Χ. Γ. Σωτερόπουλος. Ἀθήναι, 1990. Σ. 79–206.
- Theophanes Metropolitae Peritheorii*. Vita s. Maximi Causocalybitae // *Halkin F., Kourilas E. Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe s.)* // AB. 1936. Vol. 54. P. 65–109.

# САКРАМЕНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОТЕРИОЛОГИИ СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Священник Анатолий Липатов

магистр богословия

аспирант Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

lipatov\_anatoliy@mail.ru

**Для цитирования:** *Липатов А. И., свящ.* Сакраментологический и экклесиологический аспект сотериологии святителя Кирилла Александрийского // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 186–203. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.011

## Аннотация

УДК 27-185.5 (27-72)

Цель настоящей публикации — рассмотреть учение святителя Кирилла Александрийского о Церкви и её таинствах, без участия в которых человеку невозможно наследовать жизнь вечную. Свт. Кирилл учит о таинствах в ярко выраженном опытном аспекте сотериологии. Научная новизна исследования состоит в том, что поиск литературы по теме выявил отсутствие какой-либо исследовательской работы, специально посвящённой учению святителя о таинствах и их роли в отношении нашего спасения. Исключение составляет ряд публикаций, в которых рассматривается таинство Евхаристии в учении свт. Кирилла, однако данные исследования посвящены Евхаристии в рамках общего контекста его богословской системы. В настоящей публикации впервые в отечественной историографии предпринята попытка изучить сакраментологический и экклесиологический аспекты сотериологии великого святителя. В результате показано, что всё сотериологическое учение святителя Кирилла неизбежно соединяется с учением о Церкви и её таинствах.

**Ключевые слова:** свт. Кирилл Александрийский, таинства Церкви, Евхаристия, сотериология, грехопадение, крещение.

## Sacramentological and Ecclesiological Aspect of the Soteriology of St. Cyril of Alexandria

**Priest Anatoliy Lipatov**

MA in Theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

lipatov\_anatoliy@mail.ru

**For citation:** Lipatov, Anatoliy I., priest. "Sacramentological and Ecclesiological Aspect of the Soteriology of St. Cyril of Alexandria". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 186–203 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.011

**Abstract.** The purpose of this publication is to consider the teaching of St. Cyril of Alexandria about the Church and its sacraments, without participation in which it is impossible for a person to inherit eternal life. St. Cyril teaches the sacraments in a strongly experiential aspect of soteriology. The scientific novelty of the study lies in the fact that the search for literature on the topic revealed the absence of any research work specifically devoted to the teaching of the saint about the sacraments and their role in relation to our salvation. The exception is a number of publications that deal with the sacrament of the Eucharist in the teaching of St. Cyril, however, these studies are devoted to the Eucharist within the general context of his theological system. In this publication, for the first time in Russian historiography, an attempt was made to study the sacramentological and ecclesiological aspects of the soteriology of the great saint. As a result, it is shown that the whole soteriological teaching of St. Cyril is inevitably connected with the teaching about the Church and its sacraments.

**Keywords:** St. Cyril of Alexandria, sacraments of the Church, Eucharist, soteriology, fall into sin, baptism.

## Введение

Среди огромного наследия свт. Кирилла нет специального систематического труда о таинствах Церкви. Основные сочинения великого дидакала направлены на апологию веры (полемику с неправым учением) и экзегезу Священного Писания. Защищая правоверие, Александрийский епископ преследовал прежде всего сотериологические задачи, решая которые он раскрывал перед паствой учение о спасении человека. В период с 412 г. (который является началом его епископского служения) по 429 г. (ещё до борьбы с несторианской ересью) святитель в экзегетических сочинениях неоднократно говорит о таинствах Крещения и Евхаристии. Именно Крещение, Миропомазание и Евхаристия являются для него важнейшими таинствами, необходимыми для спасения.

Историография насчитывает достаточное количество работ, посвящённых вопросу Евхаристии<sup>1</sup>, однако остаётся совсем не исследованным значение церковных таинств и экклесиологии в трудах свт. Кирилла. Настоящая статья отчасти восполняет этот пробел, концентрируясь на учении святителя Кирилла Александрийского о Церкви и таинствах в сотериологическом аспекте.

## Церковь и её сакраментология

Свт. Кирилл богословствует о Церкви через призму библейской экзегезы. Из многих символических образов Церкви, которые он находит в Священном Писании, наиболее важными для него являются скиния, храм, город Сион и Тело Христово. Обсуждая эти образы, он представляет Церковь как сообщество веры, в котором человечество воссоздаётся во Христе через Святого Духа в сообщество, где верующие становятся едиными Святой Троице. Александрийский святитель широко пользуется типологическими образами Церкви. Церковь, по учению

1 *Struckmann A.* Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910; *Gebremedhin E.* Life-Giving Blessing an Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. [Doctoral Dissertation]. Uppsala, 1977; *Желтов М., диак.* Евхаристия. Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 584–590; *Пономарёв П.* Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, о Евхаристии // Православный собеседник. 1903. № 1. С. 659–736; *Welch J. L.* Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria. San Francisco (Calif.), 1994; *Макгакин И., прот.* Богословие Евхаристии в творениях святителя Кирилла Александрийского // Православное учение о церковных таинствах. Т. 1–3. Т. 2. Евхаристия: богословие. Священство. Москва, 2009. С. 75–96.

святителя, это «духовный Иерусалим или Сион (ἡ νοητὴ Ἱερουσαλήμ ἢ Σιών)»<sup>2</sup>, «гора Господня (ὄρος Κυρίου)»<sup>3</sup>, «Святая Земля и город (ἁγία γῆ καὶ πόλις)»<sup>4</sup>, «Господня земля (Κυρίου γῆ)»<sup>5</sup>, «смоковница (σηκόζ)»<sup>6</sup>, «остров (νῆσος)»<sup>7</sup>, «сад (κῆπος)»<sup>8</sup> и «дочь (θυγατήρ)»<sup>9</sup>.

В своих трудах свт. Кирилл стремится защитить паству от еретических взглядов, которые могли бы помешать достижению конечной цели Церкви — спасению. Он объясняет, что Церковь называется горою, поскольку она является домом *Бога живого* (1 Тим. 3, 15), высокою — поскольку в Церкви всё возвышенно, познаются догматы, происходит преобразование человека и в ней живёт Дух Святой. Святитель называет Церковь горою, противопоставляя этот образ учению эллинов, «ибо они неразумно учат, что надобно поклоняться камням и деревьям, и вообще твари. Она же ясно возвещает действительного и истинного Бога, Который устроил эту вселенную и хранит её благополучие и, как Бог, есть Владыка всяческих»<sup>10</sup>. По мысли свт. Кирилла, только в Церкви мы можем познать истинные догматы, получить истинное знание о Боге и понимание того, что только Бог является Творцом вселенной. Более того, только в Церкви человек может получить освящение, исцеление, преобразование и, соответственно, спасение. Также святитель указывает, насколько заблуждаются люди, которые ищут Бога вне Церкви, обожествляя разного рода материальные предметы.

Вероучение Церкви, как мы видим из послания свт. Кирилла к Константинопольскому клиру, совершенно, чисто, непорочно, является источником ко благу, потому что дано самим Спасителем, оно должно сохраняться в чистоте, ведь Церковь «содержит веру непорочную, чистую и благоисточную»<sup>11</sup>. Только в Церкви Христовой мы можем получить освящение, приняв её спасительные таинства и догматы. Таинства и учение о Церкви для святителя составляют важнейшую

- 2 *Cyrillus Alexandrinus*. In Isaiah 2 // PG. 70. Col. 68C, 459BC, 554CD, 561BC, 700BC, 1420D.
- 3 *Ibid.* // PG. 70. Col. 206D, 570A, 968D, 1209A, 1340A; *Idem*. Glaphyrorum in Genesis 2 // PG. 69. Col. 96D; *Idem*. Expositio in Psalmos // PG. 69. Col. 866B.
- 4 *Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos // PG. 69. Col. 866B; *Idem*. Glaphyrorum in Genesis 2 // PG. 69. Col. 96D; *Idem*. In Isaiah 1, 4 // PG. 70. Col. 206D, 570A, 968D, 1269A, 1340A.
- 5 *Cyrillus Alexandrinus*. In Isaiah 2, 2 // PG. 70. Col. 380CD.
- 6 *Ibid.* 3, 3 // PG. 70. Col. 729C.
- 7 *Ibid.* 4, 1 // PG. 70. Col. 826D, 861C, 869C, 973D.
- 8 *Ibid.* // PG. 70. Col. 1296B.
- 9 *Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos // PG. 69. Col. 1041D.
- 10 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Michaeam Prophetam // PG. 71. Col. 696.
- 11 *Cyrillus Alexandrinus*. Ad clericos suos Constantinopoli constitutos. Ep. 10 // PG. 77. Col. 63–70.

главу его богословской экзегезы, которая, конечно, органически связана с таинством божественного домостроительства, или сотериологии<sup>12</sup>. Господь наш освятил Церковь не кровью жертвенных животных как в Ветхом Завете, а Своей собственной Кровью и дал тем самым вечное искупление и освящение Церкви, то есть всем чадам Церкви, которые живут её таинствами<sup>13</sup>.

Свт. Кирилл пишет, что таинства Церкви присутствуют в пути библейского Израиля. Такие лица Ветхого Завета, как Ревекка, Рахиль и Лия представляют образы Церкви, связанные с частными сторонами божественного домостроительства как в отношении тогдашних событий, так и в отношении их будущих значений. Исаак, по мысли святителя Кирилла, является символом Христа, а Ревекка, невеста Исаака, — символом Церкви: как Ревекка напоила слугу и его верблюдов, так и Церковь является для людей источником спасения<sup>14</sup>.

В тех же рамках свт. Кирилл понимает и другие ветхозаветные события, которые в свете их духовного толкования отсылают к таинствам Церкви. Уникальность храма Соломона и скинии предызображают и подразумевают соответствующим образом уникальность и непреходящую значимость Церкви как Тела Христова. Мы видим, что таинства Церкви отображаются символически в событиях и лицах Ветхого Завета. Так, указывая на отрывок Мих. 4, 1–2, свт. Кирилл подчёркивает, что в этом свидетельстве находится очевидное предызображение таинства Церкви, конечно, в толковательных его объяснениях. Истинное богопознание доступно только внутри Церкви, поскольку Церковь учит «догматам познания о Боге, Который светит с ясностью в жизни оправдавшихся во Христе и освящённых в Духе»<sup>15</sup>.

Согласно свт. Кириллу, понимание Церкви как Тела Христова и место присутствия Даров Христа — это та реальность, которая будет

12 *Cyrellus Alexandrinus*. In Isaiah 4, 2 // PG. 70. Col. 976AB. «Имя же Церкви являет собою множество уверовавших во Христа, священнослужителей и народ, пастырей и учителей и находящихся под их руководством и управлением. Но все сии обновлены во Христе в своё время, очевидно в то, в которое воссиял нам Бог Господь. Тогда-то, именно тогда, мы и обновлены в обновление жизни, обычаев и нравов, а также и богослужения, потому что отвергли ветхость греховную и соделались *нова тварь во Христе* (Гал. 6,15; 2 Кор. 5,17), детоводимые Его законами к достославному и достолюбезному жительству» (*Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию // ТСО. 1890. Т. 57. Ч. 8. С. 531).

13 *Cyrellus Alexandrinus*. De capro emissario. Ep. XLI // PG. 77. Col. 201–222.

14 *Cyrellus Alexandrinus*. Glaphyrorum in Genesim 3 // PG. 69. Col. 18AD.

15 *Cyrellus Alexandrinus*. Commentarius in Michaeam Prophetam // PG. 71. Col. 696A.

существовать вовеки<sup>16</sup>. Христос — Искупитель всех тех, кто принял Его и навсегда вошёл в Его Тело (Церковь) как Живодателя и Того, Кто дарует жизнь и спасение.

Считая Церковь уникальным местом приближения ко спасению, свт. Кирилл уподобляет Церковь Ноеву ковчегу. Ковчег Ноя был инструментом и местом спасения каждого живого существа. То же самое можно сказать и о Церкви. Характерно замечание святителя об истиннейшем Ное-Христе, «который в прообразе древнего оного и славного ковчега устроил Церковь. Входящие в неё избегают угрожающей миру гибели»<sup>17</sup>. Как Ноев ковчег был единственным местом, где спаслись живые существа, так и Церковь Христова — единственное место, которое избавит от гибели верных своих чад.

Основываясь на Священном Писании, свт. Кирилл проповедовал, что Тело Христово, Церковь, никогда не будет побеждена сатаной как «совершенно неизменная, великая и истинная и непобедимая стена»<sup>18</sup>.

Миссия Церкви — приблизить человека ко спасению, именно поэтому евангельская проповедь распространяется на всех людей. Для свт. Кирилла Церковь является «*всевместилищем*» как всех принимающая и всех вмещающая<sup>19</sup>.

В момент Вознесения на небо Богочеловек не только в величайшей степени прославил человеческую природу, насколько это было возможно для сотворённого существа, но одновременно «прославил венец благодати на земле с участием Духа». Вот это причастие Пресвятого Духа связано непосредственно с «преображением при помощи благодати (διὰ χάριτος ἀναμόρφωσιν)»<sup>20</sup>, которая ощущается верующими опытным путём, приобретает внутри Церкви посредством священных таинств.

В учении свт. Кирилла отсутствуют формулировки схоластического характера в отношении описания священных таинств. Церковные таинства понимаются как особые благодатные служения, которые совершаются Святым Духом и дают приступающим к ним освящение и преобразование в нового человека во Христе. Святитель описывает и толкует действие и цель священных таинств внутри Церкви, связывая их с событиями искупительных страданий Христовых для того, чтобы

16 *Cyrillus Alexandrinus*. In Isaiah 1, 5 // PG. 70. Col. 1264CD, 1265AB.

17 *Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyrorum in Genesim 2 // PG. 69. Col. 65B.

18 *Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos XXXII // PG. 69. Col. 865B.

19 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Lucam // PG. 72. Col. 681BC.

20 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 2 // PG. 68. Col. 245B.

показать, что основа их тайноводства — это совершенствование верующего во Христе и Святом Духе.

Не остаётся без значения тот факт, что свт. Кирилл связывает священные таинства с крестной смертью Христа и в более обширном понимании — с Его Воскресением, так как оба эти события дополняют друг друга. Указывая, что, когда римский воин, стремясь удостовериться в смерти Христа, пронзил Его ребро копием, от Всесвятого Тела простекли кровь и вода (см. Ин. 19, 34), свт. Кирилл подчёркивает:

«И вот заструилась кровь, смешанная с водою, чрез что Бог давал нам в этом событии как бы образ и некий начаток таинственного благословения (Евхаристии) и святого Крещения. Ведь действительно Христово есть и от Христа святое Крещение и сила таинственного благословения (Евхаристии) явилась нам от Святой Плоти»<sup>21</sup>.

Для свт. Кирилла Церковь не просто внешнее здание, а место, где каждый верующий может принять дары Святого Духа.

### Сотериологический аспект таинства Крещения

Священное таинство святого Крещения в творениях александрийского святителя считается способом входа человека в Тело Христово, которым является Церковь. Свт. Кирилл, указывая на это таинство, характеризует его как «божественное и чтимое таинство (θεῖον καὶ σεπτὸν μυστήριον)»<sup>22</sup>, «святое (ἅγιον)»<sup>23</sup>, «спасительное (σωτήριον)»<sup>24</sup>, «второе рождение (δευτέραν γέννησιν)»<sup>25</sup>, «баню пакибытия (λουτρὸν παλιγγενεσίας)»<sup>26</sup> и «обновлённую жизнь через освящение в Духе (εἰς καινότητα ζωῆς δι' ἁγιασμοῦ ἐν πνεύματι)»<sup>27</sup>. Прообразы таинства святого Крещения были и в Ветхом Завете, а именно: чудесное пересечение Чермного моря и облака<sup>28</sup>, однако наибольшим прообразом таинства святого Крещения, как говорит свт. Кирилл, было обрезание.

21 *Cyrillus Alexandrinus*. In Joannis Evangelium 12 // PG. 74. Col. 677B. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Ч. 3: Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 12. Гл. 1. С. 843.

22 *Cyrillus Alexandrinus*. Contra Julianum 7 // PG. 76. Col. 878D.

23 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Lucam // PG. 72. Col. 712C.

24 *Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos XLIV // PG. 69. Col. 1041BC, 1192B.

25 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Lucam // PG. 72. Col. 526A.

26 *Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos. In. Ps. XXXI // PG. 69. Col. 865.

27 *Ibid.* Col. 872C.

28 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 3 // PG. 68. Col. 269A.

Святитель отмечает три основных соответствия между прообразованием и событием. Первое соответствие заключается в том, что обрезание было видимым знаком, который запечатлевал потомков Авраама в их верности истинному Богу, противопоставляя их другим народам. Точно так же и святое Крещение запечатлевает и различает всех людей независимо от того, в каком месте они принимают спасение во Христе. Вторым соответствием является принадлежность обрезанных народу Божию, которые носили обрезание как печать. Точно так же и крещаемый через святое таинство «печать Христову в себе прообразует, записывается в усыновление Божие». Третье соответствие — это символ, который представляют собой обрезанные: «наставительным словом веры и аскетичными трудами они отсекают и разрушают, отделив не тело, но очистив сердце»<sup>29</sup>. В качестве прообраза святого крещения свт. Кирилл определяет ветхозаветную заповедь об очищении перед едой, в которой «вода очистительная, имея образ истинного святого крещения, говорит именно о крещении во Христе»<sup>30</sup>.

Прообразованием святого Крещения являются также очистительные действия священников в их законническом служении. Оно, по мысли святителя, связано с бессилием и упразднением законнического священства, которое было замещено священством Христа. Такая практика закона Моисеева имеет двойной смысл, отсылающий к святому Крещению как к таинству благодати Христа. Данное Ветхим Заветом установление оказывается в следующем:

«Свойственное им священнодействие не имеет совершенства для освящения, но для истинного очищения скорее нуждается в божественном и священном Крещении, которое показывает нам иным образом, что Спаситель всех совершает священный и избранный Богом род, то есть нас, к освящению и отложению всякой скверны посредством святого и священного крещения»<sup>31</sup>.

После прихода в мир Спасителя святое Крещение является вратами входа верующего в рай, который потеряли люди после совершения греха и который снова получили после завершения плана божественного домостроительства. В этот рай «нас снова вводит Христос и поселяет через воду отдохновения, которая является святым Крещением»<sup>32</sup>.

29 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Lucam* // PG. 72. Col. 500A.

30 *Ibid.* Col. 712B.

31 *Ibid.* Col. 712C.

32 *Cyrrillus Alexandrinus. Expositio in Psalmos XXII* // PG. 69. Col. 841A.

Свт. Кирилл указывает на определённый сотериологический характер этого таинства, на то, что Царство Божие, будучи причиной существования каждого человека и концом его подвига во Христе, имеет в качестве основания «оправдание верой, очищение через Крещение и приобретение Святого Духа, силу в духе служения»<sup>33</sup>.

Благодать и грех не могут существовать одновременно: когда ведётся борьба с грехом, тогда приходит благодать. Через таинство святого Крещения мы получаем прощение грехов и подлинное очищение (κάθαρσιν)<sup>34</sup> от грехов. Стоит отметить, что, согласно св. Кириллу, мы получаем прощение всех видов грехов<sup>35</sup>.

Святитель неоднократно повторяет эту мысль в разных сочинениях: через спасительное Крещение мы получаем прощение грехов<sup>36</sup>; через крещение Христос освобождает нас даже от древней вины или древних преступлений (ἀρχαίων αἰτιμάτων)<sup>37</sup>; через Крещение мы освобождаемся от всякого наказания за грех<sup>38</sup>; более того, Крещение освобождает нас от всех греховных пятен (κηλίδας τῶν πλημμελημάτων)<sup>39</sup>. Таким образом, когда свт. Кирилл говорит о том, что через Крещение мы получаем отпущение грехов, он имеет в виду, что мы становимся свободными от греха и его последствий, поэтому крещение действительно является спасительным.

Несмотря на прощение грехов в Крещении, даже в оправданном человеке стремление ко греху остаётся, само по себе это желание и стремление после Крещения не рассматривается как грех, но оно является той силой, которая ведёт человека ко греху.

В большинстве вышеупомянутых случаев в отношении Крещения свт. Кирилл говорит, как о прощении греха, так и об освящении человека. В учении святого отца эти понятия неразделимы. Говоря об освящении человека как о положительном аспекте оправдания, мы должны разделить его на две стадии. Оправданный человек в момент крещения вновь получает семя своего освящения. Под этим свт. Кирилл подразумевает только семя освящения, то есть освящение в относительном смысле, а не полное освящение. То же самое он имеет в виду, когда

33 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Lucam // PG. 72. Col. 905B.*

34 *Ibid. Col. 649.*

35 *Cyrrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 11 // PG. 68. Col. 752.*

36 *Cyrrillus Alexandrinus. In Isaiam 1, 16 // PG. 70. Col. 41.*

37 *Cyrrillus Alexandrinus. De Incarnatione Unigenetis // PG. 75. Col. 1240.*

38 *Ibid. // PG. 75. Col. 1240.*

39 *Cyrrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 9 // PG. 68. Col. 628.*

говорит, что через Крещение мы получаем духовное возрождение<sup>40</sup>. И именно в Крещении мы получаем Божественную благодать, облакаемся во благо<sup>41</sup>. Крещение даёт силу и помогает идти, становится средством для духовного благословения и даёт благодать, благодаря чему мы становимся храмом Божиим<sup>42</sup>.

Но человек должен стараться и сотрудничать с Божественной благодатью для своего продвижения в святости, для своего совершенствования, поэтому сама суть освящения — это постепенное и полное нравственное преобразование человека путём избегания греха, и святой жизни во Христе. Хотя прощение грехов предлагается одинаково всем людям, благодать даётся каждому в соответствии с его верой. Свт. Кирилл иногда говорит, что благодать предлагается тем, кто крещён и имеет веру.

В учении Кирилла термин «освящение» имеет много значений. Он может означать посвящение человека Святому Богу<sup>43</sup> или предпочтение, которое человек отдаёт Богу<sup>44</sup>, исполнять волю Бога, приносить в жертву самого себя<sup>45</sup>. Свт. Кирилл говорит, что освящение человека возможно только через союз (синергию) человека с Богом.

Святое Крещение — это основной способ, которым мы принимаем Христа во всей полноте и становимся детьми Божиими<sup>46</sup>. В Крещении свт. Кирилл видит двойное исцеление, поскольку человек состоит из двух элементов, из тела и души: воды Крещения освящают материальное тело, а Дух освящает человеческую душу<sup>47</sup>.

Святой Дух с Его спасающей и освящающей благодатью подаётся не всем людям, но только верующим во Христа, в Церкви с её таинствами. «Познавшим явление Христа» даруется при Крещении «духовное возрождение через веру и Дух»<sup>48</sup>.

Для свт. Кирилла Несторий и его единомышленники должны объяснить: в смерть кого мы крестились? Это вопрос, который показывает наиболее страшные сотериологические последствия несторианских

40 *Cyrillus Alexandrinus*. In Isaiah 3, 1–2 // PG. 70. Col. 96.

41 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 11 // PG. 68. Col. 752.

42 *Cyrillus Alexandrinus*. De Sancta et Vivifica Trinitate // PG. 75. Col. 1181.

43 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 10 // PG. 68. Col. 880.

44 *Cyrillus Alexandrinus*. Adversus Nestorii blasphemias 2, 4 // PG. 76. Col. 81.

45 *Cyrillus Alexandrinus*. Contra Julianum 2 // PG. 76. Col. 593.

46 *Cyrillus Alexandrinus*. In epistolam ad Romanos 1, 3 // PG. 74. Col. 776.

47 *Cyrillus Alexandrinus*. In Joannis Evangelium 3, 5 // PG. 73. Col. 244.

48 *Cyrillus Alexandrinus*. In Isaiah 4, 2 // PG. 70. Col. 965.

воззрений в ипостасном разделении Бога Слова на двух сыновей, из которых составляется авторитет по единому равному достоинству.

### Таинство миропомазания

Если святое Крещение — это дверь входа в Церковь, способ и средства, которыми умерщвляется древний человек греха и возрождается во Христе, то таинство святого Миропомазания запечатлевает и завершает это переформатирование во Христе человеческой природы. Таинство, которое оживляет, усиливает, улучшает и запечатлевает нового во Христе человека — это святое таинство Миропомазания, которое, согласно св. Кириллу, является не чем иным, как таинством «заключительным (τῆς τελειώσεως)», которое получает верующий или младенец непосредственно после таинства святого Крещения<sup>49</sup>. Ссылаясь на литургическую жизнь Церкви, святитель называет совершаемое священнодействие таинством «мира (μῦρον)»<sup>50</sup>.

Всесвятой Дух является для александрийского святителя источником Даров, которые преподносятся верующему для взращивания благодати Всесвятого Духа в жизни каждого верующего и показывают важность таинства Миропомазания, поскольку свидетельствуют о «силе евангельского жительство», являющегося путём святым и чистым и, более того, «путём для очищенных»<sup>51</sup>. Основываясь на церковном фундаменте, верующие, возрождаемые в качестве нового творения, снабжаемые живодательным даром Святого Духа, должны заботиться о постоянном пребывании в себе благодати Святого Духа, поскольку «там, где полнота Духа, там всегда и чистота ума и сердца, и крайнее боговидение»<sup>52</sup>.

Святитель говорит о том, что только после принятия Крещения в человека вселяется Дух Святой и только после Крещения можно приступать к таинству святого Причащения. Но полное крещение и освящение человека завершается таинством Миропомазания. Все таинства должны подводить и приуготовлять человека к таинству Причащения:

49 Ibid. Col. 561D.

50 Ibid.

51 Ibid. 3, 3; Col. 753D.

52 *Cyrillus Alexandrinus. Adversus Anthropomorphitas 7 // PG. 76. Col. 1089CD.*

«Христос любит нас и предлагает Свою благодать не только посылая нам Святого Духа, но и через Свою животворящую Плоть, которую Он предлагает в святой Евхаристии для нашей жизни и освящения»<sup>53</sup>.

### Таинство божественной Евхаристии

Святитель Кирилл часто говорит в своих трудах о двух путях освящения человека. Это причастие Святому Духу и причастие Христовой Плоти в таинстве божественной Евхаристии: «Действительно, говорит святитель, мы причастились Ему (Слову) духовно и телесно, ибо когда Христос обитает в нас через Святого Духа и через таинственное благословение, тогда воистину закон греха осуждается в нас»<sup>54</sup>. Директор Института коллекции «Христианские источники» (Sources Chrétiennes), французский исследователь христологии свт. Кирилла Бернар Менье тоже приводит этот отрывок святителя, где последний излагает мысль о двух путях причастия людей Богу: причастие телесное, связанное с Евхаристией, и причастие духовное, осуществляемое Святым Духом<sup>55</sup>.

М. Никулин в исследовании «Толкование св. Кирилла Александрийского на Послание к Евреям» высказывает важную мысль: преступление Адама привело к трём основным последствиям: 1) физические последствия — смерть и тление; 2) моральные — господство греха и дьявола; 3) духовные — утрата Святого Духа. Христос, как новый Адам, избавил человечество от этих последствий в акте «возглавления». Дары спасительного действия Христа человечество получает посредством участия в Евхаристии и в стяжании Святого Духа<sup>56</sup>.

Исцеление и освящение человека совершается в главном церковном таинстве — святой Евхаристии через вкушение Плоти и Крови Христа. Евхаристия представляет собой центр всей жизни церковного Тела не только в качестве главного момента божественной службы, но и в каждом явлении, и в каждой своей стороне представляет сердце таинства Церкви. Другие священные таинства приготавливают и сподобляют христианина стать достойным причащения Тела и Крови

53 *Cyrrillus Alexandrinus. De recta fide ad Theodosium Imperatorem // PG. 76. Col. 1189.*

54 *Cyrrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistolam ad Romanos / ed. P. E. Pusey. Oxonii, 1872. P. 173–248.*

55 *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997.*

56 *Никулин М. С., свящ. Толкование на послание к евреям святителя Кирилла Александрийского как источник по богословию первой половины V в. Санкт-Петербург, 2018. С. 262–263.*

Христовой, поскольку в божественной Евхаристии человек не только становится общником и причастником благодати Божией, но и причастником самого Господа и Бога и Спаса Христа.

Святитель называет божественную Евхаристию «таинственным благословением (μυστικὴ εὐλογία)»<sup>57</sup>, «таинственной трапезой (μυστικὴ τράπεζα)»<sup>58</sup>, «таинственным причащением (μυστικὴ μετάληψις)»<sup>59</sup>, «причащением Святой Плоти (μετάληψις ἁγίας σαρκός)»<sup>60</sup>, «бескровной жертвой (ἀναίμακτος θυσία)»<sup>61</sup>, «священнодействием хлеба, сошедшего с небес (ἱερουργία τοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάντος ἄρτου)»<sup>62</sup>, «святой трапезой (ἁγία τράπεζα)»<sup>63</sup>. Божественная Евхаристия оживляет христианина и приводит его к «нетлению (εἰς ἀφθαρσίαν)»<sup>64</sup>.

Таинство божественной Евхаристии действует способом уникальным, который невозможно понять: сверхприродным, но действительно реальным единением Христа, как главы Тела-Церкви, с членами, поскольку

«Вкушающие Плоть, все мы, Спасителя Христа и пьющие его Честную Кровь, жизнь имеем в самих себе, которая в Нём содержится, и, в Нём оставаясь, мы имеем Его и в самих себе»<sup>65</sup>.

Для святого отца таинство божественной Евхаристии и оживотворение верующих через Христа являются доказательством вечного превосходства над смертью и усвоение Даров Христа.

Божественная Евхаристия для свт. Кирилла представляет и показывает единство Церкви как Тела Христова, «поэтому мы и телом, и членами Христа называемся как принимающие в себя чрез благословение (Евхаристию) Самого Сына»<sup>66</sup>. Одновременно с этим оно является событием, в котором выражается непререкаемое единство членов с главой, а также членов между собой.

Христос в таинстве божественной Евхаристии через «Святого Духа в нас обитает, Богоподобно разделяет с нами наши тела, через Его святую

57 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 2 // PG. 68. Col. 261B.*

58 *Ibid. Col. 289B.*

59 *Cyrillus Alexandrinus. In Joannis Evangelium // PG. 74. Col. 560.*

60 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 2 // PG. 68. Col. 249C.*

61 *Ibid. 3 // PG. 68. Col. 284B.*

62 *Ibid. 3 // PG. 68. Col. 289B, 604C.*

63 *Cyrillus Alexandrinus. In Joannis Evangelium // PG. 73. Col. 572B.*

64 *Ibid. // PG. 73. Col. 520D–521A.*

65 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Lucam // PG. 72. Col. 909C.*

66 *Cyrillus Alexandrinus. In Joannis Evangelium // PG. 73. Col. 584A.*

Плоть и Честную Кровь, которой мы сподобляемся в благословление живодательное, как в хлебе и вине»<sup>67</sup>. Здесь следует отметить ещё один аспект учения свт. Кирилла в отношении преложения евхаристических Даров. Свт. Кирилл исповедует и верит нерушимо в факт переменны преложения. Святой отец для описания этого момента использует глаголы «изменять» (μεθίστημι), «переделявать» (μεταλοίεω), «превращать» (μεταλλάσσω)<sup>68</sup>. Святитель говорит о том, что Бог, зная наши немощи, оставляет нам видимые и вкусовые качества вина и хлеба, чтобы мы не впадали в страх, увидев реальные Плоть и Кровь Господа<sup>69</sup>. Евхаристическое превращение необратимо: свт. Кирилл называет безумными тех, кто считает, что если не потребить Тело и Кровь в тот же день, то они перестают быть Телом и Кровью Христа<sup>70</sup>.

В Евхаристии плоть Христа освящает и оживотворяет причастников «силой соединённого с ним Слова»<sup>71</sup>. Сами по себе без соединения с Богом евхаристические Дары не смогли бы дать человеку обожение. Именно поэтому несторианство создаёт неразрешимые проблемы для церковного учения о Евхаристии. Причастник имеет общение с Богом, когда приобщается в Таинстве Евхаристии человеческой природы Христа, неразрывно соединенной с божественной природой. Вкушение плоти в Евхаристии становится бессмысленной «антропофагией» для несториан, которые разделяют единого Христа<sup>72</sup>.

Последствия несторианских зловерий приведут александрийского святителя к составлению одиннадцатого анафематизма, в котором он обращается к связи Евхаристии с Воплощением, а также к последствиям воззрений Нестория о теле Церкви. Согласно позиции Нестория, в божественной Евхаристии присутствует только тело богоносного человека, только тело отделённого от Божества, «подобного нам человека». С указанного момента начинаются замечания свт. Кирилла в отношении несторианских заблуждений о таинстве Евхаристии. Утверждения Нестория представляют собой для святого отца разделение ипостасного Слова, резко разделяемого еретиком на богоносного человека Христа и на Божественное Слово.

67 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Lucam* // PG. 72. Col. 912A.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

70 Желтов М., диак. Евхаристия. Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 587.

71 *Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos. Vol. 2. Oxonii, 1872. P. 707.*

72 Феодор (Юлаев), иером., Грезин П. К., Новиков В. В., Кожухов С. А., Маханько М. А. Кирилл свт. Архиепископ Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 275–276.

Свт. Кирилл в связи с этим подчёркивает, что в таинстве божественной Евхаристии верующие не приобщаются плоти и крови какого-то общего человека, поскольку «ибо это есть кровь не просто одного из обыкновенных смертных, но Самой Жизни по природе. Поэтому мы и телом и членами Христа называемся как принимающие в себя чрез благословение (Евхаристию) Самого Сына»<sup>73</sup>. Утверждение Нестория, говорит свт. Кирилл, отрицает, что в божественной Евхаристии верующие принимают Тело и Кровь Сына и Логоса Божия. В итоге это приводит к хуле и страшному результату антропофагии, потому что отдельно от Божественного Слова Дары становятся простыми элементами, неспособными оживотворять. Учитывая эти предпосылки, мы понимаем, на чём делает акцент святой отец в отношении таинства божественной Евхаристии, говоря: «Что могло бы быть святее святой трапезы Христовой?»<sup>74</sup>

Свт. Кирилл учит, что для того, чтобы жить духовной жизнью Христа Спасителя, мы должны приобщиться Слова, Которое есть жизнь по природе и Которое соделает нас духовно живыми<sup>75</sup>. Очищение от закона греха, присущего нам, совершается, по слову Христа, чрез вкушение Его плоти, не плоти общей или материальной, но собственной плоти Самого Слова (см.: Мф. 26, 26–28; Ин. 6, 53–58). Цель этого вкушения именно такова: «Освящение души чрез благодать духовную и божественную»<sup>76</sup>.

Согласно свт. Кириллу, люди достигают нетления чрез участие в таинственном благословении, то есть в Евхаристии. Прот. Г. Флоровский пишет:

«В своих сотериологических рассуждениях святитель Кирилл чаще всего опирается на два основных текста апостола Павла: “... как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола” (Евр. 2, 14) — и: “Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти” (Рим. 8, 3)»<sup>77</sup>.

Эти мысли ярко отражают две противоположности: это поражённая грехом и смертью плоть Адама и святая животворящая и исцеляющая плоть Христа.

73 *Cyrillus Alexandrinus*. In Joannis Evangelium 4, 2 // PG. 73. Col. 584A.

74 *Ibid.* // PG. 73. Col. 572B.

75 *Ibid.*

76 *Пономарёв П. П.* Учение святителя Кирилла Александрийского об Евхаристии // ПС. 1903. № 5. С. 659–694.

77 *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 82.

Без Христа человеку невозможно спастись и получить избавление от тления, ибо Христос является жизнью, а пребывание вне Его означает отлучение себя от жизни.

«Крещённые и вкусившие Божественной благодати пусть уже знают, наконец, что, лениво и редко ходя в Церкви, подолгу уклоняясь от благословения Христова и измышляя вредное благочестие, состоящее в нежелании участвовать в таинственном общении со Христом, они тем самым удаляют себя от вечной жизни и отказываются от оживотворения»<sup>78</sup>.

«Удаляющиеся от Святой Церкви и причастия Святых Таин бывают врагами Божиими и друзьями демонов»<sup>79</sup>.

Свт. Кирилл говорит, что сатана боится причастников<sup>80</sup>. Причастники призываются не только к подготовке к самому таинству святой Евхаристии, но от причастников требуется и дальнейшее совершенствование:

«кто соделался причастником Христа через причащение святой Его Плоти и Крови, должно иметь и ум Его, и стараться идти путём Его деяний, с ясным разумением того, что заключается в Нём»<sup>81</sup>.

## Заключение

Рассмотрев учение свт. Кирилла о Церкви и её таинствах, можно заключить, что спасение невозможно без жизни в Церкви, а жизнь в Церкви — означает принятие её вероучения и жизнь её таинствами. Участвуя в таинствах, мы становимся едиными друг с другом и обретаем благодать Святого Духа, которая очищает нас и соединяет с Троичным Творцом. Церковь открывает нам вход в Божественное Царство, некогда потерянное нами через грехопадение. Таинство Крещения возрождает нас, а божественная Евхаристия позволяет стать причастниками божественной природы во Христе через Святого Духа. Церковь является тем кораблём, который приводит нас к гавани Царства Небесного. И как учил Спаситель Христос, врата ада не одолеют её.

78 *Cyrillus Alexandrinus*. In Joannis Evangelium 3, 6 // PG. 73. Col. 521.

79 *Кирилл Александрийский, свт.* Слово об исходе души и Страшном Суде. Москва, 1909. С. 18.

80 *Cyrillus Alexandrinus*. In Psalmum XXII // PG. 69. Col. 841, 1156.

81 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 17 // PG. 68. Col. 1072.

Всё сотериологическое учение святителя Кирилла неизбежно соединяется с учением о Церкви и её таинствах. И как мы видим, Церковь — это ковчег спасения. Святитель Кирилл не сомневается, что Сам Господь Иисус Христос основал Церковь и что она непорочна, именно поэтому она основана не людьми, но самим Богом. Перед Церковью поставлена задача спасти человека, преподать благодать Божию через Святые Таинства. Церковь Нового Завета приглашает абсолютно всех людей ко спасению. Церковь — это духовный дом<sup>82</sup> и учреждение, которое не только основано Богом, но также постоянно сохраняется Им<sup>83</sup>. Христос приглашает людей стать членами Его Церкви. Принимая таинство святого Крещения, мы становимся членами Церкви, участниками смерти, воскресения и жизни Христа. Христос является краеугольным камнем, освящающим, оживляющим, спасающим, хранит и объединяет всю Церковь по всей вселенной.

Новая жизнь предлагается членам Церкви от Отца через Сына в Святом Духе. Святой Дух — это сила и душа Церкви<sup>84</sup>, которая поэтому в целом не подвержена ошибкам и, следовательно, непогрешима. Те, кто покидают Церковь грешат, потому что они отвергают основные учения Церкви, участвуют в жертвоприношениях еретиков<sup>85</sup>, отвергают даже Христа или живут жизнью, которая не свойственна святым. Именно поэтому члены Церкви — это святые всех поколений. По учению святого Кирилла, Церковь — единственный ковчег спасения человека, поэтому важно принадлежать Церкви, чтобы получить благодать и спасение.

### Источники

*Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. T. 68. Col. 133–1125.*

*Cyrillus Alexandrinus. Glaphyrorum in Genesim // PG. T. 69. Col. 13–385.*

*Cyrillus Alexandrinus. Expositio in Psalmos // PG. T. 69. Col. 717–1273.*

*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.*

*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Michaeam Prophetam // PG. T. 71. Col. 640–776.*

*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Lucam // PG. T. 72. Col. 475–950.*

*Cyrillus Alexandrinus. In Joannis Evangelium // PG. T. 73. Col. 9–1056.*

*Cyrillus Alexandrinus. De Sancta et Vivifica Trinitate // PG. T. 75. Col. 1149–1189.*

*Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Unigenetis // PG. T. 75. Col. 1189–1253.*

82 *Cyrillus Alexandrinus. In Isaiam // PG. 70. Col. 344.*

83 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 9 // PG. 68. Col. 589.*

84 *Cyrillus Alexandrinus. In epistulam I ad Corinthios 12, 9 // PG. 74. Col. 888.*

85 *Cyrillus Alexandrinus. In Osie 8, 12 // PG. 71. Col. 209.*

- Cyrillus Alexandrinus. Adversus Anthropomorphitas* // PG. T. 76. Col. 1065–1132.
- Cyrillus Alexandrinus. De recta fide ad Theodosium Imperatorem* // PG. T. 76. Col. 1133–1200.
- Cyrillus Alexandrinus. Adversus Nestorii blasphemias* // PG. T. 76. Col. 9–248.
- Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum imperatorem* // PG. T. 76. Col. 503–1064.
- Cyrillus Alexandrinus. Ad clericos suos Constantinopoli constitutos. Epistula 10* // PG. T. 77. Col. 64–70.
- Cyrillus Alexandrinus. De capro emissario* // PG. T. 77. Col. 201–222.
- Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos. Vol. 2. Oxonii: Clarendon Press, 1872.*
- Кирилл Александрийский, свт.* Слово об исходе души и Страшном Суде. Москва: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь; Типолитография И. Ефимова, <sup>12</sup>1909.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию // Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 54–57. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова, 1887–1891.

## Литература

- Желтов М., диак.* Евхаристия. Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 584–590.
- Магкакн И., прот.* Богословие Евхаристии в творениях святителя Кирилла Александрийского // Православное учение о церковных таинствах: в 3-х т. Т. 2. Евхаристия: богословие. Священство. Москва: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 75–96.
- Никулин М. С., свящ.* Толкование на Послание к Евреям святителя Кирилла Александрийского как источник по богословию первой половины V в. / Санкт-Петербургская духовная академия. [Кандидатская диссертация]. Санкт-Петербург, 2018.
- Пономарев П.* Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, об Евхаристии // Православный собеседник. 1903. № 1. С. 659–736.
- Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Минск: Изд. Белорусского Экзазхата, 2006.
- Феодор (Юлаев), иером., Грезин П. К., Новиков В. В., Кожухов С. А., Маханько М. А.* Кирилл свт. Архиепископ Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–298.
- Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris: Beauchesne, 1997.
- Gebremedhin E.* Life-Giving Blessing an Inquiry into the Eucharistie Doctrine of Cyril of Alexandria. [Doctoral Dissertation]. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1977. (Studia doctrinae Christianae Upsaliensia; vol. 17).
- Struckmann A.* Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien. Paderborn: Schöningh, 1910.
- Welch J. L.* Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria. San Francisco (Calif.): Catholic Scholars Press, 1994.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# МАТЕРИНСКОЕ БЛАГОСЛОВЕНИЕ: К ВОПРОСУ ОБ УЧАСТИИ ЧУДОТВОРНОЙ ФЕОДОРОВСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ В ПРИЗВАНИИ НА ЦАРСТВО МИХАИЛА ФЕОДОРОВИЧА РОМАНОВА В 1613 ГОДУ

Часть 2

Митрополит Ферапонт (Кашин)

кандидат богословия

глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви

156000, Кострома, ул. Богоявленская, 26а

ferapontk@ya.ru

**Для цитирования:** *Ферапонт (Кашин), митр.* Материнское благословение: к вопросу об участии чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери в призывании на царство Михаила Феодоровича Романова в 1613 году. Часть 2 // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 204–222. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.012

## **Аннотация**

УДК 94(41/99) (27-526.62) (2-55)

В статье описываются костромские события 1613 г., ставшие началом исторического пути царского Дома Романовых, и анализируются сведения из различных источников об участии в этих событиях чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери. На основании сопоставления «Сказания Авраамия Палицына», «Нового летописца» и других источников делается вывод о том, что традиционная версия происходившего в Свято-Троицком Ипатьевском монастыре 14 марта 1613 г. требует критической оценки, поскольку она основана на «Сказании Авраамия Палицына», а автор «Сказания» пристрастно подбирал факты для изложения в своём сочинении, что побуждает некоторых исследователей

в наше время подвергать сомнению участие главной святыни Костромы в призвании на царство Михаила Феодоровича Романова. Отмечаются сходство и различие описаний церемоний 21 февраля 1598 г. в Новодевичьем монастыре близ Москвы (призвание на царство Бориса Годунова) и 14 марта 1613 г. в Ипатьевской обители. Объясняется отсутствие упоминаний об участии Феодоровской иконы Божией Матери в событиях 14 марта при описании этих событий в источниках до 1630 г. Рассматриваются различные версии того, какой иконой и как мать Михаила Феодоровича инокиня Марфа благословила сына на царское служение.

**Ключевые слова:** Кострома, Феодоровская икона, Петровская икона, Ипатьевский монастырь, Костромской кремль, призвание на царство, благословение, Земский Собор, московское посольство, утвержденная грамота, царь Михаил Феодорович, инокиня Марфа, «Сказание Авраамия Палицына», «Новый летописец», Дом Романовых, царская династия.

---

## Maternal Blessing: On the Question of the Participation of the Miraculous Fyodorovskaya Icon of the Mother of God in the Calling to the Kingdom of Mikhail Fyodorovich Romanov in 1613

Part 2

**Metropolitan Ferapont (Kashin)**

PhD in Theology

Head of the Kostroma Metropolis of the Russian Orthodox Church

26a, Epiphany st., Kostroma, 156000, Russia

ferapontk@ya.ru

**For citation:** Ferapont (Kashin), Metropolitan. "Maternal Blessing: On the Question of the Participation of the Miraculous Fyodorovskaya Icon of the Mother of God in the Calling to the Kingdom of Mikhail Fyodorovich Romanov in 1613. Part 2". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 204–222 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.012

**Abstract.** The article describes the Kostroma events of 1613, which became the beginning of the historical path of the royal House of Romanov, and analyzes information from various sources about the participation in these events of the miraculous Feodorovskaya Icon of the Mother of God. Based on a comparison of the Tale of Avraamy Palitsyn, the New Chronicler and other sources, it is concluded that the traditional version of what happened in the Holy Trinity Ipatiev Monastery on March 14, 1613 requires a critical assessment, since it is based on the Tale of Avraamy Palitsyn, and the author of the «Tale» biasedly selected facts for presentation in his essay, which prompts some researchers in our time to question the participation of the main shrine of Kostroma in calling Mikhail Feodorovich Romanov to the kingdom. Similarities and differences are noted in the descriptions of the ceremonies on February 21, 1598 in the Novodevichy Convent near Moscow (the calling to the kingdom of Boris Godunov) and on March 14, 1613 in the Ipatiev Monastery. The absence

of references to the participation of the Feodorovskaya Icon of the Mother of God in the events of March 14 in the description of these events in sources before 1630 is explained. Various versions of what icon and how the mother of Mikhail Feodorovich, nun Martha blessed her son for the royal service are considered.

**Keywords:** Kostroma, Feodorovskaya Icon, Petrovsky Icon, Ipatiev Monastery, Kostroma Kremlin, calling to the kingdom, blessing, Zemsky Sobor, Moscow embassy, approved charter, Tsar Mikhail Feodorovich, nun Martha, «The Tale of Avraamy Palitsyn», «The New Chronicler», House of the Romanovs, royal dynasty.

**П**опытаемся теперь реконструировать самый драматичный эпизод событий 14 марта — изъятие Романовыми согласия с решением Земского Собора. Мартовские письма 1613 г. в Москву (от послов, наречённого царя и инокини Марфы) описывают происходившее в монастырском соборе кратко и общими словами. Детальное изложение событий и произносившихся речей, предлагаемое нам утвержденной грамотой 1613 г., ярко демонстрирует ход церемонии, заимствованной из 1598 г. Особый акцент делается на умолении иконами: когда переговоры, начатые за монастырскими воротами, продолжились в Троицком соборном храме и Романовы непреклонно отказывались от царствования, тогда послы и сопровождавшие их лица

«ин совет благ учиниша: совокупившеся все во едино, воздвигше честные и животворящие кресты Господни, и чудотворные иконы Пречистые Владычицы нашея Богородица и Приснодевы Мария с Превечным Младенцем, и великих Московских чудотворцов Петра, и Олексея, и Ионы и прочих святых, придоша к месту, идеже стоит великии государь царь и великий князь Михайло Федорович всеа Русии и мать его...»<sup>1</sup>.

И в ключевой момент — когда сначала инокиня Марфа, а затем и её сын наконец согласились принять решение Собора — старица дала согласие, в том числе, и «для чудотворных образов воздвигнутия»<sup>2</sup>. Но за этим описанием, внешне схожим с событиями в Новодевичьем монастыре 21 февраля 1598 г., на наш взгляд, скрывается принципиально отличная от лукавых слов и дел Бориса Годунова психологическая драма, пережитая инокиней Марфой, ведь именно ей предстояло принять решение о дальнейшей судьбе и её шестнадцатилетнего сына, и всей России. Отблеск этой драмы мы видим в знаменитых словах старицы-инокини, произнесённых пред иконой Божией Матери, приведённых в «Сказании Авраамия Палицына» (другие источники этих слов не приводят). Троицкий келарь вновь оказывается нашим единственным, хотя и весьма хитроумным, свидетелем.

«Тогда благовернаа государыня инока Марфа Ивановна многи слезы пред образом Пречистые излиа, и вземлет благородного сына своего благоверного и благочестиваго великого государя Михаила

- 1 Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова. Изд. 2-е. Москва, 1906. С. 59–60.
- 2 Там же. С. 64.

Феодоровича, пред всеми со слезами рече: “Се Тебе, о Богомати, Пресвятаа Богородице, и в Твои пречистей руце, Владычице, чадо свое предаю и, яко же хощеша, устроиши ему полезнаа, и всему православному христианству”. Многа же и ина пред образом со многими слезами государыня изрече, и тако дарова царем и государем на Московское государство благовернаго и благороднаго сына своего великого государя Михаила Феодоровича»<sup>3</sup>.

