

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (46)  
2022



Сергиев Посад  
2022



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 3 (46)  
2022



Sergiev Posad  
2022

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р23-221-0431

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. – № 3 (46). – 342 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

5.7.9 Философия религии и религиоведение

5.9.7 Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1 Теоретическая теология

5.11.2 Историческая теология

5.11.3 Практическая теология

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия  
ректор Московской духовной академии

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

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии

**Секретарь журнала:** священник Александр Ларионов

кандидат богословия  
преподаватель кафедры филологии Московской духовной  
академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Игумен Адриан (Пашин)*, кандидат богословия, доцент, секретарь  
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 Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology  
Rector of Moscow Theological Academy

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

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

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

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

## EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

- 15     **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 17     **Михаил Анатольевич Скобелев, Евгения Валентиновна Горская**  
Изречение *Вода́ глубока́ совѣтъ въ се́рдцы мѡжа, мѡжа же премѡдрѡх  
исчерплетъ ю̀* (Притч. 20, 5) – в контексте литературы Премудрости  
и церковного Предания
- 34     **Илья Александрович Хангиреев**  
Образ пророка Илии в книге Премудрости Иисуса сына Сирахова  
(Сир. 48, 1–11)
- 47     **Протоиерей Роман Штаудингер**  
Книга пророка Иеремии в Вульгате и комментарии блаженного Иеронима
- Богословие и философия*
- 72     **Николай Николаевич Павлюченков**  
Метафизика всеединства и Богочеловечества в богословии прп. Иустина  
(Поповича)
- Патрология и христианская литература*
- 95     **Протоиерей Борис Тимофеев**  
Понятие анагоге в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского  
(345–420 гг.) и последующей латинской экзегетической традиции
- 119    **Диакон Сергей Кожухов**  
Религиозная политика и богословское содержание императорских посланий:  
«Энциклики» Василиска, «Энотикона» Зинова и «Типоса» Анастасия I. Часть 1
- История Русской Православной Церкви*
- 134    **Игумен Герасим (Дьячков), иеромонах Иона (Черкасов)**  
Организация миссионерского просвещения чувашского населения на примере  
селений Средние и Новые Алгаши Симбирской епархии в период с 1877 по 1902 г.
- 168    **Протоиерей Сергей Звонарёв**  
Проектирование и учреждение церковных округов Всероссийским Церковным  
Собором 1917–1918 гг.

- 190 **Священник Павел Лизгунов**  
Проблема идентичности верующих советских граждан  
в проповедях свт. Луки (Войно-Ясенецкого)
- 203 **Священник Роман Савчук**  
Идеологические искажения русской церковной истории в трудах украинских  
советских авторов второй половины 1980-х годов
- Литургика*
- 225 **Архимандрит Симеон (Томачинский)**  
Две службы преподобному Сергию Радонежскому: проблема авторства
- Агиография*
- 238 **Варвара Викторовна Каширина**  
Публикации святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа»
- Русская литература*
- 272 **Олег Иванович Сыромятников**  
Ф. М. Достоевский о войне и мире
- Религиоведение*
- 294 **Протоиерей Олег Корытко**  
История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы  
второй половины XIX в. – 1917 г.
- 324 **Денис Александрович Гуляев**  
Понятие «изменённые состояния сознания» и критика медитативных практик

# CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

*Biblical studies*

17 **Mikhail A. Skobelev, Evgenia V. Gorskaya**

The Saying «Counsel in the heart of man is like deep water, but a man of understanding will draw it out» (Proverbs of Solomon 20, 5) in the Context of Wisdom Literature and the Tradition of the Church

34 **Ilya A. Khangireev**

Image of the Prophet Elijah in the Book of Wisdom of Jesus, Son of Sirach (Sir. 48, 1–11)

47 **Protodeacon Roman Shtaudinger**

The Book of Prophet Jeremiah in the Vulgate and the Commentaries of Saint Jerome

*Theology and philosophy*

72 **Nikolai N. Pavliuchenkov**

Metaphysics of All-Unity and God-Manhood in the Theology of St. Justin (Popovich)

*Patrology and Christian literature*

95 **Archpriest Boris Timofeev**

The Concept of Anagoge in the Exegetical Works of St. Jerome of Stridon (345–420) and Subsequent Latin Exegetical Tradition

119 **Deacon Serge Kozhukhov**

Religious Policy and Theological Content of the Imperial Letters: «Encyclicals» by Basiliscus, «Enotikon» by Zinon and «Tipos» by Anastasius I. Part 1

*History of the Russian Orthodox Church*

134 **Hegumen Gerasim (Dyachkov), Hieromonk Iona (Cherkasov)**

Organization of Missionary Education of the Chuvash Population on the Example of the Villages of the Sredniye and Novye Algashi of the Simbirsk Diocese in the Period from 1877 to 1902

168 **Archpriest Sergey Zvonaryov**

Design and Establishment of Church Areas by the All-Russian Church Council of 1917–1918

- 190 **Priest Pavel Lizgunov**  
The Problem of Identity of Soviet Citizens – Orthodox Believers in Sermons of St. Luke (Voino-Yasenetsky)
- 203 **Priest Roman Savchuk**  
Ideological Distortions of Russian Church History in the Works of Ukrainian Soviet Authors of the Second Half of the 1980s
- Liturgics*
- 225 **Archimandrite Symeon (Tomachinskiy)**  
Two Services to St. Sergius of Radonezh: The Problem of Authorship
- Hagiography*
- 238 **Varvara V. Kashirina**  
Publication of St. Theophan in the Journal «Domashnyaya beseda»
- Russian literature*
- 272 **Oleg I. Syromiatnikov**  
F. M. Dostoevsky on War and Peace
- Religious studies*
- 294 **Archpriest Oleg Korytko**  
The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the Second Half of the XIX Century – 1917
- 324 **Denis A. Gulyaev**  
The Concept of «Altered States of Consciousness» and Criticism of Meditative Practices

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1959–. № 1–.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. Санкт-Петербург, 1934–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- ПС Православный собеседник. Казань, 1855–1918. Н. с. 2000–2013, 2016–.
- ПСЗ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. / под редакцией М. М. Сперанского. Санкт-Петербург: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. 1–48; Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 гг. Санкт-Петербург: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830–1885. Т. 1–129; Собрание Третье. 1 марта 1881 — 1913 гг. Санкт-Петербург: Государственная типография, 1885–1916. Т. 1–48.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- СЕВ Симбирские епархиальные ведомости. Симбирск, 1876–1917.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург: Пушкинский Дом; Наука, 1934–. Т. 1–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1821–1917; Н. с. 1991–.
- ЦВ Церковный вестник. Санкт-Петербург: СПбДА, 1875–1917.
- ЧОИДР Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. Москва, 1846–1918.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols, 1954–. Vol. 1–.
- CSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.

- PLoS ONE Public Library of Science. San Francisco (Ca.), 2006–.  
 SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- ВЦУ Высшее церковное управление  
 ГАРФ Государственный архив Российской Федерации  
 ГАУО Государственный архив Ульяновской области  
 МК РГБ Музей книги при РГБ  
 ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки  
 РАМН Российская академия медицинских наук  
 РАН Российская академия наук  
 РБО Российское библейское общество  
 РГБ Российская государственная библиотека  
 СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра

## УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова  
 МДА Московская духовная академия  
 ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых  
 равноапостольных Кирилла и Мефодия  
 ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
 РХГА Русская христианская гуманитарная академия  
 СПбГУ Санкт-Петербургский государственный университет  
 СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия  
 СПБНИПНИ Санкт-Петербургский научно-исследовательский  
 психоневрологический институт имени В. М. Бехтерева

## ПЕРЕВОДЫ

- KJV King James Version (1577/1990)  
 LXX Septuaginta  
 MT Masoretic Text  
 NIV Holy Bible. The New International Version. Grand Rapids (Mich.):  
 Biblica; Zondervan; Hodder and Stoughton, 1984.  
 NRSV The Bible. New Revised Standard Version. Washington (D. C.):  
 National Council of Churches, 1989.  
 Sym. Symmachus  
 Theod. Theodotion  
 Vul. Vulgate  
 Aq. Aquila  
 Слав. Славянский перевод  
 СП Русский Синодальный перевод (1876/1956) (Православная редакция)

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЗРЕЧЕНИЕ ВОДА ГЛУБОКА  
СОБИГА ВЪ СЕРДЦЫ МУЖА,  
МУЖА ЖЕ ПРЕМУДРА  
ИЩЕРПЛЕТА Ю

(Притч. 20, 5)

В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРЫ ПРЕМУДРОСТИ  
И ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ\*

Михаил Анатольевич Скобелев

кандидат богословия  
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Лавра, Академия  
доцент кафедры библеистики ПСТГУ  
127051, Москва, Лихов пер., 6/1  
mskobelev@mail.ru

Евгения Валентиновна Горская

кандидат филологических наук  
доцент Сретенской духовной академии  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 1  
evgorska@mail.ru

\* Приносим сердечную благодарность преподавателю кафедры библеистики МДА протоиерею Борису Тимофееву за помощь в выборе и переводе церковных комментариев на избранные фрагменты Священного Писания.

**Для цитирования:** Скобелев М. А., Горская Е. В. Изречение *Вода глубока соклетъ къ сердцу мужа, мужъ же премудръ нечерплетъ ю* (Притч. 20, 5) — в контексте литературы Премудрости и церковного Предания // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 18–33. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.001

#### Аннотация

УДК 27-277.2 (27-243.6)

В статье рассматривается афоризм из книги Притчей Соломона 20, 5. Данный афоризм уникален, поскольку у него нет прямых аналогов ни в Священном Писании в целом, ни в книге Притчей в частности. Кроме того, ни в Масоретском тексте, ни в переводе Семидесяти нет ясного указания на то, что нужно сделать с помыслом, о котором здесь идёт речь, избавиться от него или реализовать? Вместе с тем отсутствует ясное указание на содержание помысла, каков он, добрый или злой? Исследование этих вопросов составляет проблематику статьи. Чтобы дать на них ответ, авторы используют текстологический анализ, внутрибиблейские параллели и церковную экзегезу. Сравнение помысла с глубокими водами — достаточно редкое для Ветхого Завета, параллельным местом к Притч. 20, 5 является единственный афоризм Притч. 18, 4. Проведённое исследование показывает, что, согласно церковной экзегезе (Ориген, святитель Амвросий Медиоланский, Древний патерик), сопоставление автором притч сердца мудрого мужа с глубокой водой указывает на его духовную зрелость и опыт богопознания. В статье высказывается предположение, что духовная наука — различение помыслов — за много веков до появления христианской аскетической практики получила рождение в дидактической письменности (литературе Премудрости) Древнего Израиля.

**Ключевые слова:** библейская герменевтика, библейская экзегеза, литература Премудрости, притча, помысел, вода, глубина, мудрый муж, сердце, афоризм, суггестивность.

---

## The Saying «Counsel in the heart of man is like deep water, but a man of understanding will draw it out» (Proverbs of Solomon 20, 5) in the Context of Wisdom Literature and the Tradition of the Church

**Mikhail A. Skobelev**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies  
at the Moscow Theological Academy

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

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the St. Tikhon's Orthodox University

6/1, Likhov pereulok, Moscow, 127051, Russia

mskobelev@mail.ru

**Evgenia V. Gorskaya**

PhD in Philology

Associate Professor of Sretenskaya Theological Academy

evgorska@mail.ru

**For citation:** Skobelev, Mikhail A., Gorskaya, Evgenia V. "The Saying 'Counsel in the heart of man is like deep water, but a man of understanding will draw it out' (Proverbs of Solomon 20, 5) in the Context of Wisdom Literature and the Tradition of the Church". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 18–33 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.001

**Abstract.** The article deals with an aphorism from the Book of the Proverbs of Solomon (chapter 20, verse 5). This aphorism is unique in that it has no direct parallels either in the Book of Proverbs or in the Holy Scripture as a whole. Besides, neither the Masoretic text nor the Septuagint point clearly to what is to be done with the «counsel» in question – should it be gotten rid of or should it be implemented? The saying also lacks any clear indication as to the content of the «counsel» – is it good or evil? An inquiry into these questions constitutes the subject of the present article. In order to answer the questions posed, the authors make use of text-critical analysis, of internal scriptural parallels as well as of ecclesiastical exegesis. The comparison of the «counsel» with deep water made by the author of the book is quite rare in the Old Testament; there is only one aphoristic parallel to the text under scrutiny – this is the saying in Proverbs 18, 4. The research conducted by the authors shows that, according to the ecclesiastical exegesis (Origen, St Ambrose of Milan, the Sayings of the Fathers of the Desert), the analogy drawn by the biblical author of a man's heart to deep water points to his spiritual maturity and to his experience in the knowledge of God, while the drawing out of the water is symbolically understood by the tradition of the Church as repentance. The authors of the article hypothesize that the spiritual science of differentiating the thoughts was born in the didactic Wisdom literature of the ancient Israel many centuries before the emergence of the Christian asceticism.

**Keywords:** Wisdom literature, parable, counsel (thought), water, depth, man of understanding, heart, aphorism, suggestivity.

**В** Книге притчей Соломона, как и во всей литературе Премудрости, много внимания уделено человеку, его положению в обществе, в семье и, что важно для настоящей темы, его внутренней жизни. Большинство изречений Книги притчей Соломона исследователи относят к жанру *māšāl* (*машаль*). Прежде чем мы приступим к экзегетическому разбору притчи, вынесенной в заглавие, скажем несколько слов об этом жанре древневосточной словесности, о его *Sitz im Leben* — «месте в жизни» древнего Израиля. *Машаль* — дидактический жанр библейской письменности, его отличают лаконичность, назидательность (нравственный урок), остроумие, лёгкая запоминаемость. Большинство изречений Книги притчей Соломона имеют прямой смысл (24, 1; 24, 21), но некоторые — иносказательный (Притч. 8, 1–36; 30, 15–16). Притча может быть оформлена в виде антитезы: мудрый — глупый, праведный — грешный (Притч. 11, 13.23; 12, 4.5; 15, 28) или сравнения (11, 22; 21, 9.19), а иногда загадки (Притч. 1, 6; 30, 18.21). Изначально многие притчи имели устную форму (*folk wisdom*). Библейский жанр *машаль* имеет многочисленные параллели в литературах Древнего Востока: шумерской, вавилонской, египетской («Притчи Шуруппака», «Поучение Птахотепа», «Наставление Мери-ка-ре», «Поучение Аменемопе», «Повесть об Ахикаре премудром»)¹.

Одним из аспектов литературы Премудрости является изображение внутренней, сокровенной жизни человека. Душевная жизнь человека передаётся в Ветхом Завете с помощью описания переживаний его сердца *leb* (лев) (как средоточие разума, мыслей: Быт. 6, 5; 17, 17; Притч. 6, 32; Еккл. 7, 2; как средоточие эмоций: 1 Цар. 28, 5; Ис. 66, 14)² и духа *ruah* (руах) (как храбрость (Нав. 5, 1); дух ревности (Чис. 5, 14); бодрость (Суд. 15, 19); гнев (Суд 8, 3))³. Интеллектуальные и душевные устремления, переживания человека обозначены в Масоретском тексте следующими словами: *hēpeš* (хэфец) — «желание», «благосклонность», слав. *бѡла*, *хотѣніе* (Пс. 1, 2; Еккл. 3, 1; 12, 1)⁴, *hawwā* (хавва) — «желание, прихоть», слав. *желаніе* (Мих. 7, 3; Притч. 10, 3; 11, 6)⁵, *ešā* (эца) — «совет, предложение, замысел, план, решение», слав. *совѣтъ* (Иер. 18, 23; Пс. 32/33, 11)⁶, *maḥšaḇā* (*махашавá*), мн. ч. *maḥšebôt* (*махшевѡт*) — «замысел, план»,

1 Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Введение в Учительные книги Ветхого Завета. Москва, 2018. С. 151–156.

2 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. Москва, 2019. С. 246.

3 Там же. С. 472, 473.

4 Там же. С. 173.

5 Там же. С. 125.

6 Там же. С. 391.

слав. соукѣтъ, помышлѣніа (Пс. 32/33, 11; Пс. 55/56, 6; Притч. 12, 5)<sup>7</sup>, *taħbūlōt (taħbulōt)* — «замыслы, советы (совещание)», слав. мѣгли, помышлѣніе (Притч. 12, 5; 20, 18)<sup>8</sup>.

Обратимся теперь к взятому для анализа библейскому афоризму, в котором изображается внутренний мир человека.

В центре нашего внимания следующий библейский афоризм:

**Таблица 1.** Афоризм из Притч. 20, 5 в шести различных переводах

МТ (Притч. 20, 5)	Транскрипция
מִימַי עֲמוּקִים הַצֵּף כְּלִב־אִישׁ אִישׁ תְּבוּנָה יִדְלֶנְנָה׃	<i>mayim 'amuqqim 'ēšā beleb 'iš we 'iš tebūnā yidlennā.</i>
LXX (Притч. 20, 5)	Vulgata (Притч. 20, 5)
ὕδωρ βαθὺ βουλή ἐν καρδίᾳ ἀνδρός, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος ἐξαντλήσει αὐτήν.	<i>Sicut aqua profunda sic consilium in corde viri, sed homo sapiens exhauriet illud.</i>
Славянский перевод (Притч. 20, 5)	Перевод П. А. Юнгера (Притч. 20, 5)
Вода глѣбока соукѣтъ въ сѣрдцы мѣжа, мѣжа же премѣдрѣ вычерплетъ ю	<i>Помысел в сердце человека — глубокая вода, Но человек разумный почерпнёт его*.</i>
СП (Притч. 20, 5)	Перевод РБО (Притч. 20, 5)**
Помыслы в сердце человека — глубокие воды, Но человек разумный вычерпывает их.	<i>Сокровенный замысел — что глубокий омут, но разумный сумеет зачерпнуть из глубины***.</i>

\* П. А. Юнгер также поясняет, что в данном изречении славянское «ю» соответствует греческому αὐτήν, но греческое слово относится к βουλή — «совет», а не к ὕδωρ (ср. р.) — «вода» (Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Учительные книги / под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. Москва, 2012. С. 555).

\*\* Библия. Современный русский перевод. Москва, 2017. С. 1198.

\*\*\* Комментарий к Притч. 20, 5 в издании «Библия. Современный русский перевод» содержит следующее замечание: «Не очень ясно в данном стихе, проницательный извлекает наружу («черпает») свои собственные сокровенные мысли или же скрытые мысли других людей» (Там же. С. 1198).

7 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 273.

8 Там же. С. 551.

Прочитав данный афоризм в различных переводах, читатель остаётся с несколькими неразрешёнными вопросами:

- 1) В каком значении в данном афоризме использована метафора «глубокие воды»?
- 2) Что именно делает или должен делать с помыслом (замыслами) разумный муж?
- 3) Кому принадлежит этот помысел (совет)?
- 4) Что означает в данном контексте сказуемое «вычерпывать»?
- 5) Можно ли предположить, что исследуемый нами афоризм указывает на невидимую брань — борьбу с помыслами, или речь идёт о другом?

Как мы видим, в самой притче 20, 5 и в её переводах на этот вопрос нет ясного ответа. Исключение составляет перевод РБО, который интерпретирует древнееврейское слово *'ēṣā* как «сокровенный замысел» и, следовательно, притча учит читателя тому, что надо разглядеть и реализовать добрый замысел. Однако комментаторы предлагают и другие варианты прочтения.

\*\*\*

Попытаемся найти ответы на поставленные вопросы. Вначале обратимся к контексту Книги притчей Соломона, а также к современным комментариям и попробуем понять, как правильно толковать слова данного афоризма? А затем поищем ответ в церковном Предании.

20, 5а **Помыслы** — *עֲצָא* *'ēṣā* (эца́) сравниваются автором Притч с глубокими водами<sup>9</sup>.

Слово *'ēṣā* употребляется в Священном Писании в нескольких значениях. Чаще всего оно имеет значение «совет, совещание» (Притч. 1, 25. 30; 8, 14; 19, 20; 20, 18. 21. 30). Слово *'ēṣā* в библейском контексте может также иметь значения: «решение», «определение», «намерение», «помысел» (в ряде мест, как, например, в Пс. 1, 1, возможно также значение «совет как группа людей»)<sup>10</sup>.

Слово *'ēṣā* в Книге притчей часто используется в положительном значении как добрый совет. Согласно Книге притчей, добрый

9 Анализ текстологических разночтений притчи (Притч. 20, 5) соответствует порядку слов Синодального перевода.

10 *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. С. 391.

совет может исходить от Бога (Притч. 19, 21), персонифицированной Премудрости (Притч. 1, 25.30; 8, 14; 12, 15) или отца, наставляющего сына (19, 20). Следующий доброму, разумному совету приобретает мудрость (12, 15).

В Септуагинте (LXX) древнееврейское слово *‘ēṣā* регулярно переводится как βουλή — «решение, воля, совет» (Притч. 1, 25, 30; 21, 30) или συμβουλή с теми же значениями (Притч. 12, 15), а в Славянской Библии словом — **совѣтъ**.

В Книге притчей мы видим пример противопоставления замысла, намерения Бога הַיְהוָה אֵצֶל (ацат-Адонай) и мыслей в сердце человека מַחֲשַׁבֹת לְבָבָא (махашавот бэлев-иш) (Притч. 19, 21),

**МТ**

רבוֹת מַחֲשַׁבֹת לְבָבָא  
וְאֵצֶל הַיְהוָה הֵיאֵת קוֹמָם:

**LXX**

πολλοὶ λογισμοὶ ἐν καρδίᾳ ἀνδρός,  
ἡ δὲ βουλή τοῦ κυρίου εἰς τὸν αἰῶνα μένει.

**Слав**

Многѣ мьсли въ сѣрдцы мѡжа,  
совѣтъ же гдѣнь во вѣкъ пребываѣтъ (Притч. 19, 21).

**СП**

*Много замыслов в сердце человека,  
но состоится только определённое Господом* (Притч. 19, 21).

Синтаксическими эквивалентами слову *‘ēṣā* в библейском контексте служат слова: תַּחְבּוּלוֹת (тахбулот) — «замыслы, намерения» (Притч. 12, 5; 20, 18) и מַחֲשַׁבֹת (махашавот) — «замыслы, помышления» (Притч. 12, 5; 19, 21). Причём слова тахбулот и махашавот чаще употребляются во множественном числе, а слово *‘ēṣā* — всегда в единственном, так как оно имеет собирательное значение. Например, в Пс. 32/33, 11:

**МТ**

אֵצֶל הַיְהוָה לְעוֹלָם תַּעֲמֹד  
מַחֲשַׁבֹת לְבֹד לְדֹר וְדֹר:

**Слав**

Совѣтъ же гдѣнь во вѣкъ пребываѣтъ,  
помышленїа ѣрца ѣгѡ въ родъ и родъ (Пс. 32, 11).

**СП**

*Совет же Господень стоит вовек;  
Помышления сердца Его — в род и род* (Пс. 32, 11).

Мы видим, что словами *'ēṣā* и *maḥšebôt* в Ветхом Завете могут определять намерения как человека, так и Бога.

Важно отметить, что слово *'ēṣā* в библейском контексте, с этической точки зрения, нейтрально. Оно может означать как добрый замысел, совет (Пс. 32/33, 11), так и лукавый. Например, в Пс. 32/33, 10:

**МТ**

הָיָה הַפִּיר עֲצַת־גֹּיִם  
הַיָּמִים מִתְּבוֹבוֹת עַמִּים:

**Слав**

Гдѣ разорѣетъ совѣты языковъ,  
ѡметѣетъ же мысли людій и ѡметѣетъ совѣты князѣй  
(Пс. 32, 10).

**СП**

*Господь разрушает советы язычников,  
Уничтожает замыслы народов* (ср.: Ис. 29, 15; Иер. 19, 7).

**в сердце человека** — *שֵׁרֶץ־לֵבֶבֶת* *beleb 'iš* (бэлев-иш). Согласно библейскому контексту, сердце *leb* (лев) — важнейший орган познания, средоточие духовных и душевных чувствований, волнений и страстей человека (Притч. 3, 1; 4, 23; 14, 10.14; 15, 28; 16, 9; 23, 17.26)<sup>11</sup>. Данное слово встречается в Масоретском тексте около шестисот раз<sup>12</sup>.

**Слав**

Всѣцѣмъ хранѣніемъ блюдѣ твоѡ сердце,  
ѡ си҃хъ бо исхо́дница животѣ (Притч. 4, 23).

**СП**

*Больше всего хранимого храни сердце твоё,  
Потому что из него источники жизни* (Притч. 4, 23).

**Слав**

Сердцѣ прѣвнѣныхъ подѣютѣ вѣрѣ,  
о҃сѣтѣ же нечестивѣныхъ ѡвѣщѣютѣ злѣ (Притч. 15, 28).

**СП**

*Сердце праведного обдумывает ответ,  
А уста нечестивых изрыгают зло* (Притч. 15, 28).

**глубокие воды** — *מַיִם עֲמוּקִים* *mayim 'atiqqim* (ма́йим амуқкім) — это словосочетание в данном контексте имеет метафорическое значение, оно указывает на непознаваемость тайников души человека. Ещё раз оно встречается в Книге притчей 18, 4:

11 См.: Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Он же*. Философские произведения. Москва, 1990. С. 69–103.

12 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 246.

**MT**

מִימֵי עֲמֻקָּיִם דְּבַר־יְהוָה

כַּל נִבְעַ עֲמֻקָּיִם רִקְוֶה:

LXX

ὑδωρ βαθὺ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνδρός,  
ποταμὸς δὲ ἀναπηδύει καὶ πηγὴ ζωῆς.

**Слав**

Водà глѣбока̀ слово̀ въ ердцы̀ мѣжа̀,  
рѣкà жѐ ѝзвѣсѣдцѝ ѝ ѝсточникѝ жи́зни (Притч. 18, 4).

**СП**

*Слова уст человеческих — глубокие воды,  
Источник мудрости — струящийся поток (18, 4)<sup>13</sup>.*

Нужно отметить, что первая часть стиха 18, 4а в греческой версии (LXX) и славянском переводе как в содержательном отношении, так и в синтаксическом очень близка с Притч. 20, 5а. Различие состоит в том, что вместо слова βουλή — «совет» здесь стоит λόγος — «слово».

Автор современного комментария на Книгу Притч Б. К. Волтке (*Waltke B. K. The Book of Proverbs*) обращает внимание на то, что в греческом (и в славянском. — М. С.) переводе Притч. 18, 4, а также Притч. 20, 5, пропущен разделительный союз *но* (*now*), наличие которого позволяет интерпретировать данные параллели (стихи) как противопоставление. Притч. 18, 4 и 20, 5 представлены как антитеза во многих переводах: KJV, NIV, NRSV<sup>14</sup>.

Кроме своего буквального значения, вода (*майим*) в Священном Писании часто употребляется метафорически, символизируя жизнь (Чис. 19, 17; Иов. 8, 11; 29, 19). Но иногда слово *майим* имеет в библейском контексте отрицательное значение, символизируя опасность и угрозу для человека (Ион. 2, 4–6; Иов. 27, 20; Пс. 68, 2, Песн. 8, 7).