Принципиальный для нашего исследования вопрос: пред какой иконой инокиня Марфа произносила эти слова? Утвержденная грамота и письма 1613 г., напомним, не конкретизируют именование упоминаемой в их текстах чудотворной иконы Богоматери. Послы, согласно грамоте, умоляли инокиню Марфу: «Не презри пришедших в честную сию обитель Пречистые Богородицы чудотворнаго Ея образа, и угодников Ея, великих чудотворцов Петра, и Олексея и Ионы, и всех святых благоугодивших»<sup>4</sup>. Уже после 14 марта послы сообщали в Москву: непосредственно перед тем, как согласиться на избрание, мать и сын Романовы, «приклонясь к чудотворным иконам Пречистыя Богородицы и великих Московских чудотворцов Петра и Алексея и Ионы, говорили, что они во всем положилися на праведныя и непостижимыя судьбы Божии...»<sup>5</sup>. Сам же Авраамий Палицын непосредственно перед строками, которые мы процитировали выше, указывает сначала на чудотворный Петровский образ Богоматери:

«Видев же архиепископ и иже с ним, яко не успеха ничто же и толик труд подъяша, желаемаго же не получиша, и взем на руце свои чудотворную икону образ Пресвятыя Богородица, юже написал Петр митрополит, а троицкой келарь старец Аврамей взем образ великих чудотворцов Петра и Алексея и Ионы, и принесоша пред государыню. И рече архиепископ и келарь Аврамей...»<sup>6</sup>.

Вот и объяснение того, почему Авраамий Палицын, игнорируя костромскую святыню, подчёркивает роль московских икон: без упоминаний о них он сам теряется среди множества других лиц, пришедших в Ипатьевскую обитель! Из повествования старца Авраамия

3 Сказание Авраамия Палицына. Москва; Ленинград, 1955. С. 235.

4 Утвержденная грамота об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова. С. 61.

5 Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением собственной Его императорского величества канцелярии. Т. 1. 1612–1628 годы. Санкт-Петербург, 1850. Стб. 64.

6 Сказание Авраамия Палицына. С. 234–235.

нетрудно сделать вывод, что 14 марта 1613 г. ход истории переломили два человека: архиепископ Феодорит и, разумеется, сам троицкий келарь — посредством двух московских икон, выставленных пред матерью и сыном Романовыми. И дальнейшее упоминание в палицынском «Сказании» об иконе, пред которой молится инокиня Марфа, у читателя естественно ассоциируется с Петровским образом. Но ведь в тексте «Сказания Авраамия Палицына» для этого нет должных оснований! Действительно, сначала отец келарь говорит конкретно о Петровской иконе, однако далее он упоминает лишь «образ Пречистой» (см. выше), предоставляя читателю самому сделать выгодный для автора сочинения, но, по сути, ничем не обоснованный вывод.

Возникает и другой вопрос. Если церемония умоления Михаила Феодоровича и инокини Марфы проводилась по образцу 1598 г., то почему инокиня Марфа, согласно старцу Авраамию, столь далеко отходит от имеющегося текста? И почему в утвержденной грамоте 1613 г. слов, близких к «Се Тебе, о Богомати...», вообще нет? Полагаем, что причина тому — опять же избирательное упоминание, которым пользовался старец Авраамий. Всё встаёт на свои места, если предположить, что слова: «Се Тебе, о Богомати...» — были произнесены инокиней Марфой не перед тем, как она согласилась принять решение Собора (а затем, по утвержденной грамоте, церемониально уговаривала своего сына), а уже после того, как избрание было принято, а предписанные обычаем речи произнесены.

Действительно, при сравнении утвержденных грамот мы находим соответствия для всех эпизодов умоления на царство, но происходящее сразу после принятия избрания в 1598 г. существенно отличается от происходящего тогда же в 1613 г. Патриарх Иов, как мы уже указывали, в 1598 г. благословил Бориса Феодоровича и его супругу крестом и «знаменовал» (осенил) чудотворной Петровской иконой Богоматери. А вот в 1613 г. после итоговых слов Михаила Феодоровича: «... аще на то будет воля Божия, буди тако»<sup>7</sup> — все присутствовавшие вознесли краткое молитвенное благодарение (точно так, как в 1598 г.)

«и благословил преосвященный архиепископ Феодорит с архимариты, и с ыгумены и со всем освященным собором, по благодати, данней им от Пресвятаго и Животворящего Духа, у чудотворных образцов на государство Владимирское, и Московское, и Ноугородцкое,

7 Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова. С. 66.

и на царства Казанское, и Астороханское и на Сибирское, и на все великие государство Российскаго царствия, честным и животворящим крестом великого государя, Богом дарованного, царя и великого князя Михаила Федоровича, всеа Русии самодержца»<sup>8</sup>.

По сути, это описание царского наречения. Также соответствует обычаю и благословение крестом, но где же благословение юного государя иконой (тем более что, согласно Авраамии Палицыну, чудотворный Петровский образ Божией Матери был принесён в Кострому)? Полагаем, что здесь-то и скрывается ответ на вопрос о роли Феодоровской иконы Царицы Небесной в событиях 14 марта. Поскольку обряд пятнадцатилетней давности подразумевал, что иконой, написанной рукой московского святителя, нового царя должен осенять первоиерарх Русской Церкви (то есть патриарх), архиепископ Феодорит не мог взять на себя такую ответственность: одно дело — царское наречение с осенением крестом, безусловно предусмотренное последованием событий, и совсем другое дело — «двойное» первосвятительское благословение иконой. Кроме того, владыка Феодорит являлся всего лишь одним из руководителей соборного посольства, он не был ни патриаршим местоблюстителем, ни даже правящим архиереем для Костромы (входившей тогда в Московскую патриаршую область). Наконец, не будем забывать, что, по мнению некоторых граждан того времени, патриарх на Руси в 1613 г. всё-таки имелся, хотя ни на Земском Соборе, ни в Костроме 14 марта его, разумеется, быть не могло. Речь идёт о печальной памяти патриархе Игнатии:

«...после низложения патриарха Гермогена в 1611 году Игнатий, смещённый с патриаршества в 1606 году, был вновь объявлен патриархом и действовал заодно с боярами, державшими сторону Владислава; когда в 1616 году Владислав выступил в поход с намерением занять московский престол, он объявил, что с ним будет и Игнатий. При этом были люди, которые считали низложение Игнатия в 1606 году незаконным...»<sup>9</sup>.

Ситуация могла показаться безвыходной: Петровская икона принесена в Кострому, традиция и дух времени требуют исполнения установленного обряда, но взять икону в руки некому. Рискуем предположить, что решение нашла инокиня Марфа, вновь возложив

8 Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова. С. 67.

9 Успенский Б. А. Свадьба Лжедмитрия // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 415.

на себя тяжёлое бремя ответственности (теперь уже из-за возможных упрёков в нарушении обрядовой последовательности). После принятия соборного избрания, после того, как архиепископ Феодорит осенил её сына крестом (а не раньше, как будто бы следует из умолчаний в повествовании старца Авраамия), инокиня Марфа, в полном соответствии с текстом «Сказания Авраамия Палицына», поручила своего сына, нового русского царя, покровительству Божией Матери, предстоя — возможно, даже на коленях, как это изображали некоторые авторы — образу Царицы Небесной... но не Петровской иконе, а главной костромской святыне, чудотворной Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы. Дух обряда соблюден, однако место «первосвятительской» московской святыни заняла святыня костромская, не известная в столице, но особенно близкая Романовым как костромским вотчинникам; вместо патриаршего благословения мать и сын, склонив головы пред иконой, просят благословения Самой Пречистой Владычицы. Именно поэтому старец Авраамий, умышленно пропустив кое-что в изложении событий, незаметно для читателя переходит от упоминания иконы, «юже написал Петр митрополит», к непоименованному «образу Пречистой». По той же причине и документы 1613 г. — письма, утвержденная грамота — говорят лишь о некоей неназванной чудотворной иконе Божией Матери: во-первых, как мы уже отмечали, Феодоровский образ Богоматери в 1613 г. был практически неизвестен за пределами Костромской земли и нижегородского Городца, а во-вторых, составителям официальных документов вовсе не хотелось указывать на нарушение в порядке обрядовых действий. Не говоря уже о старце Авраамии, который вообще вычеркнул костромскую святыню из своего повествования. И лишь в 1630 г., когда чествование Феодоровской иконы 14 марта в придворной церкви Московского Кремля стало сложившейся традицией, а упрёки в нарушении обряда смотрелись бы нелепо за давностью лет, составленный при дворе патриарха Филарета «Новый летописец» наконец-то воздал должное роли чудотворного Феодоровского образа Божией Матери в событиях 1613 г. В XVIII в. этот рассказ заимствовался из «Нового летописца» составителями исторических сочинений: указания на принесение Феодоровской иконы 14 марта в Ипатьевский монастырь мы встречаем в «Летописи о многих мятежах...», в четвёртой редакции «Сказания о явлении и чудесах Феодоровской иконы Божией Матери», составленной игуменом Макариево-Унженского монастыря Леонтием

в 20–30-х годах XVIII столетия<sup>10</sup>. Но с XIX в. и до наших дней события 14 марта описывались почти исключительно по «Сказанию Авраамия Палицына», умолчания которого и дали современным исследователям повод для недоумений.

Не удивительно, что сразу же после 14 марта 1613 г. Феодоровская икона Богоматери, и до того почитавшаяся Романовыми, стала семейной святыней царского Дома. Мы не можем представить себе, о чём думала и какие чувства испытывала инокиня Марфа, делая исторический выбор за себя и за юного сына; но поручение своего чада покровительству Богоматери пред ликом костромской иконы должно было оставить неизгладимый след в сердцах и матери-старицы, и царя Михаила Феодоровича. Однако отмеченные нами специфические обстоятельства привели к тому, что дальнейшие события развивались, на первый взгляд, парадоксально: глубоко почитая костромскую святыню, Романовы отнюдь не стремились распространить это почитание во всероссийском масштабе. Даже церковное празднование 14 марта, учреждённое в память о событиях 1613 г., совершалось царской семьёй хотя и очень торжественно, но лишь в Богородице-Рождественской придворной церкви Московского Кремля, то есть скромно, по-семейному. Отметим, что это празднование было установлено, несомненно, также по образцу 1598 г., когда в память о призвании на царство Бориса Годунова состоялось соборное решение: ежегодно 21 февраля «празднество Святые Богородицы преславнаго чюдеси празновати и хожение со кресты в царствующем граде Москве по вся годы в той день творити»<sup>11</sup>. Годуновскому празднику, впрочем, был уготован очень недолгий век, а вот торжество 14 марта совершалось в придворной церкви Московского Кремля (а также в Костроме) на протяжении всего XVII столетия, причём независимо от того, на какой седмичный день Великого поста приходилось 14 марта, в придворной церкви совершалась Божественная литургия святителя Иоанна Златоуста, преимущественно патриаршим служением. В XVIII в., с наступлением новых времён, эта традиция (кроме Костромы) была, по сути, утрачена, и лишь в 1778 г. попечением

10 Текст этой редакции см.: *Радеева О. Н.* Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв.: Дисс. ... канд. ист. наук 05.25.03. Москва, 2011. С. 343–367.

11 1598, августа 1. Грамота утвержденная, об избрании царём Бориса Феодоровича Годунова // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией Императорской Академии наук. Т. II. 1598–1613. Санкт-Петербург, 1836. С. 38.

епископа Костромского и Галичского Симона (Лагова) празднование 14 марта было возобновлено уже в статусе общецерковного торжества<sup>12</sup>.

Почитание царской семьёй чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери, в прямом смысле слова осенившей путь Романовых ко всероссийскому престолу, выражалось и в других формах (чего, кстати, мы не можем сказать о Петровском чудотворном образе). Протопоп Успенского собора Костромского кремля, в котором хранилась икона, дважды в год ездил к царю в Москву со святой водой — честь, которой удостаивались очень немногие монастыри и храмы; при этом цари Михаил Феодорович и Алексей Михайлович требовали от местных властей предоставлять соборянам бесплатные подводы для поездок в столицу «под праздничные под святые воды, под успенские, и зимою Пречистые Богородицы чудотворнаго образа Федоровские»<sup>13</sup>. Те же государи предписывали соблюдать особое благочиние при богослужениях и крестных ходах с чудотворной Феодоровской иконой, «и воеводе стрельцов и пушкарей для провожания образа Пресвятыя и Пречистыя Богородицы в ход посылати, чтоб в ходу было бережно и безмятежно»<sup>14</sup>. Успенский собор Костромского кремля был буквально наполнен дарами царя Михаила Феодоровича, «царскими прикладами» к чудотворному образу. Так, О. Н. Радеева справедливо отмечает:

«Все вклады в собор царём делались исключительно ради находившейся там Феодоровской иконы Богоматери»<sup>15</sup>.

Костромские писцовые книги 1627–1630 гг. при описании Успенского собора Костромского кремля указывали:

«Да у Пречистые ж Богородицы Федоровские Деисусы праздники и пророки и праотцы... А Деисусы, и праздники, и пророки, и праотцы данье государя царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси... Да пелены у образов государева ж царева и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси данья... А те воздуши, и покровы,

12 К истории Костромской епархии. Указ 1779 года о вновь напечатанной службе Пресвятой Богородице Феодоровской и о праздновании явления Феодоровской иконы 14 марта. (Из рукописей Макарьево-Унженского монастыря) // КЕВ. 1890. № 20. Отдел II, часть неофициальная. С. 536–538.

13 [Грамота царя Михаила Феодоровича от 20 марта 1616 года] // *Островский П. Ф., прот.* Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора, составленное того собора священником П. Островским. Москва, 1855. С. 206.

14 [Грамота царя Алексея Михайловича от 28 мая 1661 года] // *Островский П. Ф., прот.* Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора. С. 221.

15 *Радеева О. Н.* Сказание о Федоровской иконе. С. 80.

и ризы, и патрахели, и стихари, и поясы, и улари, и поручи, и пелены, и евангелия, и крест, и кадило, и сосуды, и паникадило — данье государя царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси»<sup>16</sup>.

Наконец, посетив Кострому осенью 1619 г., царь Михаил Федорович прежде всего поклонился чудотворной иконе в Успенском соборе. Он писал 12 сентября 1619 г. в Москву отцу, патриарху Филарету:

«Да весте, ваше преподобие, яко мы и мать наша, благородная государыня инока Марфа Ивановна, Божьею милостию и поспешством святых ваших молитв, града нашего Костромы дошли есмя сентября в 10 день к вечеру, дал Бог, здорово; и в соборной апостолстей церкви у чудотворнаго образа Пречистые Богородицы, глаголемыя Феодоровския, всенощная пения и утрени и литоргии и молебная благодарения принести нас сподобил Бог»<sup>17</sup>.

Все эти факты ярко, выразительно свидетельствуют о той роли, которую стала играть чудотворная Феодоровская икона Божией Матери в жизни царской семьи Романовых после 14 марта 1613 г.

Говоря о материнском благословении на царство, преподанном Михаилу Федоровичу в Ипатьевском монастыре, следует пояснить: скорее всего, речь здесь идёт о благословении, если можно так выразиться, в переносном смысле (материнской молитве вместе с сыном пред иконой, с произнесением знаменитых слов: «Се Тебе, о Богомати...»), а не в прямом — как если бы инокиня Марфа, подобно действиям патриарха Иова 21 февраля 1598 г., крестообразно осенила юного Михаила чудотворным образом, взяв икону в руки. Надо учитывать, что чудотворная Феодоровская икона достаточно велика и (даже без учёта находящихся на ней украшений) тяжела, к тому же до XX в. снизу у неё имелась массивная рукоять для ношения в церковных процессиях, тогда как чудотворная Петровская икона была небольшой: её точная копия, хранящаяся в музеях Московского Кремля, имеет размеры всего 30,5x24,5 см. А вот другим Феодоровским образом Богоматери и в другое время инокиня Марфа вполне могла именно благословить (в смысле осенить) своего сына, уже наречённого царя. В этом состоит ещё одна загадка событий 1613 г., разрешение которой предложил

16 Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 262–266. В первых двух предложениях речь идёт об иконах.

17 1619 сентября 12. Письмо царя Михаила Федоровича патриарху Филарету // Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической комиссией. Т. 1. 1526–1658. Москва, 1848. С. 32.

спустя три столетия, в 1914 г., церковный учёный и преподаватель Костромской духовной семинарии И. В. Баженов.

Дело в том, что с давних времён на Костромской земле имелись две Феодоровские иконы Божией Матери, с которыми предания связывали благословение Михаила Феодоровича матерью-инокиней в 1613 г.: сам чудотворный образ, хранившийся в Успенском соборе Костромского кремля, и список с него — икона, издавна пребывавшая в Ипатьевском монастыре, также украшенная «царским прикладом» от инокини Марфы (резной иконкой-мощевиком). И. В. Баженов отмечал:

«... имеет достаточные данные для признания старинной и благословенной от инокини Марфы сыну её Михаилу Феодоровичу та Феодоровская икона Богоматери, которая, как местная, находится на левой стороне от царских врат в приделе во имя преподобного Михаила Малеина при Троицком соборном храме Ипатьевской обители»<sup>18</sup>.

Какая же из этих икон — сама чудотворная или ипатьевский список с неё — и в каком смысле была материнским благословением юному царю? И. В. Баженов предложил такое разрешение проблемы (говоря о благословении, применительно к чудотворной иконе он подразумевал, видимо, переносный смысл, а применительно к ипатьевской — вполне возможно, и прямой смысл, благословение как осенение):

«Положительно признавая историческим то, что на подвиг управления российским государством Михаила Феодоровича благословила мать его, инокиня Марфа, чудотворной Феодоровской иконой Богоматери, референт (здесь И. В. Баженов говорит о себе в третьем лице. — *м. Ф.*) ввиду этого и для выяснения происхождения непрерывного в Ипатьевском монастыре предания о находящейся в приделе преподобного Михаила Малеина Феодоровской иконе, при наличии указанных признаков её древности, принял следующее представление. Инокиня Марфа Ивановна от обители благословила сына своего Михаила Феодоровича на царственные подвиги при самом отъезде его 19 марта 1613 года из Ипатьевского монастыря этой Феодоровской иконой Богоматери, которая затем и стала достоянием монастыря... И с тех-то древних времён за этой Феодоровской

18 *Баженов И. В.* Годичное собрание Костромского церковно-исторического общества // КЕВ. 1914. № 12. Отдел неофициальный. С. 280.

иконой Богоматери упрочилось доселе живое представление о ней как благословенной для царя Михаила Феодоровича...»<sup>19</sup>.

Предположение И. В. Баженова о благословении наречённого царя 19 марта 1613 г. ипатьевским списком с чудотворной иконы представляет интерес ещё и потому, что сам день 19 марта был избран для отъезда Михаила Феодоровича и его матери из Ипатьевского монастыря в Ярославль (и далее в Москву), надо полагать, вовсе не случайно, а вновь по образцу событий 1598 г. Как Борис Годунов (после принятия избрания на царство 21 февраля) покинул Новодевичью обитель и направился в Москву лишь 26 февраля, так и Михаил Феодорович покинул Ипатьевскую обитель 19 марта, на шестой день своего царского наречения. И напутственное материнское благословение в этот день — именно благословение, с крестообразным осенением юного царя иконой — могло стать последним эпизодом, напоминавшим об обычае пятнадцатилетней давности.

Впрочем, ещё за полвека до И. В. Баженова костромской церковный историк протоиерей Павел Островский предположил, что икона, ставшая непосредственным материнским благословением на царствование Михаилу Феодоровичу, была привезена Романовыми в Москву и поставлена в Богородице-Рождественской придворной церкви Московского Кремля. Отец Павел писал:

«Предание о том, что Феодоровская икона, находящаяся в Ипатьевском монастыре, есть та самая, которой благословила инокиня Марфа Иоанновна сына своего Михаила Феодоровича на царство, не имеет твёрдых оснований: оно не сохранилось ни в каких записях монастыря и не согласно со сказанием книги “Памятники московских древностей” о Феодоровской иконе (принесённой из Костромы в Москву матерью царя Михаила Феодоровича), находящейся в придворной Рождественской церкви в Московском Кремле. Вернее, предположить можно, что принесённая из Костромы в Москву Марфой Иоанновной икона есть та, которой она благословила Михаила Феодоровича на царство, а в Ипатьевском монастыре оставлена или прислана сюда из Москвы копия с той иконы на память совершившегося в Ипатьевском монастыре события — воцарения Михаила Феодоровича»<sup>20</sup>.

19 *Баженов И. В.* Годичное собрание Костромского церковно-исторического общества // КЕВ. 1914. № 12. Отдел неофициальный. С. 282.

20 *Островский П. Ф., прот.* Исторические записки о Костроме и её святыне, благочестно-чтимой в императорском Доме Романовых. Кострома, 1864. С. 79.

Для нас же в данном вопросе важно не то, где пребывал список с чудотворного образа, ставший непосредственным материнским благословением первому царю из Дома Романовых; действительно важно то, что суждение И. В. Баженова о благословении Михаила Феодоровича этим списком 19 марта 1613 г окончательно разрешает неопределённость в традициях чествования чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери как святыни, осенившей начало исторического пути новой царской династии. С сожалением следует добавить, что ипатьевский список чудотворного образа бесследно исчез в XX в. при закрытии Ипатьевского монастыря.

### Выводы

В заключение сформулируем следующие положения:

- 1) Церемония призвания на царство Михаила Романова в 1613 г. проводилась по образцу такой же церемонии 1598 г., когда на царство призывали Бориса Годунова. Этим объясняется текстуальное сходство утвержденных грамот 1598 и 1613 гг.: речи и диалоги, звучавшие в Новодевичьем монастыре, спустя пятнадцать лет были повторены в Ипатьевской обители. Однако, в отличие от предсказуемого согласия Бориса Годунова принять избрание на царство, в 1613 г. соборное посольство до конца не было уверено в успехе своей миссии, а матери Михаила Феодоровича, инокине Марфе, пришлось делать не декоративный, а реальный, труднейший и психологически тяжёлый выбор за себя и за своего юного сына.
- 2) Важнейшей частью церемонии призвания и в 1598 г., и в 1613 г. стало умоление иконами. Для этого в Ипатьевский монастырь были принесены из Москвы чудотворная Петровская икона Богоматери и образ святителей Московских, а также главная святыня Костромы — чудотворная Феодоровская икона Пресвятой Богородицы, за которой московское посольство утром 14 марта специально пришло в Успенский собор Костромского кремля.
- 3) Поскольку в церемонии 1613 г. не участвовал патриарх, заключительное благословение принявшего избрание на царство Михаила Феодоровича Петровской иконой, подразумевавшееся церемониальным последованием, было заменено тем,

что инокиня Марфа пред ликом чудотворного Феодоровского образа поручила своего сына покровительству Пресвятой Богородицы и произнесла знаменитые слова: «Се Тебе, о Богомати...». Именно это событие следует трактовать как начало царского пути Дома Романовых под осенением Феодоровской иконой Царицы Небесной, которое нередко связывают с выражением «материнское благословение».

- 4) Допущенное отступление от церемониального обряда и неизвестность Феодоровской иконы (как местной костромской святыни) участникам московского посольства привели к тому, что составители официальных документов 1613 г. предпочли не включать в тексты конкретных указаний на Феодоровский образ Богоматери и его роль в событиях 14 марта. Такие указания впервые (из известных нам источников) появились в «Новом летописце», составленном в 1630 г. при дворе патриарха Филарета.
- 5) Самый известный источник сведений о событиях того времени, «Сказание Авраамия Палицына», описывает происходившее в Костроме тенденциозно, формально не искажая фактов, но выбирая лишь некоторые эпизоды. Поскольку старец Авраамий стремился подчеркнуть роль московских святынь (и свою собственную) в событиях 14 марта, любые упоминания о Феодоровской иконе в его произведении отсутствуют, а хитроумные недоговорённости побуждают читателя сделать вывод, что ключевую роль в призвании Михаила Феодоровича на царство играл чудотворный Петровский образ Царицы Небесной из Успенского собора Московского Кремля. Однако в «Сказании» троицкого келаря отмечены и уникальные факты, не упоминаемые в иных документах, поэтому его сочинение следует рассматривать в комплексе с другими источниками того времени, по возможности воссоздавая объективную картину происходившего.
- 6) От событий 14 марта, связанных с чудотворной Феодоровской иконой, следует отличать состоявшееся (по всей видимости) 19 марта собственно материнское благословение на царское служение. Последнее было преподано инокиней Марфой сыну посредством списка с чудотворной Феодоровской иконы Богоматери перед их отъездом из Ипатьевского монастыря в Ярославль и далее в Москву. Данный список, по одним

- сведениям, хранился в Троицком соборе Ипатьевской обители, по другим — пребывал в Богородице-Рождественской придворной церкви Московского Кремля.
- 7) Мнение некоторых современных исследователей о том, что призвание и благословение Михаила Феодоровича на царство были связаны с чудотворной Петровской иконой Богородицы, следует признать необоснованным в том смысле, что принесённый из Москвы Петровский образ (как и Феодоровская икона) присутствовал при умолении иконами, однако самый драматичный эпизод событий 14 марта, отмеченный словами инокини Марфы: «Се Тебе, о Богомати...» — был связан непосредственно с чудотворным Феодоровским образом Пресвятой Богородицы.
- 8) Об особой роли чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери при начале исторического пути царского Дома Романовых свидетельствуют многочисленные факты её чрезвычайного почитания царской династией на протяжении всего XVII в., начиная непосредственно с 1613 г., в том числе установление особого празднования в честь Феодоровского образа под 14 марта. Однако специфические обстоятельства (в том числе и вышеописанное отступление от образца церемонии) обусловили то, что это празднование в XVII столетии оставалось семейным торжеством для Романовых и местным — для Костромы, то есть так и не получило общецерковного распространения.

### Источники

- 1598, августа 1. Грамота утвержденная, об избрании царём Бориса Феодоровича Годунова // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией Императорской Академии наук. Том II. 1598–1613. Санкт-Петербург: Тип. II отделения собственной Его императорского величества канцелярии, 1836. С. 16–46.
- 1619 сентября 12. Письмо царя Михаила Феодоровича патриарху Филарету // Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической комиссией. Том первый. 1526–1658. Москва: Университетская тип., 1848. С. 32.
- [Грамота царя Алексея Михайловича от 28 мая 1661 года] // *Островский П. Ф., протоиерей*. Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора, составленное того собора священником П. Островским. Москва: Тип. В. Готье, 1855. С. 220–221.

- [Грамота царя Михаила Феодоровича от 20 марта 1616 года] // *Островский П. Ф., прот.* Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора, составленное того собора священником П. Островским. Москва: Тип. В. Готье, 1855. С. 205–206.
- Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением собственной Его императорского величества канцелярии. Том первый. 1612–1628 годы. Санкт-Петербург: Тип. II отделения собственной Его императорского величества канцелярии, 1850.
- К истории Костромской епархии. Указ 1779 года о вновь напечатанной службе Пресвятой Богородице Феодоровской и о праздновании явления Феодоровской иконы 14 марта. (Из рукописей Макарьево-Унженского монастыря) // Костромские епархиальные ведомости. 1890. № 20. Отдел II, часть неофициальная. С. 536–538.
- Летопись о многих мятежах и о разорении Московского государства от внутренних и внешних неприятелей и от прочих тогдашних времен многих случаев, по преставлении царя Иоанна Васильевича; а паче о междугосударствовании по кончине царя Феодора Иоанновича, и о учиненном исправлении книг в царствование благоверного государя царя Алексея Михайловича в 7163/1655 году: Собрано из древних тех времен описаний. Санкт-Петербург: [Типография сухопутного кадетского корпуса], 1771.
- Новый летописец // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Императорской Археографической комиссией. Том четырнадцатый. Первая половина. I. Повесть о честном житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси. II. Новый летописец. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1910. С. 23–154.
- Отчёт о состоянии и деятельности Костромского церковно-исторического общества за время от его открытия 3 июня 1912 года до 1 января 1914 года. Кострома: Губернская тип., 1914.
- Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. / сост. Л. А. Ковалева, О. Ю. Кивокурцева. Кострома: Костромаиздат-850; Промдизайн-М, 2004.
- Сказание Авраамия Палицына / под ред. Л. В. Черепнина. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1955.
- Сказание вкратце о чудотворней Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии иконе, нарицаемей Феодоровской, яже на Костроме // *Радева О.Н.* Сказание о Феодоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв.: Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Москва: ФГБУ «Российская государственная библиотека», 2011. С. 343–367.
- Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова. Изд. 2-е. Москва: Императорское Общество истории и древностей Российских при Московском университете, 1906.

## Литература

- Баженов И. В.* Где Михаил Феодорович Романов с матерью инокиней Марфой нашел безопасное для себя убежище от преследований поляков в начале 1613 года? // Костромские епархиальные ведомости. 1911. № 17. Отдел неофициальный. С. 513–522; № 18. Отдел неофициальный. С. 543–552.
- Баженов И. В.* Годичное собрание Костромского церковно-исторического общества // Костромские епархиальные ведомости. 1914. № 12. Отдел неофициальный. С. 271–283.
- Баженов И. В.* Данные относительно пребывания царя Михаила Феодоровича Романова в Ипатьевском монастыре в начале 1613 года // Костромские епархиальные ведомости. 1912. № 14. Отдел неофициальный. С. 399–409; № 15. Отдел неофициальный. С. 435–443.
- Баженов И. В.* Московский и костромской крестный ход в Ипатьев монастырь 14 марта 1613 года // Костромские епархиальные ведомости. 1911. № 5. Отдел неофициальный. С. 139–145.
- Баженов И. В.* Призвание боярина Михаила Феодоровича Романова на Московский и всея Руси царский престол // Юбилейный сборник Костромского церковно-исторического общества в память 300-летия царствования Дома Романовых. Кострома: Губернская тип., 1913. С. 46–68.
- Васьков И. К.* Собрание исторических известий, относящихся до Костромы: Сочинённое полковником Иваном Васьковым. Москва: Тип. М. Пономарева, 1792.
- Виноградова С. Г.* Свято-Троицкий Ипатьевский монастырь. [Кострома:] Свято-Троицкий Ипатьевский монастырь, 2013.
- Диев М. Я., прот.* Историческое описание костромского Ипатского монастыря. Москва: Тип. Александра Семена, 1858.
- Зонтиков Н. А.* Иван Сусанин: легенды и действительность. Кострома: Издательско-полиграфическое предприятие «Кострома», 1997.
- Зонтиков Н. А.* Церковь святых мучеников Александра и Антонины в Костроме: К 230-летию возведения в камне. 1779–2009 гг. Кострома: Ди Ар, 2010.
- Зотов А. М.* «Новый летописец» как памятник литературы первой трети XVII века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 1999.
- Козловский А. Д.* Взгляд на историю Костромы, составленный трудами князя Александра Козловского. Москва: Тип. Н. Степанова, 1840.
- Куколевская О. С.* Тихвинская икона Богоматери (XVI в.) — чтимый образ костромского Ипатьевского монастыря // Краеведческие записки. Выпуск VI. Кострома: ГУК КОИАМЗ «Ипатьевский монастырь», 2003. С. 177–187.
- Масленицын С. И.* Икона «Богоматери Федоровской» 1239 г. // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1976. Москва: Наука, 1977. С. 155–166.
- Милovidов И. В.* Содержание рукописей, хранящихся в архиве Ипатьевского монастыря. Выпуск первый. Кострома: Губернская тип., 1887.

- Островский П. Ф., протоиерей.* Исторические записки о Костроме и её святыне, благочестно-чтимой в императорском Доме Романовых. Кострома: Тип. Андроникова, 1864.
- [*Павел (Подлипский), епископ.*] Описание костромского Ипатьевского монастыря, в коем юный Михаил Феодорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство Русское: Составлено из подлинных монастырских бумаг. Москва: Синодальная тип., 1832.
- Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1888.
- Радеева О. Н.* Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв.: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Москва: ФГБУ «Российская государственная библиотека», 2011.
- Рогов И. В., Уткин С. А.* Ипатьевский монастырь: Исторический очерк. Москва: Северный паломник, 2003.
- Скрынников Р. Г.* На страже московских рубежей. Москва: Московский рабочий, 1986.
- Сырцов И. Я., прот.* Сказание о Федоровской чудотворной иконе Божией Матери, что в городе Костроме. Кострома: [Типо-литография Е. В. Фалька], 1908.
- Тюменцев И. О.* Авраамий Палицын — портрет писателя и церковного деятеля Смутного времени // Мир Православия: Сборник научных статей. Выпуск третий. Волгоград: Волгоградская епархия Русской Православной Церкви; Волгоградский государственный университет, 2000. С. 101–128.
- Успенский Б. А.* Свадьба Лжедмитрия // ТОДРЛ / ИРЛИ РАН. Том I (50). Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1996. С. 404–425.
- Широкорад А. Б.* Бояре Романовы в Великой смуте. Москва; Владимир: АСТ; АСТ Москва; ВКТ, 2010.
- Шмеман А. Д., протопресв.* Исторический путь Православия. Москва: Омофор, 2016.

# СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ НИКОН: НАЧАЛО ЖИЗНЕННОГО ПУТИ

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия  
профессор Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
macarius.v@yandex.ru

**Для цитирования:** Макарий (Веретенников), архим. Святейший Патриарх Никон: начало жизненного пути // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 223–240. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.013

## Аннотация

УДК 27-9 (271.2) (929)

В данной статье рассматривается начало жизненного пути Святейшего Патриарха Никона от момента его рождения до его трудов в Новоспасской обители. Множество сохранившихся источников с отображением жизненных вех Святейшего Патриарха, с одной стороны, и разрозненность биографических сведений между ними, с другой, ставит перед исследователями задачу их сопоставления и анализа с целью определения наиболее достоверной хронологии начала жизненного пути святителя Никона. Автором было предпринято решение в рамках данной статьи разрешить данную проблему и определить траекторию жизненного пути Патриарха. На основании биографических источников и внешних исторических данных автор реконструирует основные этапы его жизни, а также уточняет и корректирует даты определяющих его жизнь событий.

**Ключевые слова:** история Русской Православной Церкви, Святейший Патриарх Никон, патриаршество на Руси, биографические исследования.

## His Holiness Patriarch Nikon: The Beginning of the Life Path

### Archimandrite Macariy (Veretennikov)

Doctor of Theology

Professor of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

macarius.v@yandex.ru

**For citation:** Macariy (Veretennikov), archimandrite. "His Holiness Patriarch Nikon: The Beginning of the Life Path". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 223–240 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.013

**Abstract.** This article examines the beginning of the life path of His Holiness Patriarch Nikon from the moment of his birth to his labors in the Novospasskaya monastery. The multitude of preserved sources depicting the life milestones of His Holiness the Patriarch, on the one hand, and the disparity of biographical information between them, on the other, sets researchers the task of comparing and analyzing them in order to determine the most reliable chronology of the beginning of the life of St. Nikon. The author made a decision within the framework of this article to solve this problem and determine the trajectory of the life path. Based on biographical sources and external historical data, the author reconstructs the main stages of the Patriarch's life, and also clarifies and corrects the dates of events that define his life.

**Keywords:** the history of the Russian Orthodox Church, His Holiness Patriarch Nikon, the Patriarchate in Russia, biographical studies.

**Т**радиционно мы мало знаем о жизни предстоятелей Русской Церкви до их поставления в митрополиты (XV–XVI вв.) или же в патриархи (XVII в.). Невзирая на то, что имеется жизнеописание патриарха Никона, составленное близким к нему человеком, и в данном случае имеются проблемы. Обычно считается, что патриарх Никон родился в 1605 г., о чём говорит старец Иоанн (Шушерин), биограф святителя Никона: «В лето от мироздания 7113 (1605) в месяце маие в пределах Нижняго Новаграда, в веси, нарицаемой в Вельдеманове, родися сей Святейший Никон Пат(риарх) от простых, но благочестивых родителей»<sup>1</sup>. Двадцатого января 1675 г. царю было доставлено письмо из Ферапонтова монастыря от патриарха Никона, в котором он пишет о себе: «И ныне, государь, о мне псаломское слово исполнилося: седьмдесятолетен бо есмь, и постигли, государь, труды и болезни многия»<sup>2</sup>. Из этого явствует, что библейский возраст (ср. Пс. 89, 10) у святителя Никона наступил, по крайней мере, в 1674 г. Но, думается, и в данном случае мы имеем дело не с точной датой возраста, а лишь с указанием на достижение возраста, названного пророком Давидом: 70–80 лет.

Дату 1605 г. как время рождения патриарха Никона исследователи традиционно воспринимают без всяких оговорок. Однако, принимая её, мы сталкиваемся с проблемами хронологии дальнейшего жизненного пути патриарха Никона. Обычно его иерейское рукоположение относят к 1620 г., ничем это не мотивируя, но в таком случае не выдерживается возрастной ценз рукоположения во священника. Несоблюдение же данного критерия невозможно допустить потому, что в таком случае аввакумовцы, оппоненты патриарха, обязательно на это указали бы.

Таким образом, для обоснования подлинной даты рождения главы Церкви необходимо обратить внимание на следующий факт. С 6 по 7 мая 1665 г. Новоиерусалимский монастырь тайно посещал Николас Витсен, входивший в состав голландского посольства, которое в это

- 1 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. Саранск, 2005. С. 25; Житие Святейшего Патриарха Никона, писанное некоторым бывшим при нем клириком. Санкт-Петербург, 1817. С. 1; Известие о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона Патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. Москва, 1871. С. 1. О некоторых вариациях в пользу смещения даты рождения к последующим годам, т. е. уменьшению его жизненного пути, см.: *Казминский М.* Разбор сочинения Шушерина о жизни и деятельности Патриарха Никона // Известия историко-филологического института князя Безбородко в Нежине. Т. 7. Киев; Лейпциг, 1882. С. 8.
- 2 *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие Патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты. Москва, 2007. С. 525.

время находилось в Москве. Следует отметить, что данная дата указана по Григорианскому календарю, то есть, согласно Юлианскому календарю, голландец встречался с патриархом в конце апреля. Витсен общался с Никоном, о котором затем написал следующее:

«Он крепкого телосложения, довольно высокого роста... ему 64 года»<sup>3</sup>.

Этот визит проходил вплоть до дня рождения Святейшего — до 24 мая. В таком случае 64 года исполнилось патриарху в 1664 г., следовательно, можно говорить, что будущий патриарх родился в 1600 г., при царе Борисе Феодоровиче (1598–1605) и при патриархе Иове (1589–1605 гг.; †1607 г.; пам. 19 июня). Следовательно, все хронологические недоумения снимаются<sup>4</sup>.

Клирик Иоанн Шушерин пишет, что глава Церкви родился в крестьянской семье в селе Вельдеманово<sup>5</sup>, близ Нижнего Новгорода<sup>6</sup>. Во второй половине XVI в. данное село принадлежало герою Молодинской битвы — князю-воеводе М. И. Воротынскому (†1573 г.)<sup>7</sup>. В последующее время село принадлежало «роду Зюзиных, из которых у одного сын был боярином патриарха Никона, во время суда над ним»<sup>8</sup>.

- 3 *Витсен Н.* Путешествие в Московию. 1664–1665. Дневник. Санкт-Петербург, 1996. С. 182; *Ловягин А. М.* Николай Витсен из Амстердама у Патриарха Никона (Из неизданной голландской рукописи XVII века) // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. Т. 77. № 9. Санкт-Петербург, 1899. С. 878.
- 4 *Макарий (Веретенников), архим.* О дате рождения Патриарха Никона // Культурное наследие России. 2021. № 4. С. 4–8.
- 5 Там же. Ныне село Вельдеманово находится в Перевозском районе и находится в 120 километрах к юго-востоку от Нижнего Новгорода.
- 6 Есть другая точка зрения о месте рождения патриарха Никона, высказанная с учётом известия современника-Аввакума: он родился в марийской деревне, а затем с началом Смуты на Руси семья переселилась в мордовское село Вельдеманово Княгининского уезда близ Нижнего Новгорода (*Акшиков А. Г.* О национальности Патриарха Московского и Всея Руси Никона // Христианское просвещение и русская культура: материалы XI научно-богословской конференции [Йошкар-Ола, 26–27 мая 2008 г.] / под ред. иер. А. Михайлова, диак. А. Жирнова. Йошкар-Ола, 2008. С. 39). Е. Н. Мокшина называет Вельдеманово эрзя-мордовским селом (*Мокшина Е. Н.* Нижегородский период в жизни Патриарха Никона // Вестник Мордовского университета. 2005. Т. 15. № 3–4. С. 4).
- 7 *Дорошенко С. М.* Вельдеманово — родина Патриарха Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: сборник статей. Москва, 2002. С. 65. О битве см.: *Макарий (Веретенников), архим.* Два набега на Русь // Международная жизнь. Москва, 2021. № 5. С. 92–101.
- 8 *Погодин М. П.* Замечание о родине Патриарха Никона и его противников // Москвитянин. 1854. № 19. С. 157.

Благочестивых родителей будущего патриарха звали Мина и Мариамна, их сыну при Крещении было дано имя Никита в честь Переславского чудотворца (†1186 г.; пам. 24 мая). «Минка Савельев», отец отрока Никиты, был кузнецом, «следовательно, имя его деда — Савелий»<sup>9</sup>. «Алферко Савельев — очевидно, его дядя. У него также были братья: Симеон, Никифор, Григорий»<sup>10</sup>.

В XVI в. в селе Вельдеманово был построен храм, который позднее сожгли черемисы. В 1614 г. в селе выстроили Никольский храм, куда святитель Никон, став патриархом, прислал вклад: напрестольное Евангелие с вкладной записью, облачения, сосуды, церковную утварь<sup>11</sup>. Недалеко от храма «стоял дом, где родился Никита Минин»<sup>12</sup>. На месте, где по преданию стоял дом патриарха, 22 мая 1995 г. учащиеся местной школы вместе с преподавателем установили «камень с надписью: “Здесь родился Патриарх всея Руси Никон. 1605–1881 гг.”». Это место было обнесено «деревянной оградой, сделанной на уроках труда руками тех же ребят»<sup>13</sup>. Недалеко от дома находится родник-колодец, «наверняка Никита Минин... ходил к нему»<sup>14</sup>. У Мины рано умерла первая супруга и сыну пришлось много претерпеть от мачехи. В воспитании отрока-сироты первоначально сыграла большую роль «жена некая, именем Ксения, зрящи сиротство и малость возраста Никитина, жалившиеся о нем и матерински воспитавше его»<sup>15</sup>. Отмечается, что отрок в детстве ходил по улицам села, проводя время вне дома, «потому что мачеха была злая»<sup>16</sup>. Мачеха думала даже «о лишении жизни его» «отравным зелием», но отрок «ото тоя смертныя отравы Божиим хранением, многим водопитием избавися»<sup>17</sup>.

С детства юноша отличался умственными способностями и физической силой. Он быстро выучился грамоте и увлёкся чтением,

- 9 *Дорошенко С. М.* Вельдеманово — родина Патриарха Никона. С. 66.
- 10 *Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». Санкт-Петербург, 2003. С. 7. Подробнее см.: *Сазонов С. В.* Поминания рода Патриарха Никона в Синодиках середины XVII вв. // Историческая генеалогия. Вып. 2. Екатеринбург; Париж, 1993. С. 81–82.
- 11 *Тихон (Затёкин), архим.* Нижегородский Вознесенский Печерский монастырь в судьбе Патриарха Никона. Нижний Новгород, 2010. С. 9, 16.
- 12 *Дорошенко С. М.* Вельдеманово — родина Патриарха Никона. С. 66.
- 13 Там же. 68.
- 14 Там же.
- 15 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 25.
- 16 *Дорошенко С. М.* Вельдеманово — родина Патриарха Никона. С. 68.
- 17 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 26.

но притеснения мачехи понудили Никиту уйти в монастырь. Русская агиография свидетельствует о случаях, когда русские святые уходили в монастырь в возрасте двенадцати лет<sup>18</sup>. Значит, первый уход в монастырь можно условно датировать 1612 г. Жизнеописатель патриарха, клирик Иоанн Шушерин, говорит, что отрок Никита ушёл «во обитель Макария Желтоводского» (†1444 г.; память 25 июля)<sup>19</sup>. Однако Желтоводский монастырь, находившийся в Нижегородских пределах, был разорён татарами ещё при жизни его основателя в XV в., а возродиться он начал только в 20-х годах XVII в. благодаря трудам старца Авраамия (†1640 г.), пришедшего из Мурома<sup>20</sup>. Таким образом, по одной версии, предполагается, что, возможно, Никита ушёл в Макариев-Унженский монастырь в Костромских пределах<sup>21</sup>. Поскольку же это было время разорения Смутного времени, то данная версия представляется маловероятной. По другой версии, юноша подвизался в Печерском Вознесенском монастыре, близ Нижнего Новгорода.

«Выбор Никиты, возможно, был обусловлен тем обстоятельством, что в Печерском монастыре в те времена проживал один благочестивый старец с именем Анания, в иночестве Антоний, славившийся добродетелями»<sup>22</sup>.

Молодой послушник вёл подвижнический образ жизни. Чтобы не просыпать к службе, он в летнее время ночевал под колоколом и с первым его ударом спешил на богослужение, «таково бо бе того отрока еще в младых летех о церковном пении тщание»<sup>23</sup>. Он усердно занимался чтением Священного Писания, житийной литературы и святоотеческих творений. Однажды он совершил вместе с другими сверстниками

- 18 *Макарий (Веретенников), архим.* Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. Москва, 2002. С. 24.
- 19 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 26. О создателе жизнеописания Патриарха Никона см.: *Шилов А.* Шушерин Иван Корнильевич // Русский биографический словарь. Т. 23: Шебанов – Шютц. Санкт-Петербург, 1911. С. 552–553; *Бубнов Н. Ю., Лаврентьев А. В.* Иоанн Корнильев Шушерин-Рипатов // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1993. С. 69–71.
- 20 *Макарий (Веретенников), архим.* Авраамий // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 167.
- 21 *Дорошенко С. М.* Вельдеманово – родина Патриарха Никона. С. 69.
- 22 *Тихон (Затёкин), архим.* Нижегородский Вознесенский Печерский монастырь в судьбе Патриарха Никона. С. 13.
- 23 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 27. Пение – Богослужение, церковная служба (Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Н. Д. Шмелёва. Москва, 1988. Вып. 14. С. 191); тщание – усердие, старание (Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Р. Н. Кривко. Вып. 30. Москва, 2015. С. 239).

паломничество «во ину обитель». По пути они заночевали «у некоего татарина», который предрек: «Никито... Блюдиися и ходи опасно<sup>24</sup>, яко ты будеши государь великий Царству Российскому»<sup>25</sup>.

В «Житии святителя Илариона Суздальского» (†1707 г.; память 23 июня/6 июля в составе Собора Владимирских святых) подобный сюжет связан с его отцом — старцем Антонием. Будущий патриарх ранее попросил у него себе рясу, но тот ответил: «“Юноша избранный, не прогневайся на меня, понеже ты по благодати Святаго Духа имашаи убо и лучше сея рясы носитьи”, и прочее ему глаголя: “Будеши ты в чину великаго сана Патриархом”; еже и свершися»<sup>26</sup>. Об этом автору «Жития» стало известно от «стража» Успенского собора в Кремле. Затем в «Житии» со ссылкой на этого же стража говорится о проречении будущему патриарху от некоего мордвина, предрекшего ему патриаршество<sup>27</sup>.

Отрок Никита пробыл в послушниках некоторое время, а затем по просьбе родственников вернулся к себе, в село Вельдеманово. Условно это могло произойти в 1620 г. Вскоре его отец, Мина Савельев, почил, а родственники Никиты убедили его вступить в брак, что произошло в 1626 г. Затем он принял священный сан и служил в деревенском храме. Возраст рукополагаемого священника должен соответствовать традиционному возрасту Христа Спасителя, когда Он принял Крещение от Иоанна Крестителя во Иордане, выйдя затем на проповедь. Об этом говорится в пятнадцатом правиле Трулльского Собора<sup>28</sup> и одиннадцатым правиле Неокесарийского Собора<sup>29</sup>. Также в постановлениях Стоглавого Собора 1551 г. читаем:

«И святителем избирати по Священным правилам в попы ставити 30 лет, а в диаконы 25 лет» (Глава 25)<sup>30</sup>.

- 24 Опасно — осторожно (Словарь русского языка XI–XVII вв./ под ред. Н. Д. Шмелёва. Вып. 13. Москва, 1987. С. 8).
- 25 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 27.
- 26 *Коптев Д. А.* Житие Преосвященнейшего Илариона, митрополита Суздальского, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя. Казань, 1868. С. 19.
- 27 Там же. С. 19–20.
- 28 Кормчая (Номоканонь): отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. Санкт-Петербург, 1997. С. 498–499. См. также: Деяния Вселенских Соборов: в 4-х томах. Т. 4. Санкт-Петербург, 1996. С. 279.
- 29 Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. [Репринт. воспроизведение изд. 1893 г.] Сергиев Посад, 1992. С. 147.
- 30 Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства // Российское законодательство X–XX веков: в 9-ти томах / под общ. ред. докт. юрид. наук, проф. О. И. Чистякова. Т. 2. Москва, 1985. С. 290.

Таким образом, иерейская хиротония Никиты могла быть условно совершена в 1630 г. Поскольку Нижний Новгород входил в патриаршую область, то рукоположить его мог патриарх Филарет (†1633 г.).

Первоначально священник Никита служил у себя на родине, но затем московские купцы, бывшие на Макарьевской нижегородской ярмарке, пригласили его с собой в Москву. Это было в пределах одной юрисдикции. В Первопрестольном граде священник Никита служил «в домово́й церкви думного дворянина Хлопова, имевшего дом на Петровке, близ Высоко-Петровского монастыря»<sup>31</sup>.

Трое детей иерея Никиты «во младых летех изомроша»<sup>32</sup>, поэтому, пробыв в супружестве десять лет, он усмотрел в этом Промысл Божий, уговорил супругу-матушку к взаимному разводу с целью ухода в монастырь. Он уговорил её постричься в Алексеевском монастыре в Москве, а сам направился в 1636 г. на Белое море в Анзерский скит<sup>33</sup>. Этот путь в 1537 г. проделал боярин Феодор Колычев, то есть митрополит Филипп II (1566–1568 гг.; †1569 г.; память 9 января), направляясь из Москвы на Соловки. Духовный образ святителя Филиппа в последующее время был очень близок патриарху Никону, и он очень почитал этого святого.

Пройдя через многие обители на пути к Белому морю, священник Никита достиг Анзер-острова и был принят преподобным Елеазаром († 1656 г.; пам. 13 января) в число братии. Вскоре он был пострижен им и назван в честь древнего святого, священномученика Никона епископа, пострадавшего в 251 г. на Сицилии со 199 учениками (память

31 *Зеленская Г. М.* Преподобный Елеазар Анзерский и Святейший Патриарх Никон // Пя́тые арзамасские встречи: Патриарх Никон как церковный и государственный деятель (к 400-летию со дня рождения). Арзамас, 2005. С. 98.

32 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 29.

33 Выбор Анзерского скита священником Никитой, как полагает исследователь Г. П. Гунн, был неслучаен. Он считает, что священник Никита мог встречаться с преподобным Елеазаром Анзерским, чадом молитв которого считался царевич Алексей, будущий царь Алексей Михайлович (1645–1676 гг.). Подвижник в 1628–1629 гг. находился в Москве. Предполагаемая встреча будущего патриарха с анзерским скитона начальником, прибывшим в Москву и остановившимся в Чудовом монастыре, могла определить дальнейший путь всероссийского патриарха. Однако фактически это неверно, т.к. иерейская хиротония Ми́ны из Вельдеманова могла быть не ранее 1630 г. Также трудно согласиться с автором, который видит в поступках Святейшего, направившегося на Белое море, не стремление к подвижничеству, а честолюбивые намерения (*Гунн Г. П.* Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского дома. Ленинград, 1985. С. 230–242).

23 марта)<sup>34</sup> при императоре Декии. Монашеский постриг был совершён, очевидно, в 1636 г.<sup>35</sup> Из двенадцати скитских насельников особо отличались три подвижника-ученика преподобного Елеазара: «твёрдый духом» инок Никодим, юноша «чистой души» Никифор и «преславлен» иеромонах Никон<sup>36</sup>. Скитоначальник, «видя в них своих последователей, намеренно постриг их с именами, которые в переводе с греческого означали: “побеждающий” — Никон, “побеждающим народ” — Никодим, “победоносец” — Никифор»<sup>37</sup>.

Особножительный Устав монашеского жития в скиту был строг, братия собиралась на продолжительную службу в храм только в воскресные и праздничные дни. Иеромонах Никон вёл подвижническую жизнь, ежедневно прочитывая всю Псалтирь, полагая тысячу земных поклонов и читая святоотеческие труды. Преподобный Елеазар был духовно связан с соловецкими игуменами, которые помнили игумена Филиппа. Так иеромонах Никон, со своей стороны, постигал «историю славной обители путем живого предания, и, по-видимому, именно в это время определилось его отношение к святителю Филиппу как к духовному образцу, которому он следовал затем всю жизнь»<sup>38</sup>.

Во время пребывания в скиту иеромонах Никон претерпел душевные искушения, которые он молитвенно препобедил.

«Зря же на себе... бесовскую брань, приложи еще читати и от обуевания злых духов и по вся дни воду святити и оную святою водою всю свою келлию кропити и тако от оных благому житию злых наветников беспокойства от труда своего успокоение примаше»<sup>39</sup>.

Наконец, его постигло ещё одно искушение. Ему становится известно, что бывшая супруга решила оставить монастырь и «восхоте в мирския суеты вдатися и второму браку совокупитися»<sup>40</sup>. Поэтому анзерский подвижник написал в Москву письмо своему сроднику, в котором просил убедить её остаться в обители. Его молитвенным предстатель-

34 Леонид (Кавелин), архим. Месяцеслов Воскресенского, именуемого Новый Иерусалим, монастыря, для посетителей и богомольцев сей св. обители. Москва, 1875. С. 20.

35 Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». С. 9.

36 Гунн Г. П. Патриарх Никон и Елеазар Анзерский. С. 235.

37 Севастьянова С. К. Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита / под ред. Е. В. Крушельницкой. Санкт-Петербург, 2001. С. 31.

38 Там же. С. 100.

39 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 30.

40 Там же.

ством она оставила смутительные помыслы и «абие в том монастыре прияла монашеский образ»<sup>41</sup>.

В «Житии преподобного Елеазара» говорится об образе, «егоже написа Святейший Никон Патриарх по повелению преподобного Елеазара, егда бысть учеником у него»<sup>42</sup>. Спустя годы образ «Божественною силою обретается невредим. И убо предивно есть, яко... изображен и устроен над входом церковным, со внешнюю страну от запада, и на всяко лето от вара<sup>43</sup> солнечнаго пожизаем<sup>44</sup> и зноем, и мразом, и вихры, и дождем, и снегом изнуряем, и цел пребывает, чудесно соблюдаем Божию благодатию за угождших ради преподобнаго Елеазара и ученика его»<sup>45</sup>. Известно также, что позднее, в 1666 г., написав икону главы Иоанна Предтечи, первосвятитель послал её новорождённому царевичу Иоанну Алексеевичу<sup>46</sup> (1666–1696 гг.).

За время пребывания в Анзерском скиту иеромонах Никон однажды сопровождал скитоначальника в Москву, который собрал пожертвование на построение храма. В последующее время иеромонах Никон разошёлся с преподобным Елеазаром во мнении по вопросу о строительстве храма, о безопасности сохранения денег, которые были собраны в Москве<sup>47</sup>. Скиточальник, очевидно, считал, что первоначально следует устроить храм души своей, а иеромонах считал опасным хранить собранную сумму в скиту продолжительное время, поэтому ученик «по некоему Божию изволению изыде ис того Анзерскаго скита, и выеха на Онегу реку»<sup>48</sup>. В Анзерском скиту он «поживе три лета»<sup>49</sup>.

41 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 30.

42 *Севастьянова С. К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. С. 138.

43 Вар – зной, жара (Словарь русского языка XI–XVII вв. М, 1975. Вып. 2. С. 17).

44 Пожизати – разжигать (Словарь русского языка XI–XVII вв. М, 1990. В. 16. С. 100), опалять.

45 *Севастьянова С. К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. С. 138.

46 *Зеленская Г. М.* Преподобный Елеазар Анзерский и Святейший Патриарх Никон. С. 108. Возможно, в Анзерском скиту иеромонах Никон занимался также резьбой по дереву (*Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». С. 10).

47 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 31.

48 *Севастьянова С. К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. С. 123; Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева и др. Санкт-Петербург, 2013. Т. 17. С. 48. Г. П. Гунн допускает другую причину его ухода из Анзерского скита (*Гунн Г. П.* Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского дома. Ленинград, 1985. С. 237).

49 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 32.

Плывя по Белому морю, он пережил сильный шторм, но, благополучно пристав к берегу Кий-острова, поставил на этом месте крест, а позднее воздвиг на нём Крестный монастырь. Некая вдова, подобно Сарептской вдовице (3 Цар. 17, 9–16), оказала ему милость во время последующего путешествия. После основания Крестного монастыря это село было приписано к монастырю и «вдове и з детьми, за ону оказанную милость от него, Святейшаго Патриарха, от всяких податей в вечное облехчение или освобождение дадесея»<sup>50</sup>. Так благодарный патриарх воздал ей сторицею.

Новым место подвигов будущего патриарха стала Богоявленская Кожеозерская обитель. «И вселися тамо в пустыню на Кожеезеро... и пребысть неколико время в постнических подвизах уединенный. И потом принужден бе братиею в Кожезерской монастырь игуменом. И ту подвизася неослабно»<sup>51</sup>, — читаем в «Житии» Анзерского скитоначальника. Это произошло в 1639 г. На следующий год, 3 июля почил преподобный Никодим Кожеозерский<sup>52</sup>. Первоначально подвизаясь в уединении, иеромонах Никон «нача жити чином Анзерския пустыни»<sup>53</sup>.

После кончины настоятеля обители братия умолила иеромонаха Никона быть у них игуменом. Двадцатого марта 1642 г. митрополит Новгородский Аффоний (1635–1649 гг.; †1652 г.) поставил будущего патриарха настоятелем Кожеозерской обители, возведя в сан игумена<sup>54</sup>. Начав настоятельство в Кожеозерском монастыре, игумен

50 Житие Никона, Святейшаго Патриарха Московского. С. 32.

51 *Севастьянова С. К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. С. 123.

52 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всю Церковью или местно: опыт описания жизни их. Санкт-Петербург, 2008. С. 379. См. также: *Полтаева Е. А.* Почитание Хозьюгского пустынножителя Никодима и агиографическая традиция Кожеозерского монастыря XVII–XVIII вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 169–194. Ранее в обители подвизался сын казанского мурзы, приведённый в 1552 г. в Москву — преподобный Серапион (†1611 г.; пам. 27 июня), см. о нём: *Макарий (Веретенников), архим.* Преподобный Серапион — подвижник Кожеозерской обители // Слово о людях и земле Поморской: сборник трудов III научно-краеведческих чтений «Слово о людях и земле Поморской». Архангельск, 28–29 апреля 1994 г. / под ред. А. В. Репневского. Архангельск, 1995. Вып. 2. С. 13–20.

53 *Зеленская Г. М.* Преподобный Елеазар Анзерский и Святейший Патриарх Никон. С. 104.

54 8 марта 1635 г. Патриарх Иоасаф I поставил Новгородским митрополитом игумена переславского Борисоглебского монастыря Аффония. Ему принадлежит труд «Предисловие, избранно в мале от Евангелия, и от Апостола, и от Божественных писаний, о духовной силе и о благодати...», написанный против изъятия из Чина великого освящения воды слов: «и огнем». В 1641 г. иерарх свидетельствовал мощи преподобного Александра Свирского,

Никон дал в обитель в 1642 г. вклад «двадцать рублей денег», а также сделал и другие вклады<sup>55</sup>. При игумене Никоне в монастырь давались вклады<sup>56</sup>. Число братии возросло до ста человек, было много схимников. При нём был «пострижен боярин, брат думного дьяка<sup>57</sup>, Борис Львов, под именем Боголепа, который своими пожертвованиями богато украсил Кожеозерскую обитель»<sup>58</sup>. В Каргополе Кожеозерская обитель имела свой двор, которым завладел крестьянин, но после обращения игумена к государю этот вопрос был решён в пользу обители. Монастырь занимался благотворительностью. Так, церковь поморского села Кянда Онежской волости игумен Никон пожертвовал «полотняные ризы с бархатным оплечьем лимонного цвета, напрестольное печатное Евангелие с позолоченными серебряными евангелистами чеканной работы и общую печатную Минею»<sup>59</sup>. На Кийском острове, где иеромонах Никон воздвиг памятный крест, он, уже став игуменом, в 1643 г. построил деревянную часовню, в которой поместил поставленный им ранее крест<sup>60</sup>. Став патриархом, святитель Никон прислал вклад в Кожеозерскую обитель — 50 рублей. Затем, когда глава Церкви начал строить Крестный монастырь, Кожеозерская обитель оказывала ему поддержку<sup>61</sup>.

см. о нём: *Анфим (Чорный), мон. Аффоний* // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 19–196; *Буланин Д. М. Аффоний* // СККДР. Санкт-Петербург, 2004. Вып. 3. Ч. 4: Т–Я. Дополнения. С. 331–333.

- 55 Вкладная книга Кожеозерского монастыря / сост. А. С. Косцова. Санкт-Петербург, 2008. С. 101–102. См. также: *Таушев Н.* История Кожеозерского мужского монастыря с описанием жизни и чудес святого преподобного отца нашего Никодима, хозьюгского пустынника, кожеозерского чудотворца. Архангельск, 1884. С. 62.
- 56 Вкладная книга Кожеозерского монастыря / сост. А. С. Косцова. Санкт-Петербург, 2008. С. 73, 75, 78, 84, 86, 101, 120, 152, 153.
- 57 О дьяке Григории Львове см.: *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. Москва, 1975. С. 307.
- 58 *Таушев Н.* История Кожеозерского мужского монастыря с описанием жизни и чудес святого преподобного отца нашего Никодима, хозьюгского пустынника, кожеозерского чудотворца. Архангельск, 1884. С. 59. См. о нём: *Понырко Н. В.* Боголеп // СККДР. Вып. 3. Ч. 1: А–З. Санкт-Петербург, 1992. С. 140–141.
- 59 *Кононов А. М.* Судьбы Кожеозерской Богоявленской пустыни Архангельской епархии с описанием жизни и чудес преподобного Никодима Кожеозерского чудотворца: исторический очерк. Санкт-Петербург, 1894. С. 14.
- 60 *Амвросий (Орнатский), архим.* История российской иерархии. Ч. 4. Москва, 1812. С. 821.
- 61 Там же. Прим. \*. О кожеозерском периоде жизни Патриарха Никона см.: *Севастьянова С. К.* Игумены Кожеозерский Никон и Антониево-Сийский Феодосий: монашеско-аскетический тип настоятеля монастыря // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 196–226.

В 1646 г., находясь в Москве, Кожеозерский настоятель произвёл сильное впечатление на молодого царя Алексея Михайловича, которому он был представлен. Вскоре после этого последовало его назначение в московский Новоспасский монастырь и возведение в сан архимандрита (1646–1649 гг.):

«...поставлен Святейшим Иосифом Патриархом во архимандриты в Спасов монастырь на Новое»<sup>62</sup>.

Здесь новый настоятель строго следит за соблюдением монашеского устава, разворачивает большое каменное строительство. Было завершено построение большого Преображенского собора. Руководил работой подмастерье каменных дел Григорий Копыл, за свой трёхлетний труд «у церковного каменного дела» он был затем пожалован<sup>63</sup>. Патриарх Иосиф освятил Преображенский собор 19 сентября 1647 г. В освящении участвовал архимандрит Никон, «по мысли и плану которого, без сомнения, было устроено и все украшение собора»<sup>64</sup>. Четырнадцатого января 1647 г. за Яузскими воротами встречали пренесённый с Вятки образ Спаса, который был поставлен для поклонения в Успенском соборе. А 19 сентября он был принесён в Новоспасскую обитель и поставлен в иконостасе новопостроенного собора<sup>65</sup>.

Архимандрит Никон явился почитателем афонской святыни — Иверской иконы Богоматери, заказав прибывшей на Русь братии Иверской обители копию чудотворной иконы. Она была принесена в Москву в 1648 г. и в грамоте, адресованной царю, описано с каким благоговением делалась эта копия. Триста шестьдесят пять братий сотворили «великое молебное пение с вечера и до света», затем освятили «воду со святыми мощами, и святою водою обливали чудотворную икону Пресвятыя Богородицы старую Портаитцкую»<sup>66</sup>. Вода была собрана, и ею полили изготовленную из кипариса доску для новой иконы. После совершения Божественной литургии

62 Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. С. 34.

63 *Сперанский А. Н.* Очерк по истории приказа каменных дел Московского государства. Москва, 1930. С. 213.

64 *Дмитриев И. Д.* Московский первоклассный Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем: историко-археологический очерк. Москва, 1909. С. 27.

65 *Кашменский Н., прот.* О чудотворной иконе Нерукотворного образа Христа Спасителя, находящейся в вятском Спасском соборе. Вятка, 1904. С. 6. 10 сентября 1648 г. копия, сделанная с принесённого образа, была с крестным ходом проведена на Вятку (Там же. С. 7).

66 *Ченцова В. Г.* Икона Иверской Богоматери: очерки истории отношений Греческой Церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА. Москва, 2010. С. 50–51.

эта вода была дана иконописцу Ямвлиху Романову, «чтобы ему, смешав святую воду и святые мощи с красками, написать святую и освященную икону, что была вся вохра и краска со святою водою и со святыми мощами»<sup>67</sup>. Иконописец во время написания иконы соблюдал строгий пост, а братия дважды в неделю совершала особый молебен в течение всей ночи. Написанная с таким священным трепетом икона была отправлена в Москву, сопроводительная грамота содержала запись: «Лета от Рождества 1648-го месяца июня в 15 день»<sup>68</sup>. Эти же обстоятельства написания иконы были описаны и в грамоте, посланной Новоспасскому архимандриту Никону<sup>69</sup>. Как пишет В. Г.Ченцова, принесённая Иверская икона находилась «позже в Новодевичьем монастыре»<sup>70</sup>.

Келарем при архимандрите Никоне состоял старец Пафнутий (Еропкин), который позднее был переведён в Троице-Сергиев монастырь. Как полагает архимандрит Леонид (Кавелин), он взял с собой собственные рукописи, среди которых был Столовый обиходник Новоспасской обители. Он начинается так:

«Лета 7157 (1648). Ноября в 5 день. Спаса Новаго монастыря при архимандрит Никоне, что в Великом Новеграде в митрополитах...»<sup>71</sup>.

В Столовом обиходнике монастыря указано на Преображение, престольный праздник: «Того же дни бывает в трапезе заздравная медвеная<sup>72</sup> чаша»<sup>73</sup>.

На Земском Соборе был принят важный государственный документ — Соборное уложение, которое было издано Московским печатным двором в 1649 г. В конце Уложения имеются подписи членов Собора, первоначально иерархов, после этого следуют подписи настоятелей монастырей. Первым поставил подпись Троицкий настоятель, затем Чудова монастыря, после него «Спаса Нового монастыря

67 Ченцова В. Г. Икона Иверской Богоматери. С. 50–51, 271–272.

68 Там же. С. 51; Фонкич Б. Л. Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. Икона Иверской Богоматери. Москва, 2004. С. 18.

69 Ченцова В. Г. Икона Иверской Богоматери. С. 52–53; Фонкич Б. Л. Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве. С. 21–22.

70 Ченцова В. Г. Икона Иверской Богоматери... С. 261.

71 Леонид (Кавелин), архим. Монастырские столовые обиходники. Москва, 1880. С. 24.

72 Медвеный — квас, приготовленный на меду или заправленный мёдом (Словарь русского языка XI–XVII вв. Москва, 1982. Вып. 9. С. 57).

73 Леонид (Кавелин), архим. Монастырские столовые обиходники. Москва, 1880. С. 102.; См.: Соколова Л. В. Чаша государева заздравная // СККДР. Вып. 2: (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Ленинград, 1989. С. 508–511.

архимандрит Никон р[уку] п[риложил]»<sup>74</sup>. Сохранилось такое известие: 4 марта 1651 г. было продано толковое Евангелие «Спаса Нового монастыря архимариту Никону»<sup>75</sup>. Хотя необходимо отметить, к этому времени он уже был митрополитом Новгородским.

Царь зачастил в Новоспасский монастырь к новому настоятелю, а архимандрит Никон — во дворец к государю. При этом настоятель проявляет милость к притесняемым и гонимым, поэтому о нём начинает расходиться молва как о добром защитнике обидимых. Благодаря своей деятельности он также сближается в это время с ревнителями благочестия.

Служение архимандрита Никона в Новоспасской обители было недолгим, после чего последовала его архипастырская деятельность в Великом Новгороде.

### Источники

*Витсен Н.* Путешествие в Московию 1664–1665: дневник / пер. со старогол. В. Г. Трисман. Санкт-Петербург: Симпозиум, 1996.

Вкладная книга Кожеозерского монастыря / сост. А. С. Косцова. Санкт-Петербург: Изд. Гос. Эрмитажа, 2008.

Деяния Вселенских Соборов: в 4 т. Т. 4. Санкт-Петербург: Паломник, <sup>5</sup>1996.

Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского. Саранск: Науч.-исслед. ин-т гуманитар. наук при Правительстве Респ. Мордовия; ГП Респ. тип. Красный Октябрь, 2005.

Житие Святейшего Патриарха Никона, писанное некоторым бывшим при нем клириком. Санкт-Петербург: Печ. при Имп. Акад. наук, 1817.

Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. Т. 2. // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. / под общ. ред. докт. юрид. наук, проф. О. И. Чистякова. Москва: Юридическая литература, 1985.

Известие о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона Патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. Москва: Изд. Воскресенского, «Новый Иерусалим» именуемого, монастыря, 1871.

Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. Репринт. воспроизведение изд. 1893 г. Сергиев Посад: СТСЛ, 1992.

*Коптев Д. А.* Житие Преосвященнейшего Илариона, митрополита Суздальского, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя. Казань: Тип. Императорского университета, 1868.

74 Соборное уложение 1649 года: текст и комментарии / коммент. Г. В. Абрамовича и др.; руководитель авт. коллектива А. Г. Маньков. Ленинград, 1987. С. 404.

75 Читатели изданий Московской типографии в середине XVII века: публикация документов и исследование С. П. Луппова. Ленинград, 1983. С. 112.

- Кормчая (Номоканонъ): отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. Репринт. изд. Санкт-Петербург: Воскресение, Свято-Успенское подворье Оптиной Пустыни, 1997.
- Леонид (Кавелин), архим. Месяцеслов Воскресенского, именуемого Новый Иерусалим, монастыря, для посетителей и богомольцев сей св. обители. Москва: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1875.
- Соборное уложение 1649 года: текст и комментарии / коммент. Г. В. Абрамовича и др.; руководитель авт. коллектива А. Г. Маньков. Ленинград: Наука, 1987.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно: опыт описания жизни их. Санкт-Петербург: Русская Симфония, 2008.
- Читатели изданий Московской типографии в середине XVII века: публикация документов и исследование С. П. Луппова. Ленинград: Наука, 1983.

## Литература

- Акишков А. Г. О национальности Патриарха Московского и Всея Руси Никона // Христианское просвещение и русская культура: материалы XI научно-богословской конференции [Йошкар-Ола, 26–27 мая 2008 г.] / под ред. иер. Алексия Михайлова, диак. Александра Жирнова. Йошкар-Ола, 2008. С. 37–40.
- Амвросий (Орнатский), архим. История российской иерархии. Ч. 4. Москва: Синод. тип., 1812.
- Анфим (Чорный), монах. Аффоний // ПЭ. Т. 4. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 19–196.
- Библиотека литературы Древней Руси / под. ред. Д. С. Лихачева и др. Санкт-Петербург: Наука, 2013. Т. 17.
- Бубнов Н. Ю., Лаврентьев А. В. Иоанн Корнильев Шушерин-Рипатов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 2. Санкт-Петербург: ИРЛИ РАН; Дмитрий Буланин, 1993. С. 69–71.
- Буланин Д. М. Аффоний // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4: Т — Я. Дополнения. Санкт-Петербург: ИРЛИ РАН; Дмитрий Буланин, 2004. С. 331–333.
- Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. Москва: Наука, 1975.
- Гунн Г. П. Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского дома. Ленинград: Наука. Ленингр. отд., 1985. С. 230–242.
- Дмитриев И. Д. Московский первоклассный Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем: историко-археологический очерк. Москва: Изд. старанием и иждивением настоятеля Новоспасс. монастыря А. Б., 1909.
- Дорошенко С. М. Вельдеманово — родина Патриарха Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: сборник статей. Москва: Лето, 2002. С. 65–70.
- Зеленская Г. М. Преподобный Елеазар Анзерский и Святейший Патриарх Никон // Пятые арзамасские встречи: Патриарх Никон как церковный и государственный деятель (к 400-летию со дня рождения). Арзамас: АГПИ, 2005. С. 98–111.

- Казминский М.* Разбор сочинения Шушерина о жизни и деятельности Патриарха Никона // Известия историко-филологического института князя Безбородко в Нежине. Т. 7. Киев; Лейпциг: Тип. С. В. Кульженко; Тип. К. И. Милевского, 1882. С. 8–10.
- К<ашменский> Н., прот.* О чудотворной иконе Нерукотворного образа Христа Спасителя, находящейся в вятском Спасском соборе. Вятка: Тип. и хромолитогр. Шкляевой, бывш. Маишеева, Куклина и Красовского, 1904.
- Кононов А. М.* Судьбы Кожеозерской Богоявленной пустыни Архангельской епархии с описанием жизни и чудес преподобного Никодима Кожеозерского чудотворца: исторический очерк. Санкт-Петербург: Тип. П. П. Сойкина, 1894.
- Леонид (Кавелин), архим.* Монастырские столовые обиходники. Москва: Имп. О-во истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1880.
- Ловягин А. М.* Николай Витсен из Амстердама у Патриарха Никона (Из неизданной голландской рукописи XVII века) // Исторический вестник: историко-литературный журнал. Т. 77. № 9. Санкт-Петербург, 1899. С. 874–879.
- Макарий (Веретенников), архим.* Преподобный Серапион — подвижник Кожозерской обители // Слово о людях и земле Поморской: сборник трудов III научно-краеведческих чтений «Слово о людях и земле Поморской». Архангельск, 28–29 апреля 1994 г. / под ред. А. В. Репневского. Вып. 2. Архангельск: Изд. Помор. междунар. пед. ун-та, 1995. С. 13–20.
- Макарий (Веретенников), архим.* Авраамий // ПЭ. Т. 1. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 167.
- Макарий (Веретенников), архим.* Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. Москва: Изд. совет Рус. Православ. Церкви, 2002.
- Макарий (Веретенников), архим.* О дате рождения Патриарха Никона // Культурное наследие России. 2021. № 4. С. 4–8.
- Макарий (Веретенников), архим.* Два набега на Русь // Международная жизнь. Москва, 2021. № 5. С. 92–101.
- Мокшина Е. Н.* Нижегородский период в жизни Патриарха Никона // Вестник Мордовского университета. 2005. Т. 15. № 3–4. С. 3–7.
- Погодин М. П.* Замечание о родине Патриарха Никона и его противников // Москвитянин. 1854. № 19. С. 137–138, 157.
- Полетаева Е. А.* Почитание Хозьюгского путынножителя Никодима и агиографическая традиция Кожозерского монастыря XVII–XVIII вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 169–194.
- Поньрко Н. В.* Боголеп // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1: А–З. Санкт-Петербург: ИРЛИ РАН; Дмитрий Буланин, 1992. С. 140–141.
- Сазонов С. В.* Поминания рода Патриарха Никона в Синодиках середины XVII вв. // Историческая генеалогия. Екатеринбург; Париж, 1993. Вып. 2. С. 81–82.
- Севастьянова С. К.* Игумены Кожозерский Никон и Антониево-Сийский Феодосий: монашеско-аскетический тип настоятеля монастыря // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 196–226.

*Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2003.

*Севастьянова С. К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троимцкого Анзерского скита / под. ред. Е. В. Крушельницкой. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.

*Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие Патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты. М.: Индрик, 2007.

Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Н. Д. Шмелёва. Вып. 13. Москва: Наука, 1987.

Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Н. Д. Шмелёва. Вып. 14. Москва: Наука, 1988.

Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Р. Н. Кривко. Вып. 30. Москва: Наука, 2015.

*Соколова Л. В.* Чаша государева заздравная // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2: Л–Я. Ленинград: Наука. Ленингр. отд., 1989. С. 508–511.

*Сперанский А. Н.* Очерк по истории приказа каменных дел Московского государства. Москва: РАНИОН, 1930.

*Таушев Н.* История Коже-Озерского мужского монастыря с описанием жизни и чудес святого преподобного отца нашего Никодима, хозьюгского пустынника, коже-озерского чудотворца. Архангельск: Типо-Литограф. В. Черепанова, 1884.

*Тихон (Затёкин), архим.* Нижегородский Вознесенский Печерский монастырь в судьбе Патриарха Никона. Нижний Новгород: Изд. Вознесенского Печерского мужского монастыря, 2010.

*Фонкич Б. Л.* Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. Икона Иверской Богоматери. Москва: Индрик, 2004. (Серия «Россия и Христианский Восток. Библиотека»; вып. 5).

*Ченцова В. Г.* Икона Иверской Богоматери: очерки истории отношений Греческой Церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА. Москва: Индрик, 2010.

*Шилов А.* Шушерин Иван Корнильевич // Русский биографический словарь. Т. 23: Шебанов — Шютц. Санкт-Петербург: Тип. Главного Управления Уделов, 1911. С. 552–553.

# ДУХОВНАЯ ЦЕНЗУРА В ПЕРИОД ПЕРВОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Павел Евгеньевич Липовецкий

кандидат богословия  
доцент кафедры церковной истории Московской духовной  
академии  
141312, Россия, Московская область, г. Сергиев Посад, Свято-  
Троицкая Сергиева Лавра, Академия  
lipovesky.pavel@gmail.com

**Для цитирования:** *Липовецкий П. Е.* Духовная цензура в период Первой русской революции // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 241–260. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.014

## **Аннотация**

УДК 27-29 (342.5)

Цель статьи рассмотреть состояние духовной цензуры в период Первой русской революции. На основании законодательных материалов и наблюдений за эволюцией работы периодики реконструируется реакция Синода на изменения в цензурном надзоре и шаги по возрождению контроля над церковными изданиями. В статье удалось прийти к следующим выводам. Восстановление цензурного контроля осуществлялось Синодом через издание ряда постановлений. Одни из них были направлены на возвращение предварительного цензурирования очередного номера изданий, принадлежащих церковным институтам. Другие — на ограничение возможностей духовенства высказываться по политическим проблемам на страницах не только церковной, но и гражданской периодики. В итоге цензурный контроль над принадлежащими Церкви изданиями удалось восстановить в полной мере. Однако за пределами административного влияния Синода и других церковных структур сохранялась возможность бесцензурных публикаций на церковную тематику.

**Ключевые слова:** революция 1905–1907 годов, духовная цензура, церковная периодика, Церковь и политика, Церковь в период Первой русской революции, Святейший Синод, Манифест 17 октября 1905 г., политизация духовенства.

## Spiritual Censorship During the First Russian Revolution

**Pavel E. Lipovsky**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History

at the Moscow Theological Academy

Moscow Theological Academy, Holy Trinity Sergiev Lavra, Moscow Region, Sergiev Posad,

141312, Russian Federation

[lipovsky.pavel@gmail.com](mailto:lipovsky.pavel@gmail.com)

**For citation:** Lipovsky, Pavel E. "Spiritual Censorship During the First Russian Revolution" *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 241–260 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.014

**Abstract.** The article is devoted to the status of spiritual censorship during the First Russian Revolution. The general weakening of state control over the press and the publication of the manifesto on October 17, 1905 led to significant changes in the legislation on censorship of spiritual works and its application in practice. The abolition of pre-censorship, simplification of the procedure for opening new publishing firms, and a change in the system of restrictions characterize the press legislation after the manifesto of October 17. On the other hand, the rapid involvement of the clergy in political life has shown the danger of dividing clerics into parties and even the emergence of open confrontation within the Church. Finally, some representatives of the clergy associated themselves with radical political movements through the press. All of the above spoke about the transformation of freedom of speech into a rampant passion, dangerous for readers and authors. On the agenda was the question of the need for stabilization in the intellectual life of the Church. The restoration of censorship control was carried out by the Church Synod through the publication of a number of resolutions. Some of them were aimed at returning the next issue of institutional Church publications to the preliminary censorship rules. Others focussed on the limitation of the clergy's ability to speak out on political issues on the pages of not only church, but also civil publications. As a result, censorship control over Church-owned publications was fully restored. However, outside the administrative influence of the Church Synod and other Church structures, the possibility of uncensored publications on subjects of the church remained.

**Keywords:** revolution of 1905–1907, spiritual censorship, church periodicals, Church and politics, Church during the First Russian Revolution, Holy Synod, manifesto of October 17, 1905, politicization of clergy.

**Ц**ензура во все времена была одним из самых действенных методов контроля идейной жизни общества со стороны государства. Не является исключением и духовная цензура, оказывавшая влияние на православную периодику. Первый указ о духовном надзоре за «записанным словом» в России относится исследователями ещё к середине XVI в., когда царь Иван IV потребовал, чтобы священники контролировали деятельность переписчиков<sup>1</sup>. В петровское время контроль уже за печатной литературой религиозного содержания обговаривался в «Духовном регламенте»: «Аще кто о чем Богословское письмо сочинит, и тое б не печатать, но первее презентовать в Коллегиум. А Коллегиум рассмотреть должен, нет ли какового в письме оном погрешения, учению православному противного»<sup>2</sup>. В правление императрицы Елизаветы Петровны был инспирирован анализ ранее изданных книг духовного содержания, дабы выявить и изъять из обращения неправославную литературу<sup>3</sup>. Различные стороны контроля над произведениями печати дополнительно обговаривались на протяжении всего XVIII в., пока в 1796 г. система цензуры не была окончательно сконструирована посредством учреждения в разных городах России цензурных комитетов, в которые вошли и представители духовенства<sup>4</sup>. Собственную же цензурную инстанцию Церковь получила в 1799 г., когда в Москве при Донском монастыре был создан особый комитет духовной цензуры<sup>5</sup>, состоявший исключительно из духовных лиц и подчинявшийся Синоду<sup>6</sup>. Полномочия духовной цензуры уже в начале XIX в. были весьма значительны: согласно уставу цензуры 1804 г., пройти проверку обязывалось любое произведение, даже связанное с религией весьма отдалённо<sup>7</sup>.

История духовной цензуры в последние годы не была обделена вниманием исследователей: одними авторами изучается её прошлое<sup>8</sup>,

1 Барсов Т. В. О духовной цензуре в России // ХЧ. 1901. № 5. С. 706.

2 Духовный регламент. Москва, 1879. С. 79.

3 Энгельгарт Н. А. Очерки истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703–1903). Санкт-Петербург, 2016. С. 30.

4 Котович А. Н. Комитеты духовно-цензурные // Богословская энциклопедия. Т. 12. Санкт-Петербург, 1911. Стлб. 478.

5 Барсов Т. В. О духовной цензуре в России // ХЧ. 1901. № 9. С. 390.

6 Там же. С. 404.

7 Карпук Д. А. Основные вехи из истории духовно-цензурных комитетов в синодальный период. С. 2.

8 Карпук Д. А. Деятельность Святейшего Синода как высшего органа духовной цензуры в Российской империи // Святейший Синод в истории российской государственности:

другими — осмысливается её природа<sup>9</sup>. В данной статье освещается малоизученный период духовной цензуры, связанный со временем Первой русской революции.

Вопросы свободы слова были одной из главных сфер, претерпевших изменения в 1905–1907 гг. Не избежала этой участи и духовная цензура. Изменение законодательства, стремление духовенства и мирян к обсуждению насущных проблем, радикализация общественной повестки, рост числа периодических изданий — основные факторы, оказавшие влияние на цензуру в Церкви указанного периода. Тем не менее перед обсуждением изменений, постигших организацию надзора за печатным словом в духовном ведомстве, необходимо рассмотреть систему цензуры в том виде, в котором она существовала до начала революции.

Устав, по которому действовала духовная цензура к началу XX в., был принят в 1828 г.<sup>10</sup> Круг произведений, подлежащих цензурному надзору, как и в гражданском уставе, был достаточно широк. Предусматривалось рассмотрение: «1) сочинений, относящихся к церковному богослужению, 2) жизнеописаний святых, в первый раз издаваемых, 3) сочинений и переводов, содержащих изъяснение целых книг Священного Писания, 4) сочинений и переводов, содержащих изложение догматов православно-кафолической веры и правил христианской деятельности, 5) сочинений и переводов, относящихся к церковному управлению»<sup>11</sup>. Авторы закона особо отмечали, что «поелику не в духовных по главному содержанию книгах весьма часто могут находиться места собственно духовного содержания, то в подобных

сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. Санкт-Петербург, 2017. С.351–357; *Он же*. Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // ХЧ. 2015. № 2. С. 210–250; *Антипов М. А.* Деятельность Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры как издательской структуры в XIX–начале XX вв. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/311692.html>; *Исидор (Туупкин), митр.* Деятельность архимандрита Иоанна (Соколова) в качестве члена Санкт-Петербургского духовно-цензурного комитета // ХЧ. 2018. № 5. С. 194–203 и др.

9 *Задорнов А., прот.* Церковная цензура: прошлое и перспективы. URL: <https://bogoslov.ru/article/305703>

10 *Исполатов И.* Краткий обзор истории и современного состояния вопроса о церковном наблюдении за произведениями литературы // Церковные ведомости. 1909. № 4. С. 188.

11 *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Вып. 2. Казань, 1913. С. 58.

случаях... обязаны они сноситься с духовною цензурою и руководствоваться её заключениями»<sup>12</sup>.

Осуществлялась духовная цензура назначенными Синодом лицами, которые составляли комитеты духовной цензуры. Изначально комитеты находились при четырёх духовных академиях. Однако с середины XIX в. они были выведены из академических структур, а с разрастанием церковного печатного дела система духовной цензуры начала усложняться.

Наибольший вес имел и, соответственно, самый большой объём работы выполнял столичный комитет. Кроме того, с 60-х годов во всех епархиях, где были созданы свои периодические печатные органы, появились и должности цензоров, на которые обычно правящий архиерей назначал лиц из числа видных священников епархии или преподавателей семинарии<sup>13</sup>. Издания духовных академий цензурировались ректорами<sup>14</sup>. Кроме того, миссионерские и просветительские организации<sup>15</sup> в регионах Российской империи с инородческим населением получили в это же время право самостоятельно контролировать издания на языках народностей, среди которых ведут работу<sup>16</sup>.

Все материалы, одобренные церковной цензурой, в обязательном порядке содержали на своих страницах сведения о цензорах, допустивших их в печать. В связи с этим цензоры продолжали нести ответственность за текст и после его выхода, а в том случае, если содержание материала по каким-то причинам всё же оказывалось неудовлетворительным, получали соответствующее взыскание.

Примечательно, что система духовной цензуры, получившая развитие изданием цензурного устава 1828 г., изменялась по мере усложнения структуры самой церковной печати, за которой была призвана наблюдать. Ослабление надзора за печатным словом в период великих реформ духовной цензуры не коснулось. В Именном указе Сенату от 6 апреля 1865 г. говорилось:

- 12 Цит. по: *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Вып. 2. С. 188–189.
- 13 *Нетужилов К.Е.* Епархиальная периодическая печать в дореволюционной России. С. 178.
- 14 Устав Православных Академий, Высочайше утверждённый 20 апреля 1884 года // ПСЗ. Собр. 3-е. Т. 4. Санкт-Петербург, 1887. № 2160. С. 233, 243.
- 15 Такие как Общество восстановления православного христианства на Кавказе, Казанское братство свт. Гурия и Алтайская духовная миссия.
- 16 *Карпук Д.А.* Основные вехи из истории духовно-цензурных комитетов в синодальный период. С. 4.

«Действие настоящего указа не распространяется ныне: на сочинения, переводы и издания, а также места в них, подлежащие по действующим постановлениям и распоряжениям духовной цензуре»<sup>17</sup>.

Таким образом, система дореволюционной духовной цензуры представляла собой сложную конструкцию, имевшую центральную часть, в виде столичных комитетов цензуры, провинциальную — в виде цензоров в каждой епархии, и специальную — в духовных учебных заведениях и комитетах при миссиях среди коренных народностей Сибири. На каждом звене этой конструкции лежала своя часть работы, которая определялась либо по территориальному, либо по институциональному принципу.

Степень строгости духовных цензоров оценить чрезвычайно сложно. За исключением столичного комитета духовной цензуры, имеющиеся источники практически не освещают этого направления. Приходится ограничиваться лишь некоторыми примерами.

Показательным является случай столкновения между редактором и цензором «Богословского вестника» Московской духовной академии, произошедший в 1902 г. Издание, как и полагалось, цензурировалось ректором — епископом Арсением (Стадницким). В дневнике епископ упоминает о жалобах одного из профессоров на жёсткость цензуры в академическом издании за то, «что я года четыре назад вычеркнул у него две фразы о Толстом»<sup>18</sup>. Однако настоящая буря недовольства ректорским надзором разразилась после отказа со стороны владыки Арсения пропустить статью редактора журнала профессора А. А. Спасского<sup>19</sup>. Материал, написанный учёным, оказался крайне тенденциозным. Ректор академии так характеризует эту статью в своём дневнике:

«Отповедь эта (статья писалась как ответ на статью одного из профессоров. — П. Л.) из двух маленьких частей: в первой — площадная ругань, во второй — протестантский взгляд на монашество, называемый “принципиально богословской точкой зрения”... Здесь он (Спасский. — П. Л.) говорит, что монашество не согласно ни с Христовым, ни с апостольским учением... Нелепость этой тенденциозной статьи

17 Именной высочайший указ, данный Сенату от 6 апреля 1865. О даровании некоторых облегчений и удобств отечественной печати // ПСЗ. Т. 40 (1865): часть 1 законы (41642–42509). Санкт-Петербург, 1867. С. 396.

18 *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 2: 1902–1903. Москва, 2013. С. 32.

19 Там же. С. 80.

была так очевидна, что приходилось удивляться, как профессор церковной истории мог написать её»<sup>20</sup>.

Епископ Арсений запретил публикацию откровенно «непроходной» статьи только после двух прочтений и обсуждений с автором. Тем не менее в среде преподавателей академии началось обсуждение возможности составления ходатайства в Синод о снятии цензорских полномочий с ректора и передаче их кому-то из профессоров. Хотя конфликт из-за «принципиально богословской точки зрения» профессора А. А. Спасского закончился в пользу ректора, сохранившего и пост цензора, и уважение со стороны корпорации, факт недовольства из-за недопуска неподходящего материала налицо. Если не брать в расчёт особенности отношений внутри академической корпорации, то поведение редактора «Богословского вестника» свидетельствует о привычке преподавателей беспрепятственно публиковать самые разные материалы.

К началу XX в. система духовной цензуры в России обнимала все тексты религиозной тематики, ограничивая развитие мысли в некоторых областях. Но закрытых областей было не так уж и много, а касались они в основном политической и общественной сторон жизни, ограничивая критику православия с любых позиций. Таким образом, согласно существовавшему законодательству, попадания в комитет духовной цензуры не могло избежать практически ни одно произведение, связанное с религией, кроме «встречающихся в разных книгах общих рассуждений о Боге и совершенствах Его, также о христианской вере вообще, ибо правильные о сих предметах понятия не могут не быть известны всякому православному христианину, а тем более цензорам»<sup>21</sup>. Но всё же издатели, редакторы и авторы часто тяготились цензурным надзором. Разумеется, при определённых подходах и благодаря наличию личных контактов в системе духовной цензуры можно было найти возможности для игнорирования неудобных правил как системно, так и единоразово.

Особенности системы духовной цензуры сыграли свою роль и во всеобщероссийской церковной истории. Весной 1905 г. во время дискуссии в высших правительственных и церковных кругах о возможности реформы Православной Церкви решающим этапом было обсуждение проблемы в Синоде. Учитывая весьма критичную по отношению к возможности перестройки церковного устройства позицию влиятельнейшего

20 Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. Т. 2: 1902–1903. Москва, 2013. С. 81–82.

21 Цит. по: Там же. С. 189.

обер-прокурора К. П. Победоносцева, сторонники реформы стремились каким-то образом придать больше решительности архиереям, заседавшим в Синоде. В частности, исследователями отмечается весьма своевременный выход первой статьи знаменитой группы 32-х столичных священников. Публикация содержала требование реформы<sup>22</sup>. Между тем до весны 1905 г. вопросы церковной реформы в печати были под запретом. Не только критика существующей формы управления, но даже и скромные проекты не публиковались в православных изданиях.

Обращение «Группы 32-х» появилось в «Церковном вестнике» — популярном издании Санкт-Петербургской духовной академии. Редактором журнала был профессор протоиерей А. Рождественский. Цензуру осуществлял ректор епископ Сергей (Страгородский) — человек, как известно, более чем осторожный и аккуратный в своих действиях. Однако дальнейшие публикации в журнале столичной академии, в том числе и тексты самого будущего патриарха, показывают его как сочувствующего начинаниям митрополита Антония (Вадковского). Поэтому не удивительно, что табуированная до того тема не только была допущена к публикации, но и выполнена в довольно резкой форме. Существовали способы избегать встреч с духовной цензурой и на более продолжительное время.

Принадлежать к числу гражданских периодических изданий было несколько проще. Светская цензура была значительно ослаблена в ходе реформ 1860-х годов. Кроме того, гражданские цензоры далеко не всегда разбирались в богословских вопросах, да и выход изданий в некоторых случаях не требовал предварительной проработки текста со стороны контрольного органа, поэтому некоторые издатели церковных журналов, для облегчения собственного существования, старались сотрудничать именно с гражданскими цензорами. К примеру, издатель «Церковно-общественного вестника» А. И. Поповицкий в 1872 г. благодаря покровительству со стороны председателя духовно-учебного комитета Синода добился переподчинения своего журнала гражданской цензуре<sup>23</sup>. В другой раз, уже в начале XX в., знаменитый публицист священник Григорий Петров при очередном переиздании своей книги «Евангелие как основа жизни» наткнулся на сопротивление члена

22 Ореханов Г., *свящ.* На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. Москва, 2002. С. 98–99.

23 Карпук Д. А. «Церковно-общественный вестник» как орган либерально-обличительного направления в духовной публицистике в эпоху императора Александра II. URL: <http://old.spbda.ru/news/a-2023.html>

духовного цензурного комитета в Санкт-Петербурге архимандрита Антонина (Грановского)<sup>24</sup>, посчитавшего, что в произведении присутствуют протестантские взгляды. Когда апелляции публициста не принесли успеха, издатель труда выхлопотал передачу оценки в московский гражданский цензурный комитет и выход книги в свет был решён в положительном ключе<sup>25</sup>.

Система духовной цензуры претерпела изменения в ходе Первой русской революции. Манифест 17 октября 1905 г. обещал жителям Российской империи, помимо прочих свобод, ещё и свободу слова<sup>26</sup>. В идеале свобода слова подразумевает, что человек может беспрепятственно выражать свои мысли в устной или письменной речи<sup>27</sup>. Законодательной реализацией провозглашённого принципа в отношении прессы стал Именной Высочайший указ Правительствующему сенату от 24 ноября 1905 г. «О временных правилах о повременных изданиях»<sup>28</sup>. Первым разделом документа периодические издания освобождались от основного цензурного надзора:

«Предварительную как общую, так и духовную цензуру выходящих в городах империи повременных изданий, а равно эстампов, рисунков и других изображений, помещаемых в сих изданиях или же выпускаемых ими отдельными листами, отменить»<sup>29</sup>.

Вместе с предварительной цензурой отменялись постановления об административных взысканиях и денежные залогов от издателей, которые практиковались, дабы предотвратить попадание нежелательной информации на страницы периодики.

Во время выработки нового закона в комитет был приглашён и обер-прокурор А. Д. Оболенский. От имени Синода он сообщил, что

«вопрос этот (об отмене предварительной цензуры православных изданий. — П. Л.) хотя и не был предметом обсуждений Синода, но, насколько ему, обер-прокурору, известно, большинство членов Синода

24 Будущий епископ (с 1903 г.) и один из лидеров обновленческого раскола (с 1922 г.)

25 *Скворцов В. М.* Со скрижалей сердца // Миссионерское обозрение. 1905. № 16. Ноябрь. С. 959.

26 Манифест 17 октября 1905 года // Церковные ведомости. 1905. № 43. 22 октября. С. 483.

27 *В-в. В.* Свобода личности // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/>

28 Именной Высочайший указ о временных правилах о повременных изданиях от 24 ноября 1905 года. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5204/>

29 Там же.

считает отмену предварительной духовной цензуры предreshённой Высочайшим Манифестом 17 октября»<sup>30</sup>.

Таким образом, спустя немногим больше месяца после отставки консервативного обер-прокурора К. П. Победоносцева, имевшего репутацию попирателя церковных интересов и мнения Синода, князь Оболенский, сменивший его на должности «ока государева», пошёл на упразднение векового института в Церкви, даже не обсуждая это с архиереями, руководствуясь лишь собственным ощущением настроения среди иерархов.

При этом стремление Синода сохранить надзор хотя бы за органами, которые выходят в свет по распоряжению «духовных установлений», то есть за изданиями, принадлежащими Церкви, было признано не соответствующим «основным началам Манифеста 17 октября», поэтому никаких пояснений в этом смысле в тексте закона не появилось<sup>31</sup>.

Разумеется, провозглашение свободы слова и отмена цензуры не означали, что с редакторов и издателей была полностью снята ответственность за публикуемые материалы и их деятельность отныне никем не контролировалась. Даже «Декларация прав человека и гражданина» 1789 г. — документ образцовый для всех сторонников соблюдения прав человека — вменяет ответственность за произнесённые слова:

«... каждый гражданин... может свободно высказываться, писать, печатать, отвечая лишь за злоупотребление этой свободой в случаях, предусмотренных законом»<sup>32</sup>.

Ответственность журналистов в России после Октябрьского манифеста также прописывалась во «Временных правилах».

Цензура номера осуществлялась теперь не до, а после его выхода в печать. Редакция, а по одному из официальных разъяснений — типография<sup>33</sup>, должны были предоставлять определённое количество экземпляров местному чиновнику по делам печати. Факт нарушения определялся в судебном порядке, а сами нарушения делились на два разряда: формальные и политические. Первые предусматривали штрафы

30 Сворцов В. М. Со скрижалей сердца. С. 957.

31 М. С. Временные правила о повременной печати и цензура // Церковные ведомости. 1905. № 49. 3 декабря. Прибавления. С. 2144.

32 Декларация прав человека и гражданина. URL: <http://larevolution.ru/declaration.html>

33 Высочайший именной указ Сенату от 18 марта 1906 года изменения к Указу от 24 ноября 1905 г. о временных правилах и повременных изданиях // Церковные ведомости. 1906. № 13–14. 1 апреля. С.161.

за издание номера без необходимых сведений об издателе, редакторе, несвоевременное предоставление обязательных экземпляров в контрольный орган и т.п. технические упущения. Политические же нарушения включали минимум пунктов и ограничивались поступками откровенно революционного толка: призывом к забастовке или иному общественному беспорядку. Но о запрете рассуждений, в том числе самых «крамольных», например, о целесообразности существующей власти, нет ни слова. За прямые призывы к политическим беспорядкам наказание было по меркам революционных лет довольно умеренным — год и четыре месяца тюрьмы<sup>34</sup>. Впрочем, дальнейшая практика показала, что рассуждения всё же могли квалифицироваться по-разному.

Наконец, по данному законодательству процесс учреждения нового издания становился более простым в отношении бюрократических процедур и издательских затрат. Ослабление контроля над печатным словом способствовало развитию прессы. Для гражданских изданий произошедшие изменения в цензурном надзоре явились большим шагом вперёд. К 1905 г. в стране выходило 1795 газет и журналов. За время революции число периодических печатных органов возросло до более чем 3000 наименований<sup>35</sup>. Для церковной журналистики принятые 24 ноября 1905 г. правила и вовсе открывали двери в новый мир. Если накануне революции существовало около 120 изданий, то за время революции их количество дошло почти до двухсот. Если же делать расчёт без учёта официозов, имевших сугубо служебный характер и распространявшихся почти исключительно среди духовенства, то цифры будут ещё более значительными.

Публицисты радостно приветствовали ослабление цензуры. Так, крупный деятель православной печати начала XX в. В. М. Скворцов в авторской колонке редактируемого им «Миссионерского обозрения» с радостью констатировал:

«Настоящая книжка нашего журнала — единственная в своём роде и историческая между теми сотнями выпусков “Миссионерского обозрения”, которые вышли в свет в течение оканчивающегося

34 Именной Высочайший указ о временных правилах о повременных изданиях от 24 ноября 1905. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5204/>

35 *Бережной А. Ф.* История отечественной журналистики (конец XIX — начало XX в.): Материалы и документы. Санкт-Петербург, 2003. С. 13; *Смирнов С. В.* Легальная печать в годы Первой русской революции. Ленинград, 1981. С. 12.

десятилетия. Это первая книжка, выходящая в свет *без цензуры* (выделено в тексте. — П. Л.)»<sup>36</sup>.