Пророк Иона, проглоченный большой рыбой, жалуется Богу:

**Слав**

Возлѣла̀ на мѣ водà до дѣшѝ моѐ,

бѣздна̀ ѡбѣдѐ мѣ полѣдана̀,

побрѣ гла̀ мо̀ въ разгѣлны̀ гóря̀ (Ион. 2, 6; ср. Пс. 68, 2–4).

13 Греческий вариант Притч. 18, 4 отличается от Масоретского текста. Это хорошо видно на различии славянского перевода и синодального: первый следует греческому переводу, второй — Масоретскому тексту.

14 *Waltke B. K. The Book of Proverbs*. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2005. (The New International Commentary on the Old Testament). P. 71–72, 131.

## СП

Объяли меня воды до души моей,

Бездна заключила меня;

Морскою травую была обвита голова моя (Ион. 2, 6; ср. Пс. 68, 2–4).

Когда читаешь эти строки, вспоминаются воды Потопа (Быт. 6–8; Ис. 54, 9) и гибель египетского войска во время перехода Израиля через тростниковое море (Исх. 14).

Вода — влажная, подвижная субстанция. Глубокая вода в библейском контексте символизирует таинственность, непроницаемость. В быту мы пользуемся выражением «поток мыслей», объединяющим воду и мысль. Вода может быть горькой и сладкой, чистой и грязной, бурной и тихой, жёсткой и мягкой. Благодаря перечисленным свойствам, вода была взята священными авторами в качестве метафоры мыслей, возникающих, согласно библейской традиции, в сердце человека.

С учётом библейского контекста, в котором употребляется концепт «вода», можно утверждать двойственность (полярность) значений слова *máyim* в Ветхом Завете<sup>15</sup>. По мнению Б. К. Волтке, словосочетание *tauim 'atiqqim*, «глубокие воды», в Ветхом Завете имеет определённо негативные коннотации как указание на недоступность (непостижимость) или предзнаменование опасности (Иов. 11, 8.12.22; Иез. 23, 32; Пс. 63/64, 6[7]). Единственным исключением является Еккл. 7, 24, где говорится о непостижимости (глубине) Премудрости.

«В этом контексте, — пишет Б. К. Волтке (B. K. Waltke), — “глубокие воды” в 18, 4 и 20, 5 символизируют (означают) человека, чьи слова и планы непостижимы, недоступны и, возможно, потенциально опасны (см. Пс. 63/64, 6[7]). Наоборот, если намерения (замыслы) человека направлены на то, чтобы принести пользу другим, они будут доступны и понятны»<sup>16</sup>.

20, 5b Муж разумный — חָכָם וְיָשָׁר *'iš tebûnā* (*u*ш тэвунá) — устойчивое выражение для литературы Премудрости (Притч. 10, 23; 11, 12; 15, 21; 17, 27), цель которой состоит в том, чтобы научить мудрости, дать образец праведной жизни.

## Слав

Негмысленнагѡ стезѣнъ скѣдны ѡумѣ,

15 Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана. Санкт-Петербург, 2008. С. 160–165.

16 Waltke B. K. The Book of Proverbs. Chapters 15–31. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2005. (The New International Commentary on the Old Testament). P. 71–72.

мѹжъ же разѹменъ исправлѣа ходитѣ (Притч. 15, 21).

СП

*Глупость — радость для малоумного,*

*А человек разумный идёт прямою дорогою* (Притч. 15, 21).

Антитезами словосочетанию הַבְּרִיָּה שִׁיחַ (*иш теvунá*) являются словосочетания: לַעֲלֵי־עַל שִׁיחַ (*иш бэлийáал*) — «муж безумный» (Притч. 16, 27) и חַמָּס שִׁיחַ (*иш хамáс*) — «муж законопреступный» (Притч. 16, 29).

Например,

**Слав**

Мѹжъ законопретѹпенъ прельщаетѣ дрѹги  
и ѡбодитѣ ихъ въ пѹти не блáги (Притч. 16, 29).

СП

*Человек неблагонамеренный развращает ближнего своего*

*И ведёт его на путь недобрый* (Притч. 16, 29).

**Вычерпывает их** — הַלְדָּה: *yidlennā* (*йидлэнна*). Глагол הָלַד (далá) — «черпать», «поднимать» — употребляется в Масоретском тексте достаточно редко (Исх. 2, 16.19; Пс. 30, 2; Притч. 20, 5; 26, 7)<sup>17</sup>. Чаще всего этот глагол используется священными авторами в буквальном смысле (Исх. 2, 16.19, Притч. 26, 7) и только здесь и в Пс. 30, 2 метафорически.

Современный испанский библеист Алонсо Шёкель (L. Alonso Schökel), комментируя данную притчу, пишет:

«Глагол (*dālā*), означает выбраться из глубины, это приводит нас к образу глубокого колодца, из которого умелый муж вычерпывает воду с использованием ведра на верёвке. Разум есть глубокий колодец. Там (мы) прячем идеи и проекты, чтобы их не нарушали любопытство и интерес других. Но Бог без труда проникает в самую глубокую тайну (см. Притч. 15, 11)<sup>18</sup>. Человек может благодаря проникновению или ловкости сделать вид, что он что-то скрывал. Это люди, которые погружаются в глубину (*'tq*), потому что хотят скрыть свои замыслы от Господа (Ис. 29, 15)<sup>19</sup>»<sup>20</sup>.

17 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 116–117.

18 СП: «Преисподняя и Аваддон (открыты) пред Господом, тем более — сердца сынов человеческих» (Притч. 15, 11).

19 СП: «Горе тем, которые думают скрыться в глубину, чтобы замысл свой утаить от Господа, которые делают свои дела во мраке, и говорят: "Кто увидит нас? И кто узнает нас?"» (Ис. 29, 15).

20 *Alonso Schökel L. I Proverbi / trad. e comm. di L. Alonso Schökel, J. Vilchez Lindez. Roma, 1988. P. 460.*

По мнению А. Шёкеля, Притч. 20, 5 представляет собой психологическое суггестивное высказывание. Иными словами, этот афоризм заставляет работать наше воображение, обновляя наше восприятие мира и самих себя. Суггестивность — одна из отличительных черт поэтической речи в целом и литературы Премудрости в частности.

\*\*\*

Рассмотрев лексику Притч. 20, 5 в древних свидетельствах Писания и в современных комментариях, обратимся к её экзегезе в церковной традиции,

Ориген, комментируя описание странствования Израиля после Исхода из Египта, изложенное в 33 главе Книги Чисел, использует интересующий нас афоризм:

«После этого её (душу. — М. С.) приводят в Гаддад (см. Чис. 33, 32), что переводится как “искушение” или “скопление”. А для души искушение, как я думаю, это сила и укрепление. И таким образом она приобщается добродетелям, чтобы без них духовное совершенство не казалось неполноценным и несовершенным... После того как ты пройдёшь их (искушения), ты приблизишься к Етавафа, что переводится как “блага”. А к благам невозможно приблизиться без испытания искушений. А затем, говорит, они приблизились к Еврону, что значит “переход”. Ведь пройти нужно через всё, потому что, хоть ты и пришёл к благам, однако нужно тебе дойти до лучшего блага. Затем приходит в Гесионгавер, что значит “помыслы мужа”. Если юноша оставит чувства, то достигнет помыслов мужа, как и тот, кто сказал: “Когда я стал мужем, то оставил младенческое” (1 Кор. 13, 11). Итак, велики помыслы мужа, как сказано: “Воды глубокие — помысел в сердце мужа” (Притч. 20, 5). А оттуда снова приходит в Син. А Син опять же — “искушение”»<sup>21</sup>.

Ориген интерпретирует сорокалетнее странствование израильского народа по пустыне как этапы духовного роста: 1) «искушения (скопление)»; 2) «блага»; 3) «переход»; 4) «помыслы мужа»; 5) «искушение». Он делает это, согласно семитской этимологии перечисленных топонимов: 1) הַר הַגִּדְדָּד (гора Гаддад) <глагола גָּדַד — «нападать отрядом», «приходить толпой»<sup>22</sup>; 2) יְטָוֶפָה (Етавафа) <глагола טָבַח — «быть хорошим, приятным»<sup>23</sup>; 3) עֲבֹרָנָה (Еврон) <глагола עָבַר — «идти, двигаться,

21 Origenes. Homilien zum Numeri // GCS. 30. S. 276–277.

22 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 95.

23 Там же. С. 203.

перейти»<sup>24</sup>; 4)  $\text{רָבִיב} \text{ וְיִצְיָו}$  (Гесионгавер)  $\text{<רָבִיב}$  — «совет, замысел» и  $\text{רָבִיב}$  — «мужчина, человек»<sup>25</sup>.

Свт. Амвросий Медиоланский несколько раз в различных комментариях обращается к образам интересующего нас афоризма: «глубокой воде» и «помыслу в сердце мужа».

Так, в толковании слов 118 псалма: «*Да будет сердце моё непорочно в уставах твоих, чтобы я не посрамился*» (Пс. 118, 80) — свт. Амвросий пишет:

«Ты узнал, что сердце нужно очистить. Научись, как это сделать. Очищает этот источник законное оправдание, то есть исповедь грехов... Итак, очисти эту воду, о которой сказано: “*Глубокая вода — помысел мужа*” (Притч. 20, 5). Природа тебе дала добрую воду, если ты, конечно, не осквернил её нечистотой»<sup>26</sup>.

В приведённом выше комментарии свт. Амвросий поднимает интересующий нас афоризм как указание на необходимость очищения сердца.

Поясняя слова 45 Псалма: «*Пусть шумят, вздымаются воды их, трясутся горы от волнения их*» (Пс. 45, 4), свт. Амвросий пишет:

«1) И поскольку из воды противоречия<sup>27</sup> произошла речь, то Слово Божие стало для нас всем, стало плотью, чтобы сохранить плоть, стало водой, чтобы успокоить своей благодатью воду противоречия и убрать горечь нечестия. Поэтому и написано: “... *глубокая вода — слова в сердце мужа*” (Притч. 18, 4). В одном месте — слова, а в другом месте — помысел (Притч. 20, 5).

2) Итак, там добрый помысел, где благое Слово Божие. И поэтому закон тебе предписывает: внемли себе, чтобы не было злого слова в сердце твоём. И Иисус говорит: “*Что вымышляете злое в сердцах ваших?*” (Мф. 9, 4) Таким образом, Бог послал Своё Слово, чтобы исцелить человека, дабы Он не погиб. В Этом Слове заключается исцеление, а не страдание. Да будет Это Слово в сердце твоём и в устах твоих. Да будет это слово в потаённых местах, где засел диавол. Пусть войдёт туда Слово и изгонит диавола»<sup>28</sup>.

24 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 364–365.

25 Там же. С. 95.

26 *Ambrosius Mediolanensis*. Sermo decimus. Expositio in psalmum David CXVIII, 47 // PL. 15. Col. 1347.

27 По всей вероятности, это аллюзия на воды Мерры (горькие воды), которые встретили израильтяне на пути к Синаю (см. Исх. 15, 23–25).

28 *Ambrosius Mediolanensis*. Explanatio super psalmos XII // CSEL. 64. P. 372.

В этом толковании «глубокая вода» — символ воплотившегося Христа, Пришедшего исцелить сердце всякого человека. Святитель указывает на общую тематику (топику) двух афоризмов Притч. 18, 4 и 20, 5.

Ещё раз свт. Амвросий обращается к Притч. 20, 5 в трактате «Об обязанностях священнослужителей» 3, 1:

«Также говорит и сын его Соломон: “*Пей воду из твоих сосудов и из источников твоих колодцев*” (Притч. 5, 15), то есть советуйся сам с собою: “*Помысел в сердце мужа — глубокая вода*” (Притч. 20, 5)»<sup>29</sup>.

В этом примере святитель указывает на ещё одну внутрибиблейскую параллель к интересующей нас цитате 20, 5, а именно на Притч. 5, 15. Надо отметить, что контекст Притч. 5, 15 принципиально иной: сосуды и водный источник символизируют жену (Притч. 5, 15–22). Но в обеих цитатах общий концепт — «вода».

Интерпретацию библейского образа «глубокой воды» находим также в трактате святителя Амвросия «О девстве» 19, 122–124 (в научном издании), 121–123 (в русском переводе):

«122. Вы слышали сегодня, как говорит Господь Иисус Симону: “*Отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова*” (Лк. 5, 4). Прежде Пётр не отплывал на глубину, когда ловил рыбу в стоячей воде. И это было море, однако неглубокое: глубокого моря Писание не знает. Узнай же, что это за глубина: “... *вода глубокая — размышление в сердце мужа /Aqua alta consilium in corde uiri*”<sup>30</sup> (Притч. 20, 5). Глубокое сердце у того мужа, в котором нет ничего мелкого. Итак, отплыви на глубину размышления<sup>31</sup> и возьми вёсла веры своей, отплыви в сердце мужа. Этой притчей Господь призывает Петра в Церковь. По Матфею, Он призвал его такими простыми словами: “*Идите, и Я вас сделаю ловцами человеков*” (Мф. 4, 19).

123. Есть и другая тайна. *Отплыви на глубину* — ибо раньше, когда Христос находился в синагоге, Он стоял на песчаном берегу. Не была глубока вода иудейская. Самарянка даже и колодец считала глубоким, когда говорила: “... *колодец глубок, откуда же Ты хочешь дать воду живую?*” (Ин. 4, 11). Итак, Пётр не мог отплыть на глубину, когда он был одной веры с иудеями, которые даже из колодца не могли

29 Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях священнослужителей 3, 1 // Амвросий, еп. Медиоланский, св. Творения. Москва; Рига, 1995. С. 296–297.

30 Латинский вариант Притч. 20, 5а, приводимой свт. Амвросием, отличается от перевода Вульгаты: *Siquit aqua profunda sic consilium in corde viri*.

31 См. Лк. 5, 1.

почерпнуть воды. Поэтому и говорится Петру: “... *отплыви на глубину*”, то есть иди ко Христу, ведь Христос глубок, о Нём Отец так говорит Иоанну: “*И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего*” (Лк. 1, 76). Итак, плыви ко Христу. И прекрасна та глубина, в которой *бездна богатства премудрости и ведения Божия* (Рим. 11, 33). *Отплыви на глубину*: Тот, Кто высок, стережёт глубину и возвышает.

124. Следовательно, там глубокие воды, то есть вера, где Христос. Глубокие воды — это те, которые боятся Господа: “*Видели Тебя, Боже, воды, видели Тебя воды и убоились*” (Пс. 76, 17). У иудеев вода не была глубока, потому что она не была в сердце мужа. Поэтому Господь и говорит: “*Люди эти чтут меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня*” (Мф. 15, 8). Христос любит пребывать в сердце: “*Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи*” (Мф. 12, 40)<sup>32</sup>.

В приведённом комментарии «глубокие воды» однозначно понимаются святителем как символ Господа Иисуса Христа и глубокого сердца, исповедующего истинную веру. Для раскрытия образа глубокой воды свт. Амвросий с помощью внутрибиблейских параллелей связывает целый ряд евангельских сюжетов: чудесный улов рыбы апостолами (Лк. 5, 5–11), беседу Господа с самарянкой (Ин. 4), призвание апостолов (Мф. 4, 18–20), а также цитаты из псалма (Пс. 76, 17) и притчу (Притч. 20, 5).

В Древнем патерике есть следующее повествование:

«Сказала мать Синклитикия: “Нам должно вооружаться против демонов, ибо они приходят отвне, а изнутри производят волнение. И душа, как корабль, то от внешних треволнений потопляется, то от внутреннего накопления воды идёт ко дну. Так и мы: то чрез вне соделанные грехи погибаем, то оскверняемся внутренними помыслами. Итак, надлежит как остерегаться внешних приражений духов, так и вычерпывать нечистоты внутренних помыслов (καὶ τὰς ἔνδον τῶν λογισμῶν ἐξαντλεῖν ἀκαθαρσίας)”<sup>33</sup>.

Хотя в рассуждении матери Синклитикии нет прямой отсылки к интересующему нас афоризму (Притч. 20, 5). Однако, учитывая экзегезу свт. Амвросия на Пс. 118, 80, полагаем, что её слова могут быть использованы в качестве комментария к нему.

32 *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве // *Он же.* Собрание сочинений. На латинском и русском языках. Т. II. Москва, 2012. С. 363–365.

33 *Les Apophtegmes des pères collection systématique chapitres XI, 74, 75 // SC. 474. P. 178.* Рус. пер.: Глава 11, 69 (33) // *Древний патерик, изложенный по главам.* Москва, 1899. С. 222.

## Выводы

Как отмечалось выше, метафора «глубокие воды», интерпретируемая Б. К. Волтке (B. K. Waltke) как образ непознаваемости, сокренности, утаивания замыслов внутри сердца человека, побуждает читателя видеть в первой части Притч. 20, 5а и 18, 4а пример поведения человека, скрывающего свои намерения и даже замысливающего зло, а во второй части указанных притч 20, 5б и 18, 4б усматривать противоположный образ — действия мудрого, не скрывающего своих намерений от близких. Антитетическая модель указанных притч засвидетельствована во многих переводах (KJV, NIV, NRSV). Основой такому прочтению является Масоретский текст.

Вместе с тем представленные комментарии Оригена и свт. Амвросия Медиоланского предлагают другое толкование.

Образ глубоких вод (греч. ὕδωρ βαθύ, лат. *aqua profunda*) в Притч. 20, 5 и в Притч. 18, 4 отождествляется древними христианскими экзегетами с мудрым сердцем, в котором обитает Божественное Слово — Господь Иисус Христос. Мудрый муж (греч. ἄνθρωπος φρόνιμος, лат. *homo sapiens*) должен быть внимателен к своему сердцу, различать добрые и злые помыслы (греч. βουλή, λογισμός, лат. *consilium*). Вода (греч. ὕδωρ) часто используется священными авторами и христианскими писателями в качестве метафоры помыслов и внутренних размышлений человека. В представленных комментариях глубина (греч. βάθος) воды указывает на духовную зрелость и опытность. Согласно правилам христианской аскетики, злые помыслы человек должен научиться вычерпывать (греч. ἐξαντλέω, лат. *exhaurio*) и заменять их добрыми. «Вычерпывание воды» применительно к духовной жизни символизирует в церковной традиции покаяние.

Можно предположить, что духовная наука — различение помыслов — за много веков до появления христианской монашеской практики получила рождение в дидактической письменности (литературе Премудрости) Древнего Израиля.

## Источники

### Издания Священного Писания

Библия. Современный русский перевод. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. Москва: РБО, 1993.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Учительные книги / под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

### Издания церковных комментаторов

- Ambrosius Mediolanensis*. Sermo decimus. Expositio in psalmum David CXVIII // PL. T. 15. Col. 1329–1348A.
- Ambrosius Mediolanensis*. Explanatio super psalmos / ed. M. Petschenig. Vindobonae: Tempsky, 1919. (CSEL; vol. 64).
- Origenes*. Homilien zum Numeri // *Origenes Werke* / hrsg. W. A. Baehrens. Bd. 7. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1921. (GCS; Bd. 30). S. 276–277.
- Les Apophtegmes des pères collection systématique chapitres X–XVI / intr., texte critique, trad., et notes par J.-C. Guy. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003. (SC; vol. 474).
- Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание сочинений: на латинском и русском языках. Т. II. Москва: ПСТГУ, 2012. С. 266–373.
- Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей. Кн. 3 // *Амвросий, еп. Медиоланский, св.* Творения. Москва; Рига: Благовест, 1995. С. 296–380.
- Древний патерик, изложенный по главам. Москва: Планета, 1899.

### Литература

- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. Москва: Текст, 2019.
- Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Введение в Учительные книги Ветхого Завета. Москва: ПСТГУ, 2018.
- Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана. Санкт-Петербург: «Библия для всех», 2008.
- Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. Москва: Правда, 1990. С. 69–103.
- Alonso Schökel L. I Proverbi / trad. e comm. di L. Alonso Schökel, J. Vilchez Lindez. Roma: Edizioni Borla, 1988.
- Waltke B. K. The Book of Proverbs. Chapters 15–31 Grand Rapids (Mich.); Cambridge: Wm. Eerdmans Publishing Company, 2005. (The New International Commentary on the Old Testament).

# ОБРАЗ ПРОРОКА ИЛИИ В КНИГЕ ПРЕМУДРОСТИ ИИСУСА СЫНА СИРАХОВА

(Сир. 48, 1–11)

Илья Александрович Хангиреев

начальник научно-административного отдела богословского  
факультета ПСТГУ  
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
khangireev.ilya@gmail.com

**Для цитирования:** Хангиреев И. А., *свящ.* Образ пророка Илии в книге Премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир. 48, 1–11) // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 34–46. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.002

## Аннотация

УДК 27-277

Отрывок Сир. 48, 1–11 содержит много текстологических и экзегетических проблем, требующих отдельного исследования. Кроме того, большое значение имеют параллели в других книгах Ветхого и Нового Завета, где прямо или косвенно упоминается пророк Илия: 3-я и 4-я книги Царств, Книги пророков Малахии и Исаии, Евангелие и Апокалипсис. В статью включён авторский перевод данного отрывка с еврейской версии, отличающийся от синодального перевода, выполненного с греческой версии. С помощью текстологических и экзегетических методов исследования в статье сделана попытка решить сложные вопросы интерпретации текста Сир. 48, 1–11. Среди экзегетических вопросов рассматриваются связи данного отрывка с предыдущим текстом, с пророчеством из Книги Малахии, тема примирения отцов и детей в контексте восстановления отношений Израиля и Бога, эсхатологическая проблематика отрывка и проблема представлений автора книги о загробной жизни. В результате исследования было установлено, что образ пророка Илии был весьма важен для автора Книги Сираха и в межзаветной литературе вообще. В отрывке прослеживается тесная связь с Книгой пророка Малахии. Образ Илии идёт красной нитью через большую часть священной истории вплоть до апокалиптических событий.

**Ключевые слова:** библеистика, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, текстология, экзегетика, межзаветная литература, пророк Илия, Книга пророка Малахии, библейская эсхатология, мессианство.

## Image of the Prophet Elijah in the Book of Wisdom of Jesus, Son of Sirach (Sir. 48, 1–11)

**Ilya A. Khangireev**

Head of the Scientific and Administrative Department at the Theological Faculty  
at the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University  
6/1, Likhov lane, Moscow, 127051, Russian Federation  
khangireev.ilya@gmail.com

**For citation:** Khangireev, Ilya A. "Image of the Prophet Elijah in the Book of Wisdom of Jesus, Son of Sirach (Sir. 48, 1–11)". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 34–46 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.001

**Abstract.** The fragment Sir. 48, 1–11 contains many textological and exegetical problems, that demand a special investigation. Also, the parallels in other books of the Old and New Testament are important, where the prophet Elijah is mentioned directly or indirectly: 1 and 2 books of Kings, books of the prophets Malachiah and Isaiah, Gospel and Apocalypse. There is also an author's translation of this fragment from the Hebrew version, that differs from the Synodal translation, that was made from the Greek version. Using the textological and exegetical methods the attempt was made to loose the difficult questions of the interpretation of the text Sir. 48, 1–11. Among the exegetical questions are examined the connections of this fragment with the previous text, with the prophecy from the book of Malachiah, the theme of reconciliation of fathers and sons within the context of the restoration of the connections of Israel and God, eschatological problems and problems of the book's author about the future life. As a result of the investigation it was determined, that the image of the prophet Elijah was very important for the author of the book of Sirach and also in the intertestamental literature in general. In this fragment the close connection with the book of Malachiah can be followed. The image of Elijah runs all through the most part of the sacred history down to the apocalyptic events.

**Keywords:** Bible studies, Book of Wisdom of Jesus, Son of Sirach, textual studies, exegetical studies, intertestamental literature, prophet Elijah, book of the prophet Malachiah, biblical eschatology, messianism.

**П**ророк Илия — один из самых ярких персонажей Ветхого Завета. Неудивительно, что ему посвящён большой отрывок (Сир. 48, 1–11) в «Похвале отцам» (Сир. 44–50) — самой крупной цельной части книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, содержащей прославление основных персонажей священной истории.

Изначальное повествование о пророке Илие содержится в 3 Цар. 17 — 4 Цар. 2. Илия также кратко упоминается в 2 Пар. 21, 12–15. Ещё пророк упоминается в конце Книги Малахии (4, 5–6) — самой поздней (согласно греческой версии) пророческой книги. Илия неоднократно упоминается в межзаветной и апокрифической литературе. Так, например, в 1 Мак. 2, 58 он упоминается как образец ревности о Господе. Также пророк упоминается в сочинениях «Мученичество Исаии» и «Жизнеописания пророков». Илие был даже посвящён отдельный текст «Апокалипсис Илие пророка», написанный на греческом языке, но, впрочем, почти никак не связанный с повествованием об Илие в Книгах Царств и Книге Сираха. Особую роль Илия играет в евангельском повествовании: в Мф. 11, 14 Иисус Христос называет Иоанна Предтечу Илиёй, а в Лк. 4, 25–26 Он упоминает историю о посещении Илиёй вдовы в Сарепте Сидонской.

Всё это, как минимум, свидетельствует о том, что личность пророка Илие в межзаветную и евангельскую эпоху была очень популярна среди иудеев, поэтому такое внимание к нему автора Книги Сираха вовсе не удивительно.

Как и прочий текст «Похвалы отцам», отрывок об Илие написан поэтическим языком и отличается особой красотой. В нашей статье мы постараемся описать и решить основные текстологические и экзегетические проблемы данного отрывка на материале основных древних версий: еврейской, греческой, сирийской и латинской — и предложить свой русский перевод этого текста, основанный прежде всего на еврейском оригинале.

### Перевод

<sup>1</sup> До тех пор, пока не восстал пророк, как огонь, и его слово — как горящая печь,

<sup>2</sup> И не уничтожил у них запасы хлеба, и в своей ярости не уменьшил их число,

<sup>3</sup> Словом Господним он заключил небо и три раза низводил огонь.

<sup>4</sup> Как удивителен<sup>1</sup> ты, Илия, и кто будет славен так же, как ты?

1 В оригинале — *lwig'*, что дословно означает «страшный, ужасный».

- <sup>5</sup> Ты воздвиг мёртвого от смерти и из ада волей Господа.  
<sup>6</sup> Ты низводил в погибель царей и знатных с ложа их.  
<sup>7</sup> Ты провозгласил на Синае обличение [на них] и на Хориве — суды мщения.  
<sup>8</sup> Ты помазал царей на воздаяние<sup>2</sup> и пророка — в преемника себе.  
<sup>9</sup> Ты был взят вихрем наверх и огненными воителями — ввысь.  
<sup>10</sup> О тебе написано, что ты уготован ко времени, чтобы предотвратить гнев, обратить сердце отцов к сыновьям и укрепить колена Израиля.  
<sup>11</sup> Блажен видевший тебя прежде смерти<sup>3</sup>, ибо он воистину будет жив.