Однако мысли Виктора Михайловича находились в практической плоскости и тесно увязывались с текущим моментом. Автор воспроизводил логику сторонников проведения церковной реформы в условиях введения всеобщей свободы совести: православие в случае сохранения старых охранительных мер ослабеет на фоне освободившихся иных мировоззрений. Редактор «Миссионерского обозрения» в статье выразился так:

«Радикальная печать, сорвавшись ныне с цензурных цепей, как только покончит революционный политический шабаш, так несомненно примется “за свой бойкот” по церковным вопросам; и здесь может разыгаться такая адская свистопляска, от которой покойники в гробах перевернутся и скажут спасибо, что померли. Каково же тогда было бы положение подцензурной духовной печати в борьбе с свободной светской прессой? В полемических литературных турнирах требуется та же быстрота и то же вдохновение, а извольте-ка провести быстро и свободно вдохновенную отповедь через духовные цензурные шлагбаумы...»<sup>37</sup>.

Другие авторы не были столь прагматичны и вымещали недовольство надзором, копившееся годами, в критике цензуры как таковой<sup>38</sup> или в высказывании недовольства по отношению к цензорам<sup>39</sup>.

Опасения не соответствовали тому духу ликования, которым были проникнуты почти все материалы на заданную тему. Скрывший под аббревиатурой своё имя автор заметил на страницах «Церковных ведомостей», что

«Утрачивая свой юридический характер и право разрешать или не разрешать то или другое периодическое издание к выходу, духовная цензура получает по преимуществу нравственный характер»<sup>40</sup>.

36 Сворцов В. М. Со скрижалей сердца. № 16. Ноябрь. С. 957.

37 Там же. С. 959.

38 См., например: Нужна ли цензура проповедей? // Церковный вестник. 1905. № 20. 15–31 октября. Неофициальная часть. С. 389–392; А. Ф. Пастырское «молчание» и его причины // Православный собеседник. 1905. Часть 1. Апрель. С. 661–666.

39 См., например: К вопросу о духовной цензуре // Православный собеседник. 1905. Часть 1. Март. С. 500–502.

40 М. С. Временные правила о повременной печати и цензура. С. 2144.

Публицист привёл пример такой цензуры в Католической Церкви, где для предупреждения верующих время от времени публиковались списки произведений с похвалой или критикой. Если же учесть, что в начале XX в. католицизм переживал очередной этап вытеснения из общественной жизни, то перспективы у Церкви в новых цензурных реалиях оставляли желать лучшего.

В течение полугодия с момента публикации нового указа о свободе слова, церковная власть никак не комментировала сложившееся положение. Ослабление духовной цензуры происходило стихийно и неравномерно. Оказалось, что издания, близко связанные с церковной администрацией, стали скорее уходить из-под цензурного надзора и что цензоров с их должностей даже стали увольнять. Так, «Богословский библиографический листок» при Киевской семинарии и «Миссионерское обозрение» уже в ноябре вышли без прохождения предварительной цензуры. «Богословский вестник» при Московской академии и харьковский епархиальный официоз и одновременно журнал семинарии «Вера и разум» — в декабре. Даже «Епархиальные ведомости» начали отказываться от услуг своих цензоров. Например, «Воронежские епархиальные ведомости» с № 2 за 1906 г. выходили без отметки о прохождении цензуры, а Владимирские — уже через месяц после оглашения Манифеста. При этом почти не связанные с епархиальным начальством популярные духовные журналы, вроде «Кормчего», «Русского паломника» или «Воскресного благовеста», продолжали исправно проходить предварительную цензуру, что и отмечалось на их страницах.

Причины такого положения вещей могут крыться не только в идейной сфере — желании редакций вывести свои издания в мир большой публицистики, но и в экономических проблемах. Журналы, находящиеся в церковном владении, особенно по епархиям, имели весьма скромный бюджет. В большинстве случаев были дотационными, поэтому любое сокращение штата становилось облегчением ноши редактора.

Если прекращение цензурирования перечисленных выше официозных изданий грозили бедами только в перспективе, то уже в 1905 г. появились примеры вполне насущных проблем. На волне обострения политических дискуссий духовенство начинало активно втягиваться в политику. Это привело к появлению материалов, в которых клирики поддерживали «освободительное движение» в разной степени радикальными размышлениями. Вместе с этим, на грани политики и прожектерства в области церковной реформы, начали подвергаться критике, притом часто необоснованной, отдельные представители епископата,

а потом и сам институт в целом<sup>41</sup>. С 1906 г. начнут появляться уже самостоятельные издания, которые редактировались клириками, настроенными либерально или даже социалистически.

В качестве примера можно привести деятельность нескольких священнослужителей. Священник Григорий Петров, к моменту ослабления цензуры уже давно публиковавшийся в гражданском «Русском слове», во время революции начал писать статьи всё более радикального характера, а потом и вовсе основал газету «Правда Божия». Несмотря на то, что издание позиционировало себя как умеренно-либеральное, содержание некоторых материалов имело настолько возмутительный характер, что в конце концов выход газеты будет приостановлен со стороны Санкт-Петербургской духовной консистории по нескольким ходатайствам разных лиц<sup>42</sup>. Другой священник, Иона Брихничёв, за свою издательскую и публицистическую деятельность и вовсе оказался в тюрьме<sup>43</sup>. Впоследствии оба пастыря будут продолжать свою деятельность в качестве мирян. Московские клирики из «Общества любителей духовного просвещения», издававшего епархиальный официоз, «восстали» против своего митрополита прямо на страницах «Московского церковного вестника», раскритиковав владыку Владимира после выпуска им антиреволюционного послания<sup>44</sup>.

Обстановка в церковной среде благодаря активизации периодики накалялась и грозила выйти из-под контроля, породив открытое противостояние между криками по вопросам общественной и политической жизни. Это вызвало тревогу в Синоде и заставило приступить к работе, направленной на возвращение контроля над ведомственной периодикой. Начиная с лета 1906 г., выходит целый ряд определений, призванных провести корректировку гражданского законодательства о печати в области цензуры православных изданий.

В законотворческой деятельности Синода по цензурным вопросам приоритетными оказывались два направления. Первое — изменение на церковном уровне государственного закона о цензуре, который

41 См., например: Монашество на служении миру // Церковный вестник. 1905. № 36. 8 сентября. С. 1126–1127, а также материалы из вновь учреждавшихся журналов «Век», «Глагол времен», «Духа не угашайте» и др.

42 Воронцова И. В. Священник Г. С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 22.

43 О. Т. Е. Брихничёв Иона // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 258.

44 От Общества любителей духовного просвещения // Московские церковные ведомости. 1905. № 45. 6 ноября. Неофициальный отдел. С. 467–468.

исключал контроль над ведомственными церковными изданиями. Второе направление должно было решить вопрос, заключающийся в нарастании активности либерально настроенных клириков, не желавших более сдерживать свой критический взгляд на церковное и государственное устройство. Таким образом, Синоду было необходимо восстановить контроль над принадлежащими Церкви печатными органами и постараться приструнить не в меру политически активных клириков.

Первая, более простая, задача была решена разъяснительным определением от 7 июля – 1 августа 1906 г.<sup>45</sup>. Члены Синода обращали внимание редакторов и издателей на то, что, помимо «Временных правил», существует распоряжение Государственного совета от 22 ноября 1905 г., согласно которому газеты и журналы, выходящие в разрешения Синода, остаются под контролем церковной власти, в том числе в области цензурного надзора<sup>46</sup>. Должности цензоров, согласно определению Синода, предписывалось восстановить, а всех уволенных сотрудников вернуть на их прежние места. Этим шагом был восстановлен контроль над изданиями, принадлежащими Церкви.

Поскольку издания, посвящённые православной тематике, но не принадлежащие Церкви, в новых условиях оказывались за пределами административного воздействия, избежать полностью появления нежелательных материалов было невозможно. Кроме того, гражданская пресса стала больше обращать внимание на церковную сторону событий последних лет: проекты церковных реформ в преддверии ожидаемого Собора, а также участие клириков в политической борьбе не оставляли равнодушными редакторов почти всех новостных изданий. Поэтому взаимодействие даже в рамках старых постановлений о цензуре не позволили бы Синоду поправить положение по второй задаче — по приведению клириков к порядку. Таким образом, направление действия было изменено: Синод постарался купировать возможные неприятные последствия путём максимального ограничения участия клириков в политических объединениях в целом.

В ноябре 1906 г. увидели свет «Правила, определяющие отношение церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной Церкви вне её и к общественно-политической

45 Разъяснительное определение Святейшего Синода от 7 июля – 1 августа 1906 года // Церковные ведомости. 1906. № 33. 19 августа. С. 375–376.

46 Там же. С. 376.

и литературной деятельности церковных должностных лиц»<sup>47</sup>. Примечательно, что этот документ был разработан на основании журналов Предсоборного присутствия, готовившего документы для будущего Поместного Собора<sup>48</sup>.

Распоряжение касалось клириков, а также мирян, работающих в церковных организациях. Пользуясь логикой, высказывавшейся самими «сторонниками свободы» из церковной среды о невозможности для священнослужителей участвовать в политике, Синод воспретил клирикам и мирянам состоять в политических и близких к ним организациях. Следовательно, высказывание духовного публициста по политическим вопросам, даже в неподконтрольном церковному аппарату издании, могло иметь последствия, что явно охлаждало литературный пыл симпатизантов «освободительного» движения и модернистов, составлявших самые радикальные проекты церковного переустройства.

Дополнительной, хотя и не очень надёжной, страховкой стал пункт о контроле за вновь основывающимися изданиями. В этом отношении «Правила» отдавали надзор за печатью в ведение высшей власти епархии или центрального органа управления Церкви, смотря по тому, к какой внутрицерковной структуре относился человек. В том случае, если мирянин, служащий в духовном ведомстве, диакон или священник задумывали начать выпуск газеты или журнала, им предписывалось сначала заручиться благословением своего правящего архиерея. Если же за издательское дело брался епископ, его инициатива обсуждалась в Синоде<sup>49</sup>.

Справедливости ради необходимо отметить, что такой порядок, возвращая подконтрольность части периодики с одной стороны, с другой явно упрощал процесс открытия периодического печатного органа, что развязывало руки потенциальным издателям.

Кроме того, в течение 1906 и 1907 гг. выходили различные более мелкие распоряжения относительно официальных церковных периодических печатных изданий, в основном разъяснительного характера,

47 Правила, определяющие отношение церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной Церкви вне ея и к общественно-политической и литературной деятельности церковных должностных лиц от 18–25 ноября 1906 года // Церковные ведомости. 1906. № 48. С. 505–507.

48 Суетов Ф. И. О высочайше утвержденном при Св. Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора // Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. Т. 4. Москва, 2014. С. 332–333.

49 Там же. С. 507.

касавшиеся особенностей цензуры в академиях, увольнения редакторов «Епархиальных ведомостей» и т.д.<sup>50</sup>

Тем не менее частные издания контролировать было практически невозможно. Надзор за ними был связан с идеологическими убеждениями их учредителей, а не с законодательством. Отныне епархиальное начальство могло лишь косвенно воздействовать на часть таких периодических органов. Если в издании принимал участие клирик, его было возможно призвать к порядку административными мерами церковного характера, не связанными с цензурой напрямую. На деле это едва ли срабатывало: журналу или газете было достаточно найти светского издателя, и сразу возможность для вмешательства церковной власти исчезала. К примеру, именно так поступили члены «Братства ревнителей церковного обновления». Будучи в основной своей массе священнослужителями, они на должность издателя и редактора своего журнала «Век», имевшего леволиберальную направленность, которую вряд ли одобрило бы начальство даже Санкт-Петербургской епархии, приглашали людей, не имевших священного сана: В. А. Никольского, А. В. Попова и А. В. Карташёва. Газеты и журналы с мирянами во главе и вовсе оказывались бесконтрольными.

### Выводы

Таким образом, церковная власть не могла полностью отказаться от надзора за периодической печатью, понимая, что втягивание духовенства в политику может осложнить положение. Однако в силу обстоятельств Синод сумел удержать контроль только над официозами и изданиями духовных учебных заведений, в то время как частные издания на церковную тематику или даже издания, открытые представителями духовенства, лишались контроля. Тем не менее меры, принятые Синодом по восстановлению цензурного контроля над духовной периодикой, вкупе с общим отступлением революции, достигли целей существования цензурного надзора — умиротворить церковный сектор российской периодической печати. Наиболее решительные в радикальных политических взглядах клирики покинули церковное служение, предпочтя общественную деятельность. Те же, кто дорожил саном или не исповедовал

50 *Исполатов И.* Краткий обзор истории и современного состояния вопроса о церковном наблюдении за произведениями печати (окончание) // Церковные ведомости. 1909. № 7. С. 347.

последовательно антигосударственные взгляды, должны были замолчать или, по крайней мере, отказаться от радикальных высказываний.

### Источники

- А. Ф. Пастырское «молчание» и его причины // Православный собеседник. 1905. Часть 1. Апрель. С. 661–666.
- Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 2: 1902–1903. Москва: ПСТГУ, 2013.
- Высочайший именной указ Сенату от 18 марта 1906 года изменения к Указу от 24 ноября 1905 г. о временных правилах и повременных изданиях // Церковные ведомости. 1906. № 13–14. 1 апреля. С. 161–163.
- Декларация прав человека и гражданина. [Электронный ресурс]. URL: <http://larevolution.ru/declaration.html> (дата обращения: 26.08.2021).
- Духовный регламент. Москва: Синодальная типография, 1879.
- Именной Высочайший указ о временных правилах о повременных изданиях от 24 ноября 1905 года. [Электронный ресурс]. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5204/> (дата обращения: 12.12.2021).
- Именной высочайший указ, данный Сенату от 6 апреля 1865. О даровании некоторых облегчений и удобств отечественной печати // ПСЗ. Т. 40 (1865): часть 1 законы (41642–42509). Санкт-Петербург: Тип. II отделения Собственной его императорского величества канцелярии, 1867. С. 396.
- К вопросу о духовной цензуре // Православный собеседник. 1905. Часть 1. Март. С. 500–502.
- М. С. Временные правила о повременной печати и цензура // Церковные ведомости. 1905. № 49. 3 декабря. Прибавления. С. 2143–2145.
- Манифест 17 октября 1905 года // Церковные ведомости. 1905. № 43. 22 октября. С. 483.
- Монашество на служении миру // Церковный вестник. 1905. № 36. 8 сентября. С. 1126–1127.
- Нужна ли цензура проповедей? // Церковный вестник. 1905. № 20. 15–31 октября. Неофициальная часть. С. 389–392.
- От Общества любителей духовного просвещения // Московские церковные ведомости. 1905. № 45. 6 ноября. Неофициальный отдел. С. 467–468.
- Правила, определяющие отношение церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной Церкви вне ее и к общественно-политической и литературной деятельности церковных должностных лиц от 18–25 ноября 1906 года // Церковные ведомости. 1906. № 48. С. 505–507.
- Разъяснительное определение Святейшего Синода от 7 июля — 1 августа 1906 года // Церковные ведомости. 1906. № 33. 19 августа. С. 375–376.
- Сворцов В. М.* Со скрижалей сердца // Миссионерское обозрение. 1905. № 16. Ноябрь. С. 957–968.
- Устав Православных Академий, Высочайше утвержденный 20 апреля 1884 года // ПСЗ. Собр. 3-е. Т. 4. Санкт-Петербург: Государственная типография, 1887. № 2160. С. 233–243.

## Литература

- Антипов М. А.* Деятельность Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры как издательской структуры в XIX — начале XX вв. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/311692.html> (дата обращения: 05.05.2021).
- Барсов Т. В.* О духовной цензуре в России // ХЧ. 1901. № 5. С. 691–719; № 6. С. 966–998; № 7. С. 110–130; № 8. С. 238–257; № 9. С. 390–404.
- Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Выпуск 2. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1913.
- Бережной А. Ф.* История отечественной журналистики (конец XIX — начало XX в.): Материалы и документы. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2003.
- В-в. В.* Свобода личности // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/> (дата обращения: 01.04.2021).
- Воронцова И. В.* Священник Г. С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С.11–29.
- Задорнов А., прот.* Церковная цензура: прошлое и перспективы. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/305703> (дата обращения: 19.02.2022).
- Исидор (Тупикин), митр.* Деятельность архимандрита Иоанна (Соколова) в качестве члена Санкт-Петербургского духовно-цензурного комитета // ХЧ. 2018. № 5. С. 194–203.
- Исполатов И.* Краткий обзор истории и современного состояния вопроса о церковном наблюдении за произведениями литературы // Церковные ведомости. 1909. № 4. С. 188–195.
- Исполатов И.* Краткий обзор истории и современного состояния вопроса о церковном наблюдении за произведениями печати (окончание) // Церковные ведомости. 1909. № 7. С. 344–347.
- Карпук Д. А.* «Церковно-общественный вестник» как орган либерально-обличительного направления в духовной публицистике в эпоху императора Александра II. [Электронный ресурс]. URL: <http://old.spbda.ru/news/a-2023.html> (дата обращения: 8.03.2021).
- Карпук Д. А.* Деятельность Святейшего Синода как высшего органа духовной цензуры в Российской империи // Святейший Синод в истории российской государственности: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 351–357.
- Карпук Д. А.* Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // ХЧ. 2015. № 2. С. 210–250.
- Карпук Д. А.* Основные вехи из истории духовно-цензурных комитетов в синодальный период // Православное книжное обозрение. 2014. № 1 (36). С. 42–51.
- Котович А. Н.* Комитеты духовно-цензурные // Богословская энциклопедия. Т. 12. Санкт-Петербург: Товарищество А. П. Лопухина, 1911. Стлб. 478–488.
- Нетужилов К. Е.* Епархиальная периодическая печать в дореволюционной России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки. 2006. № 7 (21). С. 174–182.

- О. Т. Е. Брихничёв Иона // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 258.
- Ореханов Г., *свящ.* На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. Москва: ПСТГУ, 2002.
- Смирнов С. В. Легальная печать в годы Первой русской революции. Ленинград: ЛГУ, 1981.
- Суетов Ф. И. О высочайше утвержденном при Св. Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора // Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. Т. 4. Москва: Общество любителей церковной истории; Изд. Новоспасского монастыря, 2014. С. 275–338.
- Энгельгарт Н. А. Очерки истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703–1903). Санкт-Петербург: Библиополис, 2016.

# МИТРОПОЛИЧЬИ ОКРУГА В ПРЕДСОБОРНОЙ ДИСКУССИИ

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский вал, 22

zvonariov@rambler.ru

**Для цитирования:** *Звонарёв С., прот.* Митрополичьи округа в предсоборной дискуссии // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 261–278. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.015

## Аннотация

УДК 27-773 (27-9) (271.2)

В настоящей статье представлен опыт исследования предсоборной дискуссии о митрополичьих округах в начале XX в., об их месте в системе церковного управления, о роли и значении в устроении жизни Церкви. Анализ дискуссии выявляет пересечение двух основных типов региональной церковной организации: церковных округов, устроенных по региональному принципу, и округов, сформированных по принципу целеполагания и властных полномочий. Выбор той или иной формы митрополичьих округов должен был решить насущные задачи, стоящие перед Российской Церковью того времени: во-первых, содействовать развитию церковной жизни на уровне регионов, а также соборности, во-вторых, посредством передачи части полномочий с центрального церковного уровня на региональный разгрузить Святейший Синод, заваленный множеством местных дел, и, в-третьих, содействовать внутренней консолидации Церкви на окраинах, не допустить возможных центробежных процессов. В решениях Предсоборного Присутствия приоритет отдавался митрополичьим округам как пастырско-миссионерским центрам. Это было связано с тем, что данная модель организации церковной жизни на уровне регионов весьма удобна и малозатратна. В то же время она не решала актуальной задачи по передаче части административно-судебных полномочий из центра на места, а соборность ограничивалась только пастырской и миссионерской сферами. В проектах церковных документов не получила развития тема полномочий митрополитов и окружных Соборов, что делало уязвимым весь проект по созданию в Российской Церкви митрополичьих округов. Значительный объём работы переносился на Всероссийский церковный Собор, которому и предстояло принять решение о создании в том или ином виде церковных округов.

**Ключевые слова:** митрополичьи округа, митрополит, Соборы митрополичьих округов, Предсоборное Присутствие, Всероссийский Церковный Собор.

## Metropolitan Areas in the Pre-Council Discussion

### Archpriest Sergiy Zvonaryov

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate  
22, Danilovsky val, Danilov monastery DECR MP, Moscow, 115191, Russia  
zvonariov@rambler.ru

**For citation:** Zvonaryov, Sergiy, archpriest. "Metropolitan Areas in the Pre-Council Discussion". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 261–278 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.015

**Abstract.** This article considers the pre-council discussion of the beginning of the XX century about metropolitan areas, their place in the system of church administration, their role and significance for the life of the Church. The analysis discussion reveals the coexistence of 2 main types of regional church organization: church areas arranged according to the regional principle, and areas formed according to the principle of reasonability and authority. The choice of one or another form of metropolitan areas was supposed to solve the urgent tasks facing the Russian Church at that time – firstly, to promote the development of church life at the regional level, as well as conciliarity, and secondly, to transfer part of the powers from the central church level to the regional level in order to relieve the Holy Synod, overwhelmed with a lot of local affairs, and thirdly, to promote the internal consolidation of the Church on the outskirts, to prevent possible centrifugal processes. In the decisions of the Pre-Council Presence, priority was given to metropolitan areas as pastoral and missionary centers. This was due to the practicability of this model of church life organization at the regional level, to its low cost. At the same time, this model did not solve the urgent task of transferring part of the administrative and judicial powers from the center to the periphery, and conciliarity was limited only to the pastoral and missionary spheres. The topic of the powers of metropolitans and area councils was not developed in the draft church documents, which made the entire project of creating metropolitan areas in the Russian Church vulnerable. A significant amount of work was transferred to the All-Russian Church Council, which had to decide on the creation of church areas in one form or another.

**Keywords:** metropolitan areas, metropolitan, synods of metropolitan areas, Pre-Council Presence, All-Russian Church Council.

**В** ходе предсоборной дискуссии начала XX в. рассматривались многие темы, важные с точки зрения устройства церковной жизни, в том числе перспективы создания в Российской Церкви митрополичьих округов. Чем в то время была продиктована необходимость учреждения региональных церковных центров? Иерархами и церковными деятелями, имевшими отношение к работе Святейшего Синода, отмечалось, что этот орган страдает от чрезмерной загруженности многочисленными делами, заметная часть которых могла бы вестись на нижестоящем уровне. Кроме того, епархии нуждались в механизме решения региональных церковных дел, выходящих за границы полномочий отдельной епархии, но не имеющих общецерковного значения. Таким образом, проект создания в Российской Церкви митрополичьих округов был призван послужить децентрализации церковного управления и укреплению начала соборности на региональном уровне.

Такой проект, предусматривавший разделение нашей Церкви на митрополичьи округа, был разработан Предсоборным Присутствием и принят в виде положений на Общем собрании 16 ноября 1906 г. Данным документом учреждение округов признавалось желательным, но не в значении судебно-административных центров, а для пастырских целей<sup>1</sup>.

Тема церковных округов в Русской Церкви была не нова для церковной дискуссии. Она стала предметом соборного обсуждения задолго до начала XX столетия. Перспективы учреждения округов рассматривались на Соборах XVII в., в частности на Большом Московском Соборе 1666–1667 гг. и на Московском Соборе 1681–1682 гг. Инициаторами разделения Русской Церкви на митрополичьи округа на Соборе 1666–1667 гг. с целью усиления общения между епископами, а также для более эффективного преодоления раскола и введения существовавшей в то время в греческих Церквях практики являлись восточные иерархи, в том числе патриархи Макарий Антиохийский и Паисий Иерусалимский, а на Соборе 1681–1682 гг. — царь Фёдор Алексеевич. Вопрос об учреждении митрополичьих округов соборянами всякий раз решался отрицательно.

На уровне устного предания сохранились свидетельства о том, что митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) по поручению императора Александра I составил записку на тему церковных

1 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. Москва, 2014. С. 715.

округов<sup>2</sup>. Если такая записка и существовала, хотя в синодальном архиве не обнаружилась и до нас не дошла, то никаких практических последствий не имела.

Вопрос о митрополичьих округах был включён в перечень тем, предложенных в 1905 г. вниманию епархиальных преосвященных с целью их предварительного обсуждения. Большинство архиереев высказалось за целесообразность учреждения митрополичьих округов, поскольку существующая система высшего церковного управления имела много нареканий: Русская Церковь обширна и высшее церковное управление не может эффективно решать церковные дела и в центре, и в отдалённых уголках; Синод издаёт общие правила, не учитывающие местных особенностей, традиций церковной жизни; множество дел скапливается в церковном центре, порождая излишнюю централизацию, которая может быть ослаблена путём передачи части таких дел на окружной уровень. По отзывам архиереев, лучше всего эта проблема разрешалась в проекте создания в России 7–14 церковных округов, объединяющих несколько существующих епархий, схожих по региональным традициям и нуждам. Такие округа должны были стать *пастырско-миссионерскими центрами* без предоставления митрополитам существенных *административно-судебных полномочий*.

В повестку дискуссий Предсоборного Присутствия тема митрополичьих округов была включена после доклада Святейшего Синода «О преобразовании церковного управления в России на соборном начале», в котором указывалось на необходимость разделения территории России на церковные округа под управлением митрополитов, на уровень которых с уровня центрального церковного управления были бы переданы второстепенные дела<sup>3</sup>.

Дискуссия во втором отделе и на Общем собрании Предсоборного Присутствия ясно обозначила три основные модели формирования округов по *территориальному принципу*:

- 1) учреждение в границах уездов самостоятельных епархий, объединённых в митрополию уже в границах губернии (то есть
- 2) Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. Москва, 2014. С. 603.
- 3) О преобразовании церковного управления в России на соборном начале // Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. № 45. С. 1899.

- в тех пределах, в каких в начале XX в. в России существовали епархии)<sup>4</sup>;
- 2) создание крупных церковных округов по всей России путём объединения нескольких существующих епархий, близких по региональным и историческим культурным особенностям и традициям;
  - 3) введение окружного митрополичьего управления только на российских окраинах: на Кавказе, в северо-западной части страны и в Сибири.

Территориальный принцип деления входил в прямое соприкосновение с *принципом целеполагания и властных полномочий* митрополичьих округов, в первую очередь — полномочий митрополита и окружного Собора. Упомянутый второй принцип предполагал деление митрополичьих округов на *судебно-административные региональные образования и пастырско-миссионерские*. Оба принципа сопрягались.

### **«Византийский» проект: митрополичьи округа — судебно-административные центры**

Сторонники *«византийского» проекта* — то есть разделения Российской Церкви на митрополичьи округа в границах существовавших тогда епархий с образованием в границах уездов самостоятельных епископских кафедр — делали упор на канонический порядок такого деления. В эту группу церковных экспертов в Присутствии входили проф. прот. Ф. И. Титов, свящ. А. П. Рождественский, А. А. Нейдгардт, проф. В. З. Завитневич, проф. Н. А. Заозерский и другие. Лицом её выступал академик Е. Е. Голубинский, а главным идеологом являлся Н. П. Аксаков. В обоснование своей позиции сторонники древних митрополичьих округов приводили церковные правила: Апост. 34; I Всел. 4 и 6; Антиох. 9, 11, 14, 19 и 20; Карф. 28 и 63; III Всел. 1; Сард. 6 и 9; IV Всел. 19, 25 и 28, VI Всел. 3, 8, 19; VII Всел. 6; Трулл. 8; Халкид. 9 и 19, свидетельствующие об округах как о судебно-административных центрах.

Одним из главных аргументов в пользу восстановления такой древней формы церковного устройства и управления служило требование канонов проводить два раза в год или, в крайнем случае, один раз в год Соборы по церковным областям. Раз нет округов, нет и местных

4 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. Москва, 2014. С. 469, 602.

Соборов, а нет Соборов — терпит ущерб принцип соборности в Церкви, столь необходимый для вовлечения широких слоёв духовенства и мирян в церковное обустройство, а также оживления церковно-общественной жизни. Соборность была одним из идеалов, вдохновлявших многих церковных реформаторов того времени. Вообще, оживление соборности и церковной жизни с введением округов на уровне существовавших тогда епархий захватывало сторонников византийского опыта.

В качестве аргумента востребованности митрополий «древней Византии» приводились большие размеры епархий, существовавших тогда в Российской Церкви. Такие «макроепархии» не позволяли епископу хорошо знать состояние дел в подведомственной церковной области, нужды и чаяния духовенства и верующего народа, поэтому требовалось разделить их на более мелкие. Учреждение епархий в уездах приблизило бы епископа к духовенству и пастве и к тому же упразднило бы институт викариев, заменив их епархиальными преосвященными.

Другим аргументом в пользу церковных округов как судебно-административных центров была необходимость децентрализации церковной власти, которую называли «альфой в деле восстановления живой церковной деятельности»<sup>5</sup>. Председатель Присутствия митрополит Санкт-Петербургский Антоний относил децентрализацию высшего церковного управления к основным пунктам суждений второго отдела о митрополичьих округах. Будучи первоприсутствующим членом Святейшего Синода, испытав на себе изнурительность рассмотрения многочисленных дел, превращающих Синод в фабрику бумажного делопроизводства, он выступал за децентрализацию. Об этой же проблеме свидетельствовали епархиальные преосвященные и члены Присутствия, например профессор А. И. Алмазов и архиепископ Литовский Никандр (Молчанов)<sup>6</sup>.

Создание митрополий мыслилось, в том числе, в целях большего учёта региональных церковных особенностей. В числе таковых профессор Н. А. Заозерский указывал церковные напевы, порядок совершения Таинства Крещения и крестных ходов. По мнению профессора, такие особенности нужно не искоренять, а, напротив, развивать. Существовавшая же практика Святейшего Синода, который рассылал документы, одинаковые для всех частей России, не могла способствовать

5 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Москва, 2004. Ч. 1. С. 824; Ч. 2. С. 353.

6 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. С. 609, 614.

церковному разнообразию<sup>7</sup>. Однако, как представляется, с мнением уважаемого учёного могли бы поспорить многие апологеты синодального управления. Дело в том, что единообразие документов Святейшего Синода обеспечивало единообразие практики на территории империи, а это, в свою очередь, способствовало более тесным связям епархий, в том числе находящихся на национальных окраинах, с Петербургом. И такое церковное единообразие было одним из швов, соединявших части одеяния Поместной Церкви.

На стороне защитников «византийского» проекта было и административное деление Российской империи. Губернии, в границах которых тогда существовали епархии, могли стать границами митрополичьих округов. Административное деление Византийской империи лежало и в основе округов, о которых говорят каноны. Наконец, удобство сообщения епархий с митрополичьим центром, находящимся в относительной близости, также добавляло вес «византийскому» проекту.

В то же время апологеты учреждения в Российской Церкви митрополий по византийскому образцу из среды членов Предсоборного Присутствия признавали, а оппоненты подтверждали, что этот проект в реалиях того времени может быть полностью реализован лишь в долгосрочной перспективе. Причины этого крылись в больших финансовых затратах на учреждение в каждом уезде самостоятельных архиерейских кафедр<sup>8</sup>, в непростом выборе кандидатов в епископы.

Оппоненты были недовольны, в первую очередь, самим фактом появления церковных структур между Синодом и епархиями. Если епископ с тем или иным епархиальным вопросом мог обращаться напрямую в Синод, то «византийский проект» предполагал обращение к митрополиту и Собору митрополичьего округа. В случае неудовлетворённости решением, которое также не обещало быть быстрым, поскольку Соборы митрополий предполагалось проводить не чаще двух раз в год, заинтересованное лицо могло апеллировать к Синоду. Таким образом, каждая конкретная епархия ещё более отдалялась от общецерковного центра. Опасались усложнения административного аппарата. В связи с введением митрополичьих округов как судебно-административных

7 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 429.

8 Общее число уездов и округов в губерниях и областях только в европейской и азиатской частях России в начале XX в. равнялось 674. К ним прибавлялись 84 уезда десяти губерний царства Польского, 51 уезд восьми губерний княжества Финляндского и 23 уезда трёх губерний Прибалтийских. Таким образом, общее число уездов, в которых нужно было открыть епархии, составляло 832.

центров ожидали усиления бюрократизма и судебно-канцелярской волокиты, а Синод, в качестве второй инстанции, мог получить расширение второстепенных дел в своей повестке, вместо ожидаемого их сокращения, именно за счёт обжалуемых дел.

Кроме того, восстановление древних митрополичьих форм, уже не использовавшихся на православном Востоке, характеризовалось их противниками как лишённое жизненных оснований.

Ещё одним аргументом против «византийского» проекта было опасение, которое воспрепятствовало созданию митрополичьих округов ещё в XVII в. Суть опасения сводилась к тому, что создание округов, в которых митрополит будет обладать определённым набором административных и судебных полномочий, властных прерогатив, неизбежно приведёт к возвышению одних епископов и зависимости других, а потому к ещё большей разобщённости между архипастырями.

### **Митрополичьи округа — пастырско-миссионерские центры**

Самая многочисленная группа церковных экспертов выступала за создание митрополичьих округов как пастырских центров, не отягощённых властными полномочиями «окружных церковных бюро»<sup>9</sup>, по выражению архиепископа Волынского Антония (Храповицкого). Такие митрополии должны были объединять несколько епархий, близких территориально, с одинаковыми или схожими церковными традициями. Числа епархий в Русской Церкви для объединения их в крупные митрополии было достаточно. Плюсом митрополичьих округов такого рода была возможность их учреждения без коренных изменений существовавшего в то время порядка церковного управления. Они были малозатратны, поскольку не предполагали создания дополнительных чиновничьих аппаратов в центрах митрополий.

Однако слабость этой позиции заключалась в целеполагании. Если митрополит и Соборы митрополичьих округов не могут оказывать существенного влияния на решение церковных дел в своих регионах, то зачем вообще создавать такие округа. Представители нескольких епархий могли собираться, пусть и с синодального благословения, для обсуждения вопросов пастырского характера, духовного просвещения, укрепления

9 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. С. 608.

веры и благочестия в народе необязательно в формате митрополичьего округа. В начале XX в. ничто не мешало таким собраниям проходить в Киеве, Казани и Иркутске в условиях отсутствия округов.

Профессор Н. Н. Глубоковский утверждал, что между епархиями нет внутреннего тяготения, а потому объединение их в крупный митрополичий округ лишь искусственно создаст бюрократические центры<sup>10</sup>. На отсутствие сплочённости между епархиями указывал и профессор Н. С. Суворов<sup>11</sup>.

Противники обширных митрополичьих округов в подкрепление своей позиции указывали на отсутствие в административном устройстве Российской империи территориальных единиц, способных стать гражданским основанием для распределения по ним церковных округов. На православном Востоке периода формирования канонов церковное территориальное деление следовало делению государственному. Против такого подхода выступал профессор Н. А. Заозерский, который, ссылаясь на IV Всел. 17 и VI Всел. 38, доказывал, что «округа с их соборным строем есть прямое установление Церкви»<sup>12</sup>. Аргументированно отвергал необходимость неременной связи церковного территориального деления с государственным и Н. П. Аксаков<sup>13</sup>. Опровергал зависимость церковного территориального устройства от государственного в Римской и позже Византийской империях в качестве *obligatio* исследователь церковного права П. В. Гидулянов. Учёный выдвигал гипотезу, согласно которой центрами распространения апостольской проповеди и последующего образования митрополичьих округов были крупные города преимущественно не римских провинций, но стран с их этническим устройством, в такие провинции входивших<sup>14</sup>.

Нужно заметить, что территориальное устройство епархий Российской Церкви в начале XX в. также не всегда совпадало с государственными административными границами. В то время насчитывалось 64 епархии, границы большинства из них совпадали с границами одноимённых губерний. Однако на территории Пермской

10 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 134.

11 Там же. С. 447.

12 Там же. С. 431.

13 Там же. Т. 2. С. 610–612.

14 *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства (из истории развития церковно-правительственной власти в Восточно-римской империи). Москва, 1905. (Учёные записки Императорского Московского университета. Юридического факультета; 25). С. 31, 87.

губернии действовали две епархии — Пермская и Екатеринбургская. Литовская епархия, напротив, обнимала две губернии — Виленскую и Ковенскую, Владивостокская епархия — Приморскую область и Сахалин, Ставропольская епархия — три региона (Ставропольскую и Черноморскую губернии и Кубанскую область), Финляндская епархия — восемь губерний великого княжества, а Холмская и Варшавская епархия — целых десять губерний царства Польского. Омская и Туркестанская епархии распространялись на значительные среднеазиатские территории в составе областей. Таким образом, нужно признать факт отсутствия строгой привязки территориального деления Церкви к административному размежеванию российского государства. Церковь чертила границы епархий с учётом местных национальных, языковых и культурных особенностей и расстояния, опираясь на собственные нужды и возможности.

### Окраинные митрополичьи округа

Третья группа церковных представителей ратовала за учреждение митрополичьих округов на окраинах империи с миссионерскими целями, причём звучали призывы сделать это «теперь же» и «безотлагательно»<sup>15</sup>. В качестве окраинных регионов назывались Кавказ и Закавказье, Северо-западный край.

Противники такого проекта обращали внимание на необоснованность связи окраинных округов именно с миссионерством. По мнению профессора А. И. Алмазова, миссионерские усилия в переживаемое время востребованы не только в окраинных местах, но и на всей территории Русской Церкви: в Сибири, на Юге и в иных регионах<sup>16</sup>.

Указывалось также на опасность церковного сепаратизма, который мог угрожать целостности Российской Церкви. Предоставление больших полномочий церковным окраинам, которые, как правило, были и национальными окраинами, угрожало использованием имеющихся церковных неурядиц в политических целях и, как следствие, отколом целых частей Церкви. Такими регионами назывались Грузия и Украина. В данном случае планы церковного реформирования вплотную приближались к национальной политике Российской империи

15 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 443.

16 Там же. Т. 2. С. 602.

и не могли реализовываться автономно от принципов государственного управления окраинными территориями. В частности, на затруднения политического характера в отношении Грузии указывал на заседании второго отдела Присутствия профессор Н. С. Суворов<sup>17</sup>. По мнению прот. Ф. И. Титова, которое он высказал на заседании второго отдела Присутствия, устройство митрополичьих округов с соборной организацией не только не приведёт к сепаратизму на окраинах империи, но, напротив, будет лучшим средством против него, поскольку на местных Соборах можно будет и усмотреть зарождающийся сепаратизм, и принять меры к его купированию<sup>18</sup>. С отцом протоиереем были согласны профессора Н. А. Заозерский и В. З. Завитневич. Живое единение представителей епархий на окружном Соборе и Всероссийском Поместном Соборе, по мнению, выраженному епископом Вологодским Алексием (Соболевым), должно противодействовать центробежным тенденциям на национальных окраинах<sup>19</sup>.

Епархиальные преосвященные в подавляющем большинстве не видели угрозы сепаратизма в митрополичьих округах, даже на национальных окраинах. Однако такое благодушие представляется малоубедительным. Нет лучшего способа продвижения церковными сепаратистами своих идей, чем влияние на умонастроение членов митрополичьих Соборов, которые формируются из местных церковных представителей, а не прибывают из центра. Церковная история свидетельствует, что попытки отделения церковных территорий всегда предпринимались на местах. Именно так и случилось в первой четверти XX в. в Грузии и Малороссии, впрочем, с разными последствиями. Другое дело, что церковные окраины нуждались в том, чтобы их местные особенности и традиции уважали. Недостаток такого уважения, попытка утвердить «православие по-петербургски» приводили к росту националистических, и, как следствие, церковно-сепаратистских настроений. Профессор Н. А. Заозерский восклицал: «Вы говорите о Грузии. Но она давно требовала большего внимания к её особенностям, языку, обычаям и т.п. Тогда положение не обострилось бы, как ныне»<sup>20</sup>. «Нужно щадить самолюбие окраин», — заявлял профессор В. З. Завитневич<sup>21</sup>. Поскольку внимания и щадящего отношения к национальным церковным

17 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 429.

18 Там же. С. 441.

19 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. С. 96.

20 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 471.

21 Там же. С. 472.

традициям не доставало, то Грузинскому экзархату уже было недостаточно автономии в виде митрополичьего округа. Он хотел автокефалии. Об этом прямо заявлял в своём отзыве по вопросу о церковной реформе епископ Имеретинский Леонид (Окропиридзе)<sup>22</sup>. Интересно, что сам экзарх Грузии, архиепископ Карталинский и Кахетинский Николай (Налимов), отзывая не представил, что подтверждает звучавшие в адрес экзархов обвинения в том, что они не знают особенностей местной церковной жизни, далеки от нужд грузинских верующих, а их частая смена только усугубляет отчуждение. Примечательно, что епископ Леонид не усматривал связи восстановления автокефалии Грузинской Церкви с политическим процессом обособления Грузии. По его логике, грузинская автокефалия может существовать в границах Российской империи, наряду с Поместной Российской Церковью. В такой исход дела трудно было поверить, в том числе, и потому, что церковная автокефалия могла стать лишь первым шагом национального сепаратизма на пути к сепаратизму политическому. Не встретив успеха на церковном пути, национальный сепаратизм уходит в политическую сферу для того, чтобы затем вернуться к церковному вопросу. Партии за национальную свободу и независимость, подчинив себе мнение обществу, придя к власти на волне национального подъёма, добиваются и церковного отделения.

Иначе обстояли дела в Северо-западном крае, где учреждение митрополичьего округа могло послужить скорее объединению местного православного населения, сплочённости церковных сил, поскольку православие в этих местах вынуждено было сосредотачиваться перед угрозой распространения католичества, в том числе униатства. Оценивая масштаб предстоящих главе такой окраинной митрополии задач, профессор протоиерей Т. И. Буткевич полагал, что для успеха борьбы митрополит должен наделяться не только первенством чести, но и властными полномочиями, закреплёнными церковными канонами<sup>23</sup>.

По мнению архиепископа Литовского Никандра, митрополичий округ мог быть образован и в Поволжье<sup>24</sup>. Эта земля имела некоторое сходство с Северо-западным краем. И хотя в Поволжье не было давления со стороны католичества и унии, однако присутствовало значительное инородческое население, которое являлось объектом миссионерских усилий.

22 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. С. 662.

23 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 445.

24 Там же. С. 444.

Создание окраинных митрополичьих округов их сторонниками мыслилось как исключение из общей практики центральной России, где не предполагалось образования подобных округов.

И, наконец, среди членов Присутствия были те, кто выступал против создания в Российской Церкви митрополичьих округов. В их число входили: архиепископ Херсонский Димитрий, протоиереи К. В. Бречкевич и П. И. Соколов, профессора протоиерей Т. И. Буткевич, А. И. Алмазов, В. Ф. Певницкий, Н. Н. Глубоковский, И. С. Бердников, М. А. Машанов и другие. Аргументация позиции этой группы экспертов заключалась в том, что соборность не нуждается в учреждении округов, но может выражаться в межепархиальном взаимодействии, например, посредством периодических Соборов епархиальных архиереев.

### Полномочия митрополитов

Положения о разделении Российской Церкви на округа, принятые Предсоборным Присутствием 16 ноября 1906 г., указывали в отношении главы митрополичьего округа, что митрополит имеет первенство чести, заботится о подготовке вопросов для рассмотрения на Соборах митрополичьего округа, созывает такие Соборы, председательствует на них и наблюдает за исполнением соборных решений<sup>25</sup>.

Такой круг полномочий митрополита стал результатом дискуссии во втором отделе и на Общем собрании Присутствия, сбалансированным решением, учитывающим, с одной стороны, характер митрополичьих округов как пастырских, а не судебно-административных центров, а с другой — требования канонов, без учёта которых и проведение митрополичьих Соборов теряло бы всякий смысл.

Главный спор шёл вокруг вопроса: митрополит, *πρῶτος ἐπίσκοπος*, полномочный руководитель в округе, является реальным главой или номинальным? Имеет ли он преимущества власти над епископами *jura imperium* или только преимущества чести *jura pudor*? Спор этот породил две точки зрения. Сторонники обеих из числа членов Присутствия ссылались на каноны, порой на одни и те же, при этом делали из них противоположные выводы. Так произошло с церковными правилами Апостольским 34-м и Антиохийского собора 9-м. Профессор Н. А. Заозерский считал, что данные церковные правила

25 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. С. 1046.

говорят, что митрополит не может вторгаться в дела епархий, входящих в митрополию, а обладает лишь полномочиями разбирать недоумения и споры между епископами. Его поддержал архиепископ Литовский Никандр. Профессор Н. С. Суворов, напротив, обращал внимание на то, что выражение: «как главу», ὡς κεφαλὴν — указывает именно на начальственное положение митрополита в отношении епископов. С ним выразили солидарность академик Е. Е. Голубинский и профессор протоиерей Т. И. Буткевич<sup>26</sup>. П. В. Гидулянов, описывая в своём научном труде полномочия митрополитов в первые три века христианства, делает упор не на властных полномочиях *πρότος ἐπίσκοπος*, а на его заботе о слабых церковных общинах в силу пастырской обязанности, особенно в период вдовства епископских кафедр, на скорейшем избрании нового епископа, на участии в решении возникших на местном уровне недоумений<sup>27</sup>. Со временем полномочия *πρότος* всё более усиливались в отношении меньших общин — епархий, так что к периоду составления канонов вполне оформились во власть митрополита.

Согласно церковным правилам, митрополит был обязан наблюдать за своевременным (в течение трёх месяцев) замещением вдовствующих епископских кафедр, наделялся правом утверждать избрание епископа или рукополагать его, принимать жалобы на епископов и вызывать их на Собор для разбирательства, собирать епископов области на Собор и призывать на соборные заседания других епископов, поставлять эконома в епархиях, входящих в его округ, в случае если епископы таким поставлением не озаботились, давать разрешение епископам на посещение царского двора, что закреплялось 4-м и 6-м правилами I Вселенского Собора; 11-м, 14-м и 19-м правилами Антиохийского собора; 25-м и 28-м правилами IV Вселенского Собора; 28-м правилом Карфагенского собора; 11-м правилом VII Вселенского Собора.

Достаточно обширные полномочия митрополита, выявленные путём анализа церковных правил, с неизбежностью ставили вопрос: готова ли Российская Церковь в текущих исторических условиях согласиться на восстановление таких властных митрополитов? Нельзя забывать, что каноны, закрепляющие компетенцию митрополита и обязанности епископов, чьи епархии входят в состав митрополии, рассматривали такие митрополии, по сути, как Поместные Церкви. Мыслимо ли было перенести этот опыт на отечественную церковную почву начала XX в., фактически

26 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 450.

27 Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. С. 181–183.

разделив Российскую Церковь на некоторое количество Поместных Церквей по числу митрополичьих округов, до предела ослабив региональные связи с центром? Думается, что к такому шагу мало кто был готов даже в экспертной среде. Также и большинство членов Предсоборного Присутствия, отвергнув митрополичьи округа как судебно-административные центры, отвергло и широкие полномочия митрополитов, оставив за ними лишь подготовку, созыв и председательствование на окружных Соборах, а также надзор за исполнением соборных решений.

К сожалению, в документах Предсоборного Присутствия без ответа остался вопрос: откуда берутся митрополиты? Не были урегулированы и полномочия митрополита в отношении епархиальных архиереев, контактов от имени округа с региональными властями — губернаторами и органами губернского управления тех государственно-административных территорий, которые входили в состав митрополии, наконец, в отношении Патриарха и Синода. По всей видимости, предполагалось, что уточнять компетенцию и интеграцию митрополита в систему связей на уровне церковного и светского управления должен будет ожидаемый Всероссийский Церковный Собор. Однако и Собор должен был иметь в своём распоряжении подготовленный на экспертном уровне материал. Положения же о разделении Русской Церкви на округа можно было назвать лишь скелетом, на который ещё предстояло нарастить плоть.

### **Соборы митрополичьих округов**

Весьма интересен вопрос о составе и компетенции Соборов митрополичьих округов. Он изучался на заседаниях второго отдела Предсоборного Присутствия.

Профессор И. С. Бердников указывал на исключительно епископский состав окружного Собора, безапелляционно ссылаясь на 34-е Апостольское правило. Из этой же позиции исходил и профессор Н. Н. Глубоковский, который, впрочем, оставлял некоторый зазор в вопросе состава окружного Собора, признавая епископов «непременными и полноправными членами», но не высказываясь определённо о возможности клириков и мирян с тем или иным объёмом правомочий участвовать в соборной работе<sup>28</sup>.

28 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 467.

Однако в предсоборном органе наличествовали и убеждённые сторонники участия в окружных Соборах, наряду с епископами, клириков и мирян. Так, профессор Н. А. Заозерский заявлял, что вопрос о составе окружных Соборов должен решаться по аналогии с составом Всероссийского Церковного Собора. А раз в последнем участвуют клирики и миряне, то таковые должны участвовать и в Соборе митрополии. На практическое значение участия пресвитеров в Соборе митрополии обращал внимание профессор В. З. Завитневич<sup>29</sup>. Протоиерей Т. И. Буткевич также отмечал, что через пресвитеров епископы могут ближе узнать нужды епархии<sup>30</sup>.

Согласно канонической норме, Собор рассматривает и решает дела своей области, которые выходят за пределы полномочий отдельного епископа (II Всел., 2), в частности: вопросы, касающиеся христианской жизни и морали, исповедания православной веры, а также из области богослужения и пастырской практики (Апост. 37; VII Всел. 6), споры между епископами по поводу границ епархий (Апост. 37; IV Всел. 17; VI Всел. 25; Карф. 134) и рукоположения чужих клириков (Апост. 15; VI Всел. 17; Антиох. 3), жалобы на епископа со стороны клириков и прочих лиц (Апост. 74; II Всел. 6; IV Всел. 9, 17 и 21; Антиох. 14 и 15; Сард., 40), апелляции на суд епископа (I Всел. 5; Антиох. 6 и 20).

Епархиальные преосвященные в отзывах по вопросу о церковной реформе делали некоторые дополнения к полномочиям Соборов митрополии. Так, архиепископ Харьковский Арсений (Брянцев) считал, что соборная компетенция распространяется на вопросы противодействия сектантству; епископ Минский Михаил (Темнорусов) добавлял дела о расторжении церковных браков, о снятии священного сана, о назначении на должности в епархиальных учреждениях лиц, ранее назначавшихся Синодом; епископ Волынский Антоний (Храповицкий) уточнял эту последнюю категорию должностных лиц, называя членов духовных консисторий, настоятелей и настоятельниц монастырей, руководителей духовно-учебных заведений, епархиальных наблюдателей; архиепископ Донской Афанасий (Пархомович) присовокуплял тему церковного имущества, а архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий) — награждение священнослужителей камилавками, наперсными крестами и палицей<sup>31</sup>.

29 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 467.

30 Там же.

31 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. С. 48, 74, 167; Ч. 2. С. 966.

Однако описание полномочий областных Соборов не было помещено в текст положений Присутствия о разделении Русской Церкви на округа.

Соборы митрополичьих округов не предполагалось проводить на регулярной основе, но митрополит мог готовить и созывать Собор в зависимости от конкретных нужд.

В положениях Присутствия о разделении Русской Церкви на округа закреплялись конкретные окружные центры. Избранные для этих целей города признавались центрами на первое время, в перечень которых впоследствии могли вноситься коррективы. Митрополичьими центрами должны были стать: Иркутск для Сибири, Тифлис для Грузинского экзархата, Киев для юго-западных епархий, Вильна для Северо-западного края, Москва для центральных епархий, Казань для приволжских и северо-восточных епархий и Санкт-Петербург для северных. Такое распределение в качестве предложения впервые прозвучало в Присутствии из уст митрополита Санкт-Петербургского Антония и было поддержано членами предсоборного органа<sup>32</sup>.

### Заключение

Предсоборное Присутствие, завершив работу над положениями о разделении Русской Церкви на округа, выразило общий настрой церковных экспертов, который характеризовался, с одной стороны, желанием установить в Российской Церкви округа с целью оживления церковной жизни и укрепления принципа соборности, а с другой стороны, неготовностью предоставить митрополиям властные полномочия, а митрополитам — дать реальные рычаги управления округами. Член Присутствия сенатор П. И. Остроумов замечал, что «в вопросе об округах всё спорно, всё теоретично», а потому предлагал за лучшее делегировать высшему церковному управлению возможность учреждать по мере необходимости митрополичьи округа там, где они будут востребованы<sup>33</sup>. Из этой же позиции исходил и профессор Н. С. Суворов<sup>34</sup>.

В теме учреждения митрополичьих округов был один важный момент, связывавший их судьбу с судьбой высшего церковного управления. В истории православного Востока упадок митрополичьих округов имел прямое

32 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. С. 671, 717.

33 Там же. С. 658.

34 Там же. Т. 1. С. 428.

отношение к усилению патриаршего начала и синодального коллегиального управления, что постепенно свело на «нет» соборы митрополичьих округов, без которых и митрополиты потеряли большую часть своих полномочий, а после и вовсе стали неотличимы от епархиальных архиереев. Нечто подобное произошло и при конструировании в Предсоборном Присутствии высшего церковного управления и управления митрополичьего. Предсоборный орган неслучайно отказался от митрополичьих округов как от судебно-административных центров, поскольку они противоречили созданной схеме высшего церковного управления. В этой схеме, строившейся на принципе *централизации*, высшая церковная власть признавалась за периодически созываемым Поместным Собором, а высшее церковное управление — за Синодом, возглавляемым Патриархом. Митрополичьи же округа со своим принципом *децентрализации* конкурировали с высшим церковным управлением и в конечном счёте не могли выдержать такой конкуренции, выродившись в решениях Предсоборного Присутствия в пастырские центры с Соборами *ad hoc*.

### Источники

- Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Москва: Изд. Новоспасского монастыря, 2014. Т. 1–2.
- Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: в 2 ч. Москва: Крутицкое подворье, 2004.
- О преобразовании церковного управления в России на соборном начале // Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. № 45. С. 1897–1905.

### Литература

- Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства (из истории развития церковно-правительственной власти в Восточно-римской империи). Москва: Унив. тип., 1905. (Учёные записки Императорского Московского университета. Юридического факультета; вып. 25).

ЛИТУРГИКА

# К ВОПРОСУ О ЛИТУРГИИ АПОСТОЛА МАРКА

Иеромонах Давуд Елантони (Пасилиос)

аспирант Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
ariaghapy@gmail.com

**Для цитирования:** Давуд Елантони (Пасилиос), иером. К вопросу о литургии апостола Марка // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 279–292. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.016

## Аннотация

УДК 27-528.57

В данной статье анализируется текст анафоры литургии апостола Марка на предмет отличия богословского и текстологического содержания от литургий как александрийского типа, так и константинопольской традиции. Различие структуры анафоры обуславливает различие богословия Евхаристии из-за смещения определённых акцентов. Открытие рукописей литургии апостола Марка в XX в. и её перевод со страсбургских рукописей на русский язык в 2003 г. усилил внимание научного сообщества к данной теме. Всё это катализируется возросшим интересом к литургическому возрождению в Русской Православной Церкви в последнее время. В статье также предпринята попытка текстологического анализа всего последования литургии апостола Марка, с выявлением характерных особенностей, иллюстрированных примером из богослужения. Помимо прочего, рассматриваются актуальные и важные исследования по этой проблематике в отечественной науке.

**Ключевые слова:** литургия апостола Марка, богословие, теология, литургика, анафора, евхаристическое богословие, александрийский тип литургии.

## On the Question of the Liturgy of the Apostle Mark

### Hieromonk Davud E. (Pasiliios)

postgraduate student of the Moscow Theological Academy  
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia  
ariaghapy@gmail.com

**For citation:** Davud E. (Pasiliios), hieromonk. "On the Question of the Liturgy of the Apostle Mark". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 279–292 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.016

**Abstract.** This article analyses the text of the anaphora of the Liturgy of the Apostle Mark in order to distinguish the theological and textual content from the liturgies of both the Alexandrian type and the Constantinople tradition. The difference in the structure of the anaphora causes a difference in the theology of the Eucharist due to a shift in certain accents. The discovery of the manuscripts of the Liturgy of the Apostle Mark in the XX century and its translation from the Strasbourg manuscripts into Russian in 2003 increased the attention of the scientific community to this topic. All this is catalyzed by the increased interest in the liturgical revival in the Russian Orthodox Church in recent times. The article also attempts a textual analysis of the entire sequence of the Liturgy of the Apostle Mark, with the identification of characteristic features and illustrated by an example from the service. Among other things, current and important research on this issue in Russian science is considered.

**Keywords:** The Liturgy of the Apostle Mark, theology, liturgics, anaphora, Eucharistic theology, Alexandrian type of Liturgy.

## Введение

Прежде чем приступить к непосредственному анализу текста литургии ап. Марка, необходимо дать некоторые исторические сведения и сделать небольшой обзор современной научной литературы, посвящённой указанной проблематике.

Данная литургия распространилась в древней Церкви на территории современного Египта и Эфиопии. Традиционно её автором считают ап. Марка. Развитие она получила сначала в грекоязычной среде, а затем уже и в коптской. В первоначальном варианте литургия совершалась до VII–XI вв.<sup>1</sup> А VI в. ознаменовался тем, что грекоязычным христианским миссионерам всё-таки удалось создать Церковь в Нубии, где и было найдено множество различных сохранившихся отрывков и рукописей литургии апостола Марка.

В XI в. начинается волна эллинизации Греческой Православной Церкви в Александрии. Это свидетельствует об укреплении её связи с Византией, что постепенно приводит к смене обряда на византийский. А в XII в., патриарх Александрийский Марк III озадачился этим вопросом, и в поисках ответа обратился к известному канонисту той поры — патриарху Феодору IV Вальсамону. На вопрос о том, можно ли совершать литургию, известную под именем апостола Марка, второй ответил резко отрицательно: «Самобытная традиция Александрии уже ослабла настолько, что в её авторитетности есть смысл сомневаться»<sup>2</sup>. В итоге употребление данной литургии в Греческой Православной Церкви (Александрийского патриархата) прекращается, но она ещё принимается в Коптской Православной Церкви.

Так или иначе до нашего времени дошли и исследованы несколько рукописей: Страсбургский папирус, Венская коллекция папирусов, рукопись № 465 из собрания папирусов Дж. Райлендса, два отрывка из пергамента Британской библиотеки, папирусы Австрийской национальной библиотеки, а также ряд сомнительных или спорных фрагментов и источников.

Отечественные исследования литургии ап. Марка хронологически делятся на два периода: до революции 1917 г. и в современное время. Наиболее ранняя работа — монография прот. А. Петровского

1 См. об этом подробнее: *A History of the Holy Eastern Church. Part 1: General Introduction / by the rev. J. M. Neale.* London; Oxford; Cambridge; St. Petersburg, 1850. P. 317–322.

2 Цит. по: *Соколов И. И.* Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Петроград, 1916. С. 125.

«Апостольские литургии восточной Церкви»<sup>3</sup>. Этот труд состоит из восьми частей, в которых рассматриваются известные на тот момент рукописи и свидетельства древних церковных писателей о литургиях апп. Марка, Иакова, Мария и Фаддея. Обозначенная проблема — неопределённое положение в богослужебной практике, в литургии и Каноннике этих древних чинов литургий — не разрешаются в данной книге, однако актуализируются для научного сообщества. В приложении этого труда приводится последование литургий на греческом языке, отрывки на латинском, а также на русском.

Также важнейшим является сборник «Собрание древних литургий восточных и западных»<sup>4</sup>, в котором собраны труды четырёх дореволюционных профессоров: Е. И. Ловягина, Н. И. Глориантова, И. Е. Троицкого и И. А. Карабинова. Сам сборник делится на шесть разделов и пространное введение, в котором рассматриваются свидетельства о литургиях, взятые из Священного Писания, святоотеческого наследия, канонических памятников и мученических актов. В самих разделах содержатся последования литургий, разделённых на соответствующие традиции: литургии Иерусалимско-Антиохийские, Эфиопские, Месопотамские, Греческие, Западно-Римские; а последний раздел содержит труд И. А. Карабинова «Евхаристическая молитва (анафора)»<sup>5</sup>, представляющий собой историко-литургический анализ формирования анафоры, начиная со Священного Писания. К этому труду также примыкают переводы на современные иностранные языки рукописей литургии апостола Марка<sup>6</sup>.

3 *Петровский А., свящ.* Апостольские литургии вост. Церкви: Литургии апп. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка. Санкт-Петербург, 1897.

4 *Белоусов А. В.* Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. Москва, 2007.

5 *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). Санкт-Петербург, 1908.

6 См. например: *Rodwell J. M.* The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril: Translated from a Coptic Manuscript of the 13<sup>th</sup> Century. London, 1870; *Malan S. C.* The Divine Liturgy of St. Mark the Evangelist: Translated from an Old Coptic Manuscript, and Compared with the Printed Copy of that same Liturgy as Arranged by S. Cyril. London, 1872; *Swainson C. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities. Cambridge, 1884. P. VII–IX, XV–XX, XXIX–XLIV, 2–73; *Liturgies, Eastern and Western Being the Texts, Original or Translated, of the Principal Liturgies of the Church / ed. F. E. Brightman.* Vol. 1: Eastern Liturgies. Oxford, 1896. P. LXIII–LXX, 111–188, 504–509.

В современном научном сообществе ведущими исследователями являются W. F. Macomber<sup>7</sup>, H. Brakmann<sup>8</sup>, М. С. Желтов, который опубликовал следующие труды: «Анафора»<sup>9</sup>, «Особенности анафор египетских литургий»<sup>10</sup>, «Древние анафоры Александрийской Церкви»<sup>11</sup>, «Древние александрийские анафоры»<sup>12</sup>, «The Sanctus and the First Euclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type»<sup>13</sup>, «Литургия апостола Марка»<sup>14</sup>, а также ряд иностранных исследователей, опубликовавших свои труды несколько раньше<sup>15</sup>.

### Название литургии в рукописях Служебника Коптской Православной Церкви

В древние рукописи коптского Служебника обычно включали литургию святого Марка либо непосредственно под названием «Литургия святого Кирилла», например, в рукописях **Copt. 7** библиотеки Боджиа в Ватикане, в **OR 1239** и **ADD 17725** библиотеки Британского музея

- 7 Macomber W. F. The Anaphora of Saint Mark According to the Kacmarcik Codex // OCP. 1979. Vol. 45. P. 75–98.
- 8 Brakmann H. Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie // JÖB. 1981. Bd. 30. S. 239–248; *Idem*. Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984–1988) // Actes du 4<sup>e</sup> Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre, 1988. Vol. 2: De la linguistique au gnosticisme. Louvain-la-Neuve, 1992. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 41). P. 419–435; *Idem*. Das Älexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten // JbAC. 1996. Bd. 39. S. 149–164.
- 9 Желтов М. С. Анафора // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 279–289.
- 10 Желтов М. С. Особенности анафор египетских литургий // Древний Египет и Христианство: Материалы научной конференции. Москва, 2000. С. 46–50.
- 11 Желтов М. С. Древние анафоры Александрийской Церкви // Культурное наследие Египта и христианский Восток: Материалы международных научных конференций. Вып. 2. Москва, 2002. С. 123–128.
- 12 Желтов М. С. Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 269–320.
- 13 Zheltov M. The Sanctus and the First Euclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type // Studia Patristica. 2010. Vol. XLV. P. 105–113.
- 14 Желтов М. С. Литургия апостола Марка // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 253–260.
- 15 Cuming G. The Anaphora of St Mark: A Study in Development // Le Muséon. 1982. Vol. 95. P. 115–129; The Liturgy of St. Mark / ed. from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming († March. 24, 1988). Roma, 1990; Spinks B. A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254 // Heythrop Journal. 1984. Vol. 25. № 1. P. 51–55; Tren K., Diethart J. Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes. Bd. 2: Text. Wien, 1993; Ray W. D. The Strasbourg Papyrus // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / ed. P. F. Bradshaw. Colledgeville (Minn.), 1997. P. 39–56; Hammerstaedt J. Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999.

и папирусе служебника 133 в библиотеке монастыря Святого Макария в Нитрийской пустыне; либо упоминали имя святого Марка с пояснением, почему она называется литургией святого Кирилла: к ним можно отнести рукопись 248 из библиотеки монастыря Святого Макария, полученную от епархии Асьют, и начало литургии св. апостола Марка в переводе (?) св. Кирилла Мудрого.

Современные издания служебника, начиная с первого издания, сделанного в Риме в 1736 г., начинаются со слов: «Во имя Бога начало литургии нашего отца святого Марка апостола, которую устроил и собрал св. Кирилл архиепископ», несмотря на то, что в некоторых современных изданиях полностью опустили имя святого Марка в тексте литургии, просто упомянув его имя во введении к книге<sup>16</sup>.

### **Древние арабские свидетельства о литургии святого Марка (Кирилла)**

В Средние века в трудах отцов Коптской Церкви упоминаются три литургии, совершаемые Коптской Церковью: литургии святого Василия, святого Григория и святого Марка. При этом существует ряд свидетельств, доказывающих, что литургия святого Марка и святителя Кирилла Александрийского — это одна и та же литургия. Причину же данной синонимичности можно видеть в том, что свт. Кирилл, 24-й патриарх Александрии, внёс ряд изменений в текст литургии святого ап. Марка.

В законах патриарха Гавриила Бен Турэка<sup>17</sup> упоминалась литургия святого Марка с именем святого Кирилла<sup>18</sup>. Иоанн бен Саббаа в XIII в. упомянул в своей книге «Драгоценный камень в науках Церкви», что третья литургия среди трёх церковных коптских литургий — это литургия святого Кирилла<sup>19</sup>.

Пастор Шамс Эль-Риаса бен Кебар, один из отцов Церкви XIV в. († 1324 г.), упоминает в XVII главе своей книги «Фонарик тьмы», что литургические молитвы, которым Церковь обычно следовала в течение долгого времени и которыми продолжает пользоваться в Церкви до сих

16 The Divine Liturgies of Saints Basil, Gregory, and Cyril. Tallahassee (Fla.), 2001. P. 283.

17 Он является 70-м патриархом Коптской Православной Церкви. († 1145 г.).

18 *Burmester O. H. E. The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria (First Series) // Orientalia Christiana Periodica. 1935. Vol. 1. P. 40.*

19 *Отец Виктор Мансур Мустарих Аль-франсиси, Иоанн ибн Аби Закария Ибн Сиба. Книга «Драгоценная жемчужина в науках Церкви». Каир: Публ. Францисканского центра по изучению христианского Востока, 1966. С. 169.*

пор — это молитвы трёх литургий. Одна из них используется в качестве повседневной в постные и непостные дни — святого Василия, вторая служится только Великим постом и в коптский месяц Киахк — св. Марка, а третья бывает на торжественные праздники и радостные события — св. Григория<sup>20</sup>.

### Текстуальные особенности литургии апостола Марка

Классификация типов литургий основывается на различии в структуре анафоры. Так, уже в XVI в. такое деление начинает формироваться и в окончательном варианте содержит в себе следующие части: вступительный диалог, *praefatio* (благодарение), *Sanctus* (Свят, Свят, Свят!), *institutio* (отсылка к установлению таинства на Тайной Вечери), *anamnesis* (воспоминание), *epiclesis* (призывание Святого Духа) и *intercessio* (прошение о нуждах мира). Именно по этой причине литургия апостола Марка относится к литургиям александрийского типа (напомним, что они имеют следующую структуру: вступительный диалог, *praefatio*, *intercessio*, *Sanctus*, первая эпиклеза, *institutio*, *anamnesis*, вторая эпиклеза, заключительное славословие).

Теперь перейдём непосредственно к анализу текста литургии. Его можно разделить на несколько блоков: обращённость молитвы, повторение одинаковых выражений, обилие поминовений.

С самого начала последования литургии апостола Марка становится заметна обращённость большинства молитв к Богу Отцу. Это видно на примере «Первой молитвы утра», в которой содержатся следующие слова: «*Благодарим Тебя и преблагодарим, Господи Боже наш, Отец Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа*»<sup>21</sup>, эти слова повторяются в молитве о царе: «*Владыка Господи Боже, Отец Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа*»<sup>22</sup>, и «Молитвы о папе и епископе»: «*Владыка Господи Боже, Вседержитель, Отец Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа*»<sup>23</sup>. Молитва после чтения Евангелия также обращена к Богу Отцу, однако об этом уже свидетельствуют её заключительные слова: «*Царство раба Твоего, которого Ты удостоил царствовать*

20 Шибин аль-Канатер, *en.* Самуил, фонарик тьмы в разьяснении служения. 1998. Часть 2. С. 123; *Hammerschmidt E.* Die Koptische Gregoriosanaphora, Syrische und Griechische Einflüsse auf Eine Agyptische Liturgie. Berlin, 1957. S. 1–2.

21 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 404.

22 Там же. С. 405.

23 Там же. С. 406.

на земле, сохрани в мире, и мужестве, и правде, и тишине... благодатью, и щедротами, и человеколюбием Единородного Твоего Сына»<sup>24</sup>, что свидетельствует о некоей структурной особенности этой молитвы. Сюда также относится молитва после чтения или пения стихов-тропарей: «Владыка Господи Боже, Вседержитель, Отец Господа нашего Иисуса Христа»<sup>25</sup> — и последование анафоры, которая также обращена к Богу Отцу. Косвенно к Отцу относится молитва целования: «...во Христе Иисусе, Господе нашем, с Которым Ты благословен»<sup>26</sup>. Следующие за анафорой молитвы посвящены Богу Отцу: молитва на «Отче наш», молитва после «Отче наш» («Мы достойно причастились предложенных нам благ, пречистого Тела и драгоценной Крови Единородного Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»<sup>27</sup>), молитва благодарения («...приобщение святого Тела и драгоценной Крови Единородного Твоего Сына»<sup>28</sup>) и молитва в диакониконе.

Всё это свидетельствует о сильном влиянии православного учения «монархии Отца» в Александрийской Церкви, согласно которому «Бог Отец есть как причина (αἰτία) и начало (ἀρχή) Божества в Троице, так и начало личного бытия Сына и Святого Духа»<sup>29</sup>, а также позволяет выделить этот аспект как существенно повлиявший на дальнейшую богословскую специфику Александрийской Церкви. Также, говоря об обращённости молитв к Отцу, необходимо отметить следующий факт. В последовании литургии апостола Марка встречаются молитвы, обращённые ко Христу, однако, как свидетельствует священник М. С. Желтов в статье «Литургия апостола Марка»<sup>30</sup>, большинство, если не все из них, являются более поздними вставками относительно рассмотренных выше молитв и свидетельствуют о начале греческого влияния в Александрийской Церкви. Так или иначе ко Христу обращены следующие молитвы: разрешительная, перед каждением, Трисвятое, молитва предложения. Интересно, что после молитвы Господней следует возглас: «Головы ваши Иисусу приклоните»<sup>31</sup>, однако ни молитва, которая стоит ранее, ни последующая не обращены ко Христу: в них главный адресат — Бог Отец. Это позволяет выдвинуть множество предположений

24 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 410.

25 Там же. С. 411.

26 Там же. С. 413.

27 Там же. С. 426.

28 Там же. С. 429.

29 Давыденков О. В., прот. Догматическое богословие. Москва, 2017. С. 193.

30 Желтов М. С. Литургия апостола Марка // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 253–260.

31 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 411.

о сущности данной вставки и её предназначении. Однако столь небольшое количество молитв ко Христу, даже если не учитывать возможность их более поздней вставки, всё равно свидетельствуют об определённом молитвенном акценте именно на Боге Отце как Ипостаси Святой Троицы, Которая является Источником, Причиной и Началом личного бытия Сына и Святого Духа.

Повторение одинаковых выражений, которое является ещё одной текстологической особенностью литургии апостола Марка, начинает проявляться уже в самом начале богослужения. Так, «Первую молитву утра», молитву за царя, молитву за папу и епископа, молитву входа предваряет одинаковая по структуре аккламация, в которой принимают участие диакон, предстоятель и народ:

**«Священник:** Мир всем.

**Народ:** И духу твоему.

**Диакон:** Молитесь.

**Народ:** Господи, помилуй. Господи, помилуй. Господи, помилуй»<sup>32</sup>.

Ранее уже приводился пример молитв, которые содержат одинаковые фразы и места, обращённые к Богу Отцу, что тоже является важнейшей особенностью, которая, с учётом простого богословия богослужебных текстов, определяет их тематику и содержание.

Ещё одной отличительной чертой литургии апостола Марка является частое поминовение. Начинается богослужение с «Первой молитвы утра», в которой уже содержатся прошения за всех людей и общие о помощи в достижении добродетели и безгрешности, далее следуют поминовения царя<sup>33</sup>, папы и епископа<sup>34</sup>, после чтения Евангелия содержится молитва, в которой молятся о папе и епископе, а также о всех верующих, чтобы Господь их благословил и преумножил<sup>35</sup>. Молитва возношения также содержит поминовение: царя, воинства, соседних народов, советников и начальников, больных. После чего поминаются усопшие православные христиане. Далее опять следует молитва, во время которой совершается каждение, в которой содержится поминовение папы, епископа и всех православных христиан, к которым присовокупляются узники, нуждающиеся, малодушные, омрачённые, падшие. Также в греческих рукописях содержатся дополнительные

32 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 403.

33 Там же. С. 404.

34 Там же. С. 405.

35 Там же. С. 411.

молитвы о епископе, папе и всех христианах, которые следуют после чтения Евангелия.

Все эти три пункта, которые выше были подробно разобраны, позволяют говорить об определённом своеобразии литургии апостола Марка даже в рамках александрийской богослужебной традиции, что актуализирует её содержание для дальнейшего анализа и исследования со стороны научного сообщества.

### Анализ анафоры литургии апостола Марка

Отдельно от предыдущего пункта будет рассмотрена анафора литургии апостола Марка, так как именно эта часть представляет наибольшую ценность для исследования и анализа: будучи самой древней, она стала своего рода камертоном и образцом для всех других литургий александрийского типа.

Данная работа будет придерживаться той структуры, которую предложил в своей статье священник М. С. Желтов<sup>36</sup>:

- 1) вступительный диалог;
- 2) прославление Бога;
- 3) ходатайственная часть (*intercessio*);
- 4) ангельское пение «Свят, Свят, Свят!» (*Sanctus*);
- 5) первая эпиклеза;
- 6) установительные слова Иисуса Христа;
- 7) воспоминание (*anamnesis*);
- 8) вторая эпиклеза;
- 9) заключительная часть.

Можно заметить типичную для литургии александрийского типа структуру. Однако существенную дискуссию в научных кругах вызывает расположение ходатайственной части, что существенно отличает литургию апостола Марка от прочих.

Более подробный разбор начнём с первого пункта. Так, вступительный диалог начинается словами: «Господь со всеми»<sup>37</sup>, что роднит её с литургиями римской традиции, однако дальнейшее содержание сходно по структуре с прочими александрийскими и греческими типами литургий.

36 Желтов М. С. Литургия апостола Марка. С. 258.

37 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 414.

Вторая часть, обращённая к Богу Отцу, содержит повествование о сотворении мира Богом как о важнейшем подтверждении всемогущества и всеильности Творца, Который может исправить человечество и вновь возратить его к «райскому наслаждению». Также в тексте молитвы встречаются отсылки к Священному Писанию, а именно к Псалтири: Пс. 64, 12; Пс. 144, 15; Пс. 34, 2–3; Пс. 139, 8, а также косвенная ссылка на Книгу пророка Малахии: «... от востока солнца и до запада, от севера и до юга; ибо велико имя Твое во всех народах»<sup>38</sup> (Мал. 1, 11).

Третья часть, ходатайственная, весьма просторная относительно прочих анафор, и включает в себя поминовение всей церковной полноты («Святую и Единую, Соборную и Апостольскую Церковь, от концов земли до концов её, все народы и все паствы Твои»<sup>39</sup>), царя, воинств и прочую традиционную государственную иерархию, больных («Больных из народа Твоего, Господи, призрев милостью и щедротами, исцели»<sup>40</sup>), пленённых, тех, кто в темницах и «на рудокопнях, или под судом, или в ссылке»<sup>41</sup>, о различных нуждах, о усопших и Богородице. В целом можно предположить, основываясь на определённых сходствах с анафорой литургии святителя Василия Великого, что эта часть также претерпела влияние в результате гегемонии грекоговорящих христиан в Александрийской Церкви.

Четвёртая часть, Sanctus, из-за необычного расположения ходатайственной части, ставит под вопрос время появления в этой анафоре ангельского славословия<sup>42</sup>, так как просторное вступление со ссылкой на Священное Писание (Послание к Ефессянам), по сути, пытается объяснить важность этого отрывка в данном месте, однако это может свидетельствовать лишь о необычности расположения предыдущей части. Также стоит отметить двойное повторение священником и народом самого текста ангельского пения.

Пятая часть, которая является первой эпиклезой, начинается с указания священником на Дары и обращение его к Богу Отцу, чтобы Он освятил и благословил жертву посредством наития Святого Духа. Стоит отметить существенную связь первой эпиклезы, которая характерна для всех литургий александрийского типа, с предыдущей частью,

38 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 416.

39 Там же.

40 Там же.

41 Там же.

42 См.: Желтов М. С. Литургия апостола Марка // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 253–260.

что косвенно свидетельствует об историчности наличия Sanctus именно в этом месте и дополнительно укрепляет позицию её древности.

Шестая часть — установительные слова Иисуса Христа — повествует о Тайной Вечере. Это повествование вводится словом «ибо», что также обусловлено предыдущей частью и обосновывает необходимость первой епиклезы. Также в этой части находится просьба о ниспослании Духа Святого, посредством Которого произойдёт пресуществление хлеба и вина в Истинное Тело и Истинную Кровь Господа Иисуса Христа.

В седьмой части, в воспоминании (anamnesis), встречается отрывок из Священного Писания (1 Кор. 11, 26), связывающий её с предыдущей частью, которая содержит подобные слова: «Смерть Мою возвещаете, и Мое воскресение и вознесение исповедуете»<sup>43</sup>. Также содержится ходатайство о ниспослании особых даров Святого Духа всем священнослужителям, а также о том, чтобы Святой Дух осуществил преложение в Святые Дары жертвы «от всех».

В восьмой части, второй епиклезе, содержится просьба о благословении Даров, а также освящении всех тех, кто приступит к Чаше за этим богослужением, дабы это таинство было «в веру, в трезвенность, в исцеление, в целомудрие, в освящение, в обновление души, тела и духа, в приобщение блаженства вечной жизни и бессмертия, в прославление всесвятого Твоего имени, в оставление грехов»<sup>44</sup>.

В девятой части, заключительной, содержится славословие и прославление Бога: «Боже света, Родитель жизни, Источник благодати, Создатель веков, Основатель ведения (γνώσεως), Податель премудрости, Сокровище святости, Учитель чистых молитв, Благодетель души»<sup>45</sup>. Заканчивается эта часть возгласом, который встречается также в литургиях греческого типа: «И сподоби нас, Владыка человеколюбивый Господи, с дерзновением, неосужденно, с чистым сердцем...»<sup>46</sup>.

На этом анафора литургии апостола Марка заканчивается, а дальнейший ход богослужения был рассмотрен в предыдущем пункте, поэтому необходимо подвести определённые итоги.

43 Белоусов А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 422–423.

44 Там же. С. 424.

45 Там же. С. 425.

46 Там же.

### Выводы

Текстологический анализ, проделанный над текстом всего последования литургии апостола Марка, позволяет нам выявить связанные с ней проблемы и трудности. Так, появляется вопрос о соотношении литургии апостола Марка и литургии апостола Иакова, о возможном пратексте, положенном в основу литургий александрийского типа, о доле влияния греков на самобытность богословия и богослужебных традиций Александрийской Церкви. Ответ на эти вопросы требует серьёзного научного исследования, которое обстоятельно проанализировало бы имеющиеся рукописи и списки литургии апостола Марка.

### Источники

- Brakmann H.* Das Alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten // JbAC. 1996. Bd. 39. S. 149–164.
- Burmester O. H. E.* The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria (First Series) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1935. Vol. 1. P. 5–45.
- Cuming G.* The Anaphora of St Mark: A Study in Development // *Le Muséon*. 1982. Vol. 95. P. 115–129.
- Hammerstaedt J.* Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1999.
- Hammerschmidt E.* Die Koptische Gregoriosanaphora, Syrische und Griechische Einflüsse auf Eine Agyptische Liturgie. Berlin: Akademie-verlag, 1957.
- Liturgies, Eastern and Western Being the Texts, Original or Translated, of the Principal Liturgies of the Church / ed. F. E. Brightman. Vol. 1: Eastern Liturgies. Oxford: At the Clarendon Press, 1896.
- Macomber W. F.* The Anaphora of Saint Mark According to the Kacmarcik Codex // OCP. 1979. Vol. 45. P. 75–98.
- Malan S. C.* The Divine Liturgy of St. Mark the Evangelist: Translated from an Old Coptic Manuscript, and Compared with the Printed Copy of that same Liturgy as Arranged by S. Cyril. London: D. Nutt, 1872.
- Ray W. D.* The Strasbourg Papyrus // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / ed. P. F. Bradshaw. Collegeville (Minn.): The Liturgical Press, 1997. P. 39–56.
- Rodwell J. M.* The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril: Translated from a Coptic Manuscript of the 13<sup>th</sup> Century. London: Rivingtons, 1870.
- Swainson C. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities. Cambridge: Univ. Press, 1884.
- The Divine Liturgies of Saints Basil, Gregory, and Cyril. Tallahassee (Fla.): St. Mary & St. George Coptic Orthodox Church; Coptic Orthodox Diocese of the Southern United State, 2001.

The Liturgy of St. Mark / ed. from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming († March. 24, 1988). Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990. (Orientalia Christiana analecta; t. 234).

*Белуосов А. В.* Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. Москва: Дар, 2007.

*Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). Санкт-Петербург: Тип. В. Киришаева, 1908.

*Петровский А., свящ.* Апостольские литургии вост. Церкви: Литургии апп. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка. Санкт-Петербург: Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1897.

### Литература

*Давыденков О. В., прот.* Догматическое богословие. Москва: ПСТГУ, 2017.

*Желтов М. С.* Особенности анафор египетских литургий // Древний Египет и Христианство: Материалы научной конференции. Москва: Институт востоковедения РАН, 2000. С. 46–50.

*Желтов М. С.* Анафора // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 279–289.

*Желтов М. С.* Древние анафоры Александрийской Церкви // Культурное наследие Египта и христианский Восток: Материалы международных научных конференций. Вып. 2. Москва: Институт востоковедения РАН, 2002. С. 123–128.

*Желтов М. С.* Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 269–320.

*Желтов М. С.* Литургия апостола Марка // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 253–260.

*Соколов И. И.* Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Петроград: Тип. М. Меркушева, 1916.

A History of The Holy Eastern Church. Part 1: General Introduction / by the rev. J. M. Neale. London; Oxford; Cambridge; S. Petersburg: J. Masters; J. H. Parker; Macmillan; Kirton, 1850.

*Brakmann H.* Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie // JÖB. 1981. Bd. 30. S. 239–248.

*Brakmann H.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984–1988) // Actes du 4<sup>e</sup> Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre, 1988. Vol. 2: De la linguistique au gnosticisme. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain. Institut orientaliste, 1992. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; vol. 41). P. 419–435.

*Spinks B. A.* Complete Anaphora?: A Note on Strasbourg Gr. 254 // Heythrop Journal. 1984. Vol. 25. № 1. P. 51–55.

*Tren K., Diethart J.* Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes. 1/2. Textband, Tafelband. Wien: Hollinek, 1993. (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek N. S.; Folge 17).

*Zhelto M.* The Sanctus and the First Epiclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type // Studia Patristica. 2010. Vol. XLV. P. 105–113.

АГИОГРАФИЯ

# О РАСШИРЕННОЙ РЕДАКЦИИ «ЖИТИЯ СВ. АНДРЕЯ СМОЛЕНСКОГО»

Александр Юрьевич Семанин

аспирант Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
Лавра, Академия  
alezandrsemanin@gmail.com

**Для цитирования:** Семанин А. Ю. О Расширенной редакции «Жития св. Андрея Смоленского» // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 293–307. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.017

## Аннотация

УДК 27-29 (2-286)

В статье впервые рассматривается Расширенная редакция «Жития св. Андрея Смоленского», а именно текстологический аспект. Цель исследования — выявить и проанализировать источники редакции, а также классифицировать текст списков по группам. Текстологический анализ показал, что данная редакция была создана на основе предшествующей Минейной: к ней были добавлены несколько новых глав. Новые главы были заимствованы из «Жития прп. Даниила Переславского» и отнесены ко св. Андрею ошибочно, так как повествуют о другом человеке, жившем намного позднее святого, вероятнее всего о митрополите Московском Афанасии, до пострига — Андрее. Установлено, что списки Жития Расширенной редакции могут быть разделены на три группы: Троицкий, Румянцевский и Уваровский виды.

**Ключевые слова:** житие, текстология, редакция, благоверный князь Андрей Смоленский, агиография, древнерусская литература.

## About the Text of the Expanded Edition of the Life of St. Andrew of Smolensk

**Alexander Yu. Semanin**

graduate student of Moscow Theological Academy

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

alezandrsemanin@gmail.com

**For citation:** Semanin, Alexander Yu. "About the Text of the Expanded Edition of the Life of St. Andrew of Smolensk". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 293–307 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.001

**Abstract.** The expanded textual edition of the Life of St. Andrew was created on the basis of the previous Mineyan Edition: several new chapters were added to it. The article examines these fragments, identifies their source, analyzes the content. It turns out that the new chapters were borrowed from the Life of the venerable Daniel of Pereslavl and attributed to St. Andrew by mistake, since they tell about another person who lived much later than the saint, most likely Mitr. Athanasius of Moscow, before the tonsure — is Andrew. In addition, based on the comparison of several textual signs, the lists of Life in this edition are divided into three groups: Trinity, Rummyantsevskaya and Uvarovskaya types of Expanded edition.

**Keywords:** life, textology, textual edition, holy Prince Andrey Smolensky, hagiography, Old Russian literature.

Святой благоверный князь Андрей, будучи родом из Смоленска, совершал духовный подвиг в Переславле-Залесском, где в течение тридцати лет был простым пономарём при церкви свт. Николая на окраине города. Своё княжеское происхождение он от всех скрывал. После смерти св. Андрея в его келье нашли предсмертную записку, в которой он рассказал о себе, а также княжескую цепь и перстень, которые, как повествует Житие, взял себе как благословение царь Иван III. Князь-подвижник был похоронен при храме, где нёс служение.

Точное время жизни князя неизвестно: по-видимому, это либо конец XIII в., либо конец XIV в.<sup>1</sup> Св. Андрей Смоленский был прославлен для общецерковного почитания в 2000 г.<sup>2</sup>, тогда же были обретены его святые мощи. Никольский храм, где подвизался святой, был разрушен в советское время, поэтому его мощи перенесли в возрождённый Никольский женский монастырь г. Переславля. Тут они почивают донныне.

Житие святого было написано во второй половине XVI в., то есть через несколько веков после его преставления, и в первых редакциях, вплоть до XVIII в., представляло собой повествование о первом обретении мощей князя. Это событие произошло в 1540 г. по инициативе прп. Даниила Переславского. Мощи оказались нетленными и мироточащими, но по решению митрополита Московского Иоасафа св. Андрей тогда не был прославлен и его честные останки перезахоронили на прежнем месте. По объёму Житие невелико и на настоящий момент известно в небольшом количестве списков, которые можно разделить на шесть редакций: Минейную (втор. пол. XVI в.), Расширенную (XVII в.), Пространную (перв. пол. XVIII в.) и ещё три редакции XIX в.<sup>3</sup>

Сегодня нам известны шесть списков Расширенной редакции, у них имеется общая черта: все они содержат новые, по сравнению с Минейной редакцией, главы, что и послужило основанием для выделения их в отдельную группу<sup>4</sup>. До революции Житие рассматривалось различными исследователями, но их интересовал в основном лишь вопрос о личности князя Андрея. Пожалуй, единственным, кто коснулся вопроса текстологии Жития, стал В. О. Ключевский, который отметил,

1 Об этом см.: Семанин А. Ю. «Аз есмь Андрей, един от Смоленских князей...»: к вопросу о личности святого благоверного князя Андрея Смоленского // Слово и образ. 2019. № 1 (1). С. 97–109.

2 Андроник (Трубачёв), игум., Романенко Е. В. Андрей Переяславский // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 379.

3 См. подробнее: Семанин А. Ю. О редакциях жития св. Андрея Смоленского // Учёные записки Орловского университета (в печати).

4 Там же.

что источником для него стало Житие прп. Даниила Переславского. Он писал: «Кто-то в Переславле выписал целиком этот рассказ из жития Даниила [об обретении мощей кн. Андрея] и, приделав к нему небольшое вступление, пустил под именем жития кн. Андрея»<sup>5</sup>. История текста Жития с тех пор так и не была разработана. Ключевский при этом дал ссылки на две рукописные книги: из Троицкого и Румянцевского собраний РГБ. Эти списки отнесены нами к Расширенной редакции Жития<sup>6</sup>. Их сличение показало, что дело обстоит несколько сложнее, чем предполагал В. О. Ключевский. Он был прав только относительно Минейной редакции, списков которой, однако, не имел. История текста Расширенной редакции представляется более сложной: к первоначальному тексту Жития были присоединены ещё несколько новых частей<sup>7</sup>.

В созданной в XVI в. Минейной редакции «Жития св. Андрея» есть один уникальный фрагмент — это краткое вступление, которого нет в «Житии прп. Даниила»<sup>8</sup>. Оно присутствует тем не менее во всех списках Расширенной редакции. Это позволяет утверждать, что в XVII в. было дополнено уже имеющееся Житие, а не создавалось заново. Итак, Расширенная редакция была создана на основе Минейной, с привлечением в качестве источника «Жития прп. Даниила».

Рассмотрим теперь, какие фрагменты были добавлены в Житие. Наибольшие их число находится в списке Троицкого собрания<sup>9</sup>, они оформлены отдельными главами:

- «Зачало»;
- о чуде во время путешествия из Москвы в Переславль, название: «О избывшихъ от разбоиник молитвами святаго Данила»;

5 Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871. С. 282.

6 Семанин А. Ю. О редакциях жития св. Андрея Смоленского.

7 А именно из Первоначальной редакции, по классификации проф. Смирнова, издавшего в XIX в. Житие (Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца. Повесть о обретении мощей и чудеса его / изд. проф. С. И. Смирнова. Москва, 1908).

8 Здесь и далее, говоря о «Житии прп. Даниила», будем иметь в виду его Первоначальную редакцию. О текстологии Жития см.: Крутова М. С. К вопросу о текстологических особенностях «Повести о житии преподобного старца Даниила, бывшего архимандрита Горницкия обители...» // Литература Древней Руси и Нового времени: материалы XI всероссийской конференции «Древнерусская литература и литература Нового времени», посвящённой памяти профессора Николая Ивановича Прокофьева, г. Москва, 3–4 декабря 2020 г. / под общ. ред. Н. В. Трофимовой. Москва, 2021. С. 65–75.

9 ОР РГБ. Ф. 304.1. № 696, XVII в., далее — Тр.

- о чудесном видении во время похода на Казань царя Ивана Грозного, без заголовка, выделен киноварью инициал, начало: «Бысть егда благочестивый царь...»<sup>10</sup>;
- величание святому, полностью написанное киноварью в стиле заголовка.

В точности состав новых глав, их названия и текст повторяются в списке из собрания Титова<sup>11</sup>, во всех остальных рукописях этой редакции есть изменения.

Каждая из указанных глав, за исключением величания, имеет соответствие в «Житии прп. Даниила». «Зачало» начинается словами: «В лѣта благочестеваго, и христолюбиваго, и челоуѣколюбиваго государя, царя и самодръжца, великого князя Ивана Васильевича всеа Руси...»<sup>12</sup>. Далее следует восхваление государя, говорится о его благой деятельности, о том, что он был внуком великого князя Василия Дмитриевича. Заканчивается этот фрагмент словами о том, что соседние правители уважали и подчинялись царю Иоанну и даже: «наипаче же отцемъ себѣ именовашу его»<sup>13</sup>. Этот же текст, находим и в «Житии прп. Даниила», с той лишь разницей, что, как и следует из названия «зачало», он помещён в начале основной части, сразу после пространного вступления. Отметим, что там этот фрагмент имеет характер предисловия и сразу же за ним начинается повествование о рождении преподобного.

**Таблица 1.** Сопоставление главы «Зачало» с источником

Тр., л. 245	«Житие Даниила Переславского», с. 6*
...наипаче же отцемъ себѣ именовашу его	...наипаче же отцемъ себѣ именовашу его. В сего благоденственное царствие бысть сей преподобный Даниль, иже родися от родителей христиану...

\* Здесь и далее текст «Жития прп. Даниила» цитируется по изданию проф. Смирнова (Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца. Повесть о обретении мощей и чудеса его / изд. проф. С. И. Смирнова. Москва, 1908. Далее – «Житие прп. Даниила»).

10 Тр., л. 247. Здесь и далее церковнославянский текст передаётся русским шрифтом с сохранением буквы ъ, титла и выносные буквы раскрываются, диакритические знаки опускаются. Орфография и написание еров передаются без изменений.

11 РНБ. Собрание Титова. № 2832, XIX в.

12 Тр., л. 245.

13 Там же.

Таким образом, в данном случае составитель Жития князя Андрея переписал только ту часть главы, которая ничего не говорит о преподобном Данииле, и поставил её перед рассказом о чуде во время путешествия из Москвы в Переславль. Отметим, что этот фрагмент имеет общие черты со введением в «Житии св. Андрея». В обоих случаях используется одна формула: «в лѣто благочестиваго и христолюбиваго», а также развёрнутый титул великого князя.

**Таблица 2.** Общие места введения и главы «Зачало» Жития св. Андрея

Введение (Тр., л. 221)	«Зачало» (Тр., л. 242 об.)
<i>В лѣто благочестиваго и христолюбиваго царя и великаго князя Ивана Васильевича всеа Руси. и при освещенномъ Асафе</i>	<i>В лѣта благочестеваго и Христолюбиваго и Человеколюбиваго Государя Царя и самодержца и великаго князя Ивана Васильевича всеа Руси</i>

Следовательно, составитель, добавляя часть текста, посчитал необходимым сопроводить его кратким вступлением, которое и взял из того же источника, что и новые главы.

Далее в данном списке Жития князя Андрея следуют два фрагмента, которые будто бы содержат рассказ об эпизодах из его жизни. Первый озаглавлен «О избывших от разбойник молитвами святаго Данила», в нём повествуется о том, как князь был чудесно избавлен от разбойников, хотя при обычных в те времена нападениях, легко можно было лишиться не только всего имущества, но и жизни. В данном же случае разбойники не тронули ни князя Андрея, ни его спутников, а только ограбили. Даже забрали они при этом не всё, а оставили воск, предназначенный для церкви. Причиной, по которой произошло данное избавление, стала молитва князя преподобному Даниилу, которого, согласно рассказу, он знал лично. В конце отрывка читаем о том, как князь, приехав к преподобному, рассказал об этом случае, и тот повелел никому не говорить о происшедшем до его смерти.

Второй эпизод заголовка не имеет, он повествует, на первый взгляд, также о князе Андрее. Как следует из текста, он ехал в третий поход на Казань вместе с Иваном Грозным, при этом молился уже умершему к тому моменту прп. Даниилу о помощи и успехе предприятия и о благоденствии отечества. После этого ему приснился сон, в котором он увидел святого Даниила как бы на престоле, а вокруг него

мужей. Те спрашивали прп. Даниила, почему этот человек, у которого есть жена и дети, одет в монашескую мантию. Преподобный отвечал: «Хочет Богъ сему да пощадися»<sup>14</sup>. После этого князь пробудился, был весь объят трепетом, ощупал себя, но мантии на нём не было. Выглянув в окно, он увидел чудный свет, разлитый над Казанью, после чего вскоре и произошло взятие города и крещение иноверных.

В обоих этих фрагментах присутствует, конечно, явное противоречие, ведь, как прямо сказано в первой части Жития, князь Андрей жил задолго до св. Даниила, царя Ивана Грозного, взятия Казани. Он не мог лично знать преподобного, молиться ему, почитать святым. Наоборот, сам был почитаем прп. Даниилом как святой. В этих отрывках имя благоверного князя встречается пять раз: три раза в первом фрагменте и два — во втором. При этом, хотя и в разных падежных формах, используется одна формула: «князь Андрей Смоленский».

Сопоставив данные главы с «Житием прп. Даниила», мы выявили источник заимствования. Так, первый отрывок восходит к одноимённой главе «Жития св. Даниила», повествующей о том же событии, но с небольшой разницей, касательно имени человека, с которым произошло чудо. Второй фрагмент восходит к главе «О чудисѣхъ по представлении святаго»<sup>15</sup>. Составитель Жития князя Андрея позаимствовал не всю главу, а только основную часть, опустив введение. Поэтому, вероятно, и не выписал название главы, поскольку во всех случаях, при заимствовании главы целиком, он не опускал её названия. Текст при этом не редактировался и обладает лишь орфографическими отличиями, за исключением тех мест, где встречается имя св. Андрея Смоленского.

**Таблица 3.** Редакторская правка при заимствованиях из «Жития прп. Даниила»

Тр., л. 244–251 об.	«Житие прп. Даниила», с. 51–76
Нѣкто от князь Андрѣй Смоленский того же града Переславля, сей зна* бе преподобному Данилу.	Нѣкто же от церковникъ того ж града Переславля и сей знаемъ бѣ преподобному Данилу.

Продолжение таблицы на стр. 300

14 Тр., л. 251.

15 «Житие прп. Даниила». С. 74.

## Начало таблицы на стр. 299

Князь же <i>Андрѣи Смоленскии</i> , избыв от сего набезания, уклонимся**.	<i>Церковник же</i> , избывъ от сего, на бежание уклонися.
Сему ж князю <i>Андрѣю Смоленскому</i> нѣкогда глагола святыи	Сему же <i>церковнику</i> нѣкогда глагола святыи.
Бысть же тогда с православным царемъ нѣкто князь <i>Андрѣи</i> <i>Смоленскии</i> , иже бѣ знаемъ былъ*** Преподобному Данилу	Быс[тъ] же тогда с православным царемъ нѣкто <i>церковник</i> иже бѣ знаемъ былъ преподобному Данилу.
И абие бысть радостен князь <i>Андрѣи Смоленскии</i> , яко велику надежу спасения и помощи получи	И абие быс[тъ] радостен <i>церковник</i> , яко велику надежу спасения и помощи получи

- \* Так в тексте. В данном случае страдательное причастие настоящего времени *знаемъ* было заменено на аорист *зна*, в результате, вместо составного именного сказуемого *знаемъ бѣ* появилось ошибочное сочетание аориста и имперфекта *зна бе* (также неверно написан глагол *быти* в имперфекте *бѣ*). Можно было бы предположить, что в данном случае редактор решил заменить описательную форму на плюсквамперфект, неверно употребив вместо л-причастия аорист, но в таком случае дательный падеж дополнения *преподобному Данилу* должен был быть изменен на винительный, что не было сделано. Поэтому, скорее всего, в данном случае имеет место ошибка писца.
- \*\* Ошибочно используется форма гл. буд. вр. 1 л. мн.ч. вместо аор. 3 л. ед.ч. (добавление буквы *м* – скорее всего, ошибка внутреннего диктанта). Имеет место также лексическое варьирование: *уклонися на бежание* – *избыв набезания*. В первом случае используется существительное *бежание* в значении побег, бегство, а во втором *набежание* в значении нападение, набег, причем существительное переходит из группы сказуемого в состав причастного оборота. Отметим также, что словарю русского языка XI–XVII в. форма *набежание* не известна, только глагол *набежати* (Словарь русского языка XI–XVII в. / Институт русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 10. Москва, 1983. С. 17).
- \*\*\* По-видимому, в данном случае появление избыточного глагола-связки *быль* обусловлено влиянием разговорного языка автора Жития, поскольку выше в тексте он использует составное именное сказуемое *знаемъ бѣ* верно.

Во всех этих цитатах в Житии князя Андрея слово «церковник» исправляется на имя князя<sup>16</sup>, причём в первом случае переписчик даже не убрал предлог «от», требующий после себя родительного, а не име-

16 В некоторых списках «Жития св. Даниила» на этих местах стоит слово *презвитерь* (см.: «Житие прп. Даниила», с. 51).