### Текстологический анализ<sup>4</sup>

1. В еврейской и сирийской версиях выражена связь с предыдущим стихом: *'d 'šr / 'dm 'dqm*, «до тех пор пока» (ранее речь шла о разделении иудейского и израильского царств), а в греческой и латинской версиях этого нет. Далее, имя Илия присутствует только в греческом и латинском текстах. В еврейской и сирийской версиях стоит просто «пророк». Интересно отметить, что позже Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» также не упоминает Илию по имени в начале повествования о нём<sup>5</sup>. В этом же стихе везде есть образ горения, но он выражен по-разному: в еврейской и сирийской версиях написано *ktnwr bw'r / 'yk tnwr' dmštgr*, «как горящая печь», в греческой — *ὡς λαμπάς*, «как светильник», в латинской — *quasi fax*, «как факел». Причина такого разночтения не совсем ясна. Можно только отметить, что в Мал. 4, 1 есть образ горячей печи (*ky hnh hywm b' b'r ktnwr*): возможно, что для Сираха эта аллюзия была важна, а для греческого переводчика — уже не очень. Также можно отметить явную игру слов в еврейской версии и в 4 Цар. 1, 10: *'uš 'lhum*, «человек Божий», и *'š 'lhum*, «огонь Божий» (4 Цар. 1, 12). Возможно, текст Сир. 48, 1 является аллюзией на эту игру слов<sup>6</sup>.

2 Данный перевод основан на эмендации евр. текста, см. ниже.

3 Букв. «и умерший».

4 Нумерация абзацев соответствует номерам стихов.

5 Иосиф Флавий. Иудейские древности VIII, 13, 2 // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. Москва, 2003. С. 485–486.

6 Skehan P. W., Di Lella A. The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes. New York (N. Y.), 1987. (The Anchor Bible; 39). P. 533.

2. Здесь речь идёт о голоде, разразившемся при Илии. При этом в еврейском тексте говорится более конкретно: *wyšbr lhm mḥh lhm*, «сломал у них палку хлеба». Возможно, что данная идиома была уже непонятна переводчикам, поэтому в остальных версиях данное место выглядит более обще: «навёл на них голод». Интересно отметить, что в еврейской версии присутствует игра слов *lhm / ḥm*, тогда как в других версиях она исчезла. Там же в латинской версии есть дополнение: *non poterant enim sustinere praescepta Domini*, «потому что они не смогли соблюсти повелений Господа».

3. В данном стихе дополнение есть в сирийской версии: Илия низвёл огонь *ʿl mdbḥʿwʿl ʿnšʿrṣyʿ*, «на жертвенник и на злых людей».

4. В греческой версии выражение: Илия был славен ἐν θαυμάσις σου, «своими чудесами», не имеет эквивалентов ни в одной из других версий.

5. В этом стихе *lkrṣwn / ʿyk ṣbynh*, «волей», в еврейском и сирийском текстах соответствует ἐν λόγῳ / *in verbo*, «словом», в греческом и латинском. Там же выражению *mmwt wmsʿwl / ἐκ θανάτου καὶ ἐξ ᾧδου*, «от смерти и ада», в еврейском и греческом текстах соответствует *mn ṣywl*, «от ада», в сирийском и *ab inferis de sorte mortis*, «от ада, удела смерти», в латинском. Кроме того, именование Бога тоже отличается: *uyu / dmryʿ*, «Господа», в еврейской и сирийской версиях<sup>7</sup>; ὁψίστου, «Всевышнего», в греческой и *Domini Dei*, «Господа Бога», в латинской. Хотя в большинстве случаев греческим аналогом для тетраграммы является, как и во всей Септуагинте, слово Κύριος, но такое же, как здесь соответствие есть, например, в Сир. 12, 2. Таким образом, можно сделать вывод, что и термин «Всевышний» иногда мыслился греческим переводчиком как эквивалент тетраграммы.

6. Здесь имеется дополнение в латинской версии: *et confregisti facile potentiam ipsorum*, «и легко сокрушил их силу».

7. В седьмом стихе есть сложность в глагольной форме: в еврейском тексте стоит форма *hiphil whšmyʿ*, «позволил услышать, возвестил» (подтверждаемая сирийским текстом *wʿšmʿ*), тогда как в греческом и латинском текстах стоит ἄκουόν / *qui audis*, «слышащий», подразумевающее, очевидно, форму причастия *whšwmʿ* в еврейском оригинале. Второй вариант лучше согласуется с повествованием

7 Следует иметь в виду, что тетраграмматон (yhwh) в евр. тексте Книги Сираха всегда имеет форму *uyu*, например в таргумах. А сирийское слово *myʿ* является интерпретацией этого слова, как, например, греч. Κύριος.

в 3 Цар. 19, где Илия на горе Хорив *слушал* слова Божии, а не возвещал их кому-либо.

8. Заслуживает внимание различие в словах: *ml'*, «исполняющий», в еврейском тексте и «царей» в прочих версиях. Очевидно, что в той версии, которая лежала в основе древних переводов, вместо *ml'* стояло *mlky*. Там же «пророку» в единственном числе в еврейской и сирийской версиях соответствуют «пророки» в греческой и латинской. Также необходимо отметить, что седьмой и восьмой стихи в еврейском тексте стоят в обратном порядке по сравнению с другими версиями.

9. В сирийской версии этого стиха есть дополнение: Илия был взят *lšmy'*, «на небеса».

10. В десятом стихе *'bwt 'l bnyw*, «отцов к сыновьям», стоят во множественном числе в еврейской версии, в сирийской — в другом порядке: *bny' 'l 'bh'*, «сыновей к отцам». В греческих рукописях встречается как единственное, так и множественное число, в латинской версии — единственное: *patris ad filium*. Кроме того, можно отметить разницу в глаголах между греческими версиями Мал. 3, 23 (ἀποκαταστήσει, «восстановит» сердце) и Сир. 48, 10 (ἐπιστρέψαι, «повернуть» сердце), возможно, потому что евр. *lhšyb*, «вернуть», ближе по смыслу к ἐπιστρέψαι.

11. Первое слово еврейского текста *'šr* не совсем ясно. Его можно понять и как «который», и как «блаженный». Второй вариант согласуется с прочими версиями. В латинском тексте есть дополнение: *tantum post mortem autem non erit tale nomen nostrum*, «только после смерти не будет у нас такого имени». Также есть важное разночтение между еврейским *r 'k wmt*, «видевший тебя и умерший», и греческим οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοσμημένοι, «украшенные любовью». По версии протоиерея А. Рождественского, которая кажется весьма вероятной, слово «любовью» появилось как вольность переводчика, а κεκοσμημένοι, «украшенные», возникло в некоторых рукописях вместо правильного κεκοσμημένοι, «усопшие», и впоследствии стало основным чтением<sup>8</sup>. Также в греческой версии используется множественное число, что особо не влияет на смысл. К сожалению, второй колон стиха в еврейском тексте отсутствует, кроме последней буквы *h*, его можно только попытаться реконструировать.

8 Рождественский А., прот. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам. Санкт-Петербург, 1911. С. 740–741.

В издании М. Сегала<sup>9</sup> предлагается такой вариант: *ky 'p hw' hyh yhyh*, «ибо он воистину будет жить», который мы использовали для перевода. П. Скиан и А. Ди Лелла предлагают *thyh*, «ты будешь жить» (как обращение к Илии), вместо *yhyh*, причём со ссылкой на Сегала, где всё же стоит форма третьего лица. Возможно, это просто ошибка<sup>10</sup>. Автор самого первого полного научного комментария на Книгу Сираха Р. Сменд даже предлагал первое слово считать *w'srk*, «и ты блажен»<sup>11</sup>. Но эти варианты никак не подтверждаются другими версиями и поэтому представляются нам менее вероятными.

### Экзегетический анализ

В предыдущем отрывке (конец 47 главы) речь шла о разделении царств и прегрешениях нечестивых царей (в лице Иеровоама, первого правителя Северного царства, где подвизался пророк Илия). Начальные слова 48, 1: «до тех пор пока» — указывают на то, что появление Илии является ответом на данные события (хотя на самом деле между Иеровоамом и Ахавом прошло достаточно много времени, так что связь между разделением царств и появлением пророка имеет скорее богословское, нежели историческое значение<sup>12</sup>), и его дальнейшие действия, в частности, будут наказанием от Бога за эти грехи, главным образом, конечно, идолопоклонство. Интересно отметить, что стих 48, 1 — это единственное место во всей литературе мудрости, где используется слово *nby'*, «пророк», не считая другого стиха в Книге Сираха 36, 17<sup>13</sup>. Это может быть связано с тем, что сам текст «Похвалы» не имеет прямых аналогов в литературе мудрости. Выше уже было сказано о важности образа Илии в иудейской традиции, к этому же можно добавить слова известного специалиста по богословию Ветхого Завета Герхарда фон Рада о том, что пророк Илия был «феноменом пронзительной исторической

9 Seper Ben Sira' hasshilem / ed. M. C. Segal. Yerushalayim, 1997. P. 330.

10 Skehan P. W., Di Lella A. The Wisdom of Ben Sira. P. 531–532.

11 Smend R. Die Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, 1906. S. 461.

12 Koet B. J. Elijah as Reconciler of Father and Son. From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17 // Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes. Berlin; New York (N. Y.), 2011. P. 182.

13 Hildesheim R. Bis dass ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48, 1–49, 56. Trier, 1996. S. 86.

яркости»<sup>14</sup>. Кроме того, Илия олицетворяет собой пророческую оппозицию царям<sup>15</sup>.

В «Похвале отцам» есть только два персонажа, к которым автор обращается во втором лице, — это царь Соломон и пророк Илия. Возможно, это связано с тем, что Илия был взят живым на небеса и поэтому мог слышать обращения к себе<sup>16</sup>.

Р. Хильдесхайм полагает, что смысл ссылки на Книгу Малахии в Сир. 48, 1 состоит в том, что иудеи к тому времени в определённой мере разочаровались неисполнением мессианских пророчеств, даже восстановления иерусалимского Храма оказалось недостаточно, поэтому пророчество Малахии стало постепенно пониматься в эсхатологическом смысле<sup>17</sup>. По нашему мнению, хотя бы частично с этим можно согласиться, тем более что в традиционной христианской экзегезе данное пророчество относится к Иоанну Крестителю, которому тогда ещё только надлежало прийти. Важно также отметить, что отрывок о пророке Илие — единственный во всей книге Сираха, содержащий в явном виде эсхатологическую тематику<sup>18</sup>.

Во 2-м и 3-м стихах говорится о самых ярких действиях Илии: о наведении голода на Израиль за его богоотступничество (3 Цар. 17) и низведении огня на жертвы при споре со служителями Ваала. Далее (стихи 4–9) упоминаются следующие деяния: воскрешение сына вдовицы (3 Цар. 17, 17–24), низведение царей (имеется в виду, очевидно, гибель в битве царя Ахава (3 Цар. 22, 32–40) и смерть царя Охозии в 4 Цар. 1), слышание голоса Божия на Хориве (3 Цар. 19), помазание царей (Ииуя — в царя израильского и Азаила — в царя сирийского в 3 Цар. 19), восхищение на небо на огненной колеснице (4 Цар. 2).

Можно отметить интересную параллель между пророками Илиёй и Моисеем: как Моисей получил откровение на горе Синай, так и Илия получил его на горе Хорив<sup>19</sup>. Возможно, именно поэтому эти два пророка,

14 *Rad G. von.* Old Testament Theology. Vol. 2. London, 1965. P. 24.

15 *Hildesheim R.* Bis dass ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48, 1–49, 56. S. 86.

16 *Koet B. J.* Elijah as Reconciler of Father and Son. From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17. P. 182.

17 *Hildesheim R.* Bis dass ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48, 1–49, 56. S. 90.

18 О возможном эсхатологическом смысле Сир. 47, 13 см.: *Хангиреев И. А.* Проблемы текстологии и интерпретации в «Похвале отцам» на примере образа царя Давида (Сир. 47, 1–13) // ХЧ. 2020. № 6. С. 84–92.

19 *Maertens T.* L'Éloge des pères (Ecclesiastique XLIV–L). Bruges, 1956. P. 181.

будучи одними из важнейших персонажей Ветхого Завета, стали свидетелями Преображения Господня. Во Второзаконии есть важное пророчество, которое традиционно понимается как раз в смысле указания на Илию, и там также присутствует тема огня:

«Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой. Его слушайте. Так как ты просил у Господа Бога твоего при Хориве в день собрания, говоря: да не услышу впредь гласа Господа Бога моего и огня сего великого да не увижу более, дабы мне не умереть. И сказал мне Господь: хорошо то, что они говорили [тебе]; Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им всё, что Я повелю Ему» (Втор. 18, 15–18).

В 10–11 стихах содержится обращение автора к пророку, смысл которого может быть не совсем очевиден. В первую очередь, следует указать, что, как и в первом стихе, это явная ссылка на Книгу Малахии:

«Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4, 5–6).

Следовательно, «утолить гнев» предполагается, очевидно, именно перед «днём Господним». И это, по нашему мнению, ещё одно подтверждение эсхатологической темы данного отрывка. Следующий стих, заключающий обращение к пророку, продолжает эту мысль. По-видимому, здесь имеется в виду блаженство тех, кто увидит вернувшегося Илию и Мессию. Отдельно стоит отметить выражение: «о тебе написано». Это единственное место в книге Сираха, где он даёт явную ссылку на Писание (имеется в виду, конечно, уже упомянутый отрывок из Книги Малахии)<sup>20</sup>.

Варианты: «и мы жизнью поживём» (греч.) и «он не умрёт, а точно будет жить» (сир.) — затрагивают сложную проблему представлений о загробной жизни в Ветхом Завете. Другое место в Книге Сираха, где она упоминается:

«Помни, что гнев не замедлит, что наказание нечестивому — огонь и червь» (Сир. 7, 18–19).

При этом, что характерно, в еврейском тексте слово «огонь» отсутствует. Таким образом, можно предположить, что внук Сираха — автор

20 Koet B. J. Elijah as Reconciler of Father and Son. From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17. P. 182.

греческого перевода — имел более чёткие представления о посмертном воздаянии, чем его дед. Сирийский перевод Пешитты был сделан, скорее всего, с еврейской версии, но испытал влияние греческой<sup>21</sup>, поэтому в 48, 11 он по смыслу близок греческому, а в 7, 19 «огонь» также отсутствует. Э. Пюэш предлагает не вносить лишних смыслов в оригинальный (евр.) текст и видеть мысль автора, собственно, в том, что его потомки смогут увидеть Мессию<sup>22</sup>. По нашему мнению, также очевидно, что явного учения о загробной жизни здесь нет.

Что касается темы примирения отцов и детей, то речь идёт, скорее всего, о двух эпизодах: о воскрешении сына сарептской вдовы (3 Цар. 17) и вознесении Илии в присутствии Елисея (4 Цар. 2). В первом случае пророк вознаграждает веру вдовы в него, возвращая её сына к жизни. При этом Б. Кут (В. Коет) отмечает интересную возможную связь данного эпизода с 3 Цар. 16, 34, где говорится про то, как царь Ахиил принёс в жертву своих сыновей при строительстве<sup>23</sup> Иерихона. Таким образом получается яркий контраст, возникающий при внимательном чтении текста: царь-язычник, убивший своих сыновей, противопоставляется пророку, который, хотя и принёс физические страдания своему народу за его грехи, но вернул жизнь одному сыну ради веры его матери<sup>24</sup>. Во втором случае Елисей восклицает, видя вознесение Илии:

«Отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его!» (4 Цар. 2, 12).

Конечно, здесь имеется в виду в первую очередь, что Елисей считал себя духовным сыном и преемником Илии. Но Б. Кут также усматривает в этом противопоставление жестокого отца — царя Ахиила и Елисея — верного сына по отношению к Илии<sup>25</sup>. Кроме того, он упоминает аналогию с Агамемноном, решившим пожертвовать свою дочь

21 См., например: *Mulder O. Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel. Leiden, 2003. P. 22.*

22 *Puech E. Ben Sira 48:11 et la Resurrection // Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion to His 60<sup>th</sup> Birthday / ed. H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin. Lanham (Md.), New York (N. Y.); London, 1990. P. 87.*

23 Как мы знаем из археологических данных, Иерихон существовал уже задолго до событий, описанных в Книгах Царств, так что точнее было бы говорить об очередном возобновлении жизни города.

24 *Koet B. J. Elijah as Reconciler of Father and Son. From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17. P. 176.*

25 *Ibid. P. 177.*

Ифигению, как это описано в трагедиях Еврипида<sup>26</sup>. Вопрос о том, читали ли Сирах Еврипида, конечно, интересен, но относится к сложной теме влияния эллинистической культуры на Книгу Сираха, которая требует отдельного обсуждения. Свой обзор Б. Кут заключает выводом о том, что именно сближение отцов и детей, по мысли Сираха, должно привести Израиль обратно к Богу, а не наоборот<sup>27</sup>. По нашему мнению, это вполне согласуется с текстом.

Помимо Книги Малахии, в данной теме примирения можно увидеть ссылку и на пророчество Исаии:

«И Он сказал: мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49, 6).

Этот стих является частью «песней Раба Господня», в христианской традиции имеющих мессианский смысл, то есть относящихся к Самому Иисусу Христу. Но нам кажется, что можно согласиться с Т. Мертаном в том, что пророк Илия также был участником этого грандиозного процесса возвращения Израиля к Богу, который завершился, конечно, в Новом Завете, но герои ветхозаветной истории, упоминаемые Сирахом в «Похвале отцам», ему послужили<sup>28</sup>.

И наконец, в самой последней книге Нового Завета, Апокалипсисе, можно увидеть ссылку на Моисея и Илию, которая ещё раз утверждает их эсхатологическое значение: в Откр. 11, 3–12 говорится о двух свидетелях, не названных по имени, но всем читателям, хорошо знакомым с Библией, должно быть очевидно, кто имеется здесь в виду. Таким образом, миссия пророка Илии будет иметь значение даже в самом конце времён.

## Заключение

Изучение повествования о пророке Илие в Книге Сираха позволило нам увидеть величие и новые стороны его образа, смысловые оттенки и его связи с другими библейскими текстами, а также значение образа Илие для всей священной истории. Данный отрывок можно назвать

26 Koet B. J. *Elijah as Reconciler of Father and Son*. From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17. P. 187.

27 Ibid. P. 188.

28 Maertens. *L'Éloge des pères* (Ecclesiastique XLIV–L). P. 182.

самым ярким текстом, посвящённым Илие, не считая оригинального повествования в книгах Царств. Многократное упоминание пророка в Новом Завете ещё больше подчёркивает его важность для ветхозаветной и христианской традиции. Темы, затронутые в нём, в особенности идея примирения Израиля с Богом, имели принципиальное значение для богословия межзаветной эпохи, особенно мессианства и эсхатологии. Попытки решения текстологических проблем, реконструкции повреждённого оригинального текста и его перевода на русский язык, как мы надеемся, могут внести вклад в исследование Книги Сираха, до сих пор мало изученной в отечественной библейской науке.

### Источники

- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Sapientia Iesu Filii Sirach / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>2</sup>1980. (Septuaginta; Bd. XII/2).
- Seper Ben Sira' hasshilem / ed. M. C. Segal. Yerushalayim: Musar Bi'liq, 1997.
- The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts / ed. P. C. Beentjes. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, 1997. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 68).
- Wisdom of the Scribe. Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira According to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English / ed. N. Calduch-Benages, J. Ferrer, J. Liesen. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003. (Biblioteca Midrasica; vol. 26).
- Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. Москва: Аст, 2003.

### Литература

- Рожественский А., прот. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам. Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1911.
- Хангиреев И. А. Проблемы текстологии и интерпретации в «Похвале отцам» на примере образа царя Давида (Сир 47:1–13) // ХЧ. 2020. № 6. С. 84–92.
- Hildesheim R. Bis dass ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48, 1–49, 56. Trier: Paulinus, 1996.
- Koet B. J. Elijah as Reconciler of Father and Son. From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17 // Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 2011. P. 173–190.

- Maertens Th.* L'Éloge des pères (Ecclesiastique XLIV–L). Bruges: Éditions de l'abbaye de Saint-André, 1956.
- Mulder O.* Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel. Leiden: Brill, 2003.
- Puech E.* Ben Sira 48:11 et la resurrection // Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion to His 60<sup>th</sup> Birthday / ed. H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin. Lanham (Md.); New York (N. Y.); London: University Press of America, 1990.
- Rad G., von.* Old Testament Theology. Vol. 2. London: SCM Press, 1965.
- Skehan P. W., Di Lella A.* The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes. New York (N. Y.): Doubleday, 1987. (The Anchor Bible; vol. 39).
- Smend R.* Die Weisheit des Jesus Sirach. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1906.

# КНИГА ПРОРОКА ИЕРЕМИИ В ВУЛЬГАТЕ И КОММЕНТАРИИ БЛАЖЕННОГО ИЕРОНИМА

Протоиерей Роман Штаудингер

старший преподаватель кафедры библейско-богословских  
дисциплин Томской духовной семинарии  
634009, г. Томск, пр. Ленина, 82  
stroman@vtomske.ru

**Для цитирования:** Штаудингер Р. Я., протоиерей. Книга пророка Иеремии в Вульгате и комментарии блаженного Иеронима // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 47–71. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.003

## Аннотация

УДК 27-235 (27-277)

Настоящая статья посвящена проблеме сопоставления перевода книги пророка Иеремии в Вульгате с переводом этой книги в комментарии, составленным блаженным Иеронимом. Используя метод лингвистического анализа текста и языковых единиц, автор выявляет большую степень независимости перевода книги пророка Иеремии в Вульгате от греческих источников: Септуагинты, ревизий Акилы, Симмаха и Феодотиона. Обращение же к ревизиям в Вульгате в нескольких случаях не позволяют сделать заключение о зависимости Иеронима от этих источников. Компаративный метод анализа переводов книги пророка Иеремии Вульгаты и комментарии позволил автору сделать выводы, с одной стороны, о том, что использование ревизий в комментарии было обусловлено потребностью передачи эмоционального окраса образа, представленного в тексте, а также для построения экзегетической картины обсуждаемого пророческого стиха. С другой стороны, в переводе книги Иеремии в комментарии выявлена определенная тенденция обращения к тексту Септуагинты.

**Ключевые слова:** блж. Иероним, ревизия Акилы, ревизия Симмаха, ревизия Феодотиона, Книга пророка Иеремии, Вульгата, Септуагинта.

## The Book of Prophet Jeremiah in the Vulgate and the Commentaries of Saint Jerome

### Protodeacon Roman Shtaudinger

Senior Lecturer at the Department of Biblical Theological Disciplines at the Tomsk Theological Seminary  
82, Lenin Ave., Tomsk, 634009, Russian Federation  
stroman@vtomske.ru

**For citation:** Shtaudinger, Roman, protodeacon. "The Book of Prophet Jeremiah in the Vulgate and the Commentaries of Saint Jerome". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 47–71 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.003

**Abstract.** This article is devoted to the problem of comparing the translation of the book of the prophet Jeremiah in the Vulgate with the translation of this book in the commentary compiled by Blessed Jerome. Using the method of linguistic analysis of the text and linguistic units the author reveals a greater degree of independence of the translation of the book of the prophet Jeremiah in the Vulgate from Greek sources: the Septuagint and revisions of Aquila, Symmachus, and Theodotion. Referring to revisions in the Vulgate in several cases does not allow us to conclude that Jerome was dependent on these sources. The comparative method of analyzing the translations of the book of the prophet Jeremiah in the Vulgate and the commentary allowed the author to conclude, on the one hand, that the use of revisions in the commentary was due to the need to convey the emotional colouring of the image presented in the text, as well as to build an exegetical picture of the prophetic verse under discussion. On the other hand, in the translation of the book of Jeremiah, a certain tendency of referring to the text of the Septuagint was revealed in the commentary.

**Keywords:** Jerome, revision of Aquila, revision of Symmachus, revision of Theodotion, the Book of the Prophet Jeremiah, the Vulgate, the Septuagint.

## Введение

«Книга пророка Иеремии в Вульгате и комментарии блаженного Иеронима». Но разве Вульгату перевёл не блаженный Иероним? Иероним. Но почему же в данной формулировке заложена идея различия одного и того же предмета (Книги Иеремии), используемого одним и тем же автором в своих трудах (Вульгате и комментарии)? На первый взгляд вопрос кажется вполне обоснованным и справедливым. Вероятно, в отношении большинства переводчиков, экзегетов, подобного вопроса и не возникнет. Однако в отношении блж. Иеронима это становится вполне актуальным.

Одним из первых исследователей, поставивших перед собой вопрос о том, насколько соответствует библейский материал Вульгаты тому же библейскому материалу, который полагает блж. Иероним в основу комментария, была Элисон Салвесен (A. Salvesen), сопоставившая перевод Книги Бытия в Вульгате с предыдущим комментарием Иеронима на Бытие (так называемые «*Hebraicae Quaestiones*»). В ходе анализа автор сделала важные наблюдения: в переводе библейской книги для комментария и в Вульгате были обнаружены различия, заключающиеся в разных подходах к ревизиям (Акилы, Симмаха и Феодотиона) и Септуагинте<sup>1</sup>.

Другим крупным исследователем в данной области является М. Грейвс. В труде «*Jerome's Hebrew Philology*»<sup>2</sup> он показал, что перевод Иеронимом Книги пророка Иеремии на латынь в Вульгате может согласовываться с одной из греческих ревизий, тогда как в его комментарии картина нередко разворачивается в пользу Септуагинты.

Выводы относительно литературного творчества блаженного Иеронима, предложенные данными исследователями, оказались вполне объяснимы. Между составлением комментария на Книгу Бытия и появлением перевода книги в Вульгате временной разрыв составил более десяти лет. Подобный временной промежуток мы встречаем и между переводом Книги Иеремии в Вульгате и комментарием на пророка (более двадцати лет). За длительный период времени Иероним изменил критический метод исследования библейского текста.

1 *Salvesen A. Symmachus in the Pentateuch. Journal of Semitic Studies. Manchester, 1991.*

2 *Graves M. Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah. Leiden; Boston (Mass.), 2007.*

Теперь необходимо подробнее рассмотреть перевод Книги пророка Иеремии в Вульгате (около 394 г.) и комментарий Иеронима к этой книге (415 г.).

Мы располагаем достаточно большим количеством свидетельств о текстологических различиях между приводимыми текстами пророческой книги в Вульгате и комментарии. Поскольку переводы блаженного Иеронима различаются между собой, то, соответственно, можно проследить, какие предпочтения появляются у него через двадцать лет после появления на свет Вульгаты. Для нашего исследования необходимо поставить вопрос о том, какой источник мог брать блаженный Иероним за основу при переводе библейской книги в Вульгате.

Сопоставительный анализ перевода Книги пророка Иеремии Вульгаты (Vulgate) и перевода этой пророческой книги в комментарии Иеронима (Commentary of Jerome) с включением еврейского масоретского текста (MT), перевода Септуагинты (LXX), ревизий Акилы (Aquila), Симмаха (Symmachus) и Феодотиона (Theodotion) для удобства приводится в виде таблиц. Источники приводятся по следующим изданиям:

MT — *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>4</sup>1990.