нительного падежа. Таким образом, составитель изменил в рассказе действующее лицо с некоего знакомого прп. Даниила, «церковника» (причём из контекста ясно, что в данном случае под церковником понимался священник), на святого князя. Правка носит очень грубый характер, факты и прочие события никак не сопоставляются с жизнью св. Андрея, но лишь изменяется имя. Отметим также, что обе эти главы в «Житии святого Даниила» повествуют об одном и том же человеке. Так, мы читаем в рассказе о походе на Казань: «Нѣкогда же и мене грешнаго милостивый Богъ молитвами твоими единымъ призываниемъ имени твоего из самых рукъ многих злыхъ разбойникъ невредима исторгну и от обнажна оружия и убийства внезапно избави»<sup>17</sup>, что достаточно достоверно позволяет утверждать о единстве действующего лица в этой главе и в главе об избавлении от разбойников. Следовательно, оба эти эпизода соединены в Житии не случайно, хотя и взяты из различных мест текста Жития прп. Даниила. Они повествуют о некоем церковнике, который и отождествляется составителем Жития с благоверным князем Андреем. В действительности же, в данных главах речь скорее всего идёт об авторе «Жития прп. Даниила», будущем митрополите Московском Афанасии, который, как известно, прежде пострига был священником в Переславле, лично знал преподобного и до пострига носил имя Андрей<sup>18</sup>. Возможно, его имя стало причиной ошибки автора редакции, который, узнав, что речь идёт о чуде с участием Андрея из Переславля, отождествил его со св. Андреем Смоленским.

Последним из новых фрагментов стало величание св. Андрею. Оно не совсем обычно, от традиционного его отличает вставка: «градъ свои Смоленский имѣя, водворивыися во градъ Переславль во обитель чудотворца Николы»<sup>19</sup>. Как правило, такой конкретной информации величания святым не содержат; видимо, это единственный заново написанный для этой редакции отрывок. Однако здесь снова не обошлось без неточности: сказано, что он поселился в обители<sup>20</sup> Святого Николая Чудотворца, а из Жития известно, что святой подвизался не в обители,

17 «Житие прп. Даниила». С. 75.

18 *Покровский Н. Н.* Афанасий (в миру Андрей), митрополит Московский // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 73–74.

19 Тр., л. 255.

20 У слова *обитель* в древнерусских текстах было три основных значения: жилище, место пребывания, преимущественно в евангельском контексте Царства Небесного, но также и в отношении дома-семьи; монастырь; епархия, церковный приход — в переводных канонических текстах (См.: *Словарь русского языка XI–XVII в.* / Институт русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 12. Москва, 1987. С. 57–58).

а в приходском храме Святителя Николая Чудотворца. Монастырь там всё же возник — уже в 1714 г., хотя и действовал недолго, его упразднили в 1764 г.<sup>21</sup> При этом мужской Никольский монастырь существовал в Переяславле с XIV в., он был основан прп. Димитрием Прилуцким и назывался «На болоте», именно там сейчас покоятся мощи св. князя, обретенные вновь в конце XX в. Вероятно, составитель Жития слышал о нём и отождествил с ним храм Святителя Николая при городских вратах, или же во время создания Жития на месте этого храма уже существовал монастырь, и автор экстраполировал время его существования на время жизни князя Андрея.

Важно также рассмотреть вопрос о классификации списков внутри Расширенной редакции Жития князя Андрея. Известные нам рукописи позволяют говорить о трёх видах текста внутри неё, постараемся продемонстрировать это. Список из Троицкого собрания имеет большую текстологическую близость с источником: при заимствовании лишь опускаются части глав и меняется порядок их следования почти без сознательной правки языка памятника. Об этом свидетельствует сверка списков. В качестве иллюстрации можно воспользоваться цитатами, приведёнными выше в таблице. Такие же особенности характерны и для списка из собрания Титова, хранящегося в РНБ. Их мы предлагаем выделить в Троицкий вид Расширенной редакции.

Близкий по составу текст «Жития св. Андрея» встречается ещё в следующих рукописных книгах:

- ГИМ. Собрание Уварова. № 355, XVII в.
- РГАДА. МГАМИД. № 301/680, XVII в.
- ОР РГБ. Ф. 256. № 371, XVII в.
- ОР РГБ. Ф. 98. № 450, XVII в.
- ГИМ. Собрание Барсова. № 817, XVII в.
- ГИМ. Синодальное собрание. № 1200, XIX в.

В них отсутствует величание святому, а также они содержат некоторую правку текста. Для классификации групп списков внутри редакции воспользуемся в качестве текстологических примет названиями глав и их началом. Вот некоторые из них:

21 *Андроник (Трубачёв), игум., Романенко Е. В.* Андрей Переяславский. С. 379 (правда, автор, говоря о дате основания монастыря, ссылается на книгу Зверинского (См.: *Зверинский В. В.* О православных монастырях в Российской империи. Т. 2: Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. Санкт-Петербург, 1892. С. 228), в которой этой даты нет, но лишь указано, что монастырь возник в конце XVII или начале XVIII в. Вероятно, в статье не указан ещё один источник, с более точной информацией).

Таблица 4. Сравнительный анализ списков расширенной редакции

Троицкое собрание № 696, л. 221–256	Собрание Уварова № 355, л. 91–100 об.	Собрание Румянцева № 256, л. 228–314 об.
1 Житие князя Анѣдрѣя Смоленскаго	Житие <i>и</i> подвижи блговѣрнаго князя Андрѣя Смоленскаго и Переславскаго чедотворца	<i>Повѣсть жития</i> блговѣрнаго князя Андрѣя Смоленскаго и Переаславскаго чюдотворца
2 Чюдо <i>первое</i>  Нач: И повелеша предѣставити исцелевѣвшихъ	Чюдо ѿ <i>блаженнаго</i> князя Андрѣя <i>о исцѣлевшемъ муже</i>  Нач: И повелѣша же представити <i>на свидѣтельство</i> исцѣлевшихъ <i>человекъ</i>	Чюдо ѿ  Нач: Повѣлеша <i>же архимаритѣ</i> Иона предѣставити исцѣлѣвшихъ
3 О избывшихъ от разбоиник молитвами святаго Данила	От избывшихъ разбоиникъ молитвами <i>блаженаго</i> князя Андрѣя	<i>Повѣсть о святѣмъ</i> <i>блговѣрномъ князе</i> <i>Андрѣе како его Богъ</i> <i>избави от разбоиникъ</i> молитвами <i>преподобнаго отца</i> нашего Данила
4 Без заголовка  Нач.: Бысть егда благочестивый <i>царь</i> и великий князь Иван Васильевич всѣа <i>Руси</i> самодержецъ божественную ревность восприим	О видѣнии <i>блаженаго</i> князя Андрѣя Смоленскаго и Переславскаго новаго чюдотворца  Нач.: Внегда же бысть благочестивый <i>Госудрь</i> царь и великий князь Иванъ Васильевичъ всѣа <i>Русии</i> самодержецъ, божественную ревность восприемъ	Сказание о <i>блговѣрномъ</i> государе царѣ и великомъ князе Иванне Васильевиче всѣа <i>Русии</i> и о взятии града Казани...  Нач.: <i>Сеи блговѣрнии</i> и <i>Христолюбивии</i> государь царь и великий князь Иванъ Васильевичъ всѣа <i>Русии</i> самодержецъ, <i>иже от Августа</i> <i>Римскаго кесаря корень</i> <i>изшедша, еже бысть</i> <i>внукъ великаго князя</i> <i>Василия Дмитревича</i>

В Уваровском списке наблюдаются вставки по сравнению с Троицким и, соответственно, с Минейной редакцией. Видно, что автор достаточно последовательно расширяет титулатуру св. Андрея. Во-первых, в случае отсутствия его имени в заглавии, автор его добавляет; если же имя присутствует, то добавляет несколько слов, например: в первом случае — *благочестивый князь*, а в последнем — *блаженный князь*. Он также посчитал нужным изменить название главы о чуде избавления от разбойников и заменил имя прп. Даниила на св. Андрея, что, по-видимому, означает, что он не был знаком с житием преподобного. Во-вторых, справщик изменил имя лишь в заголовке, никак не поменяв содержания главы, так что её название стало противоречить тексту. Встречаются и другие текстологические отличия: добавлено название главы о видении князя Андрея, в титул Ивана Грозного добавлено слово «*Государь*», а название страны изменено с *Руси* на *Росии*. Конечно, в действительности, разного рода редакторских правок в тексте намного больше: многочисленные перестановки слов, вставки, исправления неясных мест, но и рассмотрения заголовков вполне достаточно, чтобы заключить, что Уваровский список можно выделить в отдельную группу Расширенной редакции. Текст Жития из Синодального собрания № 1200 с точностью до орфографии совпадает с Уваровским (за тем исключением, что он не закончен и прерывается посреди главы «О проречении праведного Даниила»), так что есть два списка, содержащих данную обработку текста, их предлагаем выделить в Уваровский вид.

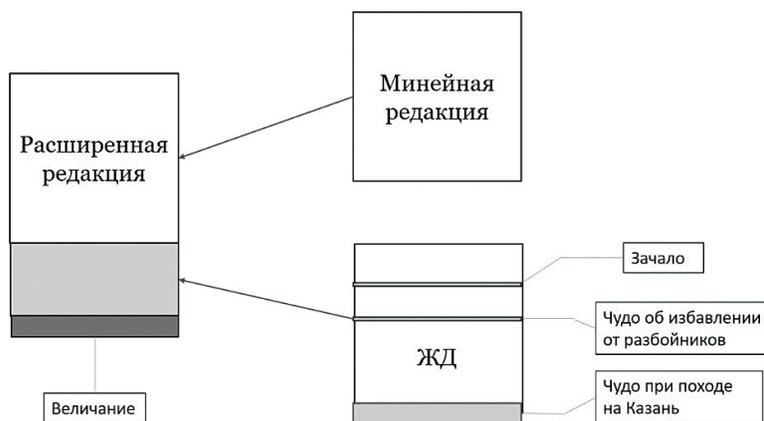
Автор текста Румянцевского списка проделал подобную редакторскую работу. Он также расширяет титулатуру святых и царя (святого — преподобного отца нашего, князя Андрѣя Смоленскаго — благовернаго князя Андрѣя Смоленскаго и Переяславскаго чудотворца и пр.). Делает более пространные вставки, которые, как в случае второго и двух последних примеров, нередко имеют пояснительный характер: кто повелел представить исцелившихся, кого именно избавил прп. Даниил от разбойников, чьим потомком являлся царь Иван Грозный. Правда, во втором примере сразу же видим, что при изменении текста он допустил ошибку: глагол *повелеша* стоит в аористе 3 лица множественного числа, а субъект действия в единственном — архимандрит Иона. Как и в случае с Уваровским списком, есть несколько рукописей, повторяющих данный текст<sup>22</sup>, поэтому представляется логичным выделить их в качестве Румянцевского вида Расширенной редакции.

22 РГБ. Ф. 98. № 450; ГИМ. Собрание Барсова. № 817; РГАДА. МГАМИД. № 301/680.

## Выводы

Итак, Расширенная редакция «Жития святого князя Андрея Смоленского» известна на данный момент в восьми списках, шесть из которых датированы XVII в. и два XIX в. В её основу была положена Минейная редакция Жития, к которой добавлено несколько фрагментов из различных глав «Жития прп. Даниила Переславского». Механизм компиляции иллюстрируется на рисунке ниже. В списках из Троицкого собрания и собрания А. А. Титова в конце Жития было, кроме того, приписано своеобразное величание святому. На основании предложенных выше текстологических примет можно заключить, что списки Жития данной редакции представляют три группы текста: Троицкий, Уваров-

**Таблица 5.** *Схема создания расширенной редакции*



ский и Румянцевский виды — по имени собраний, в которых находятся наиболее ранние списки. Скорее всего, причиной создания данной редакции стало желание справщиков расширить текст Жития, изначально весьма краткого. При этом способ, которым это было сделано, представляет собой некий курьёз, поскольку в Житие были добавлены главы, фактически относящиеся не к св. Андрею, а к Андрею клирику. Составитель не привёл эти фрагменты в соответствие с текстом Жития, так что в них содержатся явно противоречащие истине сведения

о князе. Были лишь заменены именованя действующего лица со слова «церковник» на «князь Андрей Смоленский», иногда даже синтаксически не согласованные с прочими членами предложения. Тем не менее Житие в этой редакции не только неоднократно переписывалось (к ней относится треть известных списков), но и несколько раз подвергалось обработке, не затронувшей, однако, фактологический аспект. Можно ли объяснить такое положение вещей ошибкой одного человека или существование данной редакции скорее иллюстрирует мировоззрение церковного книжника XVII в. — однозначно сказать нельзя, но приходится признать явно недостаточное интеллектуальное осмысление текста справщиками во время их работы. Заметим, что редакторы XVIII и XIX вв. будут редактировать текст значительно свободнее, иначе относиться к фактам, композиции и стилистике текста и столь серьёзных ошибок не совершат. Расширенная же редакция останется значимой частью общей истории текста «Жития св. Андрея Смоленского» в XVII в.

### Архивные материалы

- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // Государственный исторический музей (ГИМ). Синодальное собрание. № 1200 (ст. VI). [XIX в.] Л. 9–37.
- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // ГИМ. Собрание Барсова. № 817. [XVII в.] Л. 22–44.
- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // ГИМ. Собрание Уварова. № 355. [XVII в.] Л. 91 — 100 об.
- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // Российский государственный архив древних актов (РГАДА). МГАМИД. № 301/680. [XVII в.] Л. 97–112.
- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // Российская государственная библиотека (РГБ). Ф. 256. № 371. [XVII в.] Л. 228 — 314 об.
- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // РГБ. Ф. 304.1. № 696. [XVII в.] Л. 221–256.
- Житие св. блг. кн. Андрея Смоленского // РГБ. Ф. 98. № 450. [XVII в.]

### Источники

- Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца. Повесть о обретении мощей и чудеса его / изд. проф. С. И. Смирнова. Москва: Синодальная тип., 1908.

## Литература

- Андроник (Трубачёв), игум., Романенко Е. В.* Андрей Переяславский // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 377–379.
- Зверинский В. В.* О православных монастырях в Российской империи. Том 2. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. Т. 2. Санкт-Петербург, 1892.
- Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва 1871.
- Крутова М. С.* К вопросу о текстологических особенностях «Повести о житии преподобного старца Даниила, бывшего архимандрита Горицкого обители...» // Литература Древней Руси и Нового времени: материалы XI всероссийской конференции «Древнерусская литература и литература Нового времени», посвященной памяти профессора Николая Ивановича Прокофьева, г. Москва, 3–4 декабря 2020 г. / под общ. ред. Н. В. Трофимовой. Москва: МПГУ, 2021. С. 65–75.
- Покровский Н. Н.* Афанасий (в миру Андрей), митрополит Московский // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 73–74.
- Семанин А. Ю.* «Аз есмь Андрей, един от Смоленских князей...»: к вопросу о личности святого благоверного князя Андрея Смоленского // Слово и образ. 2019. № 1 (1). С. 97–109.
- Семанин А. Ю.* О редакциях жития св. Андрея Смоленского // Ученые записки Орловского университета. В печати.
- Словарь русского языка XI–XVII в. / Институт русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 10. Москва, 1983.
- Словарь русского языка XI–XVII в. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 12. Москва, 1987.

# ИСТОРИЧЕСКИЕ ОПИСАНИЯ МОНАСТЫРЕЙ АРХИМАНДРИТА ЛЕОНИДА (КАВЕЛИНА) В ТРАДИЦИИ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук  
профессор ФГБОУ Российской академии живописи, ваяния  
и зодчества Ильи Глазунова  
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 21  
kog@glazunov-academy.ru

**Для цитирования:** Каширина В. В. Исторические описания монастырей архимандрита Леонида (Кавелина) в традиции церковно-исторических сочинений // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 308 – 332. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.018

## Аннотация

УДК 271.2-788 (27-9)

К началу XIX в. сложилась довольно устойчивая структура исторического описания монастырей, восходящая к труду митр. Амвросия (Орнатского) «История русской иерархии», успешно реализованная в трудах историков первой половины XIX в.: митр. Евгения (Болховитинова), архиеп. Павла (Подлипского), И. М. Снегирёва, А. В. Горского, П. С. Савваитова и др. В данной статье поставлена задача выявить особенности церковно-исторических трудов архимандрита Леонида (Кавелина) на материале исторических описаний монастырей. Для реализации поставленной задачи проводился источниковедческий анализ сочинений отца Леонида с применением методов сравнительного анализа, систематизации и критической интерпретации источников. В результате исследования было выявлено, что архимандрит Леонид (Кавелин) уже в первом своём историческом труде, посвящённом Оптиной пустыни (1847 г.), проявил себя как новатор, поставив своей основной целью духовное просветительство. В исторических описаниях архимандрита Леонида были реализованы сразу несколько задач: собирание и сохранение исторических сведений о монастыре; создание духовной летописи обители; побуждение к знакомству с православными святынями Русской земли. По прошествии лет, когда были утрачены многие архивные документы, сочинения отца Леонида стали

важными и зачастую единственными источниками по истории монастырей. Архим. Леонид одним из первых церковных учёных обратился к истории женского монашества, составив описание трёх монастырей, насельницы которых воспитывались под духовным руководством опытных старцев. Исторические описания монастырей, созданные отцом Леонидом, имеют не только большое историческое, но и духовное значение и в настоящее время являются важными памятниками церковно-исторической науки.

**Ключевые слова:** история монастырей, источники, Оптиная пустынь, архимандрит Леонид (Кавелин).

---

## Historical Descriptions of the Monasteries of Archimandrite Leonid (Kavelin) in the Tradition of Church-Historical Writings

**Varvara V. Kashirina**

Doctor of Philology

Russian Academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov

21, Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russia

kog@glazunov-academy.ru

**For citation:** Kashirina, Varvara V. "Historical Descriptions of the Monasteries of Archimandrite Leonid (Kavelin) in the Tradition of Church-Historical Writings". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 308–332 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.018

**Abstract.** At the beginning of the XIX century, a fairly stable structure of the historical description of monasteries was formed, dating back to the work of Metropolitan Ambrose (Ornatsky) «History of the Russian Hierarchy», which was successfully implemented in the works of historians of the first half of the XIX century: Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov), Archbishop Pavel (Podlipsky), I. M. Snegirev, A. V. Gorsky, P. S. Savvaitov, etc. The main objective of the article is to identify the features of the church-historical works of Archimandrite Leonid (Kavelin) on the material of historical descriptions of monasteries. To implement this task, a source analysis of the works of O. Leonid was carried out using methods of comparative analysis, systematization and critical interpretation of source. As a result of the study, it was shown that Archimandrite Leonid (Kavelin) in his first historical work dedicated to the Optina of the Desert (1847), proved himself as an innovator. The main purpose of historical works is spiritual enlightenment. In the historical descriptions of Archimandrite Leonid, several tasks were realized at once: collecting and preserving historical information about the monastery; creating a spiritual chronicle of the monastery; encouraging acquaintance with the Orthodox shrines of the Russian land. After many years, when many archival documents were lost, the writings of fr. Leonidas became important and the only sources on the history of monasteries. Archimandrite Leonid, one of the first church scientists, turned to the history of female monasticism, compiling a description of three monasteries whose inhabitants were brought up under the spiritual guidance of experienced elders. The historical descriptions of monasteries compiled by Archimandrite Leonid have not only great historical, but also spiritual significance and are currently important monuments of church historical science.

**Keywords:** the history of monasteries, sources, Optina deserts, Archimandrite Leonid (Kavelin).

## Вступление

В 2022 г. отмечается 200-летие со дня рождения известного богослова, церковного историка и археографа XIX в. архимандрита Леонида (Кавелина).

Лев Александрович Кавелин (22 февраля 1822 — 22 октября 1891 гг.) происходил из семьи потомственных калужских дворян. Ещё в детстве вместе с родителями он часто посещал Оптиную пустынь. В 1832 г. поступил в Калужскую мужскую гимназию. Затем, в 1835 г., — в Первый московский кадетский корпус, который окончил с отличием в 1840 г. По окончании курса был выпущен офицером в Императорскую гвардию и двенадцать лет служил в лейб-гвардии Волынском полку в городе Ораниенбауме (ныне г. Ломоносов). В 1852 г., выйдя в отставку в чине капитана, Лев Александрович поступил в братство Оптиной пустыни. В монашество пострижен с именем Леонида 7 сентября 1857 г., во иеродиакона рукоположен 20 октября того же года и во иеромонаха — 29 октября. Проходил служение в Русской духовной миссии в Иерусалиме (1857–1859 гг.). В 1863 г. возведён в сан архимандрита, назначен начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме. Настоятель посольской церкви в Константинополе (1865–1869). С 1869 г. — настоятель Воскресенского Новоиерусалимского ставропигиального монастыря. С 1877 г. — наместник Троице-Сергиевой Лавры.

Архимандрит Леонид оставил богатое научное наследие, которое имеет большое значение для современных исследований в области церковной истории и агиологии. По замечанию отца Анатолия Просвирнина (впоследствии архимандрита Иннокентия), архимандрит Леонид (Кавелин) создал «более тридцати описаний»<sup>1</sup> монастырей. Изучая библиографию трудов архимандрита Леонида, составленную в 1972 г. отцом Анатолием, можно отметить, что данное число можно значительно увеличить, если включить в общий перечень публикации документальных источников по истории обителей, описания монастырских книгохранилищ и др.

Свой первый труд по историческому описанию монастырей будущей архимандрит напечатал в 1847 г., посвятив его знаменитой Оптиной пустыни<sup>2</sup>. Историческое описание, составленное 25-летним

1 *Анатолий (Просвирнин), свещ.* Труды архимандрита Леонида (Кавелина) (1822–1891) // БТ. 1972. Вып. IX. С. 226.

2 *Кавелин Лев <Александрович>.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита Святого Иоанна Предтечи: В 2 ч. Санкт-Петербург, 1847.

молодым человеком, жившим в то время ещё в миру, характеризовалось хорошей проработанностью материала, применением научной методологии исследования и свидетельствовало об авторе как о цельном человеке и зрелом учёном.

### **Исторические описания монастырей в первой половине XIX в.**

К началу XIX в. сложилась довольно устойчивая структура исторического описания монастырей, восходящая к труду митрополита Амвросия (Орнатского) «История русской иерархии»<sup>3</sup>. В книге IV, отделе 2 был намечен план, который затем был реализован во многих церковно-исторических исследованиях: «В немногих словах описывалось время основания, имя основателя, перечислялись события, до малейшей подробности обозначались монастырские здания, на сохранившиеся памятники посвящалось несколько слов, из которых ничего нельзя было понять, и всегда оканчивались<sup>4</sup> росписями настоятелей. Грамоты, очень; очень редко послания появлялись кое-где и составляли предмет второстепенный»<sup>5</sup>.

Тем не менее в первой половине XIX в. этот жанр церковно-исторического исследования только складывался. Среди авторов, обратившихся к данному жанру, известные церковные историки и исследователи. Это прежде всего митрополит Евгений (Болховитинов), который стоял у истоков церковно-исторической науки и который, по свидетельству М. П. Погодина, «извлекал из забвения заброшенное и забытое, готовил всё для того, чтобы облегчить впоследствии путь к изысканиям и созданию отечественной истории»<sup>6</sup>. Описания монастырей, подготовленные митрополитом Евгением в 20-е годы XIX в.: Святогорского Успенского монастыря (1821 г.)<sup>7</sup>, Иоанно-Предтечева

3 История русской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием: В 6 ч. Москва, 1807–1815.

4 Так в оригинале. — *Примеч. авт.*

5 Исторические заметки // Северная пчела. 1846. № 26. 31 января. С. 104.

6 Погодин М. П. Путевые записки из Вологды // Москвитянин. 1842. № 8. С. 255–256.

7 <Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Святогорского Успенского монастыря. Дерпт, 1821.

(1821 г.)<sup>8</sup>, Благовещенской Никандровой пустыни (1821 г.)<sup>9</sup>, Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снетогорского (1821 г.)<sup>10</sup>, Псково-Печерского (1821 г.)<sup>11</sup> монастырей и Киево-Печерской Лавры (1826 г.)<sup>12</sup>, — хотя преимущественно краткие, были основаны на большой источниковедческой базе: летописях, синодиках, описях монастырского имущества, монастырских грамотах. По мнению С. О. Шмидта, заслуга митрополита Евгения состояла не только в выявлении редких источников, но и в разработке научной методологии исторического исследования, церковный исследователь решал такие задачи, как «выявление, сохранение, введение в научный оборот источниковой базы науки отечественной, особенно церковной, истории (включая историю литературы и вообще письменности), разработка самой методики исторического исследования и создания трудов научно-справочного назначения»<sup>13</sup>.

Подробной исторической проработанностью отличаются описания монастырей, составленные архиепископом Павлом (Подлипским, 1788–1861 гг.). В 30-е годы XIX в. анонимно им были опубликованы описания Костромского Ипатьевского (1832 г.)<sup>14</sup>, Переяславского Троицкого Данилова (1834 г.)<sup>15</sup>, Костромского Крестовоздвиженского (1835 г.)<sup>16</sup>,

- 8 <Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Иоанно-Предтечева псковского монастыря. Дерпт, 1821.
- 9 <Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Благовещенской Никандровой пустыни. Дерпт, 1821.
- 10 <Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание монастырей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снетогорского: С прибавлением списка преосвященных архиереев псковских. Дерпт, 1821.
- 11 <Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря. Дерпт, 1821.
- 12 <Евгений (Болховитинов), митр.> Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер. Киев, 1826.
- 13 Шмидт С. О. Е. А. Болховитинов и становление науки российской истории // Из истории Воронежского края: Сб. ст. Вып. 9. / отв. Ред. А. Н. Акиншин. Воронеж, 2001. С. 12.
- 14 <Павел (Подлипский), еп.> Описание Костромского Ипатьевского монастыря, в котором юный Михаил Феодорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство русское: Сост. из подлинных монастырских бумаг 1832 г. Москва, 1832.
- 15 <Павел (Подлипский), еп.> Описание Переславского Троицкого Данилова монастыря, из подлинных монастырских бумаг составленное в 1829 году. М, 1834.
- 16 <Павел (Подлипский), еп.> Описание Костромского Крестовоздвиженского третьеклассного девичьего монастыря, составленное из подлинных монастырских бумаг в 1835 году. Москва, 1835.

Макариева Унженского (1835 г.)<sup>17</sup>, Николаевского Луховского монастырей (1836 г.)<sup>18</sup>.

Историографом многих московских обителей и храмов стал известный московский историк И. М. Снегирёв (1793–1868 гг.), который составил описания Новоспасского (1843 г.)<sup>19</sup>, Ивановского (1848 г.)<sup>20</sup>, Новодевичьего (1857 г.)<sup>21</sup>, Покровского (1863 г.)<sup>22</sup>, Богоявленского монастырей (1864 г.)<sup>23</sup>, соборов Московского Кремля: Благовещенского (1855 г.)<sup>24</sup>, Успенского (1856 г.)<sup>25</sup>, Архангельского (1865 г.)<sup>26</sup> и др. Исторические факты в работах И. М. Снегирёва сочетались с личными воспоминаниями и рассказами очевидцев, что усиливало литературное начало и придавало историческому описанию большую доверительность.

Повествовательное начало характеризовало труды Н. Д. Иванчина-Писарева (1790–1849 гг.): «Вечер в Симонове»<sup>27</sup> (1840 г.), «День в Троицкой Лавре»<sup>28</sup> (1840 г.), «Утро в Новоспасском»<sup>29</sup> (1841 г.), «Спасо-Андроников»<sup>30</sup> (1842 г.), в которых автору было важно поделиться с читателями не только историческими сведениями, но и собственными переживаниями и размышлениями. Вот, например, несколько строк из книги «Вечер в Симонове»: «Солнце склонялось; но ещё ярко горели куполы соборов московских. Я приближался к дымчатым башням Симонова; смотрел на его тускло-зелёные главы, на окрестность и думал: “Есть места, которые много говорят сердцу: они напоминают многое — всю жизнь! —

- 17 <Павел (Подлипский), еп.> Описание Макариева Унженского Костромской епархии третьеклассного мужского монастыря: Сост. из подлин. монастыр. бумаг в 1834 г. Москва, 1835.
- 18 <Павел (Подлипский), еп.> Описание Николаевского Луховского Костромской епархии третьеклассного мужского монастыря: Составлено из подлинных монастырских бумаг 1836 г. Москва, 1836.
- 19 И. Снегирёв. Новоспасский монастырь: с видами сего монастыря в царствование Петра I и в настоящем его положении. Москва, 1843.
- 20 Снегирёв И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества, сост. А. Мартыновым. Тетр. 5. Москва, 1848.
- 21 Снегирёв И. Москва Новодевичий монастырь в Москве. Москва, 1857.
- 22 Снегирёв И. М. Покровский монастырь, что на Убогих домах в Москве. Москва, 1863.
- 23 Снегирёв И. М. Богоявленский монастырь в Москве на Никольской улице. Москва, 1864.
- 24 Снегирёв И. М. Благовещенский собор в Москве. Москва, 1854.
- 25 Снегирёв И. М. Успенский собор в Москве. Москва, 1856.
- 26 Снегирёв И. М. Архангельский собор в Московском Кремле. Москва, 1865.
- 27 Иванчин-Писарев Н. Д. Вечер в Симонове. Москва, 1840.
- 28 Иванчин-Писарев Н. Д. День в Троицкой лавре. Москва, 1840 (обл. 1841).
- 29 Иванчин-Писарев Н. Д. Утро в Новоспасском: С прил. вида Новоспасского монастыря в начале XVIII в. Москва, 1841.
- 30 Иванчин-Писарев Н. Д. Спасо-Андроников. Москва, 1842.

вспоминал младенческие богомолья со своим дядькою; вспоминали первую молодость с её кипящими порывами и первые наития задумчивости, которая с тех пор никогда не покидала моей души; она осталась ей верною и тогда, как романтические мечтания уступили во мне другому чувству: склонности внимать рассказам о родной стороне и воскрешает её воображением на самых местах событий»<sup>31</sup>.

В жанре путевых очерков, которые содержали как исторические сведения, так и живые зарисовки из современной жизни монашеских обителей, была написана книга С. П. Шевырёва (1806–1864 гг.) «Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь»<sup>32</sup> (1850 г.). Автор включил в свою книгу широкую палитру жизни и быта российского Севера, это была «мыслящая беседа с замечательным человеком, живые речи простолюдинов, местность природы, впечатления городов и сел, памятники Древней Руси, монастыри, храмы, иконы и хартии, деятельность России новой, обычаи и нравы, предания, язык народный и его физиогномия»<sup>33</sup>. Зарисовки об отдельных монастырях затем вышли отдельными изданиями<sup>34</sup>.

К середине XIX в. в жанре исторического описания обителей складывается достаточно устойчивая структура. В этом смысле можно указать на работы протоиерея Александра Васильевича Горского (1812–1875 гг.) и П. С. Савваитова (1815–1895 гг.).

Историческое описание Троице-Сергиевой Лавры<sup>35</sup> Александр Васильевич составил по благословию настоятеля Лавры митр. Филарета (Дроздова). Описание было кратким, однако имело чёткую структуру:

- I. о начале Троицкой Лавры,
- II. здания лавры в разные времена,
- III. обозрения зданий Лавры в настоящее время,
- IV. ризница,
- V. летопись настоятелей и обители до осады,
- VI. осада,
- VII. продолжение летописи после осады,
- VIII. степень монастыря и преимущества его настоятелей,

31 *Иванчин-Писарев Н.* Вечер в Симонове. Москва, 1840.

32 *Шевырёв С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь: вакационные дни профессора С. Шевырёва в 1847 году: в 2 ч. (с 25-ю литографированными рисунками). Москва, 1850.

33 Там же. Ч. I. С. 2.

34 См.: <*Шевырёв С. П.*> Нило-Сорская пустынь. Москва, 1850.

35 <*Горский А. В.*> Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры. Москва, 1842.

- IX. библиотека,
- X. монастыри, от Лавры происшедшие и зависевшие,
- XI. владения Троицкого Сергиева монастыря до 1764 г.,
- XII. о владениях Лавры в настоящее время.

Отдавая дань своему достойному предшественнику, отец Леонид (Кавелин) подготовил в 1879 г. переиздание этого труда, снабдив его хорошим справочным аппаратом<sup>36</sup>. В этом издании отец Леонид проявил себя не только как историк-исследователь, но и как профессиональный публикатор, с большим тактом и вниманием относящийся к трудам старших современников.

Изучению истории и культуры Вологодского края посвятил свои труды археолог и историк П. С. Савваитов, который составил описание Вологодского Спасо-Прилуцкого<sup>37</sup> (1844 г.), Велико-Устюжского Архангельского<sup>38</sup> (1848 г.), Тотемского Спасо-Суморина<sup>39</sup> (1850 г.), Семигородной Успенской пустыни<sup>40</sup> (1856 г.), Вологодского Спасо-Каменского Духова<sup>41</sup> (1860 г.) монастырей. Структура описания достаточно традиционная: охарактеризованы основные периоды истории монастыря, приведён список настоятелей, описаны монастырские владения и ценные предметы в ризнице и библиотеке обители.

В частности, план описания Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря следующий:

- I. местоположение и название монастыря;
- II. начало монастыря и жизнь его основателя;
- III. устройство монастыря, здания;
- IV. монастырские угодья;
- V. настоятельство, отличие и степень;
- VI. достопамятные происшествия;

- 36 Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам профессором Московской духовной академии А. В. Горским в 1841 году, с приложениями архимандрита Леонида: в 2 ч. Москва, 1879.
- 37 *Савваитов П. С.* Описание Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. Санкт-Петербург, 1844.
- 38 *Савваитов П. С.* Описание Велико-Устюжского Архангельского и приписного к нему Троицкого Гledenского монастырей. Санкт-Петербург, 1848.
- 39 *Савваитов П. С.* Описание Тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписной к нему Дедовской Троицкой Пустыни. Санкт-Петербург, 1850.
- 40 *Савваитов П. С.* Описание Семигородной Успенской пустыни и упраздненного Катромского Николаевского монастыря. Санкт-Петербург, 1856.
- 41 *Савваитов П. С.* Описание Вологодского Спасо-Каменского Духова монастыря. Санкт-Петербург, 1860.

VII. достопамятные предметы;

VIII. список настоятелей.

Завершая краткий обзор описания монастырей, можно согласиться с мнением Л. Б. Сукиной, что «описания монастырей были особым видом презентации результатов исследований в области церковной археологии. В их подготовке участвовали наиболее талантливые и усердные представители церковно-археологической науки и любителей церковной старины, активно участвовавшие в деятельности археологических и архивных обществ на местах. Описания соединяли в себе научный подход в работе с источниками, требовавший от исследователя и добросовестности, и наличия критической точки зрения, и навыков популяризации, диктуемой просветительской моделью исторического знания, преобладавшей в ту эпоху. В течение XIX в. постепенно сложилась и развилась форма описания монастыря, представлявшая своего рода маленькую энциклопедию, посвящённую конкретной монашеской обители»<sup>42</sup>.

### **Архимандрит Леонид (Кавелин) о задачах исторической науки**

Основные взгляды на задачи и формы церковно-исторических исследований сформировались у архимандрита Леонида ещё до поступления в монастырь, когда он находился на военной службе.

В северной столице Лев Александрович близко познакомился с учеником оптинских старцев Степаном Онисимовичем Бурачком (1800–1877), издателем журнала «Маяк», — журналом «современного просвещения, искусства и образованности, в духе народности русской»<sup>43</sup>. Основной задачей редакции было «возбудить учёно-литературную жизнь и деятельность, направленные к ближайшим требованиям

42 Сукина Л. Б. Описание монастырей как жанр научной публикации в церковной археологии XIX – начала XX в. // Grand Altai Research & Education / Наука и образование Большого Алтая. 2022. № 16. Спецвыпуск: К 200-летию со дня рождения архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891). Эл. периодическое издание межрегионального объединения «Совет ректоров вузов Большого Алтая» (СРВБА). С. 115–116. URL: [http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2\\_5.pdf](http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_5.pdf)

43 Подробнее см.: Каширина В. В. Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 289–306.

и нуждам русского общества»<sup>44</sup>. Направление журнала оказалось близким для Л. А. Кавелина, и он стал активно сотрудничать с редакцией. В первом письме к издателю журнала в 1844 г. Л. А. Кавелин писал о том, что исторические исследования «не одно только успокоение праздного любопытства. Замечания, опирающиеся на основы истинной философии, открывая причины былого величия, славы, мужества, силы и упадка народа, возвышают любовь к отчизне и оправдывают мудрое изречение римского витии, что история “*Lux veritalis magistra vitae*”, то есть светильник истины — наставница жизни»<sup>45</sup>.

С течением времени, по замечанию И. Н. Корсунского, Лев Александрович «стал глубже изучать историю монашества и дух его, что было для него тем удобнее, что близ его родины в Калужской губернии существовала обитель, которая была истинным светочем строго иноческой жизни и высокого духовного направления»<sup>46</sup>.

В 1847 г. Лев Александрович опубликовал первое историческое описание Введенской Оптиной пустыни<sup>47</sup>, выдержавшее затем несколько изданий, исправленных и дополненных (1857, 1862, 1876, 1885, 1902 гг.). В предисловии к первому изданию Л. А. Кавелин отметил свою особую духовную связь с великой обителью: «Много в глубине моей осталось воспоминаний о любвеобильной обители Оптиной! Там узнал я впервые цену уединения, возможного только в Боге и для Бога; тепла здесь была моя молитва, вызванная благоговейным, умиленным пением иноков, а суетные помыслы и скорбь, эти постоянные спутники мирской жизни, не посмели следовать за мною под сенью мирной обители. Но особенно меня пленил уединённый скит. Когда я предстоял Божественной литургии в его простом деревянном храме, среди старцев, удручённых летами и от юности вменивших вся уметы ради Царствия Божия, то как-то понятнее и доступнее становились сердцу моему слова девственного апостола, возглашаемого чтецом: “*Не любите мира, ни яже в мире...*” (1 Ин. 2, 15)»<sup>48</sup>.

В предисловии Лев Александрович также сообщал, что старался «по мере возможности удовлетворить тем критическим требованиям»<sup>49</sup>,

44 Вместо предисловия // Маяк. 1840. Т. 1. С. XIV.

45 *Лев Кавелин*. Письмо к издателю // Маяк. 1844. Т. 16. Раздел: Материалы. С. 1–2.

46 *Корсунский И. Н.* Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид <Кавелин>: Некролог. Москва, 1892. С. 2–7.

47 *Кавелин Лев <Александрович>*. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи: В 2 ч. Санкт-Петербург, 1847.

48 Там же. Ч. I. С. 2, 3.

49 Там же. Предисловие. Страница в издании не указана.

которые были изложены в статье «Исторические заметки», опубликованной в газете «Северная пчела» за 1846 г.<sup>50</sup>, где было проанализировано около сорока описаний монастырей, вышедших к середине XIX в.: митрополита Евгения (Болховитинова), И. М. Снегирёва, Н. Д. Иванчина-Писарева, А. В. Горского, П. И. Савваитова и др., которые характеризовались устойчивым составом.

Однако, по мнению автора статьи, сложившаяся структура и форма описания монастырей уже не отвечала задачам времени, традиционный план «для нашего времени... недостаточен»<sup>51</sup>, настоятельно следует обратить внимание на то, что именно в монастырях «свято блюлась русская грамотность, что там сохранились памятники искусств и художеств, что там покоятся все знаменитые мужи нашей отчизны»<sup>52</sup>.

Обозначался новый объект церковно-исторического исследования — «монастырское просвещение», то есть материалы для различных отраслей знаний и наук: истории Церкви и истории России, истории литературы, топографии, истории искусств и художеств, палеографии и эпиграфики и др. Значительно должны быть дополнены и существующие разделы: «... в росписях настоятелей желательно видеть более биографических сведений: перечень имён ни к чему не ведёт. Росписи, составленные на основании исторических актов, всегда будут готовыми запасами для учёных словарей, для справок и проверок разных исследований. Одним словом, описатель должен видеть в них людей и события нашей церковной истории»<sup>53</sup>.

Таким образом, в начале своего первого большого исторического исследования отец Леонид, обобщив опыт русской исторической науки по описанию обителей, попытался подготовить свой труд на совершенно ином научном уровне, поставив основной своей целью духовное просветительство.

Уже в первом большом историческом исследовании Л. А. Кавелина об Оптиной пустыни, по свидетельству И. Н. Корсунского, «ясно обнаружались те достоинства историко-археологических исследований, какими отличаются все дальнейшие работы отца Леонида в той же области: широкое знакомство автора с предметом исследования

50 Исторические заметки // Северная пчела. 1846. № 11. 14 января. С. 43–44; № 12. 15 января. С. 47–48; № 13. 16 января. С. 51–52; № 26. 31 января. С. 103–104; № 27. 1 февраля. С. 107–108.

51 Исторические заметки // Северная пчела. 1846. № 26. 31 января. С. 104.

52 Там же.

53 Там же. № 27. 1 февраля. С. 107.

по архивным и другим печатным и рукописным документам и источникам, живость и ясность, обстоятельность и изобразительность изложения и так далее»<sup>54</sup>.

Выделим основные черты, которые свойственны сочинениям архимандрита Леонида, посвящённым историческому описанию монастырей: структурность, документализм, личное изучение истории монастыря и знакомство с его современным укладом, описание не только внешней, но прежде всего — духовной жизни подвижников и современных насельников обители.

### Структура исторического описания монастырей

«Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи» (1847 г.) состояло из двух книг. В первой книге было дано описание монастыря, во второй — Иоанно-Предтеченского скита, разбиралось основание скита, построение скита (1821–1825 гг.), вид скита, устав, говорилось о замечательных старцах, живших в скиту<sup>55</sup>.

Автор придерживался достаточно устойчивой структуры исторического описания монастыря. В описании Оптиной пустыни были следующие части:

- предисловие,
  - местоположение обители,
  - основание обители,
  - степень монастыря,
  - история Введенской Оптиной пустыни:
- 1) от основания обители до восстановления её после Литовского разорения или от половины XV столетия до 1630 г.,
  - 2) от 1620 года до упразднения обители в 1724 г.,
  - 3) от восстановления обители в 1726 г. до 1764 г., то есть до объявления духовных штатов,
  - 4) от 1764 до 1796 г. — период оскудения и упадка обители,
  - 5) от 1796 до 1846 г. — период её обновления, устройства и современного цветущего состояния,

54 Корсунский И. Н. Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид <Кавелин>: (Некролог). Москва, 1892. С. 7.

55 См.: Каширина В. В. Архимандрит Леонид (Кавелин) как агиограф Оптиной пустыни // БВ. 2021. № 3 (42). С. 239–256.

- святые храмы и другие здания,
- здания вне монастыря,
- отдалённые принадлежности монастыря,
- чем ныне владеет монастырь,
- достопримечательные церковные вещи и книги,
- синодики обители и обзор её кладбища,
- чиноположение или Устав обители,
- настоятели Оптиной пустыни,
- примечательные мужи, жившие в Оптиной пустыни.

Среди разделов, отличающих книги отца Леонида:

- 1) вступление — это своего рода разговор с читателем, введение в тему (часто с лирическим оттенком), описание основных источников и задач исследования;
- 2) выделение нескольких периодов в истории монастыря и их последовательное описание;
- 3) наличие отдельных разделов о подвижниках, подвизавшихся и подвизающихся в монастыре, характеристика духовной жизни обители.

### Документализм

Основными источниками исторических исследований архимандрита Леонида являются документы и свидетельства современников.

Например, как указывает сам отец Леонид, при описании Оптиной пустыни (1847 г.) он пользовался архивом монастыря<sup>56</sup> и др. источниками. В рецензии на это сочинение М. П. Погодин отметил: «История монастыря написана очень подробно, и все источники, впрочем, скудные, употреблены в дело рукою искусною... Многие подробности в описании Кавелина имеют интерес местный, домашний; другие любопытно узнать всякому благочестивому читателю; за некоторые, подающие понятия о нравах, поблагодарит историк»<sup>57</sup>.

При описании Калужского Лаврентьева монастыря (1862 г.) в качестве источников отец Леонид перечисляет монастырские записи

56 *Кавелин Лев <Александрович>*. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи: в 2 ч. Санкт-Петербург, 1847. Ч. I. С. 15.

57 *<Погодин> М. П.* Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 131–132.

о чудесах св. Лаврентия, надписи на различных предметах, выписки из писцовых книг, архив монастыря и официальные сведения по истории монастыря<sup>58</sup>.

«Историческое описание Белёвского Крестовоздвиженского монастыря» (1863 г.) составлено по «уцелевшим в монастырском архиве актам; история же её внутреннего, духовного обновления и преуспеяния основана как на письменных документах, так и на устных сказаниях самой настоятельницы, которая была свидетельницей и участницей всех замечательных событий в её обители в течение последних тридцати лет»<sup>59</sup>.

«Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни» (1872 г.) составлено по «имеющимся в её архиве письменным памятникам и устным преданиям стариц»<sup>60</sup>. По свидетельству Г. С. Шереметева, в 1871 г. «неутомимый изыскатель нашей православной старины занят был собиранием сведений для описания монастыря Тихвинской иконы Божией Матери в с. Борисовке, где жили его сёстры, удалившиеся от мира. Мы вступили в переписку. По возможности старался я помочь ему дополнительными сведениями и содействовать изданию. Оно и появилось отдельной книжкой»<sup>61</sup>.

«Историческое описание Ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого монастыря» (1876 г.) было составлено на основе монастырского архива, уцелевшего после пожаров 1726, 1762 и 1792 гг. Обращаясь к будущим исследователям русской старицы и русской духовной культуры, отец Леонид надеялся, что его труд «подвигнет и других деятелей к приведению в известность письменных памятников допетровской Руси, ещё кое-где таящихся в монастырских архивах, но стрегомых более забвением, чем вниманием к их значению для отечественной истории»<sup>62</sup>.

- 58 *Леонид (Кавелин)*, иером.>. Историческое описание Калужского Лаврентьева монастыря, нынешнего Калужского архиерейского дома, и принадлежащей в оному Крестовой церкви. Калуга, 1862. С. 4.
- 59 *Леонид (Кавелин)*, иером.>. Историческое описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского монастыря (с видом оного с восточной стороны). Санкт-Петербург, 1863. С. II.
- 60 *Леонид <Кавелин>*, архим. Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, составленное по монастырским документам и записям. Москва, 1872. С. 2.
- 61 *<Шереметев Г. С.>* Архимандрит Леонид (Кавелин): Биографический очерк. Москва, 1901. С. 4.
- 62 *Леонид <Кавелин>*, аерхим.>. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. Составленное по монастырским актам

В связи с тем, что большинство привлечённых источников в работах архимандрита Леонида до настоящего времени не сохранилось, его исследования имеют большую ценность для истории Русской Православной Церкви. Значительное место в работах отца Леонида занимают письма старцев к насельникам и насельницам монастырей, наставления духовников, записанные их духовными чадами, что имеет большое духовное значение, благодаря чему труды отца Леонида становятся не только историческими, но и духовными памятниками эпохи.

### Духовная связь автора с описываемыми обителями

Анализируя библиографический список работ архимандрита Леонида по истории обителей, можно отметить, что хронология создания церковно-исторических работ напрямую связана с местами его церковного служения, обусловлена его личным знакомством с насельниками и насельницами монастырей. Это своего рода научный дневник отца Леонида, характеризующий его как выдающегося учёного и незаурядную личность.

Значительное число исторических описаний монастырей посвящено обителям Калужской епархии — малой родине архимандрита Леонида и месте начала его монашеского служения. Им были составлены исторические описания Козельской Введенской Оптиной пустыни<sup>63</sup> (1847 г.), Боровского Пафнутиева<sup>64</sup> (1859 г.), Калужского Лаврентьева монастыря<sup>65</sup> (1862 г.), Перемышльского Троицкого Лютикова монастыря<sup>66</sup> (1862 г.), Тихоновой Калужской пустыни<sup>67</sup> (1862 г.), Малоярославецкого

настоятелем одного архимандритом Леонидом. Издание Общества Истории и древностей Российских при Московском университете. Москва, 1876. С. IV.

63 *Кавелин Лев <Александрович>*. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи: В 2 ч. Санкт-Петербург, 1847; *Леонид <Кавелин>, иером.* Обзорение Козельского Оптина монастыря и бывших в нем до начала XVIII столетия храмов. Калуга, 1857.

64 *<Леонид> Кавелин, иером.* Историческое описание Боровского Пафнутиева монастыря. Москва, 1859.

65 *Леонид (Кавелин)>, иером.* Историческое описание Калужского Лаврентьева монастыря, нынешнего Калужского архиерейского дома, и принадлежащей в оному Крестовой церкви. Калуга, 1862.

66 *Леонид (Кавелин)>, иером.* Историческое описание Перемышльского Троицкого Лютикова монастыря. Калуга, 1862.

67 *Леонид (Кавелин)>, иером.* Историческое описание Тихоновой Калужской пустыни. Санкт-Петербург, 1862.

Черноостровского Николаевского<sup>68</sup> (1863 г.), Мещёвского Георгиевского<sup>69</sup> (1870 г.), Лихвинского Покровского Доброго мужского монастыря<sup>70</sup> (1875 г.), а также упразднённых монастырей Калужской епархии<sup>71</sup> и др.

Отец Леонид проходил церковное служение и за рубежом: был членом второй Русской духовной миссии в Иерусалиме (1857–1864 гг.), а также начальником третьей духовной миссии (1864–1865 гг.). Затем был настоятелем посольской церкви в Константинополе (1865–1869 гг.), поэтому многие его церковно-исторические труды посвящены Палестине, Афону, Константинополю и Балканам<sup>72</sup>.

Научные труды архимандрита Леонида связаны также с Курской и Белгородской землёй. По предложению настоятеля Коренной Рождество-Богородицкой пустыни отца Ювеналия (Половцева), оптинского постриженника и сослуживца отца Леонида по Русской духовной миссии в Иерусалиме, последний в 1865 г. составил описание Курской Коренной пустыни<sup>73</sup>. В 1872 г. отец Леонид составил описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни<sup>74</sup>, в которой подвизались многие ученицы прп. Оптинских старцев.

В период с 1869 по 1877 гг. архимандрит Леонид исполнял обязанности настоятеля Воскресенского Новоиерусалимского ставропигиального

68 *Леонид (Кавелин)*, иером. > Историческое описание Малоярославецкого Черноостровского Николаевского монастыря Калужской губернии. Санкт-Петербург, 1863.

69 *Леонид (Кавелин)*, архим. > Историческое описание Мещёвского Георгиевского мужского общежительного монастыря. Москва, 1870.

70 *Леонид <(Кавелин)>*, архим. Описание Лихвинского Покровского Доброго мужского монастыря. Москва, 1876.

71 *Леонид <(Кавелин)>*, иером. Церковно-историческое описание упразднённых монастырей, находящихся в пределах Калужской епархии. Москва, 1863.