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

Ревизии (Aquila, Symmachus, Theodotion) — *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XV: Jeremias-Baruch-Threni Epistula Jeremiae. Apparatus II* / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, <sup>5</sup>2006.

Vulgate — *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem (Vulgate Latin Bible)* / ed. by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Commentary of Jerome — *S. Eusebii Hieronymi in Hieremiam prophetam libri sex* / ed. S. Reiter. Vindobonae; Lipsae: F. Tempisky; G. Freytag, 1913. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum; vol. 59).

Перевод приводимых в таблице источников на русский язык является авторским буквальным переводом.

## 1. Перевод Книги пророка Иеремии в Вульгате

Майкл Грейвс, как помним, говорил о ревизиях, которые в той или иной степени могли стать «мерилом» при переводе с еврейского. Однако это не совсем так. В процессе анализа обнаружены следующие особенности:

### 1.1 Следование за еврейским текстом

а) Иер.19, 2

Таблица 1. Анализ Иер. 19, 2

Источник	Стих 2	Перевод
MT	שַׁעַר הַחַרְסִיף (תִּשְׁרִיחַ)	Ворота горшечные
LXX	πύλης τῆς χαρσιθ	Ворот Харсиф
Aquila	Αρσειθ ( <i>codex Barberinus</i> )	Транскрипция евр. תִּשְׁרִיחַ
Symmachus	Αρσειθ ( <i>codex Barberinus</i> )	Транскрипция евр. תִּשְׁרִיחַ
Theodotion	Αρσειθ ( <i>codex Barberinus</i> )	Транскрипция евр. תִּשְׁרִיחַ
Vulgate	portae Fictilis	Ворот горшечных
Commentary of Jerome	portae Fictilis Pro «porta fictile» Aquila, Symmachus et Theodotio ipsum verbum posuerunt Hebraicum «Harsith», pro quo LXX juxta morem suum pro adspiratione «heth» litterae addiderunt «chi» Graecum, ut dicerent «Charsith» pro «Harsith»	Ворот горшечных Вместо «ворота горшечные» Акила, Симмах и Феодотион поставили еврейское Harsith, вместо чего Семьдесят, согласно своему употреблению вместо придыхания буквы heth, дали греческое chi, так что произносят Charsith вместо Harsith.

В Вульгате Иероним делает самостоятельный перевод с еврейского текста: слово תִּשְׁרִיחַ читает как «горшечные».

В комментарии Иероним возвращается к переводу этого слова. Он оставляет прежний вариант перевода и дополнительно сопоставляет чтение трёх ревизий с текстом Семидесяти. Во всех случаях греческие переводы (как ревизий, так и Септуагинты) транскрибируют

еврейский термин. При этом Иероним объясняет отличие в транскрипции Септуагинты фиксацией придыхания через букву «х».

б) Иер. 31, 9

Таблица 2. Анализ Иер. 31, 9

Источник	Стих 9	Перевод
MT	בְּבָכָי יָבֹאוּ וּבְתַהַנְנוּנֵי אֲבֹתֵיכֶם אֲוִלִיכֶם אֶל-גַּת־לֵי מַיִם בְּדֶרֶךְ יִשְׁרָאֵל יִכְשְׁלוּ בָּהּ כִּי-הָיִיתִי לִישְׁרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּכָרִי הוּא	Они пойдут в слезах, и в мольбе приведу их; поведу их к потокам вод дорогой прямой; не споткнутся на ней, ибо Я стал Отцом Израилю и Ефрем — первенец Мой.
LXX	ἐν κλαυθμῷ ἐξῆλθον καὶ ἐν παρακλήσει ἀνάξω αὐτοὺς αὐλίζων ἐπὶ διώρυγας ὕδατων ἐν ὁδῷ ὀρθῇ καὶ οὐ μὴ πλανηθῶσιν ἐν αὐτῇ ὅτι ἐγενόμην τῷ Ἰσραηλ εἰς πατέρα καὶ Εφραιμ πρωτότοκός μου ἐστίν	С плачем вышли, и в утешении приведу их, поселяя при путях вод на дороге прямой, и не собьются с пути (не обманутся), ибо Я стал Израилю Отцом и Ефрем — первенец Мой.
Aquila	καὶ ἐν οἰκτερμοῖς ( <i>codex Barberinus</i> ) ἀπαξω αὐτοὺς πρὸς χειμαρροὺς ὑδάτων ( <i>Syrohexapla</i> ) ὅτι ἐγενήθην ( <i>codex Barberinus</i> )	В милосердии Уведу (возвращу) их к потокам вод  Ибо Я сделался
Symmachus	καὶ μετ' οἰκτερισμῶν ( <i>codex Barberinus</i> )	С милосердием
Vulgate	in fletu venient et in precibus deducam eos et adducam eos per torrentes aquarum in via recta et non inpingent in ea quia factus sum Israheli pater et Ephraim primogenitus meus est	в плаче придут, и в мольбе приведу их и проведу их через потоки вод путём прямым и не ушибутся (споткнутся) на ней, потому что Я Отцом стал Израилю и Ефрем первенец Мой есть.

**Commentary  
of Jerome**

in fletu  
venient — sive egredientur —  
et in misericordia reducam  
eos et adducam eos per  
torrentes aquarum in via recta  
et non impingent — sive non  
errabunt — in ea  
sin autem juxta LXX, qui  
dixerunt: in fletu egredientur  
et in misericordia — sive in  
consolatione — reducam eos

В плаче придут  
или выйдут, и в милосердии  
возвращу их и проведу  
их через потоки вод  
путём прямым,  
и не ушибутся (споткнутся)  
или не ошибутся на ней.  
Если же, согласно LXX,  
которые сказали: в плаче  
выйдут и в милосердии  
или в утешении возвращу  
их...

Отметим следующие разночтения:

- 1) Вульгата приводит текст: *in precibus deducam eos*, «в мольбе приведу их», отражающий еврейский  $\text{וְבַתְּהוֹנוּתֵי אֲבִירֵי־לֵם}$ . Текст комментария: *in misericordia reducam eos*, «в милосердии возвращу их» — отражает чтение ревизии Акилы (к которой близка ревизия Симмаха);
- 2) Вульгата ставит: *non impingent*, «не споткнутся / не ушибутся», также отражая еврейский текст  $\text{לֹא יִכְשְׁלוּ בָּהֶן}$ . Комментируемый текст к переводу Вульгаты приводит ещё одно чтение: *sive non errabunt*, «не ошибутся». Последнее чтение созвучно переводу Семидесяти:  $\text{oὐ μὴ πλανηθῶσιν}$ , «не собьются / не обманутся».

Интересно отметить, что в комментарии Иероним утверждает, что это чтение имеется у Семидесяти: *sin autem juxta LXX, qui dixerunt: in fletu egredientur et in misericordia — sive in consolatione* («Если же согласно LXX, которые сказали: в плаче выйдут и в милосердии или, в утешении...»). Однако тот текст Септуагинты, который мы сегодня имеем, не даёт такого прочтения.

## 1.2 Уклонение от точного воспроизведения еврейского текста

а) Иер.7, 20

Таблица 3. Анализ Иер. 7, 20

Источник	7 гл. Стих 20	Перевод
MT	הַגֵּזַם וְהַחֵרֶם וְהַחֲרִיבִים וְהַחֲרִיבִים	Вот гнев Мой и ярость Моя будут излиты
LXX	ἰδοὺ ὀργὴ καὶ θυμὸς μου χεῖται	Вот гнев и ярость Моя изливается
Aquila	Σταζει ( <i>codex Barberinus, Syrohexapla</i> )	Льётся по каплям
Symmachus	Σταζει ( <i>codex Barberinus, Syrohexapla</i> )	Льётся по каплям
Vulgate	ecce furor meus et indignatio mea conflatur	Вот ярость Моя и негодование Моё возгорается
Commentary of Jerome	ecce furor meus et indignatio mea conflate est — sive stillavit	Вот ярость Моя и негодование Моё возгорелось — или заструилось каплями

Вульгата использует глагол *conflatur* (от глагола *conflo* — «раздуть; разжигать»), значение которого отличается от еврейского  $\text{חָרַב}$ , «литься, проливаться; расплавляться», греческого Септуагинты  $\chiέω$ , «лить, проливать», и перевода ревизий  $\sigmaτάζω$ , «лить по каплям, струить, проливать». Мы сегодня нигде не встречаем подобного чтения.

В комментарии Иероним использует тот же глагол, ставя его в прошедшее время, и предлагает ещё один вариант чтения через глагол *stillo*, «капать, струиться по каплям». Здесь Иероним, вероятно, отражает чтение из ревизий Акилы — Симмаха:  $\sigmaτάζω$ , «лить по каплям, струить, проливать».

б) Иер.10, 22

Таблица 4. Анализ Иер. 10, 22

Источник	10 гл. Стих 22	Перевод
MT	שָׂרָפִים	Шакалы
LXX	στρουθῶν	Страусов
Aquila	σειρηνων (Syrohexapla, Jerome)	Сирен
Symmachus	σειρηνων (Syrohexapla, Jerome)	Сирен
Theodotion	δρακοντων (Syrohexapla)	Драконов
Vulgate	draconum	Драконов
Commentary of Jerome	Habitaculum draconum — sive cubile struthionum et, ut Symmachus interpretatus est, sirenarum — pro quo in Hebraico «thannim» positum est.	Жилище драконов — или гнездо страусов или, как перевёл Симмах, сирен — вместо чего в еврейском стоит thannim

В Вульгате стоит draco, «дракон», вместо еврейского שָׂרָפִים, «шакалы», что мы встречаем только в ревизии Феодотиона. Множественное число שָׂרָפִים (от שָׂרָפ) близко по звучанию к другому еврейскому термину שָׂרָפִים «дракон, морское чудовище», стоящему в ед. числе. Вполне возможно, что автор ревизии принял исходное слово в тексте Писания за последнее, в результате чего появилось греч. δρακοντων.

Возможно ли здесь допустить влияние ревизии на перевод Иеронима? На первый взгляд, в пользу этого предположения выступает «ошибка», допущенная Феодотионом при переводе, которая позднее перекочевала в перевод Иеронима. А может быть, Иероним независимо от Феодотиона также споткнулся на этом слове? Однако проблема заключается скорее не в переводчиках, а в том, что термин שָׂרָפִים иногда может принимать конечную согласную ם вместо ך, как это можно наблюдать, например, в Иез. 29, 3 и Иез. 32, 2<sup>3</sup>.

3 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / by L. Koehler, W. Baumgartner; transl. and ed. under the Supervision of M. E. J. Richardson. Vol. 4: v – t. Leiden, 1999. P. 10223 (שָׂרָפ).

Далее, если обратиться к остальным случаям употребления  $\text{דְרָקוֹן}$  и, соответственно, рассмотреть переводы Иеронима и ревизии Феодотиона, то можно обнаружить между ними и расхождения. Так, в Книге пророка Михея (1, 8) Иероним переводит еврейский термин словом *draconum*, тогда как в ревизии стоит  $\lambda\epsilon\omicron\nu\tau\omega\nu$ . В Книге пророка Малахии (1, 3) у Иеронима — *dracones*, в ревизии — *αελιβατα*.

Для нас оказался интересен и комментарий Иеронима на Ис. 43, 20:

«Pro *draconibus*, quos solus Theodotio, ut in Hebraico scriptum est, appellavit THANNIM, reliqui *sirenas* interpretati sunt» (Вместо «драконов», как это стоит в еврейском, Феодотион один поставил «танним»; остальные же перевели «сирены»)⁴.

Таким образом, становится очевидно, что перевод еврейского термина блж. Иеронимом был вполне независим от ревизии Феодотиона.

В комментарии Иероним остаётся на переводе Вульгаты. Здесь же приводит чтение Септуагинты *cubile struthionum*, «гнездо страусов», правда не называя по имени этот источник. Далее, Иероним приводит ещё один вариант чтения — ревизию Симмаха, где употреблено  $\sigma\epsilon\iota\tau\eta\text{-}\nu\omega\nu$  (такое же чтение находим и в ревизии Акилы).

в) Иер. 10, 25

Таблица 5. Анализ Иер. 10, 25

Источник	10 гл. Стих 25	Перевод
MT	וַיֵּשְׁבוּ בְרֵעֵי יַעֲקֹב וַיִּשְׁחָדוּ אֶת־בְּיֹצֵאֵי הַמְּשָׁכָה וַיִּשְׁחָדוּ אֶת־בְּיֹצֵאֵי הַמְּשָׁכָה	Ибо съели Иакова, и съели его, и погубили его, и жилище его опустошили
LXX	ὅτι κατέφαγον τὸν Ἰακωβ καὶ ἐξάνηλωσαν αὐτὸν καὶ τὴν νομὴν αὐτοῦ ἠρήμωσαν	Ибо пожрали Иакова, и истожили его, и пастбище его опустошили
Aquila	καὶ συνετελεσαν αὐτον (codex Barberinus) καὶ τὴν εὐπρεπειαν αὐτου ἠφανισαν (Syrohexapla)	И погубили его И красоту его разрушили

4 Origenis Hexaplorum, quae supersunt: sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum. Fragmenta / ed. F. Field. T. II: Jobus — Malachias. P. 518.

<b>Symmachus</b>	και συνετελεσαν αυτον ( <i>codex Barberinus</i> ) κατοικησιν αυτου ( <i>codex Barberinus</i> )	И погубили его Жилище его
<b>Theodotion</b>	και συνετελεσαν αυτον ( <i>codex Barberinus</i> )	И погубили его
<b>Vulgate</b>	quia comederunt Iacob et devoraverunt eum et consumpserunt illum et decus eius dissipaverunt	Ибо пожрали Иакова, и поглотили его, и истощили то, и красоту его разрушили
<b>Commentary of Jerome</b>	Quia devoraverunt Jacob et locum eius consum(p)serunt et decus eius — <i>vel</i> pascua — dissipaverunt <i>sive</i> ad solitudinem redegerunt	Ибо поглотили Иакова, и место его истощили, и кра- соту его — <i>или</i> пастбища — разрушили <i>или</i> в безлюдье обратили

Прежде всего, отметим различие между текстом Вульгаты и текстом, приводимым в комментарии. Вульгата, собственно, отражает еврейский текст. Во второй части стиха стоит еврейское слово  $\text{הַיְשֻׁבִּים}$ , имеющее разные значения: «пастбище»; «жилище»; «красивая / симпатичная». Септуагинта избирает вариант перевода  $\eta \nu\omicron\mu\eta$ , «пастбище»; Акила же переводит существительным  $\eta \epsilon\upsilon\lambda\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ , «красота». Иероним, как может показаться на первый взгляд, следует за ревизией Акилы: *et decus eius dissipaverunt*, «красоту его разрушили» = *και την ευλρελειαν αυτου ηφανισαν*, по Акиле. Однако здесь повторяется ситуация как в Иер. 9, 10: Иероним уклоняется от мира крестьянского быта в сторону городской культуры. В результате доминантой плача в экзегезе вместо потери пастбищ выступит утрата красоты пустыни. Единственное возражение, которое может возникнуть с наличием подобного перевода в ревизии Акилы  $\eta \epsilon\upsilon\lambda\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ , «красота», это предположение о влиянии Акилы. Однако, во-первых, в Иер. 9, 10 Иероним делает перевод со значением «красота», в то время как перевод ревизии Акилы имеет совсем другой смысл. Во-вторых, употребляя данное значение, удобное для его ментальности, он тем не менее знает еврейский термин и в значении «жилище». Это становится очевидным при рассмотрении его экзегезы данного стиха.

В комментарии Иероним расширяет варианты чтения этого стиха. Уже в первой части переводчик вводит пассаж: *et locum eius consum(p)serunt*, «место его истощили или, уничтожили», который мы нигде не встречаем. В Септуагинте это действие относится к самому Иакову. Далее, параллельно с чтением, отражающим ревизию Акилы, Иероним предлагает вариант из Септуагинты: *et decus eius (Акила) — vel pascua (Септуагинта) — dissipaverunt*. При этом, расширяя комментарий Септуагинтой, Иероним вводит ещё один, не подтверждённый ни одним из сохранившихся источников, возможный вариант этого места стиха: *sive ad solitudinem redegerunt*, «или, в безлюдье обратили».

г) Иер. 31, 39

Таблица 6. Анализ Иер. 31, 39

Источник	31 гл. Стих 39	Перевод
MT	עַל הַדָּגָה הַדָּגָה [קָרַ] (קָרַ) וְיֵצֵא אֶת הַתַּעֲבָא וְיָבֵא אֶת הַתַּעֲבָא	Снова выйдет измерительный шнур перед ним (против него) на холм Гарэв и повернёт к Гоа
LXX	καὶ ἐξελεύσεται ἡ διαμέτρησις αὐτῆς ἀπέναντι αὐτῶν ἕως βουνῶν Γαρηβ καὶ περικυκλωθήσεται κύκλῳ ἐξ ἐκλεκτῶν λίθων	И выйдет мерило её напротив них к холмам Гарива и будет окружён вокруг из отборных камней
Aquila	«ετι» κανων της καταμετρησεως ( <i>Syrohexapla</i> ) γαβαθα ( <i>codex Barberinus</i> )	Потом... отвес измерительный Чаша
Symmachus	«ετι» το σχοινιον του μετρου ( <i>Syrohexapla, Jerome</i> <i>funiculus</i> ) γαβαθα ( <i>Jerome</i> )	Потом измерительный шнур Чаша
Vulgate	<i>et exhibit ultra norma mensurae in conspectu eius super collem Gareb et circuibit Goatha</i>	И выйдет далее измерительный наугольник пред глазами его на холм Гариба и обойдёт Гоаф
Commentary of Jerome	<i>Et exhibit ultra norma — sine juxta Symmachum funiculus — mensurae eius contra eam super collem Gareb et circumbit Goatha — sine juxta LXX de electis lapidibus</i>	И выйдет далее измерительный угольник его — или, по Симмаху, — измерительный шнур его, против неё на холм Гариба и обойдёт Гоаф, или, согласно LXX, из отборных камней

Прежде всего, обратим внимание на то, что блж. Иероним комментирует текст, который отличается от текста Вульгаты в следующих деталях: 1) в тексте комментария исчезает конструкция *in conspectu eius*, «перед взором его/на глазах его», однако остаётся *eius*, которое переносится на измерительный инструмент *norma mensurae eius*; 2) однако появляется *contra eam*, «против неё».

В этом стихе комментируемый текст отличается и от еврейского. Различия следующие: 1) в еврейском упоминается шнур для измерения расстояния  $\text{פֶּתַל}$ , в то время как у Иеронима — наугольник *norma mensurae* для определения ровных углов (например, при нарезке участков земли); 2) измерительный инструмент, согласно еврейскому тексту, повернёт к загадочному Гоа, тогда как в латинском орудие измерения уже обойдёт его.

Иероним вводит ревизию Симмаха с целью внести незначительную деталь в наименование измерительного инструмента. В этом случае название у Симмаха *το σχοινιον του μετρου*, «измерительный шнур», совпадает с названием инструмента в еврейском тексте. Сам Иероним называет инструмент *norma mensurae*, о котором не упоминается ни в Септуагинте, ни в еврейском. Акила называет в качестве прибора *κατων της καταμετρησεως*, что мы можем перевести как «измерительный отвес». Таким образом, мы видим, что перевод блж. Иеронима вполне самостоятелен.

д) Иер. 31, 40

Таблица 7. Анализ Иер. 31, 40

Источник	31 гл. Стих 40	Перевод
МТ	<p>וְכָל־הַעֲמֻקָּה הַפְּגָרִים וְהַדְּשָׁן וְכָל־                      (הַשָּׂדֵה מוֹת) [הַשָּׂדֵה מוֹת] עַד־נַחַל קֶדְרוֹן                      עַד־פְּנֵת שַׁעַר הַסּוּסִים מִזְרְקָהּ קָדַשׁ לַיהוָה                      לֹא־יִתְתֶּשׂ וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד לְעוֹלָם</p>	<p>И вся долина трупов                      и пепла, и все поля                      до потока Кедрона,                      до угла ворот конских                      на восток — святыня                      для Господа; не будет                      искоренена и не будет                      разрушена снова вовек</p>

Продолжение таблицы на стр. 60

<b>LXX</b>	καὶ πάντες ασαρημωθ ἕως ναχαλ Κεδρων ἕως γωνίας πύλης ἵππων ἀνατολῆς ἀγίασμα τῷ κυρίῳ καὶ οὐκέτι οὐ μὴ ἐκλίπη καὶ οὐ μὴ καθαίρεθῆ ἕως τοῦ αἰῶνος	и все «асаремот» до «нахаль» Кедрон, до угла ворот конских на восток — святилище Господу и более не погибнет и не будет уничтожен до века
<b>Aquila</b>	φαγαρειν ( <i>codex Barberinus</i> ) την πιωτητα ( <i>Syrohexapla</i> ) και παντα τα προαστεια ( <i>Syrohexapla</i> )	(от евр.: מִן־רִגְלֵיָהּ) тучность и все окрестности
<b>Symmachus</b>	των πτωματων ( <i>codex Barberinus</i> , <i>Syrohexapla</i> ) εις ανατολην ( <i>Syrohexapla</i> ) και τῆς σποδιᾶς καὶ σύμπαν κατὰ τὸν χῶρον τῶν τάφων ( <i>no</i> <i>изданию Фильда</i> )	Трупов на восток / к востоку и пепла и всю через область могил
<b>Theodotion</b>	✱ και πασαν την κοιλαδα των φαγαδειν και την σποδιαν ( <i>codex</i> <i>Marchalianus</i> , <i>codex Barberinus</i> ) <i>phagarim</i> ( <i>Jerome</i> )	и вся изменность των φαγαδειν (от неправ. прочтения евр.: מִן־רִגְלֵיָהּ прочитана «далет» вместо «реш») и пепел
<b>Vulgate</b>	et omnem vallem cadaverum et cineris et universam regionem mortis usque ad torrentem Cedron et usque ad angulum portae Equorum orientalis sanctum Domini non evelletur et non destruetur ultra in perpetuum	И всю долину трупов и пепла, и всю область смерти вплоть до потока Кедрон, и до угла ворот Конских восточных — святое Господа не будет уничтожено и не будет разрушено более вовек

\* *Origenis Hexaplorum, quae supersunt: sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum. Fragmenta / ed. F. Field. T. II: Jobus – Malachias. P. 1036.*

**Commentary  
of Jerome**

et omnem vallem ruinarum — pro quibus Theodotio ipsum verbum Hebraicum posuit *Phagarim* — et cineres et omnem Asaremoth — quod melius legimus *Asademoth*, pro quo Aquila *suburbana* interpretatus est — usque ad torrentem Cedron et usque ad angulum portae equorum orientalis, sanctum Domini; non evelletur et non destruetur usque in aeternum...

...et omnem, inquit, vallem *Phagarim* — quod interpretatur ruinarum...

...et universam, inquit, *Sademoth*, quod nos vertimus in regionem mortis unum nomen in duo verba dividentes: «*sade*», quod dicitur «*regio*», et «*moth*», quod interpretatur «*mortis*», pro qua Aquila vertit «*suburbana*» sive «*arua*» et «*rura*».

и всю долину развалин (вместо чего сам Феодотион поставил еврейское слово *Phagarim*) и пепел и весь *Asaremoth*, что лучше прочитаем как *Asademoth*, вместо чего Акила перевёл «окрестность», вплоть до потока Кедрон и до угла восточных Конских ворот — святое Господа не будет уничтожено и не будет разрушено вплоть вовек...

...и вся долина *Phagarim*, что переводится «развалин»...

...и весь, говорит, *Sademoth*, что мы истолковываем как «область смерти», разделяя на два слова одно наименование: *sade*, что означает «область», и *moth*, переводимое «смерть», вместо чего Акила перевёл *suburbana*, «окрестность», или *arua*, «поля», и *rura*, «пашня».

Вульгата именует место «долиной трупов и пепла» (*vallem cadaverum et cineris*) и «областью смерти» (*regionem mortis*), вместо чего комментируемый текст говорит о «долине развалин» (*vallem ruinarum*) и некоем *Asaremoth* (*Asademoth*); несколько различаются завершительные слова 40-го стиха, хотя близки по значению.

Анализируя текст, Иероним вводит ревизию Феодотиона. С помощью этого источника он указывает на иной вариант прочтения «долины развалин» как «долины *Phagarim*». Варианта же, который приводит Иероним, мы не находим уже ни в каком доступном нам тексте.

Далее Иероним обращается к Акиле. В этом случае складывается впечатление, что Иероним следовал почему-то за переводом Семидесяти, поскольку повторяет за ним ошибочное чтение. Он приводит непереводимое

слово Asaremoth Септуагинты, в котором вместо еврейской буквы «далет» ошибочно поставлена «реш», о чём сам прекрасно знает. На это он указывает в комментарии, правда, само слово так и оставляет без перевода. У Акилы же Иероним находит иное прочтение — suburbana (что можем перевести как «пригородное место» или «окрестность»).

На данное место обращает внимание и известный западный исследователь М. Грейвс. Анализируя экзегезу Иеронима, он сообщает, что стридонскому учёному было известно чтение по Акиле еврейского חֲמוֹצוֹת как suburbana (προαστεια), однако в Вульгате было отдано предпочтение переводу regionem mortis, что отражает чтение по Симмаху χῶρον τῶν τάφων. Тем не менее он не просто копирует, как считает М. Грейвс, но и объясняет, каким образом еврейское слово могло означать regionem mortis. Иероним (и, по всей вероятности, Симмах) интерпретирует это слово, как состоящее из двух слов: «область» и «смерть». Каково бы ни было значение этого слова, Иероним идёт дальше Симмаха, основывая прочтение на этимологии слов, заключает М. Грейвс<sup>5</sup>.

В этих примерах мы рассмотрели случаи, в которых перевод Вульгаты следует за еврейским текстом либо уклоняется от его точного воспроизведения, а пророческий текст в комментарии вбирает в себя дополнительные греческие источники.

### 1.3 Следы ревизий в переводе книги Иеремии в Вульгате

Нередко же Иероним при переводе Вульгаты обращался и к ревизиям, следы которых можно заметить в его переводе.

#### 1.3.1 Ревизии Акилы

Иер. 9, 10

**Таблица 8.** Анализ Иер. 9, 10

Источник	9 гл. Стих 10 (в Масоретском тексте и Септуагинте — стих 9)	Перевод
МГ	וְעַל־נְאוֹת מִדְבָּר קוֹל מִקְנֵה יָדָדָי	И о пастбищах пустыни Глас скота Разбежались

Продолжение таблицы на стр. 63

5 Graves M. Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah. P.112–113.

<b>LXX</b>	καὶ ἐπὶ τὰς τρίβους τῆς ἐρήμου φωνὴν ὑπάρξεως ἐξέστησαν	И на тропах пустыни Голос бытия Пришли в замешательство
<b>Aquila</b>	τα ωραια κτησεως ( <i>Syrohexapla</i> ) μετηναστευσαντο ( <i>Syrohexapla</i> )	Надлежащее время, сезон Владения Переселились
<b>Vulgate</b>	et super speciosa deserti vocem possidentis transmigraverunt	И о красоте пустыни Голос владеющего Переселились
<b>Commentary of Jerome</b>	et super speciosa — <i>sive</i> semitas — deserti vocem possidentis — <i>sive</i> substantiae	И о красоте <i>или</i> тропах пустыни Голос владеющего <i>или</i> бытия

В первой части стиха Иероним переводит слово  $\eta\lambda\lambda$ , «пастбище», в значении *speciosa*, «красота», тогда как еврейский термин употребляется в основном значении — «пастбище», «загон» «стойло». Вариант чтения, выбранный Иеронимом, является редким и как бы уклоняется от мира крестьянского быта в сторону городской культуры. В результате доминантой плача в экзегезе вместо потери пастбищ выступит утрата красоты пустыни. Мы не встречаем данного чтения в Септуагинте ревизии Акилы. В комментарии Иероним приводит к этому слову дополнительный вариант из Септуагинты — *semita*, «тропа». Помимо этого, мы встречаем в Вульгате чтение *vocem possidentis*, «голос владеющего», в котором причастие *possidentis* созвучно существительному у Акилы *κτησεως*. Так же, как и в первом случае, в комментарии Иероним сопровождает перевод дополнительным чтением — словом *substantia*, «бытие», что точно отражает чтение Септуагинты — *ὑπάρξεως*.

В последней части стиха в Вульгате мы вновь обнаруживаем следы влияния ревизии Акилы: *transmigraverunt*, «переселились», у Иеронима = *μετηναστευσαντο* у Акилы.

## 1.3.2 Ревизии Симмаха

Иер. 4, 19

Таблица 9. Анализ Иер. 4, 19

Источник	4 гл. стих 19	Перевод
MT	[הֲרִיזוּ] (הֲרִיזוּ) מְעִין מְעִין קִרְרוּ לִי לִבִּי הֲרִיזוּ לִי לִבִּי לֵאמֹר שִׁירֵי אֲשֶׁר	Утроба моя, утроба моя! Терзаюсь (קִרְרוּ לִי לִבִּי — <i>метафора</i> ) <b>внутри сердца моего</b> (по Макарию Глухарёву); бурлит во мне сердце моё; не могу молчать
LXX	τὴν κοιλίαν μου τὴν κοιλίαν μου ἀλγῶ καὶ τὰ αἰσθητήρια τῆς καρδίας μου μαίμασσει ἡ ψυχή μου σπαράσσεται ἡ καρδία μου οὐ σιωπήσομαι	Утробною моею, утробною моею страдаю и чувства сердца моего; трепещет душа моя, мечется сердце моё, не могу молчать
Aquila	οἰλάζει ( <i>Jerome</i> )	Пребывает в смятении
Symmachus	τεταραγμενοι εισιν ( <i>Syrohexapla</i> ) turbati sunt ( <i>Jerome</i> )	В смятении
Theodotion	μαίμασσει ( <i>Jerome</i> )	трепещет
Vulgate	ventrem meum ventrem meum doleo sensus cordis mei turbati sunt in me non tacebo	Утробною моею, утробною моею скорблю; чувства сердца моего в смятении во мне; не промолчу

Продолжение таблицы на стр. 65

<p><b>Commentary of Jerome</b></p>	<p>ventrem meum ventrem meum doleo sensus cordis mei turbati sunt. non tacebo                  Ubi nos juxta Symmachum posuimus «turbati sunt» et in Hebraico scriptum est םמׁ, LXX et Theodotio posuerunt μαίμασσει, quod verbum usque in praesentiarum, quid significet, ignoro. Aquila autem posuit Οχλαζει, quod et ipsum «tumultum» sonat.</p>	<p>Утробую мою, утробую мою скорблю; чувства сердца моего в смятении. Не промолчу где мы, в соответствии с Симмахом, поставили turbati sunt, «в смятении», в еврейском написано םמׁ, «бурлит», Семьдесят и Феодотион поставили μαίμασσει, «трепещет», слово, значения которого я не знаю. Акила же поставил Οχλαζει, «пребывает в смятении», что означает tumultum, «смятение».</p>
------------------------------------	---	---

Пожалуй, это единственный случай, когда Иероним прямо говорит о том, что в переводе еврейского םמׁ «шуметь / реветь / стонать», последовал за ревизией Симмаха: Ubi nos juxta Symmachum posuimus «turbati sunt» et in Hebraico scriptum est םמׁ (где мы, в соответствии Симмахом, поставили turbati sunt, «в смятении», в еврейском написано *hota*).

1.3.3 Ревизии Акилы и Симмаха

Иер.11, 2

Таблица 10. Анализ Иер. 11, 2

Источник	11 гл. Стих 2	Перевод
MT	זְבַחַתִּי	Завет
LXX	τῆς διαθήκης	Завет
Aquila	της συνθηκης	Соглашение, договор
Symmachus	της συνθηκης	Соглашение, договор
Theodotion	τῆς διαθήκης	Завет
Vulgate	<i>Audite verba pacti</i>	<i>Слушайте слова договора (соглашения)</i>
Commentary of Jerome	<p><i>Audite verba pacti — sive testamenti.</i>                      Notandum est autem, quod verbum בְּרִית Aquila et Symmachus semper «pactum», LXX et Theodotio «testamentum» interpretati sint</p>	<p><i>Слушайте слова договора (соглашения) или завета.</i>                      Стоит заметить, что слово בְּרִית Акила и Симмах всегда переводят «договором», Семьдесят и Феодотион — «заветом».</p>

В Вульгате Иероним переводит  $\text{לִבְרִית}$ , «завет», словом *paatum*, «договор». Септуагинта даёт чтение  $\eta \text{ διαθήκη}$ , «завет». Однако чтение  $\eta \text{ συνθήκη}$ , «договор», мы встречаем в ревизиях Акилы и Симмаха. Это даёт нам повод считать перевод Иеронима отражающим вариант чтения ревизий.

В комментарии Иероним добавляет к переводу Вульгаты (*paatum*) чтение Септуагинты и ревизии Феодотиона ( $\text{τῆς διαθήκης}$ ), вводя слово *testamentum*, «завет». Словом *paatum* Иероним переводит  $\text{τῆς συνθήκης}$  Акилы и Симмаха. Таким образом, Иероним делает различие в терминах  $\text{τῆς διαθήκης}$ , «завет», и  $\text{τῆς συνθήκης}$ , «договор».

## 2. Перевод Книги пророка Иеремии в комментарии

### 2.1 Следует за переводом книги в Вульгате

Иер. 20, 2

Таблица 11. Анализ Иер. 20, 2

Источник	Стих 2	Перевод
MT	$\text{לִבְרִית}$	В колоду
LXX	$\text{τὸν καταρράκτην}$	Решётку
Symmachus	$\text{εἰς τὸ βασανιστήριον (codex Barberinus, Syrohexapla)}$ $\text{βασανιστήριον sive στρεβλωτήριον (Jerome)}$	В истязание Истязание или мучение
Theodotion	$\text{τὸν καταρράκτην (Jerome)}$	Решётку
Vulgate	<i>in nervum</i>	В колоду
Commentary of Jerome	<i>in nervum</i> Pro « <i>nervo</i> », quem nos diximus, LXX et Theodotio vertere « <i>cataracten</i> », Symmachus $\text{βασανιστήριον sive στρεβλωτήριον}$ , quod utrumque « <i>tortura</i> » significat; nos autem « <i>nervum</i> » diximus more vulgari	В колоду Вместо «колода», как мы сказали, Семьдесят и Феодотион определили «решётку»; Симмах — $\text{βασανιστήριον}$ или $\text{στρεβλωτήριον}$ , что означает «мучения». Мы же сказали «колоду» простонародно.

В Вульгате Иероним переводит слово לַכֹּלֵה, «колода», термином независимо от других источников. В комментарии он возвращается к переводу термина. Иероним приводит варианты переводов по Септуагинте («решётка»), Феодотиону («решётка») и Симмаху («истязание / мучение»). Далее он говорит о том, почему дал отличный от всех перевод. Тем самым Иероним выражает свою независимость от влияния анализируемых источников.

См. также: Иер. 19, 2, приведённый в п.1.1; Иер. 10, 22, приведённый в п.1.2; Иер. 9, 10; 11, 2, приведённые в п.1.3.

2.2 Уклоняется от точного воспроизведения перевода книги  
в Вульгате

Иер. 23, 23

Таблица 12. Анализ Иер. 23, 23

Источник	Стих 23	Перевод
MT	הֲאֵלֹהִים מִקְרִיבִי מִקְרִיבִי אֵלֹהִים וְלֹא אֵלֹהִים	«Неужели Я Бог только вблизи, — говорит Господь, — а вдали не Бог?»
LXX	θεὸς ἐγγύζων ἐγὼ εἶμι λέγει κύριος καὶ οὐχὶ θεὸς πόρρωθεν	«Я Бог приближающийся, — говорит Господь, — а не Бог вдали».
Aquila	μη θεος απο εγγυθεν (Syrohexapla) numquid deus de propinquo sive vicino ego sum et non deus de longe (Jerome)	А не Бог вдали? Неужели Я Бог вблизи (или в соседстве) и не Бог вдали?
Symmachus	μη θεος απο εγγυθεν (Syrohexapla) numquid deus de propinquo sive vicino ego sum et non deus de longe (Jerome)	А не Бог вдали? Неужели Я Бог вблизи (или в соседстве) и не Бог вдали?
Theodotion	Deus appropinquans ego dicit dominus et non deus de longe (Jerome)	«Я Бог приближающийся, — говорит Господь, — а не Бог вдали».
Vulgate	putasne Deus e vicino ego sum dicit Dominus et non Deus de longe	«Подлинно ли Я Бог по соседству, — говорит Господь, — а не Бог вдали?»

Продолжение таблицы на стр. 68

<b>Commentary of Jerome</b>	<p>Numquid Deus e vicino ego sum dicit Dominus et non Deus de longe?          Aquila et Symmachus similiter interpretati sunt: numquid Deus de propinquo — sive vicino — ego sum et non Deus de longe? LXX vero et Theodotio sensu vertere contrario, ut dicerent: Deus appropinquans ego dicit Dominus et non Deus de longe.</p>	<p>«Разве Я Бог по соседству, — говорит Господь, — а не Бог вдали?»          Акила и Симмах перевели сходным образом:          «Неужели Я Бог вблизи (или в соседстве) и не Бог вдали?»          Семьдесят же и Феодотион противоположным образом перевели, сказав: «Я Бог приближающийся, — говорит Господь, — а не Бог вдали?»</p>
-----------------------------	---	--

Перевод Вульгаты имеет отличие от еврейского текста. Вместо еврейского בְּרֵיבָה, «вблизи», Иероним даёт чтение *e vicino*, «по соседству». Однако сам Иероним в комментарии сообщает о том, что у Акилы и Симмаха имеется такое чтение: *de propinquo sive vicino*, «вблизи или в соседстве». Септуагинта же предложила чтение, прямо противоположное еврейскому тексту: Θεὸς ἐγγύζων Ἐγὼ εἰμι... καὶ οὐχὶ Θεὸς πόρρωθεν, «Я — Бог приближающийся... а не Бог вдали».

В комментарии Иероним повторяет свой прежний перевод (Вульгаты) с небольшим отличием (вместо *putasne* Вульгаты появляется *Numquid* в комментарии), что ещё более приближает чтение к переводам ревизий Акилы и Симмаха.

См. также: Иер. 31, 9, приведённый в п.1.1; Иер.7, 20; 10, 25; 31, 40, приведённые выше в п.1.2.

### Выводы

В данной статье были представлены для рассмотрения двенадцать различных случаев, изображающих искусство блж. Иеронима в применении к библейскому тексту метода текстологического анализа. В первом параграфе статьи ставилась задача определить возможные источники, повлиявшие на перевод Книги Иереми в Вульгате. Во втором параграфе рассматривался перевод пророческой книги в комментарии. При анализе приведённых примеров из Книги пророка Иереми (Иер. 4, 19; 7, 20; 9, 10; 10, 22; 10, 25; 11, 2; 19, 2; 20, 2; 23, 23; 31, 9; 31, 39; 31, 40) мы пришли к следующим выводам:

- 1) Блаженный Иероним сделал свой первый перевод (Вульгату) с еврейского языка вполне самостоятельно, что видно из следующего:
  - а) он может уклониться от точной передачи еврейского текста, причём ни в одном из греческих источников мы не обнаруживаем подобного чтения (Иер. 7, 20);
  - б) иногда Иероним свой перевод (несмотря на то, что перевод при этом может совпадать с ревизией) адресует непосредственно к исходному еврейскому (Иер. 10, 22);
  - в) Иероним осознанно подбирает такое значение еврейского корня, которое позволяет ему обратиться от мира крестьянского быта в сторону городской культуры. При этом в памяти он держит и исходное значение, с которым выступает еврейский термин в данном контексте. В комментарии Иероним озвучивает это значение (Иер. 9, 10 и Иер. 10, 25).
- 2) При самостоятельности перевода Иероним может привлечь и ревизии. Так, в Иер. 4, 19 Иероним прямо говорит о том, что в переводе еврейского слова последовал за ревизией Симмаха.
- 3) Часто в комментарии Иероним расширяет перевод Вульгаты вставками из других греческих источников (ревизий) для того, чтобы придать эмоциональную окраску образу, представленному в тексте (Иер. 10, 22). Варианты прочтения источников, приводимые Иеронимом, служат ему для построения экзегетической картины обсуждаемого пророческого стиха.
- 4) Иероним схожим с ревизией образом может подойти к интерпретации еврейского термина. Однако он идёт дальше предполагаемого источника, основывая прочтение слова на этимологии, объясняя, каким образом еврейский термин даёт (выведенное Иеронимом) значение (Иер. 31, 40).
- 5) Иероним проявляет замечательную эрудицию в осведомлённости о том, как во всех библейских книгах ревизии переводят еврейский термин «Завет». При этом сам переводит независимо от прочтения ими этого еврейского слова (Иер. 11, 2).
- 6) В переводе Книги Иеремии в комментарии проявляется определённая тенденция — появление (или, точнее, возврат) Септуагинты.

Появление Септуагинты в комментарии является существенным признаком, отличающим перевод Книги Иеремии в комментарии от её перевода в Вульгате. Что бы это могло значить в биографическом контексте самого экзегета? Как было указано выше, перевод пророческой книги появился около 394 г. По сути, это было время открытия самого оригинального текста блаженным Иеронимом, когда он уже, так сказать, без «посредников» стал вникать в еврейский текст и переводить его. Из сохранившихся прологов к библейским книгам и письмам к друзьям довольно ощутимой становится картина явного принижения Иеронимом Септуагинты, которую он видит со множеством заключённых в ней ошибок и искажений, еврейский же текст для Иеронима представляется своего рода эталоном, неповреждённым оригиналом. По этой причине Иероним нередко получал осуждения в свой адрес со стороны окружающих, которые обвиняли его в «осквернении древних писаний»<sup>6</sup>.

В прологе на Книгу Иова Иероним жалуется, что его, достойного христианина, «рождённого в верной христианской семье, не оценили, не признали»<sup>7</sup>, хотя он посвятил свою энергию тому, чтобы достать и осветить в исследовании то, что было упущено (у Семидесяти), выправить искажённое и преподнести ясной и верной речью тайны Церкви.

Спустя двадцатилетний период Иероним разворачивается к авторитету Септуагинты. Хотя Иероним будет работать с Септуагинтой, отредактированной Оригеном<sup>8</sup>, тем не менее в его экзегезе Септуагинта займёт достойное место: ревизии служат Иерониму, как правило, для осмысления буквального чтения библейского текста, а духовное толкование строится совместно с чтением Септуагинты.

### Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensi. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Sepтуагинта / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

6 *Eusebius Hieronymus*. Commentariorum In Micheam Prophetam II, 4 // PL. 25. Col. 1189. Комментарий на пророчество Михея Иероним составил в 393 г.

7 Incipit Prologus Sancti Hieronymi in Libro Iob // Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem (Vulgate Latin Bible) / ed. R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Stuttgart, 1994. P. 731–732.

8 Об этом могут свидетельствовать, например, следующие тексты: Иер. 2, 6; 2, 31; 6, 27.

- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol XV: Jeremias-Baruch-Threni Epistula Jeremiae. Apparatus II / ed. J. Ziegler. Göttingen: Auctoritate academiae Scientiarum Gottingensis editum, 2006.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / by L. Koehler, W. Baumgartner; transl. and ed. under the Supervision of M. E. J. Richardson. Vol. 4: v – t. Leiden: Brill, 1999.
- Origenis Hexaplorum, quae supersunt: sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum. Fragmenta* / ed. F. Field. T. II: Jobus – Malachias. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- Eusebii Hieronymi in Hieremiam prophetam libri sex*. Vindobonae; Lipsae: Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1913. (CSEL; vol. 59).
- Eusebius Hieronymus. Commentariorum in Micheam Prophetam libri duo* // PL. T. 25. Col. 1151–1230.

### Литература

- Graves M.* Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2007.
- Salvesen A.* Symmachus in the Pentateuch. Manchester: University of Manchester, 1991. (Journal of Semitic Studies / Monograph; vol. 15).

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

# МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА В БОГОСЛОВИИ ПРП. ИУСТИНА (ПОПОВИЧА)

Николай Николаевич Павлюченков

кандидат богословия, кандидат философских наук  
доцент, старший научный сотрудник богословского  
факультета ПСТГУ  
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
npavl905@mail.ru

**Для цитирования:** Павлюченков Н. Н. Метафизика всеединства и Богочеловечества в богословии прп. Иустина (Поповича) // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 72–94. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.004

## Аннотация

УДК 27-1 (111) (271.2)

В статье рассматривается один из наиболее важных аспектов богословского творчества архимандрита Иустина (Поповича) — канонизированного в Сербской Православной Церкви прп. Иустина Челийского. Составляя свод православной догматики на сербском языке, прп. Иустин активно использовал термины «всеединство» и «Богочеловечество», характерные для философии В. С. Соловьёва и для вызвавшей известную полемику богословской системы протоиерея С. Булгакова. В статье раскрывается оригинальный смысл, вкладываемый прп. Иустином в эти понятия, и отмечается связь их употребления с его экклесиологией. Обращается внимание на то, что прп. Иустин построил предельно христоцентричную систему, в которой на реальности Боговоплощения основано не только бытие Церкви, но и бытие самого человека. Выделяется основная идея прп. Иустина, согласно которой вся тварь имеет онтологическое единство в человеке и получает единство с Богом в Боговоплощении. Именно в этом смысле в системе Поповича всеединство есть Христос и всеединство есть Церковь как Его Богочеловеческий организм. Указывается, что такая концепция делает излишней софиологию, что, наряду с вполне ортодоксальным

учением Поповича об источнике мирового зла и невозможности апокатастасиса, отличает его представление о всеединстве и Богочеловечестве от аналогичных представлений В. С. Соловьёва и протоиерея С. Булгакова.

**Ключевые слова:** Церковь, Христос, всеединство, Богочеловечество, человек, философия, богословие, догматика.

---

## Metaphysics of All-Unity and God-Manhood in the Theology of St. Justin (Popovich)

**Nikolai N. Pavliuchenkov**

PhD in Theology, PhD in Philosophy

Associate Professor, Senior Researcher at the Theological Faculty at the St. Tikhon

Orthodox University for the Humanities

6/1 Likhov pereulok, Moscow, 127051, Russia

npavl905@mail.ru

**For citation:** Pavliuchenkov, Nikolai N. "Metaphysics of All-Unity and God-Manhood in the Theology of St. Justin (Popovich)". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 72–94 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.004

**Abstract.** The article deals with one of the most important aspects of the theological work of Archimandrite Justin (Popovich), canonized in the Serbian Orthodox Church, St. Justin of Chele. St. Justin compiled an exposition of the foundations of Orthodox dogma in Serbian and actively used the terms «all-unity» and «God-manhood». These terms are typical for the philosophy of V. S. Solovyov and for the theological system of Fr. S. Bulgakov, which caused a well-known controversy. The article reveals the original meaning, which St. Justin invested in these concepts and the connection between their use and his ecclesiology is noted. Attention is drawn to the fact that St. Justin built an extremely Christ-centered system in which not only the existence of the Church, but also the existence of man himself is based on the reality of the Incarnation. The main idea of the St. Justin, according to which the whole creation has its ontological unity in man and receives its unity with God in the Incarnation. It is in this sense that, in Popovich's system, all-unity is Christ, and all-unity is the Church as His God-human organism. It is pointed out that in such a concept, sophiology is redundant. The main conclusion is made that Popovich's idea of unity and God-manhood differs significantly from similar ideas of V.S. Solovyov and Fr. S. Bulgakov.

**Keywords:** Church, Christ, pan-unity, God-manhood, man, philosophy, theology, dogmatics.

**И**мя сербского духовного писателя и богослова архимандрита Иустина (Поповича) русскоязычному читателю стало широко известно в 1990-х гг. благодаря переводам и публикациям в России его сочинений, посвящённых обличению экуменического движения, ставшего популярным в XX в. Тем же противостоянием популярным «трендам» была отмечена и переведённая в 1998 г. работа Поповича «Достоевский о Европе и славянстве» (1940 г.), во многом воспроизводившая идеи его докторской диссертации «Философия и религия Ф. М. Достоевского» (1919 г.)<sup>1</sup>, в защите которой Поповичу в Оксфорде было отказано<sup>2</sup>.

Вместе с тем в 2000-х гг. в России широко узнали отца Иустина ещё и как автора «Догматики Православной Церкви», охватывающей все традиционные разделы православного богословия. В оригинале она издавалась в Белграде в трёх томах, соответственно в 1932, 1935 и 1978 гг. В предисловии к её русскому переводу отмечалось, что сербский богослов только вначале, в первом томе этого труда, следовал привычным образцам написания подобных текстов. Впоследствии он перешёл на более свободный, свой собственный стиль изложения, очевидно уже не удовлетворяясь традиционным «схоластическим» подходом к раскрытию богословских истин<sup>3</sup>. В этой, в таком смысле наиболее свободной, части своей «Догматики» (во втором и третьем томах) отец Иустин неожиданно начинает широко употреблять термины «всеединство» и «Богочеловечество», которые характерны для проблемной, с точки зрения православного церковного мировоззрения, метафизики, представленной в трудах русского философа В. С. Соловьёва. Опыт переосмысления этой метафизики с использованием тех же терминов был представлен в конце 1920-х — начале 1930-х гг. в богословских трудах протоиерея С. Булгакова. Эти работы практически сразу вызвали серьёзную полемику и осуждение священноначалия Русской Православной Церкви как в советской России (Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г.), так и в эмиграции, за рубежом (Определение Архиерейского

1 См. современное издание: *Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф. М. Достоевского* / пер. И. А. Чароты. Минск, 2007.

2 В январе 1916 г. монах Иустин (Попович) был направлен на обучение в Россию в Санкт-Петербургскую (тогда — Петроградскую) духовную академию, но смог там пробыть только с января по июнь 1916 г. Затем с ноября 1916 г. по май 1919 г. он изучал теологию в Оксфорде см.: *Иустин (Попович), прп. Собрание творений: В 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания*. Москва, 2004. С. 27.

3 См.: *Иустин (Попович), прп. Собрание творений: В 4 т. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Часть 1–2*. Москва, 2006. С. 7.

Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г.). И хотя при этом полемическую реакцию и осуждение вызывала прежде всего не свойственная традиционному православному богословию концепция Софии Премудрости Божией в обоих вариантах (как в философии В. С. Соловьёва, так и в богословии отца С. Булгакова), понятия «всеединства» и «богочеловечества» с этой концепцией были связаны неразрывно, так что критика распространялась и на те смыслы, которые эти понятия в себя включали. Кроме того, и В. Соловьёв, и протоиерей С. Булгаков, исходя из своего понимания «всеединства» и «Богочеловечества», предлагали преодолевать разделения в христианском мире именно таким образом, против которого наиболее решительно выступал отец Иустин.

Как известно, для процесса реализации всеединства по В. Соловьёву теряют принципиальное значение догматические и вероучительные различия между христианскими конфессиями, поскольку всех имплицитно объединяет главный догмат христианства, заключённый в понятии Богочеловечества и постепенно уясняемый в христианской Церкви как истина о конечном и всеобщем единении человечества с Богом<sup>4</sup>. Более строгий к вопросам догматической определённости, протоиерей С. Булгаков вместе с тем полагал, что не только христиане, но и всё человечество едины на глубоком метафизическом уровне<sup>5</sup>, вследствие чего существующие в этом («феноменальном», «эмпирическом») мире разделения, если можно так сказать, есть проблема не онтологии, а «психологии». Всеединство и гарантированная конечная реализация всеобщего Богочеловечества, по Соловьёву и Булгакову, фактически, обосновывают идею единения всех христианских конфессий в вариантах, не ориентированных исключительно на истину православия. При таком подходе становится подвижной граница между незыблемыми всеобщими основами вероучения и локальными традициями, возникающими в соответствии со спецификой времени и географического пространства.

4 См.: Соловьёв В. С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // *Он же*. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. Санкт-Петербург, 1914. С. 315–317.

5 См., например: «Исходная аксиома откровения состоит именно в том, что существует *со-образность* между Божеством и человечеством. Другими словами, это значит, что Божественная София, как всеорганизм идей, есть *предвечное Человечество в Боге*, как Божественный первообраз и основание для бытия человека» (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933. С. 136).

Построение системы православной догматики в соответствии с такой парадигмой было невозможно для отца Иустина, который до последних дней своей жизни противостоял идеологии современного ему экуменизма и набиравшего популярность глобализма. Вот почему нуждается в объяснении активное использование им терминов, не просто характерных для этой парадигмы, но, в определённом смысле, уже ставших её маркерами, которыми она определяется и выделяется из других, аналогичных построений (например, всеединства по Платону или по Шеллингу).

Священник Д. Трибушный, насколько известно первым обратившийся к этой теме, полагает возможным говорить о «православном варианте метафизики всеединства» и даже о «патристической модели богословия всеединства», представленных в трудах прп. Иустина Челийского<sup>6</sup>. Но эти утверждения не подкрепляются сколь-либо существенным анализом богословия Поповича, которое в отечественной литературе исследовано очень фрагментарно<sup>7</sup> несмотря на то, что он, как подвижник, твёрдо отстаивавший свои убеждения в годы гонений в Челийском монастыре, был канонизирован Сербской Православной Церковью в 2010 г. Священник Д. Трибушный отмечает, что прп. Иустин — «единственный православный мыслитель, решившийся ввести дискуссионные, не знакомые отеческому любомудрию понятия “всеединство”, “Богочеловечество” в курс догматического богословия»<sup>8</sup>. При этом обратившись за помощью к словарю Соловьёва, «он следовал собственному видению всеединства»<sup>9</sup>, которое им не только осмысливалось, но и переживалось как «таинство»<sup>10</sup>. Из всего этого должно следовать, что всеединство и Богочеловечество существуют как глубокая мистическая реальность устроенного Богом бытия и, постигая эту реальность в своём молитвенном опыте, прп. Иустин представил её верное, или, во всяком

6 См.: *Трибушный Д., свящ.* Рецепция понятия «всеединства» в богословской системе прп. Иустина Челийского // ХЧ. 2017. № 3. С. 83. Ср.: «Богословие прп. Иустина (Поповича) действительно является богословием всеединства и Богочеловечества» (Там же. С. 75).