72 См., например: *Леонид <(Кавелин)>*, архим. > Пустыня Св. Града. Одесса, 1865; *Леонид <(Кавелин)>*, архим. > Русский монастырь святого Пантелеймона — Русик. Одесса, 1867; *Леонид <(Кавелин)>*, архим. > Историческое описание Сербской царской Лавры Хиландаря и ее отношений к царствам Сербскому и Русскому. Москва, 1868; *Леонид <(Кавелин)>*, архим. > Лавра святого Саввы Освященного. Одесса, 1868; Изображения славянских первоучителей и просветителей, святых Кирилла и Мефодия на иконе Николая Скоропомощника в Афонском Дохиарском монастыре // ЧОИДР. 1868. Кн. I. Отд. IV. С. 257–261; Студийский монастырь в Константинополе // Херсонские епархиальные ведомости. 1868. № 22. С. 231–250; *Леонид <(Кавелин)>*, архим. > Обзорение Цареградских памятников и святых XIV и XV вв. по русским паломникам с объяснительными примечаниями и планом. Москва, 1870.

73 *Леонид (Кавелин)*, иером. > Историческое описание Рождества Богородицы Коренной пустыни. Санкт-Петербург, 1865.

74 *Леонид <(Кавелин)>*, архим. Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, составленное по монастырским документам и записям. Москва, 1872.

монастыря, истории которого было посвящено несколько работ<sup>75</sup>. В 1877 г. архимандрит Леонид возглавил Троице-Сергиеву Лавру, посвятив ей также несколько исторических сочинений<sup>76</sup>.

### Исторические описания женских монастырей

Архимандриту Леониду принадлежит заслуга в изучении истории женского монашества. Он является автором трёх исторических описаний женских обителей: Белёвского Крестовоздвиженского монастыря<sup>77</sup> (1863 г.), Борисовской Тихвинской девичьей пустыни<sup>78</sup> (1872 г.) и Успенского женского монастыря в городе Александрове<sup>79</sup> (1884 г.).

В предисловии к «Историческому описанию Белёвского монастыря» архимандрит Леонид писал: «Многие из мужских монастырей и пустыней уже имеют свои отдельные исторические описания, тогда как описания женских обителей, за весьма немногими исключениями, составляет предмет ещё мало разработанный, и будущий историк русского православного монашества с сожалением заметит этот немало важный для его труда недостаток»<sup>80</sup>.

- 75 *Леонид (Кавелин)*, *архим.*. Месяцеслов Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря для посетителей и богомольцев сей святой обители. Москва, 1870; *Леонид (Кавелин)*, *архим.*. Описание соборного храма Воскресения Христова, построенного по Иерусалимскому образцу святейшим патриархом Никоном в Воскресенском, Новый Иерусалим именуемом, монастыре. Москва, 1870; *Леонид (Кавелин)*, *архим.* Описание славяно-русских рукописей библиотеки Ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря и заметки о старопечатных церковнославянских книгах той же библиотеки. Москва, 1871; *Леонид (Кавелин)*, *архим.*. Краткое историческое сказание о начале и устройении Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. С монастырской рукописи 1750-х годов печатается в первый раз в пользу грамотных богомольцев тщанием настоятеля. Москва, 1872.
- 76 Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам профессором Московской духовной академии А. В. Горским в 1841 году, с приложениями архимандрита Леонида: В 2 ч. Москва, 1879.
- 77 *Леонид (Кавелин)*, *иером.*. Историческое описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского монастыря (с видом одного с восточной стороны). Санкт-Петербург, 1863.
- 78 *Леонид (Кавелин)*, *архим.* Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, составленное по монастырским документам и записям. Москва, 1872.
- 79 *Леонид (Кавелин)*, *архим.*. Историческое и археологическое описание первоклассного Успенского женского монастыря в городе Александрове, Владимирской губернии. Санкт-Петербург, 1884. [2-е изд.: Москва, 1891].
- 80 *Леонид (Кавелин)*, *иером.*. Историческое описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского монастыря (с видом одного с восточной стороны). Санкт-Петербург, 1863. С. 1.

По своему внутреннему устройению это были обители с духовными традициями, насельницы которых окормлялись у опытных старцев Оптиной пустыни, Глинской пустыни, Троице-Сергиевой лавры и др.

Например, в то время, когда отец Леонид работал над составлением исторического описания Белёвского Крестовоздвиженского монастыря, обителью управляла игуменья Павлина (Овсянникова), ученица преподобных старцев Льва и Макария Оптинских. В обители по благословению старцев было введено откровение помыслов. Возобновитель старчества в Оптиной пустыни, преподобный Лев Оптинский, учил духовных чад, что от откровения помыслов проистекает хранение совести<sup>81</sup>.

Как отмечал отец Леонид (Кавелин), игуменья Павлина не только сама постоянно пользовалась советами оптинских старцев, но и поощряла своих сестёр к этому, плодом чего стали:

- 1) быстрое процветание обители через умножение сестёр, привлекаемых материнской любовью настоятельницы и возможностью иметь на первых шагах постоянное руководство старца в духовной жизни;
- 2) «устройство, при помощи жертвуемых имущими из них денежных средств, новых зданий для помещения неимущих и нуждающихся»<sup>82</sup>.

После кончины старца Льва, сёстры обители обращались к его ученику старцу Макарию, что обеспечивало духовную преемственность в окормлении. Старец Макарий признавался, что из женских монастырей он любит эту обитель больше всего<sup>83</sup>.

В описании Борисовской пустыни архимандрит Леонид писал о высокой духовной жизни в обители, отмечая «в отношении духовном»<sup>84</sup> «благоразумное начальство, избранное общество, во всём порядок и благочиние, чиноположение по правилам св. отец пустынножителей, церковную службу по уставу, стройное и благоговейное пение, простое и единообразное одеяние, трудолюбие и добрые нравы, при возможности иметь духовное руководство желающим с самого

81 См.: <Леонид (Кавелин), иером.> Житие оптинского старца Макария. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 81.

82 <Леонид (Кавелин), иером.> Житие оптинского старца Макария. С. 98.

83 <Леонид (Кавелин)>, иером.> Историческое описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского монастыря (с видом одного с восточной стороны). Санкт-Петербург, 1863. С. 179.

84 Леонид <Кавелин>, архим. Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, составленное по монастырским документам и записям. Москва, 1872. С. 1.

начала иноческого поприща идти спасительным путём послушания, смирения и отвержения своей воли и разума»<sup>85</sup>.

Обращая внимание на историко-археологические памятники Александровского монастыря<sup>86</sup>, отец Леонид замечал: «Не многие из русских женских обителей сохранили в стенах своих такое богатство и разнообразие исторических воспоминаний, как обитель Успенская. Но многие ли знают это и посещают её?»<sup>87</sup>

### Заключение

Архимандрит Леонид является одним из ярких представителей церковно-исторической науки второй половины XIX в. Отличительной чертой церковно-исторических сочинений отца Леонида (Кавелина) стало широкое использование исторических документов и свидетельств: воспоминаний очевидцев, биографических справок, писем, выписок из различных документов и книг. По прошествии многих лет, когда были утрачены многие архивные документы, именно его сочинения стали важными и зачастую единственными источниками по истории монастырей. Все исторические и агиографические сочинения архимандрита Леонида были написаны прекрасным русским литературным языком, что также обеспечивало их успех у многочисленных читателей и почитателей русской духовной культуры.

Обобщив опыт русской исторической науки по описанию обителей, отец Леонид уже в своём первом историческом труде, посвящённом Оптиной пустыни (1847 г.), проявил себя как новатор, поставив основной целью духовное просветительство.

В исторических описаниях архимандрита Леонида было реализовано сразу несколько задач:

- 85 *Леонид <Кавелин>, архим.* Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, составленное по монастырским документам и записям. Москва, 1872. С. 1.
- 86 См.: *Каламкарова Е. (монахиня Сергия)*. Вклад архимандрита Леонида (Кавелина) в изучение истории Владимирской епархии // Grand Altai Research & Education / Наука и образование Большого Алтая». 2022. № 16. Спецвыпуск: К 200-летию со дня рождения архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891). Эл. периодическое издание межрегионального объединения «Совет ректоров вузов Большого Алтая» (СРВБА). С. 118–27. URL: [http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2\\_6.pdf](http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_6.pdf)
- 87 *Леонид (Кавелин), а<рхим.>*. Историческое и археологическое описание первоклассного Успенского женского монастыря в городе Александрове, Владимирской губернии. Санкт-Петербург, 1884. С. 5.

- 1) Собрание и сохранение исторических сведений о монастыре. В предисловии к «Историческому описанию Калужского Лаврентьева монастыря» (1862 г.) основная цель была сформулирована следующим образом: «спасти от конечного забвения прошедшее» и «сохранить на память будущих насельников и посетителей известие о настоящем состоянии монастыря»<sup>88</sup>;
- 2) Создание духовной летописи монастыря, знакомство с его уставной деятельностью, создание жизнеописаний подвижников благочестия и публикация их духовного наследия, поэтому описания монастырей имели не только большое историческое, но и духовное значение;
- 3) Побуждение к знакомству с православными святынями Русской земли, развитие паломничества. В описании Курской Коренной пустыни (1865 г.), обращаясь к читателям, отец Леонид отмечал, что надеется, что его книга послужит «сближению» со святыней, а также «к ближайшему ознакомлению» с нею<sup>89</sup>.

Одним из первых церковных исследователей архимандрит Леонид обратился к истории женского монашества, составив описание трёх монастырей, насельницы которых воспитывались под духовным руководством опытных старцев.

Заслуги отца Леонида были признаны как церковными, так и светскими учёными. В 1869 г. архимандрит Леонид избран членом Московского общества любителей духовного просвещения, в 1884 г. — почётный член Московской духовной академии, 1886 г. — член-корреспондент Императорской академии наук и др. Многие описания монашеских обителей вышли как издания Императорского общества истории и древностей российских, действительным членом которого с 1867 г. состоял отец Леонид.

Для отца Леонида, как истинного учёного, было свойственно трудолюбие и любовь к делу своей жизни. Как отмечал И. Н. Корсунский, «обладая не часто встречающейся способностью быстро овладевать предметом исследования, он вместе с тем обладал неутомимым трудолюбием, постоянно занимаясь разработкой и прежних, и новых

88 *Леонид (Кавелин)*, иером. >. Историческое описание Калужского Лаврентьева монастыря, нынешнего Калужского архиерейского дома, и принадлежащей в оному Крестовой церкви. Калуга, 1862. С. 3–4.

89 *Леонид (Кавелин)*, иером. >. Историческое описание Рождества Богородицы Коренной пустыни. Санкт-Петербург, 1865. С. 2.

материалов, даже не касавшихся прямо его обители, часто из любви к церковно-археологическим и историческим исследованиям, дорожа каждую минуту свободного времени, каждым клочком древней хартии, каждым новым сведением, могущим, по его мнению, принести хотя малую пользу исторической и археологической науке»<sup>90</sup>.

Всю свою жизнь отец Леонид посвятил церковной книжности, описав многие святыни и создав жизнеописания многих подвижников благочестия. Сам же в описании Курской Коренной пустыни, подобно древнерусскому книжнику-летописцу, смиренно обращался к своим читателям: «Отцы и братия! Еже где писах, или переписах, или недописах, чтите, исправляя Бога доля, а не кляните, паче же и помяните в словах своих святых молитвах многогрешного»<sup>91</sup>.

### Источники

Вместо предисловия // Маяк. 1840. Т. 1. С. XIV.

<Горский А. В.> Историческое описание Святотроицкия Сергиевы лавры. Москва: Унив. тип., 1842.

<Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Благовещенской Никандровой пустыни. Дерпт: Тип. И. Х. Шинмана, 1821.

<Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Иоанно-Предтечева псковского монастыря. Дерпт: Тип. И. Х. Шинмана, 1821.

<Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание монастырей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снеготорского: С прибавлением списка преосвященных архиереев псковских. Дерпт: Тип. И. Х. Шинмана, 1821.

<Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря. Дерпт:, 1821.

<Евгений (Болховитинов), архиеп.> Описание Святогорского Успенского монастыря. Дерпт: Тип. И. Х. Шинмана, 1821.

<Евгений (Болховитинов), митр.> Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер. Киев: Тип. Киево-Печ. лавры, 1826.

Иванчин-Писарев Н. Д. Вечер в Симонове. Москва: Тип. Н. Степанова, 1840.

Иванчин-Писарев Н. Д. День в Троицкой лавре. Москва: Тип. А. Семена при Медико-хирург. акад., 1840 (обл. 1841).

90 Корсунский И. Н. Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид <Кавелин>: (Некролог). Москва, 1892. С. 19.

91 <Иеромонах> Л<еонид (Кавелин)>. Историческое описание Рождества Богородицы Коренной пустыни. Санкт-Петербург, 1865. С. 2.

- Иванчин-Писарев Н. Д.* Утро в Новоспасском: С прил. вида Новоспасского монастыря в начале XVIII в. Москва: Тип. А. Семена при Мед.-хирург. акад., 1841.
- Иванчин-Писарев Н. Д.* Спасо-Андроников. Москва: Тип. Августа Семена при Мед.-хирург. акад., 1842.
- Изображения славянских первоучителей и просветителей, святых Кирилла и Мефодия на иконе Николая Скоропомощника в Афонском Дохиарском монастыре // ЧОИДР. 1868. Кн. I. Отд. IV. С. 257–261.
- Исторические заметки // Северная пчела. 1846. № 11. 14 января. С. 43–44; № 12. 15 января. С. 47–48; № 13. 16 января. С. 51–52; № 26. 31 января. С. 103–104; № 27. 1 февраля. С. 107–108.
- Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры, составленное по рукописным и печатным источникам профессором Московской духовной академии А. В. Горским в 1841 году, с приложениями архимандрита Леонида: В 2 ч. Москва: Импер. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1879.
- История русской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием: В 6 ч. Москва: Синод. Тип., 1807–1815.
- Кавелин Лев.* Письмо к издателю // Маяк. 1844. Т. 16. Раздел: Материалы. С. 1–2.
- Кавелин Лев <Александрович>* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи: В 2 ч. Санкт-Петербург: Тип. Морского кадет. корпуса, 1847.
- Леонид <(Кавелин), иером.>* Обзорение Козельского Оптина монастыря и бывших в нем до начала XVIII столетия храмов. Калуга: Губ. тип., 1857.
- <Леонид >(Кавелин), иером.>* Историческое описание Боровского Пафнутиева монастыря. Москва: Тип. В. Готье, 1859.
- Леонид (Кавелин)>, иером.>* Историческое описание Калужского Лаврентьева монастыря, нынешнего Калужского архиерейского дома, и принадлежащей в оному Крестовой церкви. Калуга: Губ. тип., 1862.
- Леонид (Кавелин)>, иером.>* Историческое описание Перемышльского Троицкого Лютикова монастыря. Калуга: [Б. и.], 1862.
- Леонид (Кавелин)>, иером.>* Историческое описание Тихоновой Калужской пустыни. Санкт-Петербург: Тип. И. И. Глазунова и К°, 1862.
- Леонид (Кавелин)>, иером.>* Историческое описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского монастыря (с видом оного с восточной стороны). Санкт-Петербург: Тип. Якова Трея, 1863.
- Леонид (Кавелин)>, иером.>* Историческое описание Малоярославецкого Черноостровского Николаевского монастыря Калужской губернии. Санкт-Петербург: Тип. Я. Грея, 1863.
- Леонид <(Кавелин), иером.>* Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находящихся в пределах Калужской епархии. Москва: Унив. тип., 1863.
- Леонид (Кавелин)>, иером.>* Историческое описание Рождества Богородицы Коренной пустыни. Санкт-Петербург: Тип. Эттингера, 1865.

- <Леонид (Кавелин), иером.> Житие оптинского старца Макария. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1995.
- Леонид <(Кавелин), архим.> Пустыня Св. Града. [Херсон, 1865]. (Из «Херсон. епарх. вед.» Прибавления. 1865. Ч. 16).
- Леонид <(Кавелин), архим.> Русский монастырь святого Пантелеймона — Русик. [Херсон, 1867].
- Леонид <(Кавелин)>, архим. Историческое описание Сербской царской Лавры Хиландаря и ее отношений к царствам Сербскому и Русскому. Москва: Унив. тип. Катков и К°, 1868.
- Леонид <(Кавелин), архим.> Лавра святого Саввы Освященного. Одесса, 1868.
- Леонид <(Кавелин), архим.> Обзорение Цареградских памятников и святынь XIV и XV вв. по русским паломникам с объяснительными примечаниями и планом. Москва: Импер. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1870.
- Леонид <(Кавелин)>, а<рхим.>. Месяцеслов Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря для посетителей и богомольцев сей святой обители. Москва: Тип. В. Готье, 1870.
- Леонид <(Кавелин)>, а<рхим.>. Историческое описание Мещевского Георгиевского мужского общежительного монастыря. Москва: Унив. тип. (Катков и К°), 1870.
- Леонид <(Кавелин)>, а<рхим.>. Описание соборного храма Воскресения Христова, построенного по Иерусалимскому образцу святейшим патриархом Никоном в Воскресенском, Новый Иерусалим именуемом, монастыре. Москва: Тип. В. Готье, 1870.
- Леонид <(Кавелин)>, архим. Описание славяно-русских рукописей библиотеки Ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря и заметки о старопечатных церковнославянских книгах той же библиотеки. Москва: Импер. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1871.
- Леонид <(Кавелин)>, архим. Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни, составленное по монастырским документам и записям. Москва: Импер. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1872.
- Леонид <(Кавелин)>, а<рхим.>. Краткое историческое сказание о начале и устройении Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. С монастырской рукописи 1750-х годов печатается в первый раз в пользу грамотных богомольцев тщанием настоятеля. Москва: Тип. «Соврем. изв.», 1872.
- Леонид <(Кавелин)>, архим. Описание Лихвинского Покровского Доброго мужского монастыря. Москва: Импер. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1876.
- Леонид <(Кавелин)>, а<рхим.>. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря / сост. по монастырским актам настоятелем оного архимандритом Леонидом; изд. Общества Истории и древностей Российских при Московском университете. Москва: Унив. тип., 1876.
- Леонид <(Кавелин)>, а<рхим.>. Историческое и археологическое описание первоклассного Успенского женского монастыря в городе Александрове, Владимирской губернии. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Академии наук, 1884.

- <Павел (Подлипский), еп.> Описание Костромского Ипатьевского монастыря, в котором юный Михаил Феодорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство русское: Сост. из подлинных монастырских бумаг 1832 г. Москва: Синод. тип., 1832.
- <Павел (Подлипский), еп.> Описание Переславского Троицкого Данилова монастыря, из подлинных монастырских бумаг составленное в 1829 году. Москва: Синод. тип., 1834.
- <Павел (Подлипский), еп.> Описание Костромского Крестовоздвиженского третьеклассного девичьего монастыря, составленное из подлинных монастырских бумаг в 1835 году. Москва: Синод. тип., 1835.
- <Павел (Подлипский), еп.> Описание Макариева Унженского Костромской епархии третьеклассного мужеского монастыря. Сост. из подлинных монастырских бумаг в 1834 г. Москва: Синод. тип., 1835.
- <Павел (Подлипский), еп.> Описание Николаевского Луховского Костромской епархии третьеклассного мужеского монастыря: Составлено из подлинных монастырских бумаг 1836 г. Москва: Синод. тип., 1836.
- <Погодин> М. П. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 131–138.
- Савваитов П. С. Описание Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. Санкт-Петербург: Тип. Штаба Отдел. корпуса внутр. стражи, 1844.
- Савваитов П. С. Описание Велико-Устюжского Архангельского и приписного к нему Троицкого Гledenского монастырей. Санкт-Петербург: Тип. кн. маг. П. Крашенинникова и К°, 1848.
- Савваитов П. С. Описание Тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписной к нему Дедовской Троицкой пустыни. Санкт-Петербург: Тип. Третья, 1850.
- Савваитов П. С. Описание Семигородной Успенской пустыни и упраздненного Катромского Николаевского монастыря. Санкт-Петербург: Тип. Третья, 1856.
- Савваитов П. С. Описание Вологодского Спасо-Каменского Духова монастыря. Санкт-Петербург: Тип. Третья, 1860.
- Сн<егирёв> И. Новоспасский монастырь: с видами сего монастыря в царствовании Петра I и в настоящем его положении. Москва: Изд. архим. Аполлоса, 1843.
- Снегирёв И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества, сост. А. Мартыновым. Тетр. 5. Москва: Тип. Августа Семёна, 1848.
- С<негирёв> И. Благовещенский собор в Москве. Москва: Тип. Ведомостей Моск. гор. полиции, 1854.
- Снегирёв И. М. Успенский собор в Москве: Изд. Николая Мартынова. Москва: Тип. А. Семёна, 1856.
- Снегирёв И. М. Новодевичий монастырь в Москве. М.: Тип. Вед. Моск. гор. полиции, 1857.
- Снегирёв И. М. Покровский монастырь, что на Убогих домах в Москве Москва: А. Мартынова, 1863.
- Снегирёв И. М. Богоявленский монастырь в Москве на Никольской улице. Москва: Тип. Бахметева, 1864.
- Снегирёв И. М. Архангельский собор в Московском Кремле. Москва: А. Мартынов, 1865.

Студийский монастырь в Константинополе // Херсонские епархиальные ведомости. 1868. № 22. С. 231–250.

*Шевырёв С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь: вакационные дни профессора С. Шевырёва в 1847 году: в 2 ч. (с 25-ю литографированными рисунками). Москва: Унив. тип., 1850.

<*Шевырёв С. П.*> Нилосорская пустынь. Москва: Унив. тип., 1850.

## Литература

*Анатолий (Просвирнин), свящ.* Труды архимандрита Леонида (Кавелина) (1822–1891) // Богословские труды. 1972. Вып. IX. С. 226–240.

*Каламкарова Е. (монахиня Сергия).* Вклад архимандрита Леонида (Кавелина) в изучение истории Владимирской епархии // Grand Altai Research & Education / Наука и образование Большого Алтая». 2022. № 16. Спецвыпуск: К 200-летию со дня рождения архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891). Эл. периодическое издание межрегионального объединения «Совет ректоров вузов Большого Алтая» (СРВБА). С. 118–127. [Электронный ресурс]. URL: [http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2\\_6.pdf](http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_6.pdf) (дата обращения 22.06.2022).

*Каширина В. В.* Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // БВ. 2019. № 3 (34). С. 289–306.

*Каширина В. В.* Архимандрит Леонид (Кавелин) как агиограф Оптиной пустыни // БВ. 2021. № 3 (42). С. 239–256.

*Корсунский И. Н.* Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид <(Кавелин)>: Некролог. Москва: Унив. тип., 1892.

<*Погодин*> *М. П.* Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 131–132.

*Сукина Л. Б.* Описание монастырей как жанр научной публикации в церковной археологии XIX — начала XX в. // «Grand Altai Research & Education / Наука и образование Большого Алтая». 2022. № 16. Спецвыпуск: К 200-летию со дня рождения архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891). Эл. периодическое издание межрегионального объединения «Совет ректоров вузов Большого Алтая» (СРВБА). С. 115–116. [Электронный ресурс]. URL: [http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2\\_5.pdf](http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_5.pdf) (дата обращения 22.06.2022).

<*Шереметев Г. С.*> Архимандрит Леонид (Кавелин): Биографический очерк. Москва: Тип. Васильева и К°, 1901.

*Шмидт С. О. Е. А.* Болховитинов и становление науки российской истории // Из истории Воронежского края: Сб. ст. / отв. ред. А. Н. Акинъшин. Вып. 9. Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2001. С. 4–15.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

# Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ НА СТРАНИЦАХ ЦЕРКОВНОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ПЕРИОДИКИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

(на материале журнала Московской  
духовной академии «Богословский вестник»)

Светлана Владимировна Бурмистрова

кандидат филологических наук  
доцент кафедры филологии Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
Лавра, Академия  
t-svet2007@yandex.ru

**Для цитирования:** Бурмистрова С. В. Ф. М. Достоевский на страницах церковной академической периодики конца XIX — начала XX века (на материале журнала Московской духовной академии «Богословский вестник») // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 333–350. DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.019

## Аннотация

УДК 82-091 (82-97) (82-92)

В статье рассматривается проблема восприятия творческого наследия Ф. М. Достоевского в церковной академической периодике рубежа XIX–XX вв. В «Богословском вестнике», журнале Московской духовной академии, представлен довольно большой пласт материалов, так или иначе связанных с Достоевским (в этом смысле писатель оставляет далеко позади себя Пушкина, Гоголя, Лескова и др.). Обращает на себя внимание широта тематического контекста, в котором упоминается Достоевский и/или его произведения (от историко-литературного и религиозно-философского до социально-психологического и естественнонаучного). Типичные формулы, через которые определяется образ писателя на страницах «Богословского вестника» — проповедник православия, учитель пастырей, панславист, психолог, философ, гений и др. В большинстве публикаций «Богословского вестника» сочинения Достоевского выступают не столько как объект историко-литературного анализа, сколько используются в качестве материала, позволяющего

прокомментировать актуальные нравственно-философские вопросы современности или, что наблюдается в статьях научно-богословского характера, проиллюстрировать на доступном для читателей языке догматические основы христианства и православной аскетики. В некоторых статьях проводится сопоставление известных людей с персонажами произведений Достоевского (например, личность В. Розанова и его религиозность сравнивается с образом Алёши Карамазова и его верой в Бога). В «Богословском вестнике» творческое наследие Достоевского рассматривается не только как вершинное явление отечественной литературы, но и как значимый фактор русской православной культуры.

**Ключевые слова:** Достоевский, церковная периодика, «Богословский вестник», рецепция, аксиология, христианское мирозозерцание, религиозно-философская критика рубежа XIX–XX веков, богословие, архетип.

---

## F. M. Dostoevsky on the Pages of the Church Academic Periodicals of the Late 19th – Early 20th Centuries

(On the Material of the Journal of the Moscow Theological Academy «Theological Herald»)

**Svetlana V. Burmistrova**

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

t-svet2007@yandex.ru

**For citation:** Burmistrova, Svetlana V. "F. M. Dostoevsky on the Pages of the Church Academic Periodicals of the Late 19th – Early 20th Centuries (On the Material of the Journal of the Moscow Theological Academy 'Theological Herald')". *Theological Herald*, no. 2 (45), 2022, pp. 333–350 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.019

**Abstract.** The article deals with the problem of perception of the creative heritage of F. M. Dostoevsky in the church academic periodicals at the turn of the XIX–XX centuries. The journal of the Moscow Theological Academy «Theological Bulletin» presents a fairly large layer of materials in one way or another related to Dostoevsky (in this sense, the writer leaves Pushkin, Gogol, Leskov and others far behind him). Noteworthy is the breadth of the thematic context in which Dostoevsky and / or his works are mentioned (from historical-literary and religious-philosophical to socio-psychological and natural science). Typical formulas through which the image of a writer on the pages of the Theological Bulletin is determined are a preacher of Orthodoxy, a teacher of pastors, a Pan Slavist, a psychologist, a philosopher, a genius etc. In most of the publications of The Theological Bulletin, Dostoevsky's works are not so much an object of historical and literary analysis as they are used as material to comment on current moral and philosophical issues of our time or, as observed in articles of a scientific and theological nature, to illustrate in a language accessible to readers dogmatic foundations of Christianity and Orthodox asceticism. Some articles compare famous people with characters in Dostoevsky's works (for example, V. Rozanov's personality and his religiosity

are compared with the image of Alyosha Karamazov and his faith in God). Dostoevsky's reception in The Theological Bulletin is carried out in a religious and philosophical aspect, the writer's creative heritage is viewed not only as the summit phenomenon of Russian literature, but also as a significant factor in Russian Orthodox culture, expressing its most important features.

**Keywords:** Dostoevsky, church periodicals, Theological Bulletin, reception, axiology, Christian worldview, religious and philosophical criticism of the turn of the XIX–XX centuries, theology, archetype.

**К**ультура эпохи рубежа XIX–XX вв. воспринимает Ф. М. Достоевского как одного из наиболее близких себе авторов, творческое наследие которого созвучно её собственным духовным исканиям. О мирозерцании Достоевского, о его понимании русского национального характера, православной культуры, исторического пути России размышляют и спорят известные литературные критики и философы: В. Розанов, С. Булгаков, К. Леонтьев, В. Соловьёв, Н. Страхов и др. В эпоху модерна Достоевский — это уже «своеобразное священное предание»<sup>1</sup>: культурная элита эпохи общается цитатами из Достоевского, определяет себя и друг друга через героев его романов, использует текст Достоевского в личной переписке. В контексте творчества Достоевского осмысливается литература прошлого и настоящего, моделируются новые художественные и религиозно-философские системы. Именно «XX век увидел в Достоевском не только талантливого психопатолога, — отмечает К. Мочульский, — но и великого религиозного мыслителя»<sup>2</sup>, открыл в нём «диалектику», а в его сочинениях — «метафизическую глубину».

В церковной академической периодике, то есть в журналах, которые издавались при четырёх духовных академиях (московской, петербургской, казанской и киевской), публикации, посвящённые Достоевскому и в целом русской и зарубежной литературе, занимают значительное место. В журнале Московской духовной академии — «Богословском вестнике», который на первом этапе существования выходил в свет с 1892 по 1918 гг., — аналитическая интерпретация художественной литературы представлена разными научно-критическими жанрами. Преобладающим является, безусловно, жанр статьи. В дореволюционный период в журнале увидело свет около пятидесяти публикаций, посвящённых «изящной литературе». Предметом данных исследований выступают произведения самых разных авторов: и классиков мировой литературы (Эсхил, Вергилий, Тассо, Сервантес, Гёте и др.), и современных писателей (Достоевский, Л. Толстой, Ницше, Золя и др.). Помимо статей, читателю рубежа веков предлагались также рецензии на произведения наиболее популярных в этот период отечественных

1 *Фетисенко О. Л.* Достоевский в двух эпистолярных диалогах В. В. Розанова 1890-х гг. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 27 / сост., ответ. ред. Н. Т. Ашимбаева, Б. Н. Тихомиров. Санкт-Петербург, 2010. С. 206.

2 *Мочульский К.* Гоголь. Соловьёв. Достоевский / сост. и послесл. В. М. Толмачёва. Москва, 1995. С. 219.

и европейских авторов<sup>3</sup>. Наконец, в «Богословском вестнике» публиковались заметки, сообщающие о юбилейных датах в истории русской словесности. Например, несколько номеров 1899 г. содержат материалы, посвящённые 100-летию юбилею А. С. Пушкина; в мартовском номере 1902 г. опубликованы заметки и статьи в связи с 50-летием со дня кончины В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя; в нескольких номерах 1909 г. размещены материалы, посвящённые 100-летию со дня рождения Н. В. Гоголя, среди которых также статья профессора кафедры истории русской литературы Московской академии Николая Леонидовича Туницкого. Кроме историко-литературных публикаций, следует указать и на ещё одну форму присутствия художественного дискурса на страницах академического журнала — на богословские статьи междисциплинарного характера (на стыке богословия, филологии, философии и психологии).

Образ Достоевского на страницах «Богословского вестника» чаще всего определяется через такие формулы, как гений, проповедник православия, панславист, психолог и философ, а с его именем связывают прежде всего представление о благотворном влиянии русской литературы на духовно-нравственную жизнь. Так, доцент кафедры церковного права Московской академии Николай Дмитриевич Кузнецов, указывая на нравственную функцию русской литературы, которая, по его словам, становится важным «пособием... в деле проповеди и преподавания Закона Божия»<sup>4</sup>, имеет в виду в первую очередь сочинения Достоевского. «Высокие черты личности Достоевского и его большой талант художника, — пишет автор, — помогли ему далее других заглянуть в те сокровенные глубины человеческой души, где происходит зарождение религиозной жизни...»<sup>5</sup>, и именно поэтому, считает Кузнецов, его произведения оказывают столь сильное воздействие на читателей.

В журнале Московской академии произведения Достоевского упоминались в самом широком тематическом контексте, что объясняется прежде всего разноплановостью сочинений писателя, насыщенных религиозно-философской, психологической, социальной проблематикой. Содержательная многомерность текстов Достоевского давала

- 3 См., например: С. Л. [Автор не установлен]. Рец. на: *Малеонский М. Владиславлев. Повесть из быта семинаристов и духовенства: Серебряный век.* Санкт-Петербург, 1883–1894 // БВ. 1894. Т. 4. № 11. С. 383–409; *Глаголев С. С. Духовный дальтонизм в изящной литературе.* Рец. на: *Lourdes par Emile Zola / Paris, 1894* // БВ. 1894. Т. 4. № 12. С. 548–578 и др.
- 4 *Кузнецов Н. Д. Русская художественная литература в её отношении к вопросам религии* // БВ. 1910. Т. 3. № 10. С. 334.
- 5 Там же. С. 338.

возможность авторам «Богословского вестника» обращаться к ним не только как к объекту историко-литературного анализа, но и в рамках научно-богословских и философских исследований. Так, совершенно неожиданно можно обнаружить отсылку к «Братьям Карамазовым» в статье профессора Петровской сельскохозяйственной академии Петра Сергеевича Страхова «Всемогущий случай или творчество Божие?», в которой анализируются естественнонаучные концепции происхождения мировой материи и органической жизни. В частности, рассматривая космогоническую гипотезу французского астронома Э. Фая (1814–1902), Страхов пишет:

«Гипотеза Фая даёт очень знаменательные совпадения с тем, что повествуется в Библии. Так, она <...> согласно с книгой Бытия, указывает на появление земли *прежде солнца* и света — *до светил*. Последним обстоятельством, между прочим, исключается знаменитый “Смердяковский вопрос” <...> немало использованный дешёвым скептицизмом»<sup>6</sup>.

Данная реминисценция, отсылающая к Достоевскому, свидетельствует о том, что читатель эпохи рубежа веков само собой знает имена персонажей, тексты писателя и отлично понимает, о каком вопросе идёт речь. Имеется в виду эпизод из главы «Смердяков», в котором повествуется о том, как слуга Григорий начал обучать двенадцатилетнего Смердякова священной истории, но что «дело кончилось тотчас же ничем».

«Как-то однажды, всего только на втором или третьем уроке, мальчик вдруг усмехнулся. — Чего ты? — спросил Григорий, грозно выглядывая на него из-под очков. — Ничего-с. Свет создал Господь Бог в первый день, а солнце, луну и звёзды на четвёртый день. Откуда же свет-то сиял в первый день?»<sup>7</sup>

В публикациях «Богословского вестника» произведения Достоевского нередко использовались в качестве инструмента, с помощью которого осмыслились и комментировались актуальные проблемы современности. Именно такую функцию они выполняли в исследованиях профессора кафедры нравственного богословия Московской

6 Страхов П. С. Всемогущий случай или творчество Божие? // БВ. 1909. Т. 1. № 1. С. 9–10.

7 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы: Роман в четырёх частях с эпилогом: Ч. 1. Москва, 1987. С. 129.

академии Михаила Михайловича Тареева<sup>8</sup>. Его статья «Религиозная проблема в современном освещении», посвящённая, казалось бы, не связанной напрямую с Достоевским проблеме распространения в современном обществе антирелигиозной литературы, открывается большой цитатой из «Дневника писателя» Достоевского за 1873 г. В процитированном фрагменте, взятом из главы «Влас», кроме запоминающейся сцены о данной молодым человеком клятве совершить дерзостный поступок (выстрелить в евхаристические хлеб и вино), содержатся также рассуждения Достоевского об особенностях русского национального характера, в том числе о таких его чертах, как «потребности хватить через край», потребности в саморазрушении и самоотрицании. Размышления Достоевского об этих коренных чертах русского человека Тареев проецирует на проблему возросшего читательского внимания к атеистической литературе. Именно стремлением русского характера к саморазрушению, вероятно, только и можно объяснить, считает Тареев, тот «торопливый, стремительный» спрос на «разношёрстную» атеистическую литературу, а также то «“безудержное”» и «беззаветное» поглощение листов, отрицающих “всю народную святыню во всей её полноте”, отвергающих “семью, обычаи и Бога”»<sup>9</sup>, которое продемонстрировал нынешний читатель. В целом язык статьи Тареева включает многие свойственные стилистике Достоевского формулы.

О восприятии академическим богословием текстов Достоевского как прецедентных свидетельствуют встречающиеся в некоторых публикациях сравнения известных людей прошлого и современности с вымышленными персонажами из романов писателя. Функции этих сравнений в том, чтобы сделать более доступными для понимания читателей сложные духовно-нравственные явления и процессы, с которыми сталкивается современный человек. В этом плане примечательна статья М. М. Тареева «Христианство и религия В. В. Розанова», в которой он, рассуждая о сочинениях одного из наиболее сложных философов рубежа веков, вводит сравнение Розанова с Алёшей Карамазовым. Именно образ Алёши позволяет Тарееву более рельефно передать своё представление об особенностях религиозного мировосприятия Розанова, прояснить его отношение к религии.

8 Кроме материалов, опубликованных в «Богословском вестнике», у М. М. Тареева есть специальная статья о Достоевском, изданная в «Христианском чтении»: *Тареев М. М. Достоевский как религиозный мыслитель* // ХЧ. 1907. № 11. С. 575–598.

9 [Тареев М. М.] Религиозная проблема в современном освещении: [Религия и социализм. Л. Фейербах, Д. Штраус. О. Конт] // БВ. 1909. Т. 1. № 1. С. 60.

«В. В. Розанов — глубоко религиозный человек, но его религия не в понятиях, не в учении, а в чувстве — живом, влажном, сочном, его религия... погружена в лоно природы, обнимает всё живое, зелёное, радостное, растущее... У него нет интереса к отвлечённой догматике, но он молится на зелёной лужайке, которая окружает храм, он, как Алёша Карамазов, любит клейкие листочки и целует влажную землю»<sup>10</sup>.

Образ другого героя романа «Братья Карамазовы» — Мити, используется в рецензии В. Ф. Эрн на изданное в Италии собрание стихов Т. Кампанеллы. Как ни странно, но именно герой Достоевского показался автору единственно верным образом, способным адекватно представить русскому читателю начала XX в. богатое и противоречивое мировоззрение итальянского поэта и философа эпохи Возрождения. Эрн утверждает:

«Кампанеллу в некотором смысле можно назвать Митенькой Возрождения, итальянским Дмитрием Карамазовым, ибо в нём идеал Мадонны и идеал Содомский пребывают в совершенной слитности. Широта, увиденная Достоевским в русской натуре, в своём природном status'ъ равно заинтересованной и “бездной вверху”, и “бездной внизу”, была основной чертой душевного склада людей Возрождения... У Кампанеллы с Митенькой общее — не только “широта натуры”, но и светлая дифирамбическая настроенность, какая-то стихийная потребность в “гимне”, в славословии; и как “подземный человек” Митенька среди ужаса своей жизни замышляет воспеть “из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость”, так и Кампанелла среди ужасов тюремного заключения, длившегося 26 лет, с семикратными пытками, всё время воспекает великую Гармонию Космоса, благодать и мудрость и мощь вечного Разума»<sup>11</sup>.

Однако сравнение Кампанеллы с Митенькой обнаруживает, с точки зрения Эрн, не только сходство, но и различие.

«... Дмитрий Карамазов, со всем хаосом и со всей беспредельной широтой природности не есть “всё” своего же собственного сознания. Он — явление *около-церковное*, а не *внутри-церковное*. Вне его пребывает непоколебимый, им же самим признаваемый и выше себя ставимый — камень церковности. Поэтому... все борения Дмитрия Карамазова — лишь переходная “психология”, а не окончательная

10 Тареев М. М. Христианство и религия В. В. Розанова // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 641.

11 Эрн В. Ф. [Рец. на:] Campanella T. Le poesie. Lanciano, 1913 // БВ. 1913. Т. 2. № 6. С. 396.

“логика” его существа... Поэтому и положение Митеньки сравнительно мало опасно... Он — действующее лицо лишь своей индивидуальной трагедии, но около него им же самим ощущается “хор” церковного научения, устами которого говорит высшая... Правда. Кампанелла же с Бруно суть участники трагедии не только индивидуальной, но и церковной, ибо “хор” Католической Церкви сам ниспал до фатального участия в трагедии... Поэтому трагедия Кампанеллы не около-церковная, а *внутри-церковная*<sup>12</sup>.

Многочисленные упоминания о Достоевском и цитаты из его произведений нередко встречаются в статьях междисциплинарного характера (на стыке богословия, филологии, философии и психологии): здесь текст Достоевского выступает в качестве материала для иллюстрации религиозно-философских идей или христианских догматов либо в качестве контекста, позволяющего глубже понять духовно-нравственные проблемы современного человека<sup>13</sup>. В этом плане стоит упомянуть фундаментальное исследование профессора Киевской академии протоиерея Павла Светлова «Идея Царства Божия в её значении для христианского мирозерцания», сначала опубликованное в «Богословском вестнике», а затем, в 1905 г., вышедшее отдельным изданием. Несмотря на то, что современная богословская наука неоднозначно оценивает работу Светлова, уличая автора в отклонениях от православного вероучения в трактовке Царства Божия<sup>14</sup>, отметим, что её появление в начале XX в. весьма симптоматично, поскольку именно в это время поднялась новая волна по распространению разного рода социалистических теорий и рационалистических концепций христианства, обещавших построить гармоничное и справедливое общество.

С филологической точки зрения исследование Светлова интересно представленным в нём литературно-художественным контекстом, который, как считает автор, позволит ему более ёмко проиллюстрировать основные тезисы его концепции. Выражение идеи Царства Божия в художественном дискурсе рассматривается Светловым на материале сочинений Достоевского, Гоголя и Л. Толстого. Заметим, что имя

12 Эрн В. Ф. [Рец. на:] Campanella T. Le poesie. Lanciano, 1913 // БВ. 1913. Т. 2. № 6. С. 397–398.

13 См., например: *Флоренский П. А.* О типах возрастания // БВ. 1906. Т. 2. № 7/8. С. 530–568; *Булгаков С. Н.* О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы // БВ. 1906. Т. № 2. С. 345–356; *Тареев М. М.* Христианство и религия В. В. Розанова. С. 627–665 и др.

14 См., например: *Серафим (Соболев), архиеп.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. Москва, 1943. [1997]. С. 173–191.

Достоевского в связи с идеей Царства Божьего упоминалось не только в исследовании протоиерея Павла Светлова, но и в других публикациях начала XX в. Например, можно вспомнить работу отца Сергия Булгакова «Философия хозяйства» (1912 г.), в которой религиозная концепция Достоевского противопоставляется социализму К. Маркса.

Рассуждения об аксиологии Достоевского предваряются в публикации Светлова довольно обстоятельным анализом воззрений Гоголя, оказавшего, по мнению автора, значительное влияние на Фёдора Михайловича. Светлов пишет:

«Призыв к личному усовершенствованию или исканию царства Божия и правды Его, как условию общественного блага и прогресса начинается Гоголем, продолжается Достоевским и завершения достигает в Толстом»<sup>15</sup>.

Не умаляя значения Гоголя, впервые высказавшего в русской литературе мысль «о необходимости согласования всего строя нашей жизни с требованием Евангелия», а также «призыв обществу к обновлению началами христианства, хранимого в Православной Церкви», Светлов в то же время отмечает, что с «Достоевским русская религиозно-общественная мысль делает большой шаг вперёд... сравнительно с тем, что даёт ей Гоголь»<sup>16</sup>. Гораздо глубже, по сравнению с Гоголем, Достоевский понимает и общественное значение Церкви.

«Сфера действия Церкви указывается Достоевским не во внутреннем только духовном мире человека, но и во внешней общественной среде»<sup>17</sup>.

Христианская религия предстаёт у Достоевского «как сила общественная, моральная, как фактор исторического прогресса»<sup>18</sup>, то есть гораздо более связанная с земным, временным, чем у Гоголя, в понимании которого, считает Светлов, религия «сохраняет абсолютно независимое и исключительное значение» перед временным<sup>19</sup>.

Общее представление Достоевского о Царстве Божием хорошо обрисовывается, по мнению исследователя, словами Алёши Карамазова:

15 Светлов П. Я., *прот.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // БВ. 1903. Т. 1. № 3. С. 464.

16 Там же. С. 479.

17 Там же. С. 482.

18 Там же.

19 Там же.

«... будет правда на земле, и будут все святы, и будут любить друг друга, и не будет богатых и бедных, возвышающихся и униженных; и будут все как дети Божии, и наступит Царство Христово»<sup>20</sup>.

Определяя особенности художественного осмысления идеи Царства Божия у Достоевского, Светлов очень подробно останавливается на двух положениях его концепции — мессианизме и христианской самоотверженной любви. Ссылаясь на «Дневник писателя» за 1881 г., Светлов отмечает, что, по убеждению Достоевского,

«России предназначено в недалёком будущем занять мировое положение в истории...»<sup>21</sup>. «России предназначено послужить орудием осуществления Царства Божия на земле, или “всенародной, вселенской Церкви”, по терминологии Достоевского»<sup>22</sup>.

Таким образом, мессианское значение России у Достоевского, считает Светлов, основано на том, что русский народ является хранителем чистого христианства, носителем православия, через которое только и возможно всемирное «человеческое обновление и соединение всех народов в братство Христово»<sup>23</sup>. Осуществлению мессианской задачи, возложенной на Россию, способствует такая черта русского национального характера, которую Достоевский определяет как «способность всепримиримости, способность всечеловечности». Светлов обращает внимание на то, что, говоря о русском народе как народе-богоносце, Достоевский имеет в виду «исключительно простонародье, а не интеллигентный класс»<sup>24</sup>, а также русское иночество. Ещё одним условием мессианизма России, которое, с точки зрения Светлова, выдвигает Достоевский, является так называемый восточный вопрос, то есть «объединение... славян и всех православных национальностей под крылом России»<sup>25</sup>.

Характерной особенностью «общественного мирозерцания» и художественной аксиологии Достоевского выступает, по мысли Светлова, «идея о христианской самоотверженной любви как всевозрождающей и всепобеждающей силе, в том числе как о силе общественного

20 *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. I. Кн. 1. Гл. V: «Старцы».

21 *Светлов П. Я., прот.* Идея Царства Божия в её значении для христианского мирозерцания»: (Богословско-апологетическое исследование) // БВ. 1903. Т. 1. № 3. С. 482.

22 Там же. С. 483.

23 Там же.

24 Там же. С. 485.

25 Там же. С. 488.

возрождения и обновления»<sup>26</sup>. Комментируя данную идею, Светлов отмечает, что в «противоположность социализму и позитивизму с их верой в среду... Достоевский настаивает на исключительном значении... принципа личного совершенствования как единственного... условия общественного блага»<sup>27</sup>. Утверждая, что христианство у Достоевского является прежде всего «религией любви», и что внимание писателя «сосредоточивается не столько на активной, сколько на пассивной стороне любви»<sup>28</sup>, Светлов отмечает в этой связи, ссылаясь на мнение некоторых критиков, «неполноту христианства» у Достоевского. Касаясь данного вопроса, Светлов с известной долей деликатности не упоминает в своей статье ни о развернувшейся полемике, инициированной К. Леонтьевым ещё при жизни Достоевского и продолженной после смерти писателя, ни о вошедшей в культурный обиход леонтьевской формуле о «сентиментальном», или «розовом», христианстве Достоевского. Светлов ограничивается лишь ссылкой на суждение Н. Н. Неплюева, с которым он, по всей видимости, отчасти соглашается. Писатель и общественный деятель, основатель трудового православного братства Н. Н. Неплюев в своей работе «Что есть истина?» (1893 г.) выступил с критикой христианского идеала Достоевского. В частности, ему претила проповедь пассивного отношения к жизни, которую он нашёл в романах Достоевского. Сочинения Достоевского, писал Неплюев,

«принесли долю вреда, вводя в заблуждение тех, кто принимает его героев за истинные воплощения христианского идеала и потому считает, что из христианства не вытекает другой... разумный идеал активного героя. В своих излюбленных героях, каковы князь Мышкин и Алёша Карамазов, Достоевский представляет нам лишь жалкие пародии на христиан. Единственный христианин у Достоевского — отрёкшийся от мира старец Зосима невольно наводит на мысль, что по его понятиям христианство и аскетизм однозначны и что умные люди, как Зосима, непременно должны отречься от мира, а не преобразовывать мир, что оставаться в мире, исповедуя Христа, могут только такие добросердечные ничтожества, как Мышкин и Алёша Карамазов...»<sup>29</sup>.

26 Светлов П. Я., *прот.* Идея Царства Божия в её значении для христианского мирозерцания»: (Богословско-апологетическое исследование) // БВ. 1903. Т. 1. № 3. С. 490.

27 Там же.

28 Там же. С. 497.

29 Там же.

Апеллируя к довольно резкой критике Неплюева, Светлов, вероятно, преследовал две цели. Прежде всего, подобные горячие высказывания в адрес Достоевского он использовал для того, чтобы подчеркнуть огромное влияние писателя на мировоззрение и нравственные идеалы современников. Во-вторых, неприятие отдельными критиками пассивного христианства у Достоевского даёт основания Светлову обозначить точки соприкосновения между Достоевским и Толстым и одновременно указать на пропасть, которая разделяет этих двух писателей в понимании идеи Царства Божия.

«Действительно, между Достоевским и Толстым, — утверждает исследователь, — есть сходство... Л. Н. Толстой в некоторых пунктах своего мирозерцания есть дальнейшее развитие... Ф. М. Достоевского до тех крайних пределов, где сходства переходят в противоположность. В христианстве Достоевского недостаточно ясно выступает активный элемент его; христианство Толстого с его принципом непротивления злу... является совершенным подобием буддизма, "бегством от жизни"»<sup>30</sup>.

Обзор дореволюционных номеров «Богословского вестника» позволяет утверждать, что несмотря на обилие материалов, содержащих отсылки к текстам Достоевского, в них ничтожно мало собственно историко-литературных исследований, посвящённых писателю. К их числу можно отнести в первую очередь публикацию митрополита Антония (Храповицкого) «Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Достоевского»<sup>31</sup>, статью Н. Д. Тихомирова «Ницше и Достоевский»<sup>32</sup> и, с некоторой натяжкой, опубликованную в 1902 г. лекцию М. М. Тареева «Типы религиозно-нравственной жизни»<sup>33</sup>.

Среди публикаций, посвящённых художественной аксиологии Достоевского, особого внимания заслуживает исследование митрополита Антония (Храповицкого) «Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Достоевского». «Внеклассную лекцию» на эту тему владыка Антоний прочитал студентам в годы своего ректорства в Московской духовной академии (1891–1895 гг.), а затем в 1893 г. она была опубликована

30 Светлов П. Я., прот. Идея Царства Божия в её значении для христианского мирозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // БВ. 1903. Т. 1. № 3. С. 498.