7 Например, наблюдения о различиях в экклесиологии прот. Г. Флоровского, прп. Иустина Поповича и В. Лосского см.: *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклесиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 143–146.

8 *Трибушный Д., свящ.* Рецепция понятия «всеединства» в богословской системе прп. Иустина Челийского. С. 75.

9 Там же. С. 80.

10 «Таинство всеединства не только осмысливалось, но и переживалось преподобным» (Там же. С. 83).

случае, гораздо более удачное, чем у протоиерея С. Булгакова, богословское осмысление.

Вопросы, которые могут возникать в этой связи, относятся в первую очередь к мотивации прп. Иустина, а также к содержательной составляющей его труда, которая неизбежно должна включать в себя вполне определённую метафизику. И эта метафизика должна либо, по сути, тем или иным образом воспроизводить метафизику всеединства по В. Соловьёву и Булгакову, либо представлять ей альтернативу, обоснованную тем самым «святоотеческим любомудрием», которое до сих пор обходилось без понятий «всеединства» и «Богочеловечества».

Прп. Иустин, как известно, имел довольно близкое знакомство с митрополитом Антонием (Храповицким), считавшимся довольно авторитетным богословом ещё в дореволюционной России. В богословском творчестве владыка Антоний черпал вдохновение прежде всего из наследия А. С. Хомякова и Ф. М. Достоевского. С философом Владимиром Соловьёвым он был знаком лично и даже вёл с ним доверительные («задушевные») беседы<sup>11</sup>, что, однако, не помешало ему быть довольно резким критиком не только церковно-политических взглядов последнего, но и самой его личности<sup>12</sup>. О возможном влиянии Соловьёва на молодого монаха Храповицкого можно говорить только гипотетически<sup>13</sup>, но, во всяком случае, построенная Храповицким нравственная концепция отражения в твари Божественного единства Святой Троицы прямо подводит к основному содержанию онтологической идеи всеединства по В. Соловьёву и даже, если можно так сказать, провоцирует на подведение под неё богословского основания. Для этого достаточно, принимая все методы, которыми владыка Антоний вёл борьбу с богословской «схоластикой», перенести его концепцию из чисто нравственной области в сферу онтологии и применить к ней святоотеческое учение об обожении, на которое ссылался В. Соловьёв при построении

11 *Антоний (Храповицкий), еп.* Ложный пророк // *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия / сост. А. Д. Капнина; отв. ред. О. А. Платонов. Москва, 2012. С. 385.

12 См.: Там же. С. 385–386.

13 В апреле 1886 г. В. Соловьёв посетил молодых монахов в СПбДА (см.: *Соловьёв В. С.* Письма: в 4 т. Т. 3 / под ред. Э. Л. Радлова. Санкт-Петербург, 1911. С. 187), среди которых был иеромонах Антоний (Храповицкий), и уже на следующий день послал для них свои книги, выражая «сердечную радость и глубокую привязанность» за внимание к его мыслям и трудам (Там же). О. Антоний, таким образом, мог тогда познакомиться с учением В. Соловьёва из первых рук.

доктрины Богочеловечества<sup>14</sup>. Для богослова, воспринявшего творческий импульс вдохновителя Серебряного века русской религиозной мысли, увлечённого его идеями всеединства и Богочеловечества, такой путь был бы вполне естественным и наиболее продуктивным. Можно показать, что первым по этому пути пошёл П. А. Флоренский<sup>15</sup> и в этом отношении очень существенно повлиял на будущего протоиерея С. Булгакова. Но прп. Иустин идёт не таким путём, что, очевидным образом, раскрывает его иное, чем у Флоренского и Булгакова, отношение к трудам Соловьёва.

Не идёт он также и за митрополитом Антонием, специфические богословские взгляды которого в наследии Поповича оставили лишь некоторый, едва заметный след<sup>16</sup>. В частности, можно сказать, что даже сам интерес к наиболее почитаемым у Храповицкого русским мыслителям возник у отца Иустина вполне самостоятельно. Так, не защищённая в Оксфорде докторская диссертация «Философия и религия Ф. М. Достоевского» была написана Поповичем к весне 1919 г., когда, по всей видимости, митрополит Антоний был ему ещё совсем не известен<sup>17</sup>. В предисловии к книге «Достоевский о Европе и сла-

- 14 См., например: «При вере в Церковь верить в человечество — значит только верить в его способность к обожению, верить, по словам Афанасия Великого, что во Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, отеческая» (Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва, 1988. С. 321–322).
- 15 См.: Павлюченков Н. Н. Рецепция П. А. Флоренским наследия В. С. Соловьёва: от философии к богословию всеединства // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 41–60.
- 16 Из близких к владыке Антонию мыслей у прп. Иустина можно отметить, например, указание на раздробление в грехе человеческого естества и его соединение во Христе, «в Богочеловеческом Телес — Церкви». См. в записи 2/15 апреля 1945 г.: «Люди утратили способность... к той всеобщей любви, которая любила бы всё человечество как единое целое. Единственный в роде человеческом, вполне обладающий этим всеобщим состраданием, всеобщим мышлением и всеобщей любовью, — это Богочеловек, Господь Иисус Христос... Он вновь соединил, совокупил в Себе всё человеческое естество, которое грехом было разбито, расчленено, разъединено, рассеяно. Этот процесс исцеления человеческого естества... осуществляется непрестанно в Богочеловеческом Телес — Церкви: насколько человек воцерковится и станет едино с Церковью, сопричастится Богочеловеку и соделается едино с Ним, настолько в нём восстанавливаются эти всеобщее сострадание, всеобщее мышление, всеобщая любовь» (Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 134–135).
- 17 Посланный в Россию для обучения Попович смог пробыть в Санкт-Петербургской (тогда уже — в Петроградской) духовной академии лишь короткое время — с января по июнь 1916 г., а затем с ноября 1916 г. по май 1919 г. изучал теологию в Оксфорде.

вянстве» (1940 г.)<sup>18</sup> отец Иустин отмечал, что увлёкся Достоевским и был покорён его проблематикой ещё в пятнадцатилетнем возрасте, то есть в 1909 г. Попович в одном месте называет А. С. Хомякова «глубокомысленным апостолом православия»<sup>19</sup>, а в другом пишет, что «бесмертный Хомяков», с которым «наш святой Владыка (митр. Антоний. — Н. П.) оживил святоотеческое богословие»<sup>20</sup>. Попович перевёл с русского на сербский язык и опубликовал работу Хомякова «Церковь одна» (была напечатана под названием «О Церкви» в журнале «Христианская мысль» в 1926 г.), но в своих собственных трудах особо выделил из неё лишь одну идею, к которой Храповицкий как раз не проявлял специального интереса: понимание Церкви и православия зависит от понимания Божественной литургии<sup>21</sup>. Таким образом, отец Иустин хотел подчеркнуть *свою* мысль о том, что «самое совершенное богословие — в Священном Предании; Священное Предание — в святых богослужениях» и «православие не доказывается, а являет себя: *приди и виждь*»<sup>22</sup>.

Из работ прп. Иустина, особенно из его «Догматики Православной Церкви», можно сделать вывод, что не следует преувеличивать влияние на него этих русских мыслителей так же, как и влияние богословских взглядов митрополита Антония. Можно согласиться с утверждением его жизнеописателя о том, что имело место «намного более сильное, решающее и постоянное влияние на его личность», даже «водительство» со стороны святых отцов Православной Церкви, особенно свт. Иоанна Златоуста, прп. Макария Египетского, свт. Афанасия и Василия Великих, прп. Исаака Сирина и прп. Симеона Нового Богослова<sup>23</sup>. В каче-

См.: Попович И., прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 27.

- 18 См.: Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург, 1998.
- 19 Запись 1922 г. (Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 146).
- 20 См.: <Иустин (Попович), прп.> Тайна личности митр. Антония (Храповицкого) и его значение для православного славянства // Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого: в 10 т. Т. 10. Нью-Йорк, 1963. С. 243–255. Ср.: «Идея вселенской церкви» Достоевского обрела в святом Митрополите своего гениального осуществителя» (Там же).
- 21 См.: «Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию» (Там же. С. 114); «Кто не понимает литургии, то не может понимать православие. Это говорю не я, а глубокомысленный апостол православия — Хомяков» — запись 1922 г. (Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 146).
- 22 Там же. С. 130.
- 23 См.: Там же. С. 19.

стве подтверждения можно заметить, что, например, «тайну человека» он обсуждает в конечном итоге не по Достоевскому<sup>24</sup>, а по прп. Макарию<sup>25</sup>, а связанные с этой «тайной» особенности Богопознания — по прп. Исааку Сирину<sup>26</sup>. В некоторые святоотеческие тексты (прп. Макария Великого, прп. Исаака Сирина, свт. Григория Паламы, прп. Максима Исповедника и др.) отец Иустин был настолько погружён, что нашёл возможность перевести их с греческого на сербский язык<sup>27</sup>. «Нравственного монизма» Храповицкого Попович явно не разделял и, хотя относил «любовь» к «существенному свойству Божия чувства [подчёркнуто мной. — Н. П.]»<sup>28</sup>, но вместе с тем отмечал, что, «по учению Святого Откровения, Бог не только имеет любовь, но и *есть* любовь. Бытие и любовь в Нём — одно и то же»<sup>29</sup>.

Для Поповича, однако, это не означало возможности положительного *определения* Бога или самой сущности Святой Троицы (как, например, это делал в «Столпе и утверждении Истины» священник П. Флоренский<sup>30</sup>). Он не увлекается никакими философско-богослов-

24 См., например: «Человек есть тайна. Её надо разгадать, а ежели будешь её разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Ч. 1. Ленинград, 1972. С. 63).

25 В докторской диссертации, защищённой на богословском факультете Афинского университета: «Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому» (Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον. Ἀθήνα, 1926); современное издание см.: *Попович И., прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 235–309.

26 «Гносеология св. Исаака Сирина» (1927 г.); современное издание см.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1. Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 310–337.

27 См. из письма о. Иустина докторанту богословия в 1966 г.: «Я стараюсь постоянно поверять свои мысли и сочинения святыми отцами. Прошу Вас всё приходящее от меня строго поверять святыми отцами» (Там же. С. 170).

28 «Только тот, кто познал Троидного Бога, может любить истинной любовью» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. Москва, 2006. С. 104).

29 Там же.

30 «Любовь есть *не признак* Бога... Бог есть существо абсолютное потому, что Он — субстанциальный акт любви, акт-субстанция. Бог или Истина не только *имеет* любовь, но прежде всего «Бог *есть* любовь — ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Ин 4, 8.16), т. е. любовь — это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение. Другими словами, «Бог *есть любовь*» (точнее — «Любовь»), а не только «Любящий», хотя бы и «совершенно» (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины // *Он же.* Сочинения. Т. 1 (1). Москва, 1990. С. 71).

скими опытами «дедукции» догмата Святой Троицы точно так же, как не воспринимает и чисто нравственное истолкование Храповицким догматов о Святой Троице и о Церкви. Божественное бытие в Своей самой сокровенной сущности, отмечает он, недоступно для человеческих «наблюдений, рассуждений и выводов»<sup>31</sup>; догмат о Святой Троице непостижим, неисчерпаем и невыразим<sup>32</sup>. Здесь он хочет ограничиться только тем, что сказано в раскрытии этого догмата у святых отцов.

Бог непостижим, но открыт для человеческого познания в Своих свойствах, в числе которых находятся любовь и премудрость<sup>33</sup>. Попович не называет эти «свойства» Божественными энергиями (выглядит как переносный смысл) (как это делал В. Лосский<sup>34</sup>) и не говорит о том, что человек должен каким-либо образом стать их причастником. Но учение об обожении человека (и через человека — всего мира) проходит через всю его «Догматику» и присутствует в собрании его записей, обозначенных издателями его трудов как «Богословские и подвижнические главы»<sup>35</sup>. Из этих последних особенно хорошо можно видеть, что для отца Иустина реальность обожения всецело обусловлена Боговоплощением и что, по-видимому, именно поэтому данная истина не нуждается для него ни в каком специальном философско-богословском раскрытии или объяснении. Обожение человека совершается «через Богочеловека», а далее — через человека совершается обожение всей твари<sup>36</sup>.

Не только софиология, но даже богословие энергий свт. Григория Паламы, которым в это время уже были увлечены богословы русского

31 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. С. 74–75.

32 Там же. С. 115.

33 Для человеческого познания Бог открыт через различные Свои свойства — «любовь, праведность (правду), святость, всемогущество, благодать, премудрость и другие» (Там же. С. 75).

34 См., например: «Для православного богомыслия энергии означают проявление Св. Троицы вовне... Когда мы говорим: “Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь”, мы говорим о Его энергиях, о том, что “после сущности”, о Его проявлениях природных, но по отношению к самому Троичному бытию — внешних» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва, 1991. С. 63).

35 См.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1. Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 107–147.

36 См., например: «Для чего существует время? Каков смысл времени? — Воплотить вечность — через воплощение Бога — в человеке и через Богочеловека совершить обожение человека, а через человека — обожение времени и пространства, и мира» (Там же. С. 116–117).

зарубежья, для системы Поповича оказываются избыточными<sup>37</sup>. Но он отмечает, что при подготовке лекций по догматике для семинаристов испытывал трудности, связанные с тем, что на сербском языке нет соответствующей литературы и «не разработана богословско-догматическая терминология»<sup>38</sup>. В предисловии к первому тому «Догматики» (1932) он указывал, что «во многом был вынужден *создавать* догматическую терминологию, которой отчасти у нас нет, а имеющаяся недостаточно разработана» (подчёркнуто мной. — *Н. П.*)<sup>39</sup>. И, очевидно, поэтому он обращается к понятиям Богочеловечества и всеединства, которые восходят к трудам В. Соловьёва.

В «Догматике» Поповича не удаётся найти не только прямых ссылок на В. Соловьёва, но и какого-либо пересказа его идей, хотя бы представленного в полемическом ключе. Единственным исключением является главный тезис учения В. Соловьёва — «христианство есть Богочеловечество», который у Поповича превращается в непосредственное отождествление Богочеловечества с *православием*<sup>40</sup>. «Второе имя православия, — пишет он, — Богочеловечество»<sup>41</sup>, но при этом «все истины православия — это не что иное, как разные проявления одной Истины — Богочеловека Христа»<sup>42</sup>. «Богочеловек — всё и вся в православии, ибо Он безмерно возвеличил человека, возвёл его до Бога, сделал его богом по благодати»<sup>43</sup>. Когда прп. Иустин, на первый взгляд как будто по В. Соловьёву, утверждает, что Бог, «нераздельно» соеди-

37 «Премудрость» прп. Иустин определяет как «свойство ума Божия», которое проявляется в устройстве мира, Божественном Промысле и спасении мира (*Иустин (Попович), прп. Собрание творений*: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. С. 94).

38 Там же. С. 151.

39 Там же. С. 13.

40 Вообще, термином «Богочеловечество» прп. Иустин настолько увлечён, что неоднократно называет Церковь «Богочеловеческим Телом Христовым» (*Иустин (Попович), прп. Собрание творений*: в 4 т. Т. 2. С. 35, 49), оживотворяемым Духом Святым (Там же. С. 24), говорит о «Богочеловеческом домостроительстве» спасения, «Богочеловеческой вере», «Богочеловеческой жизни», «Богочеловеческой методологии», «Богочеловеческом деле», «Богочеловеческом подвиге», «Богочеловеческой тайне», «Богочеловеческой соборности» и даже не только «Божественной», но и «Богочеловеческой Личности» Христа (См.: *Иустин (Попович), прп. Собрание творений*: в 4 т. Т. 3. Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. Москва, 2006. С. 7–11, 481); *Иустин (Попович), прп. Собрание творений*: в 4 т. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. Москва, 2007. С. 443–445).

41 *Иустин (Попович), прп. Собрание творений*: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 217.

42 Там же.

43 Там же. С. 218.

нённый с человеком, есть нечто вполне естественное и вполне нормальное; более того — нечто самое естественное, и самое нормальное, и самое лучшее, и самое целесообразное для человеческого существа»<sup>44</sup>, он имеет в виду не «естественность» для мировой истории *события* Боговоплощения, а «естественную», онтологическую потребность Бога для человека<sup>45</sup>. «Человек, утверждает он, лишь Богом человек, истинный человек, совершенный человек, человек, в котором обитает вся полнота Божества»<sup>46</sup>.

«Человек создан для того, чтобы соделаться богом по благодати»<sup>47</sup>.

Без Богочеловека и «вне Богочеловека» человек, согласно прп. Иустину, непознаваем для самого себя («в христологии — единственная истинная антропология»<sup>48</sup>) и в своём бытии неизбежно деградирует, в пределе — до «дьяволочеловека»<sup>49</sup>. Всё это в системе Поповича означает только то, что человек динамичен и, остановившись в своём движении к обожению, перестаёт быть человеком. Но движение к обожению ныне невозможно без Христа, в чём и заключается главный смысл доктрины Богочеловечества по Поповичу. Для В. Соловьёва было важно прежде всего «Богочеловечество», и он специально подчёркивал, что событие Боговоплощения не следует воспринимать как какое-либо исключительное по значению чудо. Оно *закономерно*, предусмотрено общим ходом мировой истории<sup>50</sup>. Прп. Иустин никак не анализирует такую концепцию и даже не упоминает о ней, но как будто целенаправленно против неё утверждает, что «воплощение Бога — это самое вели-

44 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 292.

45 См.: во Христе показано, что «Бог не есть для человека что-то неестественное, механическое, навязанное, а напротив — самая естественная потребность его природы» (Там же. С. 292).

46 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 202.

47 Там же. С. 129.

48 Там же. С. 141.

49 Там же. С. 168.

50 См. критику Соловьёвым представлений о Боговоплощении как величайшем чуде мировой истории. Воплощение Божества, по Соловьёву, «не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготавливаемое и логически следующее из этой истории...». Это «лишь последнее звено длинного ряда других воплощений физических и исторических» (*Соловьёв В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. Санкт-Петербург, 1994. С. 186).

чайшее потрясение в мире и во всех мирах, потому что осуществилось чудо всех чудес»<sup>51</sup>. Воплощение Бога превзошло «своей чудесностью» само чудо сотворения мира из ничего<sup>52</sup>.

Концепция Поповича исключительно христоцентрична и для него достаточно двух реальностей — человека, вмещающего в себя, по замыслу Творца, всю тварь, и Бога, становящегося *таким* Человеком и действующего в двух направлениях: восстановление первозаданной целостности человека как микрокосма и соединения его с Божеством. Именно в этом смысле в «Догматике», в разделе «Сотериология» и, особенно, в разделе «Экклесиология» он неоднократно пишет о единении вокруг Христа всего мироздания. Христос, отмечает он, «осуществил совершенное единение Божественного и человеческого, небесного и земного»<sup>53</sup>, в Нём «соединяются Бог и человек, небо и земля, Ангелы и люди, существа и твари, атомы и вселенные, всё, что на небе, и всё, что на земле, всё — кроме греха, смерти и дьявола»<sup>54</sup>. «Воплощением, вочеловечением и о-человечением Своим, — говорит прп. Иустин в одном из Рождественских поздравлений, — Бог самым очевидным образом вошёл в самую утробу, в недра человеческой жизни, вошёл... в центр всего сущего»<sup>55</sup>. «Бог воплощением... освящает тварь, спасёт тварь, преображает тварь, оживляет тварь. Воплощение Бога — это самое крупное потрясение... ибо здесь осуществилось чудо всех чудес...»<sup>56</sup>.

В системе прп. Иустина изначальное единство всего тварного бытия реализовано в человеке, который вследствие своего грехопадения инициирует процессы распада в тварном мире и не достигает цели его

51 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. С. 292.

52 Там же. С. 292–293. Ср.: «Здесь самая реальная реальность соперничает с самой таинственной таинственностью... В этой великой тайне собраны все тайны всех миров. Всецелая тайна Бога и всецелая тайна человека, встретившись в ней и сочтавшись, образовали самую большую тайну под небом и над небом — Богочеловека» (Там же. С. 291).

53 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклесиология. С. 151.

54 Там же. С. 372. Ср.: «Сочетав Собою всё, Господь Христос явился средоточием, вокруг которого обращаются *все* существа и *вообще все* создания (курсив мой. — Н. П.)» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 293). «Через воплощение Бога Слова, бесчисленные волны Божией благодати с избытком заполнили *всю тварь* (курсив мой. — Н. П.)» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. С. 28).

55 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 204.

56 Там же.

единения с Богом. Когда Сам Бог становится человеком, Он в *Себе Самом* соединяет раздробленный в человеке тварный мир и затем это «всеединство всей твари» соединяет с Собой. Это величайшее чудо, но не абсолютный произвол Божественной воли и Божественного Промысла, который совершенно нельзя было бы ни на чём основать. На эту мысль наталкивает употребляемый прп. Иустином термин «логосное всеединство»<sup>57</sup>, который должен отсылать к некоему изначальному «всеединству», существующему в ещё не воплощённом Логосе, сыне Божиим. Но в данном вопросе Попович размышляет, как представляется, вполне традиционного, представляя всеединство как изначальный *замысел* Божий, нереализованный вследствие грехопадения человека и реализуемый во Христе.

В отличие от самого В. Соловьёва и последующих попыток богословского обоснования метафизики всеединства в трудах священника П. Флоренского и протоиерея С. Булгакова, прп. Иустин вполне ортодоксально излагает христианское святоотеческое учение о творении мира «из ничего»<sup>58</sup> и указывает, что «мир для Бога есть что-то внешнее — нечто, что начало быть не из Божия существа»<sup>59</sup>. Он замечает, что «по мысли святых отцов, в Боге необходимо различать идею о мире и осуществление этой идеи в сотворении мира как объективной реальности. Идею о мире Бог имел от вечности, но осуществил её во времени и со временем, сообразуясь с собственной волей»<sup>60</sup>. Вместе с тем, однако, согласно Поповичу, Божественная воля «в своей таинственной сущности... одновременно есть и реализованное желание», «в то же мгновение» она есть «и осуществление Божия хотения» Но как это может быть — «человеческий ум постичь не может»<sup>61</sup>.

Также вполне ортодоксально прп. Иустин пишет о происхождении зла<sup>62</sup> и грехопадении первых людей<sup>63</sup>. «Своим грехом, — пишет он, — прародители ввели диавола в свою жизнь, дав ему место в богозданном и богообразном естестве»<sup>64</sup>. «Первородный грех означает отвержение

57 См., например: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклесиология. С. 346, 360.

58 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 184–185.

59 Там же. С. 189.

60 Там же. С. 192.

61 Там же. С. 95.

62 «Происхождение зла и греха сокрыто в диаволе» (Там же. С. 228).

63 Ева «намеренно преступает Божию заповедь» и «поощряет мужа последовать ей» (Там же. С. 227).

64 Там же. С. 235.

человеком поставленной цели жизни — уподобление Богу на основе богообразия человеческой души»<sup>65</sup>. Человек должен был достигать «конечной цели своего таинственного бытия — обожения»<sup>66</sup>, то есть, очевидно, от дарованного ему при сотворении единства со всем миром (подобия миру, микрокосма) восходить к «уподоблению Богу».

Отвержение этого замысла означало прекращение движения к цели и разложение в самом первоначальном единстве тварного бытия. «Личность Адама до грехопадения, — пишет отец Иустин в диссертации 1926 г., — представляла собой идеальное, гармоническое целое, создаваемое и оживотворяемое троичным богообразием души. Личность обусловлена Божией Троичностью; где её нет, там нет и личности»<sup>67</sup>. «В мистическую ткань личности Адама введены не только все люди, но и вся тварь. Он — некий вид живой мозаики, в которой сущностью своей бытие представлено каждое творение, и в каждом все они вкупе составляют один организм. От него зависят и жизнь, и смерть всех тварей»<sup>68</sup>. В грехе происходит «распад личности», с появлением греха «гармония личности утрачивается и в ней наступает хаос»<sup>69</sup>. «Человек ввёл грех во всю тварь... Сколько ни есть греха в твари, он — весь от человека и через человека»<sup>70</sup>. Обратный процесс — восстановление целостности человеческой личности и воссоединение всей твари между собой и с Богом достигается в Боговоплощении.

Именно такой ход мысли приводит прп. Иустина к утверждению о том, что во Христе обретается «всеединство всей твари». В отличие от В. Соловьёва и его последователей, для которых было важно выделение Церкви как особой метафизической реальности (и даже выявление её «Личности»), Попович отождествляет Церковь с Самим Христом.

65 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 233.

66 Там же. С. 217.

67 *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 242.

68 Там же. С. 244.

69 Там же. С. 242–243. Богословие личности у прп. Иустина практически не разработано. По всей видимости, он даже не ставил себе целью такую разработку. Достаточно часто в диссертации «Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому» он употребляет термины «личность» и «душа» вообще как синонимы (см., например: Там же. С. 239–240). Ср.: «Душа присутствует во всех частях человеческой личности; она не только внутри в человеке, но и около человека (вне человека). Она облечена в тело, как в прекрасное одеяние. Тело — её орудие» (Там же. С. 241, 242).

70 Там же. С. 244.

Он в равной степени применяет к Церкви понятия «Богочеловеческое Тело» и «Богочеловеческий организм»<sup>71</sup> и утверждает, что, «соделавшись как Богочеловек Церковью, Владыка Христос охватил все Божии миры и все в них творения, наполнил Собою всё и вся и для каждого творения стал всё и вся во всё, если, конечно, эти самые творения своим добровольным пристрастием ко греху не изгонят Его из себя и не отринут»<sup>72</sup>. «Кровь Богочеловека Христа становится источником бессмертия и космического всеединства и всепримирения»<sup>73</sup>. Сам «Христос — это всебытие и всеединство»<sup>74</sup>; «всё живущее живёт Его животворными силами, всё сущее существует Его суще-творными силами... Вне Его — только небытие»<sup>75</sup>.

По всей видимости, желая избежать «схоластики» в изложении основ православного богословия, Попович не ограничивается чисто теоретическими рассуждениями, но апеллирует к известному ему опыту. Он утверждает, что существует «чувство и сознание всеединства миров», которое развивается в человеке по мере возвращения его к «логосности»<sup>76</sup>. «Это всеединство всех тварей во Христе» сильнее всего ощущают святые — «самые совершенные члены Церкви»<sup>77</sup>.

На самое начало 1920-х гг. приходится запись «молитвенного дневника» монаха Иустина<sup>78</sup>, в которых он фиксирует свой опыт переживания возвращённого Христом единства человека со всей тварью. «Человек, — пишет он, — носит в себе духовную сущность твари... Молитвенное слияние в единую сущность человека и твари... Человек весь соткан из всех тварей = микрокосм... О, как застыдился бы человек, если бы ощутил, что каждое его движение и помысел струится через всю тварь, отпечатывается, оставляет образ. Человек заражает тварь проказой» (запись 4 января, по-видимому, 1921 г.)<sup>79</sup>.

«Всецелое чувство всеобщего сращивания со всеми тварями, всеобщей взаимосвязи, какое имел Адам до падения. Всякую тварь человек прежде своего падения ощущал как живую, органическую

71 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклесиология. С. 373–374. Ср.: Там же. С. 346.

72 Там же. С. 459.

73 Там же. С. 151.

74 Там же.

75 Там же.

76 Там же. С. 347.

77 Там же. С. 373.

78 В сан иеромонаха прп. Иустин был рукоположен чуть позже, в 1922 г., в возрасте 28 лет.

79 Там же. С. 100.

часть своего существа. Мир звёзд был целостной, единосущной частью его сознания и самопознания. После грехопадения: каждый человек и тварь — осколки раздробленной грехом души = всеобщей души и всеобщего тела. Через Христа-Церковь совершается постепенное зарастание ран существа, срастание, слияние в единую сущность существенно разделённых грехом частей» (запись 11 января, по-видимому, 1921 г.)<sup>80</sup>.

О «чувстве всеединства» прп. Иустин пишет достаточно много и во втором томе своей «Догматики» (1935 г.), связывая его с реальностью пребывания человека в Церкви как «Богочеловеческом Телес Христовом». Так, «христианин, — утверждает он, — богочеловеческой любовью воспринимает мир как логосное всеединство, а человеческий род — к тому же и как всеединство богоподобное»<sup>81</sup>. Но «всё логосное, Богочеловеческое, святое воспринимаем мы как бессмертное и вечное всеединство в *одном теле* — в теле Церкви»<sup>82</sup>. В последнем томе «Догматики» («Пневматология. Эсхатология») сказано, что «имея в себе залог Святого Духа, христиане наполняются неизреченной радостью от этого всеединства во Христе: ощущают всю Его славу, то есть славу Богочеловека и Спасителя, Который Церковь объединяет всё и вся с Трисолнечным Божеством»<sup>83</sup>. «Чувство всеединства веры, жизни и сознания составляет сущность православной церковности»; «всеединство Богочеловеческой Истины всегда присуще соборному сознанию православной веры»<sup>84</sup>.

Всеединство и Богочеловечество как в опыте, так и в учении прп. Иустина достигается в Церкви, пребывание в которой есть «причащение Христу, прививание ко Христу, усвоение Христу... Опытная христология — это экклезиология»<sup>85</sup>. И Церковь — это не только «Богочеловеческий организм» и «Богочеловеческое Тело» Христово; она также и «Богочеловеческая

80 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклезиология. С. 103–104. Ср.: «Гносеологический характер агапичной силы любви: приятное чувство при взгляде на луну, листья — это остаток нашего кровного, органичного, духовного сродства с ними, доказательство нашей единотелесности, единокровности, нашей единой сущности» (Там же. С. 104).

81 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклезиология. С. 464.

82 Там же.

83 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. С. 73.

84 Там же. С. 443–444.

85 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 131.

Личность»<sup>86</sup>, «Личность Богочеловека Христа»<sup>87</sup>. Церковь представляет собой цель Боговоплощения и сказать, что *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14) всё равно, что сказать: «Слово стало Церковью»<sup>88</sup>. «Бог Слово стал человеком, воплотился для того, чтобы стать Церковью, ибо она — Тело Его, а Он — её Глава»<sup>89</sup>. В одном из писем, в феврале 1956 г. отец Иустин так и пишет, без каких-либо комментариев и оговорок: «Господь сошёл в мир сей и Церковью остался в нём...»<sup>90</sup>.

Это важно для того, чтобы понять специфику концепции всеединства у прп. Иустина Поповича, поскольку из реальности *единства* Личности Христа он делает вывод о принципиальном единстве и «неделимости» Церкви. Ведь если ограничиться только определением Церкви как «Тела Христова», то можно всё же каким-то образом представить себе попытки его «разрыва», хотя бы и болезненного, и противоестественного. При восприятии Церкви как «Богочеловеческого организма» всякие разделения в нём представляются также болезненным отмиранием тех его «частей», которые отделяют себя от общего процесса жизнедеятельности. Но если к этому добавляется ещё и созерцание Церкви как «Богочеловеческой Личности» Христа, заключение приобретает предельно однозначный характер: Церковь «всегда едина на небе и на земле»<sup>91</sup>. «Церковь неделима и как Личность Богочеловека, и как Тело Христово»<sup>92</sup>, поэтому для Поповича и была принципиально неприемлема экуменическая доктрина, признающая наличие множества церквей. Он достаточно резко отказывал в праве считаться церквами всем инославным вероисповеданиям. Подлинный «экуменизм» он понимал как сосредоточенную в православии «вселенскость богочеловеческой истины» и писал о «православной вселенскости», которая «всегда есть Ипостась Богочеловека Христа и в её космической, и вне-космической, и над-космической, и всеобъемлющей целостности, и в её земной конкретности»<sup>93</sup>. «Цель Церкви, — писал он, — соединить всех людей во Христе — всех, невзирая на национальность, расу, класс... Пути этого всечеловеческо-богочеловеческого

86 См.: «Церковь — это Богочеловеческий организм, Богочеловеческое Тело, Богочеловеческая Личность, и потому она всегда одна, одна на небе и на земле» (Там же. С. 137–138).

87 Там же. С. 213.

88 Там же. С. 134.

89 Там же.

90 Там же. С. 154. Ср.: Там же. С. 167.

91 Там же. С. 137–138.

92 Там же. С. 213.

93 Там же. С. 161.

соединения всех людей во Христе сообщаются Церкви в святых таинствах и богочеловеческих подвигах»<sup>94</sup>. Совершаемое в Церкви таинство Евхаристии — «путь со-единения всех людей: в нём человек органически соединяется со Христом и со всеми верными» и укрепляется в этом соединении через личное подвижничество<sup>95</sup>.

Попович, таким образом, особо подчёркивает прямую связь между единством Церкви, единством таинств и необходимостью участия в таинствах как движения на пути к всеединству. «Интеркоммунион» в том виде, в каком его, очевидно, из самых лучших побуждений содействовать достижению всеединства и Богочеловечества поддерживал протоиерей С. Булгаков<sup>96</sup>, с такой точки зрения неприемлем именно потому, что инославие пребывает вне Христа, то есть вне онтологической основы Богочеловечества<sup>97</sup> со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Можно сказать, что это — самое радикальное отрицание всеединства и Богочеловечества по Соловьёву и Булгакову, при самом активном использовании самих этих терминов. Вопрос о возможности конечного пребывания чего-либо *вне* всеединства у прп. Иустина разрешается тезисом о том, что вне Христа (то есть у Поповича — вне Церкви) — только грех и смерть. Всеединство и есть Богочеловечество, всё соединяется во Христе, Который охватил Собою «всё и вся». «Всеединство всей твари» осуществляется в Церкви, а источник этого «космического всеединства» — кровь Богочеловека Христа. Но во Христе не может быть единения с грехом, смертью и дьяволом<sup>98</sup>, а «добровольным пристрастием ко греху тварь может отринуть и изгнать из себя Христа»<sup>99</sup>. И, поскольку представление о дьяволе у прп. Иустина вполне ортодоксально, всё это означает невозможность в системе Поповича доктрины апокатастасиса, характерной для учения В. Соловьёва и протоиерея С. Булгакова.

Сам употребляемый Поповичем термин «дьяволочеловек» (как обозначение альтернативы «богочеловеку», человеку обоженному, «богу

94 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 213.

95 Там же.

96 См.: *Geffert Bryn.* Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame (Ind.), 2010. P. 159. Булгаков полагал, что «догматический минимум мог быть найден в Евхаристии скорее, чем в осторожно выверенных богословских формулах» (Ibid. P. 161).

97 Можно напомнить, что, по прп. Иустину, Богочеловечество — это православие. См. выше.

98 См.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Ч. 3: Сотериология. Экклесиология. С. 28.

99 Там же. С. 459.

по благодати») указывает на допускаемую им возможность единения человека с пребываемым вне Христа (т. е. вне всеединства) дьяволом. Но отец Иустин не акцентирует внимания на *конечном* состоянии существ, оказавшихся за пределами объединённого между собой и с Богом тварного мира. В данном случае совершенно ясно только одно: с термином «всеединство» у Поповича связана идея о том, что невозможно реализовать Божественный замысел о человеке и всей твари вне их причастности Христу. Во Христе для всеединства дано *единственное* начало и *единственное* основание. Поскольку здесь первоначальное всеобщее единение разрушил именно человек (а не «мировая душа» или метафизический процесс в Абсолюте), постольку единственным источником его восстановления и возведения к Богу является Сам Бог, ставший Человеком.

С этих позиций, введение в *такую* метафизику каких-либо реальностей типа мировой души и Софии оборачивается ослаблением или даже отрицанием её радикальной христоцентричности и легализацией путей к всеединству на *иной* основе, принципиально и однозначно с Боговоплощением не связанной. В отличие от Соловьёва и Булгакова, Попович абсолютизирует Боговоплощение именно потому, что он не выявляет и не знает у человечества какого-либо изначального, извечного божественного основания. Он не может сказать вместе с Соловьёвым, что Церковь есть «человечество, соединённое со своим божественным началом через посредство Иисуса Христа (подчёркнуто мной. — Н. П.)»<sup>100</sup>, или что во Христе «вселенское человечество» (очевидно, в нём извечно находящееся<sup>101</sup>) «из центра вечности» делается «центром истории», являясь во времени в определённый момент<sup>102</sup>. И он не может сказать вместе с Булгаковым, что «есть нечто в человеке, что прямо должно быть отнесено к существу Божию, и это нечто не есть какая-либо отдельная черта, но сама его *человечность*, которая есть образ Божий»<sup>103</sup>. В той метафизике всеединства, для которой нужна София<sup>104</sup>, Боговоплощение знаменует лишь «переход» Богочеловечества из вечности во время, вернее, знаменует явление в эмпирии извечной реальности. Такая, если можно так сказать, ноу-

100 Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. С. 192.

101 См.: Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // *Он же*. Собрание сочинений: в 10 т. / под ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. Т. 3. Санкт-Петербург, 1912. С. 366.

102 Там же.

103 Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 117.

104 Ср.: София — «божественное человечество Христа» (Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. С. 162–163).

менально-феноменальная трансформация не представляет собой того величайшего чуда и того онтологического переворота, о котором пишет Попович.

В целом можно сказать, что Попович как бы корректирует Соловьёва, «напомнившего» о Богочеловечестве как о главном смысле христианства, но упустившего из центра своей системы Самого Богочеловека как уникального и не «воспроизводимого» ни в каких процессах обожения твари. Представляется, что прп. Иустин хотел повторить усилия русского философа в апологетическом аспекте и так же, как В. Соловьёв, особо подчеркнул главный смысл христианства, заключающийся не только в спасении, но и в соединении человека с Богом. При этом само отождествление в его богословии Христа с Церковью и всеединством призвано лишь показать, что без причастности каждого человека ко Христу не может быть единства *всех* в Боге.

### Выводы

Называть богословские построения прп. Иустина православным вариантом метафизики всеединства или тем более ориентированным на патристику богословием всеединства вряд ли есть серьёзные основания прежде всего ввиду того, что собственно *метафизика* здесь совершенно иная. Попович не занимался осмыслением (или переосмыслением) представленной в трудах В. Соловьёва метафизики и, соответственно, не предлагал наиболее подходящий, с его точки зрения, её вариант. Он трудился в рамках совершенно иной мировоззренческой парадигмы, которая не уравнивает реальности единства *всего*, причастного Христу (т. е. воспринявшего Христа в церковных таинствах и в собственных «богословских подвигах»), и *всего* вообще бытия. В сфере последнего остаются непричастные Христу онтологические реальности — «грех» и сам диавол. Они включены во всеединство метафизики В. Соловьёва, которое является всеединством в прямом смысле этого слова, но они не представлены во «всеединстве» Поповича. В метафизике Поповича известен процесс «богочеловеческого подвига», но не известен мировой процесс неизбежного и гарантированного преобразования греха и диавола. Прп. Иустин, очевидно, не переживал в своём опыте всеединство по Соловьёву так, чтобы возыметь побуждение дать ему «православное» осмысление. Он переживал единение всего мира в человеке и единение человека с Богом во Христе. И лишь обозначил это терминами «всеединство» и «Богочеловечество».

Если же искать наиболее адекватное обозначение предложенной им концепции, то это будет не «метафизика всеединства и Богочеловечества», а метафизика единства с Богом всех, кто причастен Богочеловеку Иисусу Христу.

### Источники

- <Иустин (Попович), прп.> Тайна личности митр. Антония (Храповицкого) и его значение для православного славянства // *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого: В 10 т. Т. 10. Нью-Йорк: Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1965–1963. С. 243–255.
- Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург: Изд. дом «Адмиралтейство», 1998.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. Москва: Паломник, 2004.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. Москва: Паломник, 2006.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Эклесиология. Москва: Паломник, 2006.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. Москва: Паломник, 2007.
- Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского / пер. И. А. Чароты. Минск: Изд. «Д. В. Харченко», 2007.

### Литература

- Антоний (Храповицкий), еп.* Ложный пророк // *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия / сост. А. Д. Капнина; отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. С. 385–389.
- Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA-Press, 1933.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Ч. 1. Ленинград: Наука, 1972.
- Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклесиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 143–146.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва: Центр «СЭИ», 1991.
- Павлюченков Н. Н.* Рецепция П. А. Флоренским наследия В. С. Соловьёва: от философии к богословию всеединства // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 41–60.

- Соловьёв В. С.* Письма: в 4 т. / под ред. Э. Л. Радлова. Т. 3. Санкт-Петербург: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911.
- Соловьёв В. С.* Духовные основы жизни // *Он же.* Собрание сочинений: в 10 т. / под. ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. Т. 3. Санкт-Петербург: Просвещение, 1912. С. 301–421.
- Соловьёв В. С.* История и будущее теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // *Он же.* Собрание сочинений: в 10 т. / под. ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. Т. 4. Санкт-Петербург: Просвещение, 1914. С. 243–642.
- Соловьёв В. С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1988. С. 298–323.
- Соловьёв В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. Санкт-Петербург: «Художественная Литература», 1994.
- Трибушный Д., свящ.* Рецепция понятия «всеединства» в богословской системе преп. Иустина Челийского // ХЧ. 2017. №. 3. С. 74–85.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины // *Он же.* Сочинения. Т. 1 (1). Москва: Правда, 1990.
- Geffert Bryn.* Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2010.

# ПОНЯТИЕ ANAGOGE В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БЛЖ. ИЕРОНИМА СТРИДОНСКОГО (345–420 гг.) И ПОСЛЕДУЮЩЕЙ ЛАТИНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики Московской  
духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
Лавра, Академия  
bortim@mail.ru

**Для цитирования:** *Тимофеев Б., прот.* Понятие анагоге в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского (345–420 гг.) и последующей латинской экзегетической традиции // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 95–118. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.005

## Аннотация

УДК 27-277.2

В настоящее время в отечественной научной и учебной литературе под термином латинской экзегезы *anagoge*, как правило, понимают эсхатологический смысл Священного Писания. Большое число древних латинских авторов, которые употребляют этот термин, действительно демонстрируют именно такое понимание. Это в некоторых случаях приводит к слишком широкому обобщению и создаёт впечатление, что все экзегеты употребляют этот термин именно в таком значении. Однако необходимо учитывать, что первым в латинской экзегетической литературе термин *anagoge* стал употреблять блж. Иероним на основании значения *ἀναγωγή* у греческих толкователей, которые часто этим словом

обозначали любое духовное толкование. Так и у блж. Иеронима Стридонского этот термин обозначает все виды духовного смысла Писания. В последующей латинской традиции семантическое поле этого термина неоднократно менялось, как правило, в сторону более узкой спецификации значения. В рамках данной статьи предпринимается попытка определить основные значения анагоге в латинской экзегетической литературе, что будет способствовать более правильному и ясному пониманию как терминологии, так и герменевтических методов древних латинских толкователей.

**Ключевые слова:** библейская экзегеза, библейская герменевтика, латинская традиция, блж. Иероним Стридонский, анагоге, духовное толкование.

---

## The Concept of Anagoge in the Exegetical Works of St. Jerome of Stridon (345–420) and Subsequent Latin Exegetical Tradition

**Archpriest Boris Timofeev**

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

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

bortim@mail.ru

**For citation:** Timofeev, Boris, priest. "The Concept of Anagoge in the Exegetical Works of St. Jerome of Stridon (345–420) and Subsequent Latin Exegetical Tradition". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 95–118 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.005

**Abstract.** At present, in Russian scientific and educational literature, the term of Latin exegesis anagoge is usually understood as the eschatological meaning of Holy Scripture. A large number of ancient Latin authors who use the term do indeed demonstrate just such an understanding. This in some cases leads to too broad a generalization and gives the impression that all exegetes use the term in this sense. However, it must be borne in mind that in Latin exegetical literature st. Jerome was the first to use anagoge on the basis of the meaning of ἀναγωγή among Greek interpreters, who often used this word to denote any spiritual interpretation. So, St. Jerome denotes anagoge all kinds of spiritual sense of Scripture. In the subsequent Latin tradition, the semantic field of this term has repeatedly changed, as a rule, towards a narrower specification of meaning. Within the framework of this article, an attempt is made to determine the main meanings of anagoge in Latin exegetical literature, which will contribute to a more correct and clear understanding of both the terminology and the hermeneutic methods of the ancient Latin interpreters.

**Keywords:** biblical exegesis, biblical hermeneutics, Latin tradition, st. Hieronymus of Stridon, anagoge, spiritual interpretation.

## Введение

Блаженный Иероним Стридонский и его современники свт. Амвросий Медиоланский и пресвитер Руфин явились проводниками влияния греческой экзегетической мысли на латинскую традицию толкования Священного Писания. Основным источником для них стали толкования Оригена, Дидима, великих Каппадокийцев и других греческих экзегетов. Блж. Иероним систематически воспринял и передал семантико-интерпретационную модель александрийской экзегетической школы<sup>1</sup>. В отличие от своих современников он первым употребил для обозначения определённого содержания Библии греческие слова, которые стали техническими терминами его экзегезы, а впоследствии перешли с некоторыми коррективами в произведения и других латинских авторов (*tropologia*, *anagoge*, *theoria*). Понимание значений этой терминологии необходимо для ясного осмысления герменевтической системы блж. Иеронима и других писателей. В рамках данной статьи мы рассмотрим значение термина *anagoge/ἀναγωγή* в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского и в последующей традиции.

*Anagoge* в латинской экзегезе впервые встречается в комментариях блж. Иеронима и обозначает, как и у многих греческих экзегетов, духовный смысл или духовное толкование в самом широком смысле<sup>2</sup>. Однако впоследствии значение *anagoge* в латинской экзегезе сужается. Постепенно начинает формироваться относительное единообразие в экзегетической терминологии на латинском Западе<sup>3</sup>. Чаще всего этим термином обозначают провиденциальное эсхатологическое сообщение Библии о грядущем Небесном Царстве. Именно это значение современные авторы видят в *anagoge* в латинской экзегезе<sup>4</sup>. Однако полного единообразия в произведениях разных толкователей и в разные периоды не наблюдается. В латинской экзегезе этот термин употребляется в нескольких значениях. *Anagoge* может обозначать духовный смысл вообще, пророчески-догматическое содержание Библии, духовно-нравственный смысл, эсхатологическое откровение и простой переносный смысл фразы. По этой причине

1 Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Москва, 2010. С. 72, 122.

2 Jay Pierre. *Lexégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*. Paris, 1985. P. 227.

3 См. также: Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. Москва, 2018. С. 6.

4 Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Санкт-Петербург, 2016. С. 143–144; Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. Москва, 2018. С. 6.

во избежание терминологических ошибок необходимо рассматривать употребление *anagoge* в контексте произведений каждого отдельного толкователя, учитывая другие случаи употребления этого слова в произведениях автора и представления других экзегетов.

## 1. *Anagoge* в экзегетических произведениях блж. Иеронима

Блж. Иероним, как знаток греческого языка, прекрасно представлял себе весь спектр метафорических значений слова *ἀναγωγή*, которые встречаются в греческой экзегетической литературе. В общем метафорическом значении этот термин обозначает переносный смысл слова или фразы. В этом значении слово *anagoge* употребляет автор приписываемого блж. Иерониму толкования на Иова:

*«Я полон речей, и теснит меня дух во чреве моём, и в утробе моей, как молодое вино без отдушины разрывает новые бутылки. Стану горевать и получу небольшое облегчение, и отвечу»* (Иов. 32, 18–20).

**В переносном смысле** чревом или утробой Иов в скрытой форме называет свою память, потому что все речи своих друзей, которые они произнесли за всё время, он полностью сохранил в памяти наподобие того, как собирают пищу в коробку.

**Juxta anagogen** *ventrem suum, aut uterum, καταχρηστῶ ipsam memoriam suam dixit, eo quod pene omnes sermones Job et amicorum ejus, aliquamdiu disceptantium, velut cibos intra capacitatem suae memoriae congregaverit\**.

\* *Hieronimus Stridonensis* (ps). *Commentaria in Iob XXXII // PL. 26. Col. 723D–724A.*

Иов сравнивает себя с закрытой бутылкой, в которой молодое вино ещё бродит и готово прорваться наружу. Тем самым он даёт понять, что не только помнит все аргументы своих друзей и не просто готов решительно дать исчерпывающий ответ по каждому пункту, но ему не терпится поскорей начать защитительную речь. В сочинениях блж. Иеронима *anagoge* имеет более широкое значение и обозначает не простой переносный смысл отдельных фигур речи, но скрытый дискурс библейского автора, который приводит читателя к познанию Бога, Его домостроительства или законов духовной жизни.

Фундаментом концепции блж. Иеронима, касающейся смыслов Писания и их интерпретации, является семантическая теория Оригена, согласно которой в Библии присутствует три уровня смыслов: 1) буквальный,

или исторический; 2) духовно-нравственный; 3) догматический, или пророческий мессианский<sup>5</sup>. В экзегезе блж. Иеронима anagoge употребляется как синоним выражения «духовный смысл» или «духовное толкование», spiritualis intelligentia, или других подобных выражений, которые обозначают духовное содержание текста в самом широком спектре значений<sup>6</sup>. Так, например, в толковании слов пророка Иезекииля: «И тебя, сын человеческий, Я поставил стражем дому Израилеву. Поэтому, услышав из уст Моих слово, ты будешь возвещать его им от Меня» (Иез. 33, 7) — блж. Иероним в соответствии с принципами своей герменевтики видит, помимо исторического смысла, пророческое описание жизни Церкви в будущем. Такой выбор не случаен. Согласно представлениям толкователя, дом или земля Израилева в пророческих книгах являются символическими образами Церкви<sup>7</sup>. Вместе с тем слова Господа представляют в глазах толкователя духовную аналогию внутренней борьбы человека с помыслами.

А это место мы можем рассмотреть в трёх значениях: земля, которая ставит себе стража, в буквальном смысле — земля Иудейская, **в духовном смысле** — Церковь, которая часто избирает себе стража из людей незнатного происхождения... или, помимо прочего, душа верующего, которая ставит ум и разум над толпой и множеством своих мыслей, чтобы принимать не все внушения помыслов, но судить и разбирать, с чем соглашаться, а чего избегать.

Possumus autem tripliciter locum istum disserere: ut terra quae sibi speculatorem constituit, vel juxta litteram, terra Judaea sit, vel **juxta spiritualem intelligentiam**, Ecclesia, quae saepe de novissimis populi sui speculatorem eligit, illum videlicet, ... vel certe anima credentis, quae mentem atque rationem praepositum populo ac turbae cogitationum suarum: ut non omnia cogitationum incentiva suscipiat, sed judicet atque discernat quae sectanda sibi, quaeve fugienda sint\*.

\* Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem 10, XXXIII, 1–9 // PL. 25. Col. 318D.

Пророческий смысл в данном случае указывает на Церковь, в которой ставятся на священническое служение достойные, чтобы, подобно стражам на стенах, предупреждать о приближении духовных врагов и избавлять верующих от духовной опасности. Блж. Иероним расширяет смысл метафоры пророческой книги:

- 5 Hieronymus Stridonensis. Ep. 120 ad Hedibiam De questionibus duodecim 12 // CSEL. LV. P. 515.
- 6 Латинское выражение может выглядеть иначе, но выражать при этом тот же самый смысл: mysticus intellectus, altior intelligentia, sacramenta spiritus (*Brown D. Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis Saint Jerome.* Kampen, 1992. P. 142–143).
- 7 Ср.: Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Amos III, 6, 12 // PL. 25. Col. 1066C; Ibid. III, 7, 7 // PL. 25. Col. 1072C–1073A.

*«И возьмёт народ той земли из незнатных своих одного человека и поставит его стражем над собою, и он, увидев меч, идущий на землю, зазвучит в трубу и возвестит народу» (Иез. 33, 1–9).*

В этих словах он видит точное соответствие формированию церковной иерархии со времён апостолов. В духовно-нравственном смысле стражем называется ум, от правильной работы которого зависит оценка помыслов и принятие решений. Оба этих значения входят в семантическое поле понятия *anagoge* в экзегезе блж. Иеронима.