31 С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского // БВ. 1893. Т. 4. № 10. С. 41–79.

32 Тихомиров Н. Д. Ницше и Достоевский: (Черты из нравственного мировоззрения того и другого): [Публичное чтение] // БВ. 1902. Т. 2. № 7/8. С. 505–534.

33 Тареев М. М. Типы религиозно-нравственной жизни // БВ. 1902. Т. 3. № 9. С. 42–81.

в «Богословском вестнике». Владыка Антоний увлёкся Достоевским ещё в юношеские годы и сохранил интерес к его творчеству до конца жизни, посвятив ему значительную часть научных работ. Кроме публикации в «Богословском вестнике», его статьи о Достоевском печатались и в других журналах. Например, в 1888 г. в журнале «Русское дело» была издана одна из первых работ владыки — «В день памяти Достоевского». В 1920–30-е гг., находясь в эмиграции, он не только продолжал публиковать работы о Достоевском<sup>34</sup>, но и читал о нём публичные лекции в эмигрантской среде.

Без преувеличения можно сказать, что лекционные материалы, подготовленные владыкой, тогда ещё архимандритом, Антонием для студентов академии, стоят у истоков прочтения творчества Достоевского в христианском ключе. Эта традиция будет подхвачена и получит развитие в работах многих его современников: В. С. Соловьёва, отца Сергия Булгакова, К. Н. Леонтьева, М. М. Тареева и др. В своём исследовании архимандрит Антоний писал, что «творения Достоевского должны быть дороги и ценны для всякого, даже независимо от его мировоззрения»<sup>35</sup>, но особенно они важны для пастырей, поскольку «настроение... собственного творческого духа» Достоевского

«есть именно то, которое нужно иметь пастырю, то есть всеобъемлющая любовь к людям... страдающая ревность об их обращении к добру и истине, раздирающая скорбь о их упорстве и злобе и при всём том светлая надежда на возвращение к добру и Богу всех отпавших сынов»<sup>36</sup>.

Достоевский для архимандрита Антония — это «прямой проповедник православия»<sup>37</sup>.

Архимандрит Антоний подчёркивает, что Достоевского нельзя заподозрить в тенденциозности, в которой его иногда упрекают некоторые критики<sup>38</sup>, ибо у него «изображение законов психической жизни и картин быта общественного не последовало за сложившимся заранее философским и нравственным мировоззрением, но предшествовало

34 См., например: *Преосвященный Антоний, митрополит Киевский и Галицкий*. Словарь к творениям Достоевского. София, 1921.

35 С. С. Б. [*Антоний (Храповицкий)*, архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского. С. 48.

36 Там же. С. 50.

37 Там же. С. 47.

38 Там же. С. 46.

ему»<sup>39</sup>. «Достоевский не пропагандист, прельщаемый и прельщающий, но проповедник, исповедующийся и исповедующий, — проповедник бесконечно искренний»<sup>40</sup>.

При этом произведения Достоевского, считает исследователь, предельно насыщены разными идеями и теориями, поэтому читать Достоевского —

«это хотя сладостная, но утомительная, тяжёлая работа: пятьдесят страниц его повести дают для мысли читателя содержание пяти-сот страниц повестей прочих писателей и вдобавок нередко бессонную ночь томительных укоров себе или восторженных надежд и стремлений»<sup>41</sup>.

Однако идейная многослойность произведений Достоевского не препятствует архимандриту Антонию определить главную идею писателя: Достоевский, полагает он, «всё время писал об одном и том же» — о возрождении<sup>42</sup>, «о возрождающем влиянии одной воли на другую»<sup>43</sup>. В заслугу писателю архимандрит Антоний ставит также то, что он

«определил и те важнейшие духовные свойства и движения, в условиях которых происходит нравственное возрождение, и те внешние... жизненные побуждения, коими человек призывается к самоуглублению»<sup>44</sup>.

При этом Достоевский, по мнению архимандрита Антония, смог «с поразительной силой» изобразить то, что представляет собой «центральный интерес Пастырского Богословия», а именно разность «между сознательной индивидуальной волей и расположениями нравственной природы (добрыми и злыми), постоянно дающими знать о себе даже и против желания человека»<sup>45</sup>. Особенно, подчёркивает архимандрит Антоний, писатель любил «рисовать борьбу доброй природы со злой личной волей и победу первой над последней»<sup>46</sup>.

39 С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского. С. 46.

40 Там же. С. 49.

41 Там же. С. 42.

42 Там же. С. 48.

43 Там же. С. 51.

44 Там же. С. 50.

45 Там же. С. 63.

46 Там же.

Анализируя систему персонажей у Достоевского, он выделяет такую группу героев, как миссионеры, то есть лица, способные благотворно влиять на окружающих. К ним он относит служителей церкви, детей, крестьян, женщин и страдающих людей.

«Миссионеры, — пишет архимандрит Антоний, — ... не имея возможности сломить сознательную свободную волю человека, чего и сам Бог никогда не делает, получают... способность воздействовать на нравственную природу человека, вызывая к жизни и сознанию таящиеся в ней добрые ощущения и удаляя злые»<sup>47</sup>. «Дело служителей Божиих, — подчёркивает исследователь, — в том именно и заключается, чтобы... показывать человеку, что содержание его личности не только не чуждо добра и религии, но по существу гораздо сроднее с ними, нежели с той злой страстью, которой он сейчас служит»<sup>48</sup>.

При этом архимандрит Антоний, не отрицая «влияния речей и доказательств», приводимых миссионерами в целях «возрождающего влияния» на ближнего, полагает, что главным связующим началом между людьми выступает у Достоевского «христианская любовь или нравственное сострадание»<sup>49</sup>.

«Любовь эта, — отмечает он, — есть не субъективное настроение только, а некая мировая воля, Божественная сила... Вне Бога нет этой любви, и даётся она только верующим в Его бытие и благодать... По сочинениям Достоевского выходит, что любящий и страдающий, сливаясь в духовное единство с ближним своим, не что-либо сверхъестественное делает, но лишь возвращается к утерянному грехом нашему единству в Боге»<sup>50</sup>.

Подлинное сострадание заключается, по Достоевскому, как считает архимандрит Антоний,

«в способности понять человека, проникнуть в то доброе, что у него есть, и оценить его... Вот для сего-то и нужна, кроме смиренной любви, ещё и сила ума и широта образования, почему и лучшие воители добра — даже и монастырские монахи — являются у Достоевского людьми не только с тонкой отзывчивостью, широчайшей

47 С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского. С. 63.

48 Там же.

49 Там же. С. 67.

50 Там же. С. 69.

терпимостью и чутким пониманием людей, но и наделёнными глубоким и всесторонним образованием. Они находят общие идеалы и с Иваном Карамазовым, и с крестьянами, и с барышней-дворянкой — всякий в них находит себе сродных и по уму, и по сердцу. Они как-то умеют совершенно врасти в человека, сраспростереться со всеми его мыслями, со всеми фибрами его души... Здесь именно сказывается ловец человеков. Всем известно, что сам Достоевский на себе самом блестяще оправдал это требование, примилив на Пушкинском празднике западников и славянофилов в своей знаменитой речи...»<sup>51</sup>.

Таким образом, в исследовании архимандрита Антония акцент сделан не столько на художественной стороне сочинений Достоевского, сколько на их богатом религиозном содержании, дающим материал для изучения духовной жизни человека. Владыка назвал Достоевского учителем пастырей, подчёркивая целесообразность использования его текстов при изучении богословских дисциплин, в том числе пастырского богословия.

### Выводы

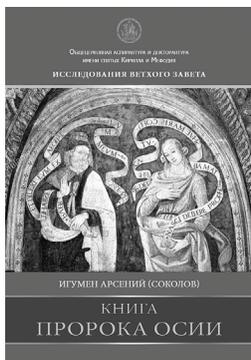
Подводя итоги изучению рецепции Достоевского в «Богословском вестнике» (1892–1918 гг.), прежде всего следует отметить широту тематического контекста, в котором встречаются отсылки к произведениям писателя. Сочинения Достоевского упоминаются в статьях, посвящённых вопросам психической, духовной жизни человека, закономерностям в развитии религиозной культуры русского общества, а также проблемам интерпретации библейских идей в святоотеческой литературе, философии и художественной словесности. В восприятии академического богословия религиозно-этический идеал Достоевского представляется не отвлечённой философской абстракцией, но конкретной и весьма продуктивной системой, отвечающей потребностям насущной жизни и отличающейся всеохватностью и универсальностью, что делает её актуальной в разных контекстах.

51 С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского. С. 71–72.

## Библиография

- Глаголев С. С. Духовный дальтонизм в изящной литературе. Рец. на: Lourdes par Emile Zola / Paris, 1894 // БВ. 1894. Т. 4. № 12. С. 548–578.
- Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы: Роман в четырех частях с эпилогом: Ч. 1 и 2. Москва: Сов. Россия, 1987.
- Кузнецов Н. Д. Русская художественная литература в её отношении к вопросам религии // БВ. 1910. Т. 3. № 10. С. 333–352.
- Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский / сост. и послесл. В. М. Толмачёва. Москва: Республика, 1995.
- Светлов П. Я., *прот.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания»: (Богословско-апологетическое исследование) // БВ. 1903. Т. 1. № 3. С. 463–498.
- С. Л. [Автор не установлен]. Рец. на: Малеонский М. Владиславлев. Повесть из быта семинаристов и духовенства: Серебряный век. Санкт-Петербург, 1883–1894 // БВ. 1894. Т. 4. № 11. С. 383–409.
- С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского // БВ. 1893. № 10. С. 41–79.
- Страхов П. С. Всемогущий случай или творчество Божие? // БВ. 1909. Т. 1. № 1. С. 1–23.
- Тареев М. М. Достоевский как религиозный мыслитель // ХЧ. 1907. № 11. С. 575–598.
- Тареев М. М. Типы религиозно-нравственной жизни // БВ. 1902. Т. 3. № 9. С. 42–81.
- Тареев М. М. Христианство и религия В. В. Розанова // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 627–665.
- [Тареев М. М.] Религиозная проблема в современном освещении: [Религия и социализм. Л. Фейербах, Д. Штраус. О. Конт] // БВ. 1909. Т. 1. № 1. С. 58–84.
- Фетисенко О. Л. Достоевский в двух эпистолярных диалогах В. В. Розанова 1890-х гг. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 27 / сост., отв. ред. Н. Т. Ашимбаева, Б. Н. Тихомиров. Санкт-Петербург: Серебряный век, 2010. С. 204–219.
- Эрн. В. Ф. [Рец. на:] Campanella T. Le poesie. Lanciano, 1913 // БВ. 1913. Т. 2. № 6. С. 390–401.

## РЕЦЕНЗИИ



**Арсений (Соколов), игум.**

### КНИГА ПРОРОКА ОСИИ Комментарий

Москва: ОЦАД; Издательский дом «Познание», 2019.  
(Исследования Ветхого Завета). 640 с.  
ISBN 978-5-906960-75-7

УДК 82-95 (27-273)  
DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.020

О назревшей необходимости комментария на Книгу пророка Осии свидетельствует сам текст этой библейской книги в его масоретском варианте: насыщенный неоднозначными метафорами, яркими художественными образами, которые резко, без всякого вступления сменяются один другим, не везде отличающийся хорошей сохранностью этот текст и сегодня ставит перед экзегетами множество проблем. Говоря: «опыт интерпретации», следует отметить, что это далеко не первый подступ автора к тексту. Рецензируемому комментарию предшествовало несколько лет научной деятельности в данном направлении, отмеченных целым рядом публикаций, изданием комментария на первые три главы Книги пророка Осии<sup>1</sup>, апробацией результатов исследовательской работы на специальном семинаре по книге комментируемого пророка. Комментарий явился плодом этой длительной исследовательской работы.

Аннотация адресует книгу «всем, стремящимся к изучению Священного Писания». И эта адресация оправдана, поскольку, имея материалом лишь книгу Осии — одного из «малых пророков», автор рассматривает её в контексте других пророческих книг и шире — Ветхого Завета и всей Библии. Такой подход позволяет читателю-неспециалисту приобщиться, например, к сведениям об израильском пророчестве или же прикоснуться к миру, в котором появились библейские

1 См.: *Арсений (Соколов), игум. Пророк и блудница. Комментарий к 1–3 главам Книги пророка Осии.* Москва, 2016.

книги — миру Древнего Востока. К несомненным достоинствам издания относится и то, что книга весьма качественно вычитана.

Рецензируемый научный труд состоит из небольшого исторического введения, содержащего сведения об эпохе прор. Осии в контексте всей истории Северного царства и его взаимоотношений с Новоассирийской державой, и собственно комментария. Структура комментария, разумеется, обусловлена композицией самой пророческой книги. Автор последовательно разбирает надписание (1, 1–2а), историю Осии и блудницы Гомери (1, 2b — 3, 5), пророчества против Израиля (4, 1 — 11, 11), прошлые грехи Израиля и возведение его грядущего восстановления (11, 12 — 14, 9), а также эпилог (14, 10).

Если разбивка на главы выдержана в рамках структуры Книги прор. Осии, то толкование каждого отрывка в пределах этих глав можно условно разделить на три абзаца: это буквальная интерпретация Масоретского текста, объяснение прочтения, которое содержится в Таргуме Йонатана и святоотеческие толкования данного отрывка. Работая с критическим аппаратом *Bibliae Hebraicae Stuttgartensiae*, автор тщательно анализирует предложенные составителями этого издания эмендации. «Многочисленные попытки реконструкции “изначальных” текстов различных библейских книг, — отмечает автор комментария, — и последующих этапов их редактирования и стандартизации — это всего лишь шаткие гипотезы, зыбкие основания которых не выдерживают критических испытаний» (с. 479). Кроме Таргума на пророков, автор книги использует труды средневековых иудейских экзегетов (Раши и Радака). Подобный охват различных пластов иудейской и христианской традиций, для которых текст Книги прор. Осии имеет сакральный статус, предполагает и работу с новейшими исследованиями по Книге прор. Осии и истории её толкования. В то же время в методе игум. Арсения прослеживается скорее текстологическая линия. Так, автор объясняет особенности патристических толкований спецификой текста LXX.

Первая часть комментария под заглавием «Израиль — неверная жена 1:2b — 3:5» содержит объяснение той части Книги пророка Осии, где активно используется супружеская метафора. Взаимоотношения между Господом и Израилем (Ефремом) описываются посредством образов бракосочетания и супружеских взаимоотношений. В истории экзегезы данной пророческой книги брак Осии и блудницы выступал проблемой для толкователей. Одни (преподобный Ефрем Сирийский, блаженный Феодорит и многие другие) полагали, что этот скандальный союз действительно имел место в биографии пророка и описанное

в 1–2 главах является исторически достоверным. Другие (в их числе Ориген, средневековые иудейские экзегеты, Кальвин) рассматривали этот брак не как совершенное по воле Яхве символическое действие, а как чистую аллегория<sup>2</sup>. Игумен Арсений придерживается первой точки зрения, которая является общепризнанной. К сожалению, автор недостаточно акцентирует внимание и на буквальном переводе слова לַעֲלֵם («господин, муж») (с. 132–133), что, на наш взгляд, позволило бы увидеть новые грани в Осииной метафоре брака: неверная жена-Израиль ищет взамен Яхве другого мужа.

Вторая часть комментария, озаглавленная «Преступление и наказание 4:1 – 11:11», содержит объяснение речей пророка Осии, построенных в виде судебного состязания. Это возвещение суда Божиего над Израилем и пророчество об окончании плена. От метафоры брака пророк переходит к метафоре судебного иска по имущественному вопросу: Израиль — удел Яхве, эта земля не принадлежит ваалам, которым служит израильский народ. (Надо сказать, что переход от одной метафоры к другой весьма условен: в этой же части пророк обращается к «отеческой», «сельскохозяйственной» и другим метафорам, возвращается к метафоре брака.) В этой части исследователь употребляет заимствованный у Симиана-Йофре термин «ваализм» (с. 178) и термин М. Бубера «ваализация» (с. 51). Использование указанных терминов позволяет автору адекватно объяснить и в значительной степени уточнить нюансы тех религиозных процессов, которые происходили в Северном царстве. Например, оригинальной и весьма убедительной представляется предложенная автором концепция о сути обличения Осией священников. Пророк обвиняет жрецов Яхве в том, что они, сосредоточившись на культовой стороне религии, не учили народ заповедям, пренебрегали учительной деятельностью ради прибыли от жертвоприношений (с. 178–181). Подобное решение позволяет по-новому взглянуть на нюансы пророческой критики ветхозаветного священства. Кроме того, исследователь даёт широкую и разностороннюю характеристику культа тельцов, раскрывая его государственную сущность. «По приказу Иеровоама, — пишет игум. Арсений, — тельцы были установлены на границах нового государства — в Бейт-Эле и Дане, тем самым как бы охраняя его территорию и служа такими «духовными скрепами» его государственности» (с. 344). Как блуд квалифицируется в исследовании и внешняя политика Северного царства: вместо упования

2 Толковая Библия. Т. 2. Стокгольм, 1987. С. 87–93; Элуэлл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. Санкт-Петербург, 2018. С. 216.

на Яхве цари заключают договоры то с Ассирией, то с Египтом, нарушая при таком лавировании союзные договоры, подтверждённые клятвой именем Самого Яхве (с. 360–363).

В комментарии на Ос. 4,15b исследователь поддерживает точку зрения Карбоне и Рицци касательно того, что отождествление Бейт-Авена из Масоретского текста с египетским Оном (Илиополем греческих текстов) в переводе подразумевает антисамаритянскую полемику. На наш взгляд, переводчик на древнегреческий язык просто не понял, что здесь имеет место намёк на Вефиль (לִּזְלִיב), названный пророком «домом ничтожества» (בֵּית לִּזְלִיב). В результате был найден самый близкий по звучанию топоним, каковым оказался египетский Он (אֵן). Подобные казусы вполне характерны для текста Септуагинты. Примером тому могут служить метаморфозы с именем сына царя Саула, который именуется в Священном Писании то Иевосфеем (בֶּן־שִׁשְׁיָה — «сын стыда» в 2 Цар. 2, 8), то Эшбаалом (בֶּן־שָׁבָא — «сын Ваала» в 1 Пар. 8, 33).

Комментируя Ос. 4, 18, игумен Арсений интерпретирует הַנְּזִיחַת הַנְּזִיחַ (автор приводит еврейские слова без огласовок — в таком виде они бытовали изначально, в домасоретский период) как двойное усиление (в синодальном переводе: «совершенно предалась блуду») (с. 214). Понимание однокоренного qāṭōl qāṭal как эмфазы во многом основывается на переводе LXX<sup>3</sup>. С. В. Лёзов (правда, на материале диалогических текстов Пятикнижия и, дистанцируясь от поэтических книг) квалифицирует этот оборот как «мотивирующую реплику» («дело в том, что»)<sup>4</sup>. Можно предположить, что, оценивая раздел Ос. 4, 1–11,11 как судебное прение, было бы вполне правомерно рассматривать его в качестве диалога; однако такое утверждение является слишком смелым и необоснованным. Делать сейчас какие-то выводы — преждевременно: особенности употребления формулы qāṭōl qāṭal в пророческой письменности ещё ждут специального исследования.

Некоторые вопросы оставляет и толкование Ос. 7, 3–7 — перикопы, в которой пророк обрушивается с критикой на гражданские власти десятиколенного царства. Картина царского пира с участием князей, на котором своего рода «угощением» служат злодейство и обманы, отражает, по мнению игумена Арсения, политическую историю Северного

3 См., например: *Rajak T. Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora.* Oxford, 2009. P. 128–129.

4 См.: *Лёзов С. В.* Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога (перфект в начале реплики) // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 2. Москва, 1999. С. 307–309.

царства с её «непрерывной чередой военных и дворцовых переворотов, заговоров, смен династий и разгульной анархии» (с. 301). Вызывает вопросы интерпретация стиха 5а: «*День нашего царя!*», да и вся перикопа в целом. Возможно, свет на смысл этого отрывка пролил бы Еккл. 10, 16–20, лейтмотивом которого также является тема пирующих царя и князей, однако автор комментария не рассматривает этот отрывок.

Толкуя Ос. 9, 6а (*Egyptet soberet ix, / Memfis poxoronit ix*), автор комментария совершенно точно определяет этот пассаж как метонимию, где Мемфис выступает в качестве обозначения всего Египта. Однако было бы нелишним, на наш взгляд, объяснить читателю, почему богодухновенный пророк говорит именно об этом городе. Само название «Египет» (др.-греч. Αἴγυπτος) происходит от другого названия Мемфиса — Hwt-ka-ptH (Хет-ка-Птах, букв. «крепость души-двойника Птаха»)⁵. Примечательно, что эта метонимия имела место ещё в библейской традиции, задолго до греков.

Третий и последний раздел книги, названный автором «От трудного прошлого — к светлому будущему 11:12 — 14:9», представляет собой переход от обвинений Израиля и возвещения суда над Иудой к пророческому обетованию обращения и восстановления Израиля. Как и другие пророки, Осия акцентирует внимание на том, что в конечном счёте Яхве смилостивится и спасёт свой народ. Комментарию игумена Арсения на данный раздел книги весьма созвучно мнение другого современного библиста Р. Кленденина: «В ответ на покаяние и веру Он (YHWH. — В. Б.) снова проявит сострадание и искупит их; он удалит неправду, восстановит завет, неся праведность и познание Бога; и он восстановит и украсит Израиль на земле»⁶.

В тексте комментария обращает на себя внимание нерегулярность в передаче имён: то в славяно-русском, то в масоретском варианте. Так получается, что, толкуя слова пророка Осии из 6, 2, автор обращается к истории царя Хизкийяһу (с. 270). Или в комментарии на Ос. 12, 4 Иаков оказывается в противостоянии с Эйсавом (с. 497). Правда, в сносках автор указывает, что Хизкийяһу — это царь Езекия синодального перевода, а Эйсава — это Исав. В конце концов, стоит признать, что употребление

5 См.: История Древнего Востока: Учеб. для студ. вузов, обучающихся по спец. «История» / сост. А. А. Вигасин, М. А. Дандамаев, М. В. Крюков и др.; под ред. В. И. Кузищина. Москва, 1988. С. 12. О значимости Мемфиса и культа Птаха для становления египетской государственности см.: *Перепёлкин Ю. Я.* История древнего Египта. Санкт-Петербург, 2000. С. 69.

6 *Clendenen R.* Textlinguistics and Prophecy in the Book of Twelve // *Journal of the Evangelical Theological Society.* 2003. September. Vol. 46/3. P. 394.

имён в оригинальном еврейском звучании, подобно посвящению читателя в перипетии религиозной и политической истории древних Израиля и Передней Азии, позволяет погрузиться в эпоху и культуру создания пророческой книги<sup>7</sup>.

Рецензируемая книга снабжена двумя приложениями, каждое из которых представляет собой главу из исследования Книги прор. Осии, принадлежащего итальянским текстологам и экзегетам С. П. Карбоне и Дж. Рицци. Первое приложение содержит обширную характеристику данного библейского текста по LXX, второе представляет собой исследование Таргума на указанную пророческую книгу. Приложенные тексты представляют собой авторский перевод игумена Арсения с итальянского языка.

Поскольку некоторые стихи прор. Осии в том или ином виде цитируются в Новом Завете, уместно рассмотреть и то, в каком свете они представлены в рецензируемом комментарии. Здесь исследователь прор. Осии базируется исключительно на научной методологии и древней христианской экзегетической традиции. Так, в главе «Ложное обращение» (на Ос. 6, 1–6) учёный обращает внимание на то, что ассоциация Ос. 6, 2 («оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его») с 1 Кор. 15, 3 («Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию») изначально не была свойственна христианской традиции и берёт начало от Тертуллиана (с. 267). Подобный подход позволяет снять возможный конфликт интерпретаций и рассматривать данный стих в контексте перикопы Ос. 6,1–6 и керигмы всей Книги прор. Осии в целом. Другой отрывок: «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всеожженных» (Ос. 6, 6) — цитируется в Евангелии Самим Спасителем (Мф. 9, 13; 12, 7). Два термина —  $\text{חַסֵּד}$  (милость) и  $\text{לְדַעַת אֱלֹהִים}$  (знание Бога) — являются, по мнению игумена Арсения и других комментаторов, ключевыми для прор. Осии. Эти термины отражают принципы взаимоотношений с Богом: соответственно «любовь к Нему и верность» (с. 279) и «личностное общение с Ним» (с. 283). Пассаж: «И из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11, 1b $\beta$ ) — также приобретает мессианский смысл уже в Новом Завете (Мф. 2, 15).

7 Так, отец Арсений полностью переходит на еврейскую передачу имён собственных в своих комментариях на пророков Софонию и Михея. См.: Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Софонии. Дамаск, 2021; Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Михея: перевод и комментарий. Минск, 2021.

Последнее вполне объяснимо тем, что для евангелиста Матфея Христос часто предстаёт как новый Израиль, факты Его земной жизни словно повторяют историю Израиля (с. 463). Комментатор Ос. 13, 14 интерпретирует вопрос пророка как риторический: «*От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?*» (ср. в переводе А. В. Десницкого: *От Шеола искуплю ли их? От смерти избавлю ли их?*). Именно такое понимание не противоречит общему контексту перикопы. В то же время подобное прочтение не противоречит цитации данного отрывка в 1 Кор. 15, 55, где пророческие слова приведены как указание на смерть и Воскресение Христово. Автор комментария справедливо отмечает, что во времена апостола Павла употребление цитат вне контекста книги, из которой они взяты, было обычным явлением (с. 534–536) (ср. кумранские пешарим и флорилегии).

Нельзя не отметить художественных достоинств книги. Она написана понятным, доступным для неподготовленного читателя языком, а некоторые названия разделов и глав («Преступление и наказание», «От трудного прошлого — к светлому будущему», «Ветер северный») отсылают к культурному коду жителей нашей страны. Эта ориентированность на русскоязычного читателя проявляется и в приведении игуменом Арсением различных вариантов русского перевода Книги пророка Осии. Помимо синодального, автор приводит переводы преподобного Макария (Глухарёва), В. А. Левинсона, П. А. Юнгера, Кузнецовых, А. С. Десницкого, РБО, так называемый «Восточный перевод». Сам текст пророческой книги рассматривается игуменом Арсением как поэтический и поэтому расположен в тексте книги столбцами, каждая строка которых составляет полустихие. Порой автор обращается к отечественной поэзии — и классической, и современной (М. Ю. Лермонтов (с. 303), С. Маршак (с. 176), Б. Слуцкий (с. 473), О. Шульчева (с. 113) и др.). Подобный приём хотя и не соответствует научному жанру в узком понимании этого термина, зато позволяет актуализировать непреходящие слова Библии, «перевести» язык древнееврейской поэзии пророка Осии на язык поэзии русской.

Комментарий игумена Арсения на Книгу пророка Осии не только обладает несомненной научной ценностью, но и может служить опорой для научных изысканий студентов, аспирантов и состоявшихся учёных в их штудиях по ветхозаветному пророчеству. Как писал святитель Феофил Антиохийский (эти слова игумен Арсений приводит в «эпипоэтическом» комментарии на Ос. 14, 10), «итак, должно учиться желающему учиться» (с. 568). Кроме того, рецензируемый комментарий может быть

отнесён к разряду книг для душеполезного чтения. Многочисленные отсылки к христианской традиции и современности, актуализации слов пророка посредством обращения к современной религиозной, нравственной, общественной проблематике способны доказать читателю из самого широкого круга: пророк Осия всегда современен.

### Библиография

- Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Михея: перевод и комментарий. Минск: Изд. Минской духовной академии, 2021.
- Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Софонии. Дамаск: Представительство Русской Православной Церкви в Дамаске, 2021.
- Арсений (Соколов), игум.* Пророк и блудница. Комментарий к 1–3 главам Книги пророка Осии. Москва: ББИ, 2016. (Современная библеистика).
- История Древнего Востока: Учеб. для студ. вузов, обучающихся по спец. «История» / сост. А. А. Вигасин, М. А. Дандамаев, М. В. Крюков и др.; под ред. В. И. Кузищина. Москва: Высшая школа, 1988.
- Лёзов С. В.* Заметки о синтаксисе древнееврейского диалога (перфект в начале реплики) // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 2. Синтаксис древнееврейской повествовательной прозы / отв. ред. С. В. Лёзов, С. В. Тищенко. Москва: РГГУ, 1999. С. 263–368.
- Перепёлкин Ю. Я.* История древнего Египта. Санкт-Петербург: Летний сад, 2000.
- Толковая Библия. Т. 2. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987.
- Элуэлл У., Камфорт Ф.* Большой библейский словарь. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2018.
- Clendenen R.* Textlinguistics and Prophecy in the Book of Twelve // Journal of the Evangelical Theological Society. 2003. September. Vol. 46/3. P. 385–399.
- Rajak T.* Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora. Oxford: Oxford University Press, 2009.

*Владимир Викторович Бельский*  
кандидат богословия



**Байдин В. В.**

## ДРЕВНЕРУССКОЕ ПРЕДХРИСТИАНСТВО

СПб: Алетейя, 2020. 352 с.

ISBN 978-5-00165-070-6

УДК 94(47).01+293.21

DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.021

---

Осмысление специфики русской религиозности — давняя тема в научных исследованиях, идущих, как правило, по пути поиска в «народном православии» отголосков архаических, дохристианских верований. Традиционный подход основан на том утверждении, что на русской (и шире – славянской) почве христианство вобрало в себя некоторые архаические элементы, вплетённые в обрядовую форму и отражённые в культурной символике и мировоззрении людей.

Вышедшая в 2020 г. в издательстве «Алетейя» работа французского культуролога русского происхождения, доктора славянской филологии Валерия Викторовича Байдина предлагает принципиально новое прочтение этих вопросов.

Выступая с критикой научной традиции изучения дохристианской славянской цивилизации, обвиняя её в следовании «миссионерским суждениям прошлых веков о восточнославянском язычестве» (с. 10), Байдин стремится сконструировать собственную картину древнерусской религии, которую он называет «древнерусским предхристианством», ставшим, по его мнению, самобытным путём духовных поисков русского народа, готовивших его к принятию Православия, а впоследствии обусловивших и своеобразие русской православной традиции.

Во введении автор указывает на существование «двух крайностей в исследовании истоков русской цивилизации»: одна из них связана с «научной косностью», в основе которой лежит приоритет письменных источников, а вторая «является реакцией на затянувшееся молчание академической науки и ведёт к безудержному мифотворчеству» (с. 9–10). Следует признать это суждение весьма категоричным и едва ли соответствующим фактам. За два с лишним столетия написано немало

серьёзных и масштабных научных исследований по русской истории, филологии, этнографии и др. К тому же и сам автор прибегает к этим работам и обильно цитирует многие из них. Поэтому упрёк в «молчании академической науки» представляется как минимум странным, а лучше сказать — несостоятельным.

Вообще говоря, введение, в котором автор излагает основные положения своей теории, насыщено многими весьма неоднозначными суждениями, не всегда понятными для читателя. «Изучение древнейших слоёв культуры требует “предпонимания”, заданного традицией, — предельного погружения в эпоху» (с. 10). Остаётся только догадываться, как традиция задаёт «предпонимание» и каким образом автор планирует совершать «погружение в эпоху». Что бы ни стояло за этим весьма загадочным суждением, в одном автор совершенно прав: «Любая реконструкция древнего мировоззрения является гипотетической, оправданной лишь в той мере, в какой современная наука способна выявить его культурные праобразы (архетипы) и важнейшие символы» (с. 10). Слово «гипотетический», без сомнения, здесь ключевое. Впрочем, что касается религиозной лексики индоевропейцев, ещё знаменитый французский лингвист-компаративист А. Мейе справедливо отмечал, что «нигде лексики индоевропейских языков не расходятся так разительно, как в терминах, касающихся религии, вероятно, потому что у каждого племени были свои особые культы; нигде мы не встречаем столь мало достоверных сближений, а потому индоевропейская лингвистика может дать сравнительной мифологии мало надёжных данных»<sup>1</sup>. А значит, мало возможностей проверить и достоверность гипотез. Иными словами, чем глубже исторический пласт исследования, тем меньше и верифицируемость данных.

Но умалить роль языка при исследовании славянских древностей, безусловно, было бы неправильно, равно как и абсолютизировать этимологические реконструкции и семантические параллели, снимая со счетов фактор языковых, а также социальных и культурных заимствований. Обе крайности ведут к значительным искажениям, в первом случае существенно обедняя научную картину, а во втором — конструируя художественную реальность, основанную на фантазиях и домыслах автора, а не на строгих научных данных.

Вместе с тем, свою доказательную базу Байдин строит главным образом на анализе и интерпретации языковых данных, поскольку,

1 Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / пер. с фр. Москва, 1938. С. 401.

как полагает автор, «главным и самым надёжным хранителем смыслов древнерусской цивилизации является язык» (с. 12). Очень хотелось бы согласиться с таким решительным утверждением автора, если бы не одно «но». Отсутствие письменных памятников до X в., а фольклорных и этнографических — до XV в., отрывочность и немногочисленность сведений, которые они дают учёным, существенно усложняют процесс системного изучения народной духовной культуры дохристианского периода, не позволяют проследить прямое генетическое преемство народной культуры, на что указывал, в частности, отечественный учёный В. В. Седов<sup>2</sup>, специалист в области древней истории славян.

Несмотря на то, что язык действительно является ярким признаком этноса, однако языковым данным (тем более если речь идёт о дописьменной эпохе бытия культуры), в отличие от данных археологии, действительно «недостаёт пространственной и хронологической определённости»<sup>3</sup>. Далеко не всегда можно легко, словно хирург скальпелем, на уровне языка «отсечь ненародные, привнесённые слои книжной («элитарной») или иноплеменной, иноземной культуры», как пишет, цитируя Н. И. Толстого<sup>4</sup>, Байдин (с. 10). Но всё же необходимо понимать, что великий основатель Московской этнолингвистической школы Никита Ильич Толстой, на которого ссылается автор, следовал в своих изысканиях строгому методу и предостерегал от необоснованных экстраполяций. «Широкомасштабное рассмотрение интересно само по себе, — признаёт Толстой, — но в сфере генетических построений и реконструкции оно может дать материал лишь для коррекции этих построений и для выявления так называемых языковых, семиологических и культурных универсалий. Ставить неродственные типологические показатели и черты наравне с генетически родственными показателями и чертами, не делать между ними различия в операциях при реконструкции праязыка или прасостояния неправомерно и недопустимо. Лингвисты обычно такой ошибки не допускают, но в этнографической и фольклористической среде она бывает нередко и притом до сих пор»<sup>5</sup>.

Байдин же, к сожалению, свободно допускает подобные неаккуратные экстраполяции, смешивая данные из совершенно разных культур

2 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. Москва, 1979. С. 39.

3 Там же. С. 38.

4 Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва, 1995. С. 56.

5 Там же. С. 44.

и временных эпох, не заботясь о хронологической точности, а нередко — приспособлявая этимологические версии к доказываемой гипотезе, опускаясь до откровенных фантазий на языковую тему.

Небесспорна интерпретация Байдиным и архаических представлений о святости. «Архаическое сознание предполагало глубокую убежденность: всё, что непреложно, свято, а всё, что свято, повторяется, оставаясь неизменным в изменениях» (с. 24). Но святость и божественность — это категории, вовсе синонимичные для древнего славянина. Архаическое восприятие святости неразрывно связано, в первую очередь, с идеей плодородия и изобилия сил<sup>6</sup>, в то время как древние представления о боге / богах, восходящие ещё к эпохе индоевропейского единства, имеют, по всей видимости, отношение к наделению человека хорошей долей и распределению благ<sup>7</sup>. Очевидно, что трепетное отношение к традиции и ко всему, что «освящено» временем, связано прежде всего с архетипическими представлениями о начале времён, о близости к моменту древних событий к моменту первичного «начала», сакрального по причине того, что мир ещё «не успел» удалиться от Источника своего бытия.

Отрицая факт политеистичности древнерусского язычества, Байдин утверждает существование у славян инклюзивного единобожия и заявляет, что «суть единобожия прарусов заключалась в почитании незримого, светоподобного бога, ежегодно возрождающего солнце, природу и людской род» (с. 24). Исследователь ссылается на точку зрения Е. Е. Голубинского о существовании у славян некоего единого небесного «прабога», которым, по мнению церковного историка, мог изначально являться Сварог. Неверная ссылка на труд Голубинского указывает читателю на то, что автор едва ли открывал цитируемую работу. Голубинский действительно допускает, что славяне «подобно всем другим народам индоевропейского племени в некоторой степени возвышались до идеи единобожия»<sup>8</sup>, однако следует иметь в виду, что идея видеть в Свароге бога, которому поклонялись славяне как единому Богу Вселенной, для Голубинского не более чем предположение, понятное в общем контексте критического отношения учёного к восторженному грекофильскому настрою церковных историков своего времени.

6 *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. Москва, 1995. С. 441–490.

7 *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 2 (\*bez – \*bratrъ).* Москва, 1975. С. 161–163.

8 *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. Ч. 2. Москва, 1997. С. 728.

Первая глава «Истоки веры» посвящена реконструкции дохристианской религиозной системы славян. Байдин начинает повествование издалека: от палеолитических «венер» и культа женской сакральности, свойственной древнейшим народам и культурам. Несмотря на интересную и весьма примечательную попытку соотнести приведённые свидетельства из палеолитической и неолитической эпох (многие из них даже по локации никак не коррелируются с местами возможного проживания древних индоевропейцев) с духовной культурой славян, возникают немало вопросов, связанных с их реальным генетическим преемством. Особое внимание уделено культу медведя, который действительно особо почитался предками русских как сакральное существо (о чём, в частности, говорит соединение его с образами некоторых святых)<sup>9</sup>, а также почитанию Матери-Земли, священной росы и неба в виде бога Сварога.

Первая глава завершается изложением авторской концепции древнеславянских представлений о посмертной участи души, основанных на идее метемпсихоза. Серьёзные сомнения вызывает попытка автора найти родство между словами *мыто*, *мытарства* и словом «*мыть*» и связать это с общей идеей очистительного омовения, которое совершается с телом покойного. С учётом общепризнанного заимствованного характера *мыто* (из древневерхненемецкого \**mūta*, пришедшего в древнерусский язык между VI и VIII вв.), его сближение с исконным праславянским \**myti* из и.-е. \**mei-* / \**mī-* “сырой, влажный” является совершенно необоснованным. Неприемлемым видится и приписывание посмертным мытарствам, представления о которых проникли в народную среду вместе с соответствующими церковными повествованиями, идеи очищения и искупления. В православной традиции мытарства никогда не воспринимались как очищающие, поскольку любое очищение предполагает изменение, а мытарства дают человеку лишь возможность увидеть, оценить завершившуюся земную жизнь в свете Божественной правды.

Вторая глава «Солнечное коло» и третья глава «Круг праздников» реконструируют древнюю календарную систему славян и связанные с ними праздничные обряды. Следует признать, что в попытках связать архаические представления древних славян с кругом христианских праздников автор не всегда демонстрирует знание истории появления

9 См., например: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва, 1982.

тех или церковных традиций. Так, в частности, обстоит дело с рассказом о празднике Сретения и обычаем освящать в этот день свечи, который, как известно, возник под влиянием польской католической традиции и был включён в православные требники трудами митрополита Петра Могилы. «Неудивительно, что в православный богослужебный обиход этот обряд вошёл в северо-западных и юго-западных областях Российской Империи, где были сильны связи с традициями католического мира, в первую очередь — в регионах церковной Унии»<sup>10</sup>. Данный обычай не известен, например, в русской старообрядческой среде, что, безусловно, также говорит о позднем характере заимствования. Факт этот давно и прочно усвоен литургической наукой и не оставляет никаких сомнений, однако Байдин делает противоречащие этому и далеко идущие выводы, не потрудившись навести справки в отношении феномена из малознакомой ему области знания.

В четвёртой главе «Заветы предхристианства» Байдин вводит в оборот понятия, которые, по его мнению, коррелируют с христианскими представлениями. «Кресная» вера, отражающая представления древних славян о бессмертии души и возрождении жизни через огонь, является, по мысли автора, предтечей христианской веры в Воскресшего Спасителя. Ценными в данном случае являются наблюдения Байдина о том, что в самом славянском корне \**krĕs-*, связанном с огненной тематикой (изведения, создания огня; ср. *кресало* — инструмент для высечения искр при разведении огня), содержится идея оживления и нового творения. Можем предположить, что в народном сознании всё ещё глубоко осознаётся связь огня и праздника Пасхи, что выражается в особом отношении нашего народа к чину получения Благодатного огня, который проводится ежегодно в храме Гроба Господня в Иерусалиме в Великую Субботу и пользуется безмерным почитанием в нашем народе, даже среди тех его представителей, которые не могут быть названы «практикующими христианами». «Глубокое восприятия *кресения* в живом мире, уверенность в бессмертии души и жажда чуда спустя века привели к непоколебимой вере в немислимое — в Христа воскресшего» (с. 217), — убеждён Байдин.

Впрочем, в этой же главе есть и ряд спорных и даже ложных суждений. Так, по мнению автора, христианство, не противоречившее «глубинному символизму общинной *кресной веры*», заключавшейся в череде перевоплощений, «очищало её от древних наслоений, проповедовало

10 Рубан Ю. И. Сретение Господне (опыт историко-литургического исследования). Санкт-Петербург, 1994. С. 52.

личное воскресение и отделяло Творца от творения» (с. 219). Между тем, в соответствии с православным вероучением именно в соединении с Богом — обожении — и состоит настоящая цель христианской жизни. Впрочем, это далеко не единственная богословская ошибка автора. Неверно и плоско толкование Байдиным первого стиха из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Автор повторяет избитую и ошибочную интерпретацию о первоначальности звучащего слова и делает из этого вывод о божественности происхождения речи. К сожалению, в данной главе содержится целый ряд неверных этимологий (в частности, в корне ошибочны реконструкции слов *язык* и *каяться*).

В главе пятой «Возникновение государства» Байдин излагает теорию о самостоятельной государственной организации славянских племён и приводит свидетельства летописей о варягах, будучи убеждённым сторонником исконно славянского происхождения слова «Русь».

К шестой главе «Крещение Руси» автор подходит уже с солидным набором «реконструированных» им древнерусских дохристианских представлений и утверждает, что «Православие поначалу воспринималось как истолкование религии предков» (с. 261). Пришедшему на Русь христианству действительно пришлось искать особые миссионерские решения, чтобы облегчить переход людей к новой вере и придать христианские смыслы старым обычаям. Впрочем, справедливо и обратное утверждение, принадлежащее отечественному лингвисту В. Н. Топорову: «Практически выбор, или, вернее, отбор из арсенала новой веры делал <...> сам “язычник”, и отбирал он то, что каким-то образом “разыгрывало” те идеи и представления, образы новой веры, которые были так или иначе близки, соотносимы с его старой верой, верой его отцов, как-то соприкасались с нею, хотя бы отчасти напоминали её и облегчали ему путь и к новой вере»<sup>11</sup>.

Следует отметить, что Байдин считает пантеон князя Владимира искусственным и не отражающим реальную религиозную ситуацию у славян. Эта точка зрения, впрочем, встречается и у ряда других исследователей, оспаривавших аутентичность Владимирова пантеона<sup>12</sup>. Однако нельзя в то же время считать дохристианскую мировоззренческую систему славян стройным монотеистическим конструктом, как убеждён

11 Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. Москва, 1998. С. 224.

12 Об эклектичности пантеона князя Владимира пишет, в частности, В. Я. Петрухин, см.: Петрухин В. Я. Из истории русской культуры. Т. I. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия. Москва, 2000. С. 257–261.

в том автор. В связи с этим хотелось бы привести и следующее свидетельство филолога О. А. Седаковой — современной исследовательницы архаических верований: «С принятием христианства автохтонное славянское язычество не только деградировало и отступало на периферию культуры, но и особым образом развивалось. Церковный культ и ритуал сообщили структурирующее начало аморфной взвеси языческих верований. Парадоксальным образом культ святых мог “собрать” вокруг себя рассыпанные атрибуты персонажей языческой мифологии <...> Образ христианского святого, как кристалл, помещённый в насыщенный раствор, собрал в себе те или другие атрибуты языческих “сил”»<sup>13</sup>.

В седьмой главе «Истоки православного искусства» Байдин пытается на основании данных этнографии реконструировать значение и символику древнеславянских орнаментов, сохранившихся на женских украшениях, оберегах, вышивке, алфавите, предметах домашнего быта и архитектурных сооружениях. Однако с воззрениями автора на появление письменности у славян согласиться никак нельзя. В частности, вопреки устоявшемуся в филологической науке мнению, которого придерживаются сегодня большинство лингвистов, Байдин считает кириллицу первичной по отношению к глаголической азбуке.

В послесловии автор признаёт, что книга «содержит не всегда бесспорные утверждения, и это неизбежно» (с. 335). Несмотря на многочисленные неточности, труд представляется довольно интересной попыткой обобщить разрозненные данные из различных областей знания. Однако именно стремление автора к широким обобщениям, данных, заимствованных из археологии, языкознания, этнографии, религиоведения и палеоастрономии, — с одной стороны, представляется очень актуальным и правильным, поскольку единство методов действительно способствует цельности восприятия, полноте и убедительности результатов исследования, но с другой — можно сказать, что в попытке увязать факты с собственной теорией автор, к сожалению, нередко прибегает к их недобросовестной интерпретации.

Знакомство с «Древнерусским предхристианством» ставит вопрос о принципиальной оправданности используемого автором подхода к проблематике древнерусских верований. На протяжении трёх с половиной сотен страниц исследователь пытается убедить читателя в том, что пришедшее из Византии на Русь христианство было внутренне сродным мировоззрению славян, едва ли не альтернативным

13 Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004. С. 34–35.

вариантом их веры, только выраженной иным способом, отличным от привычного им.

Впрочем, автора никак нельзя упрекнуть в злонамеренности. Руководствуясь, по всей видимости, благим и достойным похвалы желанием показать спасительное действие Промысла Божия о русском народе, Байдин всячески старается найти сокрытое от глаз сокровище в языческом прошлом славян, стремится доказать, что оно, подобно Моисееву закону для иудеев и классической философии для эллинов, стало для славян *детоводителем ко Христу* (Гал. 3, 24). «Философия изначально была даром Бога эллинам до того, как Он обратился к ним явно. Ибо философия для эллинов — это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их к Христу», — указывал ещё в III в. Климент Александрийский<sup>14</sup>.

Если многие греческие мудрецы были приобщены к Божественной Истине благодаря «семени Слова, насаждённого во всём роде человеческом»<sup>15</sup>, по выражению Иустина Философа, почему бы не считать таковыми и наших далёких языческих предков-славян?

Конечно, говоря словами Священного Писания, *Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»* (1 Тим. 2, 4), и поскольку «*невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»* (Рим. 1, 20), то очевидно, что естественное богопознание должно быть достоянием всех народов или, по крайней мере, самых духовно одарённых их представителей. Вполне допустимо, что дерзания человеческого духа, возводящие его к осознанию истин естественного откровения, были свойственны и восточным славянам дохристианской эпохи. Однако в данном случае текст исследования настойчиво пытается внушить мысль о том, что древнерусская вера и без Византии была вполне целостной и, по сути, правильной. Более того оказывается, что она была в чём-то шире и полнее и гармонично дополнила Евангельскую истину, пришедшую на Русскую земли в форме византийского христианства.

Автору явно жаль ушедших в прошлое языческих представлений, он напряжённо выискивает их остатки в русском Православии. При этом он не готов подняться до прямого противопоставления пришедшей греческой веры отеческой традиции, которая для него столь дорога, поэтому

14 *Климент Александрийский*. Строматы I, 28 (3) // *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3) / изд. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2003. С. 92.

15 *Иустин Философ*. II Апология, VIII // *Иустин Философ*. Творения / предисл. А. И. Сидорова. Москва, 1995. С. 113.

он делает себя апологетом принятия Русью христианства, но в весьма экстравагантном ключе. Он фактически примеряет на себя роль защитника, оправдывающего наших предков в совершённом им акте принятия христианства на основании внутренней близости Библейского Откровения и языческого мирозерцания.

Но христианство не нуждается в оправдании. Оно самоценно независимо от того, насколько его Истины совпадают или разнятся с идеями, порождёнными в лоне различных культур и традиций.

Не отрицая самобытности славянской культуры, вместе с тем следует иметь в виду, что изолированные реконструкции архаического мировоззрения представляют самостоятельную ценность лишь для этнолингвистики, этнографии и кабинетной филологии, но для богослова они требуют особой оценки и интерпретации. Для богослова важно оценить прежде всего степень адекватности отражения Библейской истины в категориях языка и культуры конкретного народа, а также указать, на «слабые звенья», возможные проблемные «места», где взаимодействие Библейского Откровения, греко-римской культуры и самобытной традиции народа обнаруживает рудименты дохристианской картины мира, которые далеко не всегда могут быть совместимы с мировоззрением православного христианина.

Именно поэтому, несмотря на своеобразие высказываемых исследователем гипотез, работа оставляет открытым вопрос о целесообразности реконструкции языческого мировоззрения в рамках подобного подхода.

## Библиография

- Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. Ч. 2. Москва: Крутицкое подворье, 1997.
- Иустин Философ.* Творения / предисл. А. И. Сидорова. Москва: Благовест, 1995.
- Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1 (Книги 1–3) / изд. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2003.
- Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / пер. с фр. Москва: Госуд. соц.-экон. изд., 1938.
- Петрухин В. Я.* Из истории русской культуры. Т. I. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Рубан Ю. И.* Сретение Господне (опыт историко-литургического исследования). Санкт-Петербург: Изд. «Ноах», 1994.
- Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004.

- Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. Москва: Наука, 1979.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва: Индрик, 1995.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. Москва: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995.
- Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. Москва: РГГУ, 1998.
- Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва: Изд. Московского университета, 1982.
- Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. Вып. 2 (\**bez* — \**bratъ*). Москва: Наука, 1975.

*Протоиерей Олег Корытко*

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (45) • 2022

*Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)  
Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 23¼

Подписано в печать 30.06.2022

Отпечатано в типографии ООО «ЛОГОС-ПРЕСС»  
[www.logos-press.ru](http://www.logos-press.ru) • [citlogos@mail.ru](mailto:citlogos@mail.ru)  
420108, Татарстан, г. Казань, ул. Портовая, д. 25а.  
Тел.: (843) 231-05-46