Ярким примером духовной интерпретации пророчески-догматического содержания у блж. Иеронима служит объяснение видения пророка Амоса:

*«Вот что открыл мне Господь: И вот муж стоял на алмазной стене, и в руке его алмаз. И сказал Господь мне: что ты видишь, Амос? и я сказал: алмаз. И сказал Господь мне: вот Я положу алмаз среди народа Моего, Израиля. Не буду более обходить его. И разрушены будут жертвенники смеха, и опустошены будут святыни Израилевы» (Ам. 7, 7–9).*

У этого отрывка, как и у большей части Писания, есть два смысла: исторический (*historia*) и духовный (*anagoge*). Согласно ближайшей исторической перспективе, через пророка Бог говорит, что за отступничество и другие грехи оставит израильский народ на разорение без защиты<sup>8</sup>. Затем блж. Иероним предлагает перейти к духовному толкованию (*transeamus ad anagogen*). Примечателен дополнительный источник духовной интерпретации. Толкователь обращается к описанию свойств алмаза, которое даёт Ксенократ, и на основании этого строит интерпретацию. Алмаз, по словам Ксенократа, не имеет больших размеров, некрасив, однако обладает несокрушимой твёрдостью, огонь делает его ещё крепче, он лишает яд силы и разрушает чары<sup>9</sup>. Все эти особенности, считает блж. Иероним, указывают на Господа Христа, Который *не почёл хищением быть равным Богу, но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2, 7–8). Подобным образом Его описывает пророк Исаия:

*«Нет в Нем ни вида, ни красоты. Мы видели Его, и нет в Нем привлекательности: презренный и последний человек, муж скорбей, знающий, как переносить немощь» (Ис. 53, 2).*

8 *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Amos III, 7, 7 // PL. 25. Col. 1072C–1073A.*

9 *Ibid. Col. 1073BC.*

Таким образом, блж. Иероним, основываясь на сходстве описания свойств алмаза и описания Христа в Священном Писании, устанавливает смысловые связи между алмазом, как символическим образом в речи пророка, и обозначаемым предметом — Иисусом. В данном случае мы встречаем восходящий к античности яркий пример применения приёмов аллегоризации текста<sup>10</sup>. На Христа указывает алмазная стена, на которой стоит муж с алмазом в руке. Муж — Сам Бог, а алмаз в его руке — проповедник евангельской истины, который сохраняет все свойства алмаза, если пребывает в связи с Богом. К такому заключению толкователю помогает прийти перемена имени апостола Симона, когда Господь нарёк его Петром, то есть камнем. Поскольку алмаз — камень, то блж. Иероним представляет эти два понятия взаимозаменяемыми. При этом фигура апостола Петра символически указывает на всякого служителя Церкви, обладающего полнотой власти — епископа или пресвитера<sup>11</sup>, поэтому когда дом Израилев, то есть в духовном смысле Церковь, отступает от Бога, тогда её служители лишаются божественной помощи и теряют силу. На это указывает фраза пророка:

*«Я положу алмаз посреди народа Моего Израиля. Не буду больше обходить его. И разрушены будут жертвенники смеха, и опустошены будут святыни Израилевы» (Ам. 7, 8–9)<sup>12</sup>.*

Духовное толкование (anagoge) блж. Иеронима в данном случае строится на принципе единства символических образов в Священном Писании, анализе ключевых метафор в речи пророка, когда он переходит от свойств предмета (алмаза) к обозначаемому, и на элементах контекста. Центральное место в этом отрывке занимает метафора — алмаз. Поскольку эта метафора не встречается в других местах Библии и смысл её невозможно раскрыть с помощью параллельных мест, экзегет обращает внимание на природные свойства алмаза, чтобы объяснить её содержание. Контекст показывает, что муж, стоящий на алмазной стене с алмазом в руках, — Бог, Который за отступление и грехи народа перестаёт руководить духовенством и для наказания и вразумления отдаёт Церковь в руки врагов<sup>13</sup>.

10 Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–81; Соловьёв Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. 2020. Вып. 64. С. 47–66.

11 Ср.: *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Sophoniam I*, 4–6 // PL. 25. Col. 1344A.

12 Ibid. Col. 1074B.

13 Ср.: Ibid. Col. 1074B.

Предыдущий пример показывает, что враги Израиля, которых описывают пророки в своих книгах, обозначают в переносном смысле (*iuxta anagogen*) дьявола и его слуг. Эта мысль последовательно проходит через все комментарии блж. Иеронима. Так, например, с его точки зрения, Навуходоносор является метафорой дьявола.

Всем ясно, что **в переносном смысле** под Навуходоносором, царём Вавилонским, который пришёл с севера, подразумевается дьявол.

Nulli autem ambiguum **juxta anagogen** Nabuchodonosor regem Babylonis, qui venit ab Aquilone, diabolus intelligi\*.

\* *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem VIII, 26, 7–14 // PL. 25. Col. 242CD.*

Книга пророка Даниила сообщает, что после взятия Иерусалима при царе Иоакиме Навуходоносор часть сосудов из Иерусалимского храма перенёс в храм своего бога и положил в сокровищнице (см. Дан. 1, 2). Исторический смысл в данном случае совершенно ясен. Блж. Иероним добавляет только то, что Навуходоносор одержал победу не по причине силы своих войск, а по попущению Божию. Особый интерес представляет духовное толкование экзегета. При переходе к духовной интерпретации блж. Иероним отмечает, что в переносном смысле (*secundum anagogen*) «царь вавилонский», то есть дьявол, не смог украсть все сосуды из «Иерусалимского храма», который означает Церковь.

Также **в соответствии с духовным толкованием** нужно обратить внимание на то, что царь вавилонский не смог перенести все сосуды Божии и поместить их в капище, которое он создал для себя, но только часть сосудов дома Божия, под которыми необходимо понимать учения истины. Поэтому если раскроешь все книги философов, то обязательно найдёшь в них некую часть сосудов Божиих: у Платона — Творца мира, Бога; у Зенона, основателя стоицизма, — падшие, бессмертные души, одно благо и добродетельность. Однако поскольку они смешивают ложь с истиной и покрывают множеством изъянов то, что является благом по природе, то поэтому и говорит, что он взял часть сосудов дома Божия, а не все сосуды в целостности и сохранности.

Simul et animadvertendum **secundum anagogen**, quod rex Babylonis non potuerit universa Dei vasa transferre, et in idolio quod sibi finxerat collocare, sed partem vasorum domus Dei, quae intelligenda sunt dogmata veritatis. Si enim cunctos philosophorum revolvat libros, necesse est ut in eis reperias aliquam partem vasorum Dei. Ut apud Platonem, fabricatorem mundi Deum, ut apud Zenonem Stoicorum principem, inferos et immortales animas, et unum bonum, honestatem; sed quia jungunt mendacium veritati, et naturae bonum multis perdunt malis, ideo partem vasorum domus Dei, et non omnia vasa integra atque perfecta cepisse memorantur\*.

\* *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Daniele 1, 2 // PL. 25. Col. 495C–496A.*

В данном случае также можно отметить два ключевых момента в экзегетическом методе блж. Иеронима. Стратегия духовной интерпретации отдельных фигур и явлений в Ветхом Завете строится на убеждении: одни и те же лица и предметы в Священном Писании систематически употребляются в одном и том же устойчивом символическом значении<sup>14</sup>. Так, Навуходоносор — образ дьявола, а Иерусалим и храм — образ Церкви. С другой стороны, детали контекста, как правило, уточняют скрытую мысль автора. В этом отрывке выражение:

«...часть сосудов дома Божия увёз (*partem vasorum domus Dei asportavit*)»  
(Дан. 1, 2)

является прямым указанием на содержание духовного смысла. При этом ошибочно видеть в анагоге определённого рода духовный смысл или определённый вид духовного толкования. Этот термин в экзегезе блж. Иеронима, как в греческой экзегетической письменности, указывает на переносное значение текста в самом широком смысле<sup>15</sup>.

Предыдущие примеры показывают преимущественно образец раскрытия в символических образах Ветхого Завета пророческого и догматического сообщения. Рассмотрим более подробно смысл, раскрывающий перед человеком духовно-нравственные законы. Например, в Иер. 2, 6:

«И не сказали: Где Господь, Который вывел нас из земли Египетской, Который провёл нас через пустыню, землю необитаемую и непроходимую, землю жажды и образ смерти»

толкователь видит не пророческое провозвестие фактов спасительного подвига Христа и жизни Церкви, но аналогию пути духовного аскетического совершенствования.

14 Этот принцип основан на вере авторов в единство Библии как единого литературного памятника. См., например: *Бланшар И. М.* Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе / пер. П. Б. Михайлов // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2011. Т. 1. Москва, 2012. С. 391.

15 *Тимофеев Б. Ю., прот.* Понятие ἀναγωγή в древней греческой экзегетической литературе // БВ. 2021. № 2 (41). С. 254–279.

Поскольку исторический смысл этого места очевиден, то необходимо рассмотреть его **духовное значение**. Во время нашего пребывания в этом веке Господь нас выводит из Египта, и мы постепенно поднимаемся и сперва проходим через пустыни и необитаемую землю (чтобы показать трудность пути), в которой святой не должен оставаться. *Через землю жажды*, где мы постоянно жаждем небесного и не удовлетворяемся настоящим. Через *образ или тень смерти*, потому что всегда пребываем в опасности там, где диавол расставил свои сети... Поэтому, очевидно, нет совершенства во время пути, но оно в конце пути в пристанище, уготованное на небе святым, к которым обращено слово: «*Стоящие в доме Господа во дворах дома Бога нашего*» (Пс. 133, 1).

Quod cum juxta historiam manifestum sit, illud considerandum est **secundum anagogen**, quod quamdiu in isto saeculo sumus, et de Aegypto educimur, paulatim ascendimus, et primum deserta transimus et terram inhabitabilem, quam sanctus inhabitare non debet, et inviam, ut difficultatem monstret itineris. *Per terram sitis*, ubi semper majora cupimus, nec praesentibus contenti sumus; *et imaginem, sive umbram mortis*: semper enim in periculo consistimus, et ubique diabolus tendit laqueos suos... Ex quo perspicuum est, non esse perfectionem in via: sed in fine viae et in mansione, quae sanctis in coelestibus praeparatur, et quibus dicitur: *Qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri* (Psal. CXXXIII, 1)\*.

\* Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Hieremiam I, 2, 6 // PL. 24. Col. 689AC.

Толкование блж. Иеронима находится в русле сложившейся традиции. Образ перехода евреев из Египта через пустыню в землю Обетованную традиционно понимается как переход из рабства диавола в Небесное Царство. По этой причине толкователь не видит необходимости в специальном обосновании своей интерпретации. Он лишь предлагает воспринимать этот переход как аналогию духовного пути каждого христианина в небесные обители. Эпитеты, которые послужили пророку для художественного описания всех перипетий путешествия евреев, становятся для блж. Иеронима фундаментом духовного толкования. Выражение *secundum anagogen* указывает на присутствие переносного духовного смысла, помимо понятного для всех буквального исторического (*juxta historiam*).

Также интересен пример соединения духовно-нравственного и пророческого толкования названий городов в Ис. 66, 18–19:

«*А Я знаю дела их и помышления их, и иду собрать вместе все народы и все языки, и они придут и увидят славу Мою, и оставляю на них знак, и пошлю из тех, которые спаслись, к народам, в Фарсис и Фуд, и Луд*

*и Мосох, и Фобел, и в Грецию и на дальние острова, к тем, которые не слышали имени Моего и не видели славы Моей».*

Теперь необходимо кратко изложить **духовное толкование**. Фарсис переводится: *переживание радости*, чтобы мы смотрели не на настоящее, а на будущее и удостоились услышать: «Поскольку вы были верны в малом, войдите в радость Господа вашего» (Мф. 25, 21)... Следующее [название] Фуд переводится: *удаление уст*, чтобы мы, удаляя всякую хулу, говорили благое, и сказали: «Уста моя возвестят правду Твою, Господи, весь день спасение Твое» (Пс. 70, 15)... Далее, Луд на наш язык переводится: *польза*, Мосох: *прямое направление*; Фубал или Фобел: *погружённый в скорбь*, или *обращённый*, или *всё в совокупности*. Всё это соответствует призыванию язычников, чтобы они следовали пользе посредством исповеди своей души и, забывая о прошлом, стремились к будущему. Пусть они оплакивают прежние грехи и погружаются в скорбь и печаль, которые ведут к жизни, поскольку *блаженны плачущие, потому что они засмеются* (Лк. 6, 21).

Nunc stringenda est **anagoge**. *Tharsi interpretatur, exploratio gaudii: ut consideremus non ea quae in praesenti sunt, sed quae in futuro; et audire mereamur: Quia in paucis fuistis fideles, ingrediemini in gaudium Domini vestri* (Matth. XXV, 21)... *Quodque sequitur, Phud interpretatur, oris exclusio: ut omnem excludentes blasphemiam, ea loquamur quae bona sunt, atque dicamus: «Os meum annuntiabit justitiam tuam, Domine: tota die salutare tuum»* (Psal. LXX, 15)... *Lud quoque in lingua nostra, utilitas vertitur, et Mosoch, extensio, et Thubal, sive Thobel, ductus ad luctum, vel conversus, aut universa: quae omnia vocationi gentium congruunt, ut utilitatem sequantur per confessionem animae suae, et praeteritorum obliti, ad futura extendantur. Lugeantque antiqua peccata, et trahantur ad luctum atque tristitiam, quae ducit ad vitam. Beati quippe lugentes, quoniam ipsi ridebunt* (Luk. VI, 21)\*.

\* *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Isaiam 18, LXVI // PL. 24. Col. 669BC*

Распространённое мессианское понимание этого места в интерпретации блж. Иеронима соединяется с духовно-нравственной интерпретацией. В данном случае экзегет демонстрирует образец приёмов античного аллегорического комментария на основании этимологии географических названий. В названиях городов, как считает блж. Иероним, зашифрованы инструкции для христиан и обращающихся от их проповеди к Богу язычников. Это наставление сочетается с пророческим посланием пророка Исаии об обращении язычников и дополняет его. Оба смысла представляют одно сообщение, которое называется *anagoge*<sup>16</sup>. Так же, как в преды-

16 Ср.: *Jay Pierre. L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». P. 228, 230.*

дущем примере, духовно-нравственное толкование по содержанию является развёрнутым продолжением мессианского типико-пророческого сообщения Писания и логически представляет собой его часть. По этой причине справедливо можно утверждать, что оба толкования раскрывают различные грани одного и того же содержания Библии.

В семантическое поле *anagogen* входит, в том числе, эсхатологическое откровение о судьбах Церкви. Так, например, определение божественного суда об отступниках в Иудее: «*И простру руку Мою на Иуду и на всех обитающих в Иерусалиме: и уничтожу от места сего имена Ваала и имена священников, и тех, которые на кровлях поклоняются воинству небесному, и тех, которые клянутся Господом и клянутся царём своим, и тех, которые уклоняются от Господа, и которые не ищут Господа и не держатся Господа*» (Соф. 1, 4–6) — в переносном смысле является описанием суда над отступниками в Церкви в последние времена.

Давайте рассмотрим и **духовный смысл**. Исходя из того, что Господь, Который воссиял от колена Иуды, и из того, что Он, то есть Господь и Спаситель, царствовал над иудеями в Иерусалиме, мы должны сказать, что когда умножится нечестие и охладает любовь у многих, когда придёт Господь, вера будет редко встречаться на земле, так что даже избранные Божии подвергнутся искушению (см.: Мф. 24, 24; Лк. 21, 28–34). Тогда Господь прострёт руку Свою на Иуду, которому кажется, что он исповедует имя Господа, для наказания грешников, и на Иерусалим — Церковь, имя которого происходит от распределения мира, и выкинет из Церкви имена Ваала, что значит: *на высотах*. Господь выкинет из Церкви имена пустой славы и ложного преклонения, которое имеет место в Церкви, в которой, по слову Иакова, почитают обладателя золотого перстня (Иак. 2, 2–3).

Videamus et **anagogen**. Propter Dominum qui de tribu Juda ortus est, et propter Jerusalem in qua regnavit Judas, hoc est, Dominus atque Salvator, dicamus quando multiplicata fuerit iniquitas, et refrixerit charitas multorum, et veniente Domino, rara fides apparuerit in terra, intantum ut tententur etiam electi Dei (Matth. XXIV, Luc. XVIII): tunc extendere Dominum ad supplicia peccatorum manum suam super Judam, qui sibi videtur nomen Domini confiteri, et super Jerusalem, Ecclesiam quae ex pace sortita vocabulum est, et auferre de Ecclesia nomina Baalim, quod interpretatur *in sublimioribus*. Auferet autem Dominus nomina vanae gloriae et admirationis falsae, quae versantur in Ecclesia, in qua juxta Jacobum, honoratur annulum aureum habens\*.

\* Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Sophoniam 1, 4–6 // PL. 25. Col. 1343D–1344A.

История Иудеи и Иерусалима, которую описывает пророк, не сёт в себе переносный пророческий смысл и отсылает читателя к будущему христианской Церкви до самых последних времён её бытия. В этом отношении эсхатологическая тема не выделяется как отдельный

тематический раздел, но является частью исторического пути Церкви и, соответственно, частью пророческого сообщения. В данном случае имеется в виду отступление от истинного богопочитания и евангельских принципов жизни, о чём тоже предупреждали своих учеников Христос и апостолы (см.: Мф. 24, 24; Лк. 21, 28–34). Это явится очевидным признаком скорого пришествия Господа Иисуса, Который совершит суд в Церкви и совершенно очистит её от всякого греха и порока. Anagoge в данном случае обозначает переносный духовный смысл провиденциального сообщения пророка в независимости от узкого тематического содержания.

Рассмотренные выше примеры показывают, что anagoge в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского обозначает переносное духовное содержание Библии во всей его полноте. Этот термин употребляется экзегетом в самом широком смысле и может указывать на любую тему духовного характера: на провиденциальное откровение, которое может включать в себя все периоды и особенности жизни христианской Церкви до конца времён; на сообщение догматического или духовно-нравственного содержания. При этом толкователь, рассматривая один отрывок нередко видит сразу несколько переносных значений текста. Этот духовный смысл блж. Иероним раскрывает при помощи методов аллегорической интерпретации, которые он заимствовал из комментариев Оригена и его последователей. Блж. Иероним следует принципу единства символического значения образов во всём Священном Писании. Детали скрытой в повествовании мысли библейского автора толкователь проясняет за счёт особо выделяющихся деталей контекста. Также в рассмотренных выше примерах встречается случай применения методов античного философского комментария.

## 2. Anagoge в последующей латинской традиции

В последующей латинской экзегетической традиции значение понятия anagoge сужается до указания на какой-либо определённый духовный смысл. Так, младший современник блж. Иеронима Иоанн Кассиан Римлянин (360–435) в своих «Беседах» называет этим словом не метод, а эсхатологическое откровение Библии о воскресении из мёртвых и о грядущем Небесном Царстве Христовом.

Также пророчество, которое апостол ставит на третье место, сообщает **анагогический смысл**. В нём речь переходит к невидимым будущим предметам, как здесь: *«Не хотим оставить вас, братия, в неведении об умерших, чтобы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды, потому что, если мы верим, что Христос умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведёт с Ним. Это мы говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся в пришествии Господа, не предупредим умерших во Христе, потому что Сам Господь в повелении, при гласе Архангела и трубы Божией, сойдёт с неба, и сперва воскреснут мёртвые во Христе»* (1 Сол. 4, 13–16).

Item prophetia, quam tertio apostolus intulit loco, **anagogen** sonat, per quam ad inuisibilia ac futura sermo transferatur, ut est illud: nolumus autem ignorare uos, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent. si enim credimus quoniam Christus mortuus est et resurrexit, ita et deus eos qui dormierunt per Iesum adducet cum eo. hoc enim uobis dicimus in uerbo domini, quoniam nos qui ninimus in aduentu domini non praeueniemus eos qui dormierunt in Christo, quoniam ipse dominus in iussu, in uoce archangeli et in tuba dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt resurgent primo\*.

\* *Iohannes Cassianus. Conlationes 14, 8, 6 // CSEL. 13. P. 406.*

В данном случае очевидна попытка классифицировать виды духовного смысла в Священном Писании. Помимо буквального содержания Библии, автор выделяет три вида духовного смысла (*allegoria, tropologia, anagoge*). Третья разновидность духовного смысла получила название *anagoge* по аналогии с одним из буквальных значений этого слова в греческом языке — «восхождение вверх»<sup>17</sup>. На это указывает ещё одно определение.

А анагогэ, поднимаясь от духовных тайн к некоторым более высоким и священным небесным тайнам, получает у апостола такое выражение: *«Небесный Иерусалим свободен: он — мать всем нам. Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая; восклони и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа»* (Гал. 4, 26–27).

Anagoge uero de spiritualibus mysteriis ad sublimiora quaedam et sacratiora caelorum secreta conscendens ab apostolo ita subicitur: *«Quae autem sursum est Hierusalem libera est, quae est mater nostra. scriptum est enim: laetare sterilis quae non parit, erumpe et clama quae non parturit, quoniam multi filii desertae magis quam eius quae habet uirum»\**.

\* *Iohannes Cassianus. Conlationes 14, 8, 3 // CSEL. 13. P. 405.*

17 Ср.: *Simonetti Mantio. Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. (Studia ephemeridis «Augustinianum»; 23). P. 358–359.*

Таким образом, в этой семантической системе anagoge занимает третью ступень духовного содержания Библии, основой для которой является предыдущий уровень «духовных тайн», открывающий читателю сообщение о жизни Церкви. Так, в пророческой перспективе Иерусалим является образом Церкви, которая, в свою очередь, является изображением Небесного Иерусалима, то есть эсхатологического Царства Христова<sup>18</sup>. Такую логику можно проследить в развитии символического образа города Иерусалима в Священном Писании, например, у пророка Исаии:

*«Светись, светись Иерусалим, потому что пришёл твой свет, и слава Господа воссияла над тобой. Вот тьма и мрак покроют народы на земле, а над тобой явится Господь и слава Его видна над тобой. И придут цари к свету твоему и народы к сиянию твоему» (Ис. 60, 1–2).*

Этот же мотив впоследствии встречается в Откровении апостола Иоанна Богослова:

*«И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба... И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасённые народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21, 2.23–24).*

И у пророка Исаии, и в Откровении апостола Иоанна Иерусалим предстаёт в сиянии света славы Божией. Также в обоих случаях в Иерусалим придут спасённые народы и цари со всей своей славой. Таким образом, евангелист дополняет пророчество Исаии, которое относится и к Церкви земной как к образу, и к Церкви Небесной как к предмету<sup>19</sup>. Именно этот мотив в данном случае отмечает Иоанн Кассиан Римлянин и в словах апостола Павла. Такое понимание anagoge впоследствии стало господствующим, но не единственным в латинской экзегетической литературе.

Современник прп. Иоанна Кассиана свт. Евхерий Лионский был хорошо знаком с четырёхчастной теорией смысла Священного Писания прп. Иоанна Кассиана. Однако большее предпочтение он отдаёт трёхчастному разделению смысла Писания в соответствии с делением состава человека на тело, душу и дух, по учению апостола Павла. Третья

18 *Iohannes Cassianus. Conlationes 14, 8, 4 // CSEL. 13. P. 405.*

19 Яркий пример такого толкования показывает комментарий блж. Феодорита Кирского: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe 19, 1–39 // SC. 315. P. 239–340.*

ступень духовного смысла — дух в герменевтике свт. Евхерия — и получает греческое название *anagoge*.

Итак, тело Священного Писания, как говорят, — буква, душа — нравственный смысл, который называется тропологическим, а дух — это более высокое значение, которое называется *anagoge*. Исповедание Троицы, соответственно, подкрепляет это тройственное правило [понимания] Писаний и освящает нас во всём, чтобы без недуга сохранились неповреждёнными наши дух, душа и тело в пришествие на суд Господа Бога нашего Иисуса Христа (1 Фес. 5, 23).

*Corpus ergo scripturae sacrae, sicut traditur, in littera est, anima in morali sensu, qui tropicus dicitur, spiritus in superiore intellectu, qui anagoge appellatur. quam triplicem scripturarum regulam conuenienter obseruat confessio trinitatis sanctificans nos per omnia, ut integer spiritus noster et anima et corpus sine querella in aduentum domini dei nostri Iesu Christi iudiciumque seruetur\*.*

\* *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // CSEL. 31. P. 4.*

Апостол Павел призывает искать прежде всего духовный смысл Писания, потому что именно через него человек может получить вечную жизнь (2 Кор. 3, 6). Это высший духовный смысл, включающий в себя откровения «о скрытых небесных тайнах» божественного бытия, духовного мира ангелов, тайнах будущего века и др.<sup>20</sup> Тайны эти в тексте Писаний скрываются под покровом загадочного языка символических образов. В широком смысле епископ Лионский называет *anagoge* «возвышенным смыслом» (*anagoge superior sensus*)<sup>21</sup>. Свт. Евхерий понимает *anagoge* шире, чем прп. Иоанн Кассиан, и несколько уже, чем блж. Иероним, хотя влияние последнего с очевидностью прослеживается в трудах святителя<sup>22</sup>. Разница заключается лишь в том, что у блж. Иеронима *anagoge* обозначает духовное содержание Писаний вообще, а у свт. Евхерия — только третью ступень духовного понимания, в которую не входит духовно-нравственное сообщение.

В дальнейшем латинские экзегеты, употребляя термин *anagoge*, будут опираться на определения, данные этими авторами, предполагая трёхчастное и четырёхчастное деление смысла Библии. Так, например Беда Достопочтенный (672–735) в своих произведениях

20 *Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // CSEL. 31. P. 4.*

21 *Eucherius Lugdunensis. Instruktionen 2 De graecis nominibus 464 // CCSL. 66. P. 216.*

22 Ср.: *Hieronymus Stridonensis. Epistola XXX. Ad Paulam 1. 1 // CSEL. 54. P. 243–244; Idem. Ep. 120 ad Hedibiam De questionibus duodecim 8–11 // Op. cit. P. 513–515; Eucherius Lugdunensis. Formulae spiritualis intelligentiae // CSEL. 31. P. 3–6.*

воспроизводит семантическую систему, сформулированную в «Беседах» прп. Иоанна Кассиана.

Иногда в одном и том же предмете или выражении в одно и то же время могут сочетаться история и, в переносном смысле, таинственное сообщение о Христе или Церкви — тропология и **anagoge**. Например: храм Божий в историческом значении — здание, которое построил Соломон... согласно **anagoge** — обитель вечной радости, к которой стремится тот, кто сказал: «Блаженны живущие в доме Твоём, Господи, во веки веков будут восхвалять Тебя» (Пс. 83, 5). Так же и слова в 147 псалме: «Хвали, Иерусалим, Господа, хвали Бога Твоего Сион, потому что Он укрепил запоры врат твоих, благословил сыновей твоих в тебе» (Пс. 147, 1) — можно справедливо относить к земному городу Иерусалиму, к Церкви Христовой, избранной душе, к небесному отечеству в соответствии с историей, аллегорией, тропологией, **anagoge**.

Nonnunquam in una eademque re, vel verbo, historia simul et mysticus de Christo vel Ecclesia sensus, et tropologia, et **anagoge**, figuraliter intimatur, ut: templum Domini, juxta historiam, domus quam aedificavit Salomon... **per anagogen**, superni gaudii mansiones, cui aspirabat qui ait: *Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saeculum saeculi laudabunt te. Simili modo quod dicitur psalmo CXLVII: Lauda, Jerusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion: quoniam confortavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te; de civibus terrenaе Jerusalem, de Ecclesia Christi, de anima quoque electa, de patria coelesti, juxta historiam, juxta allegoriam, juxta tropologiam, juxta anagogen, recte potest accipi*\*.

\* Beda. De arte metrica 2.2.12 // PL. 90. Col. 186AB. Cp.: *Symphosius Amalarius*. De ecclesiasticis officiis 1, 19 // PL. 105. Col. 1037D–138A.

В данном случае Беда приводит пример образного понимания Иерусалима в тексте Священного Писания. В переносном анагогическом смысле Иерусалим указывает на Небесное Царство Христово. Автор отмечает, что в Библии присутствует устойчивое употребление символических образов, значение которых совпадает вне зависимости от того, в историческом рассказе или в метафорических оборотах употребляется та или иная лексема (in una eademque re, vel verbo). В обоих случаях предполагается присутствие одного и того же духовного сообщения.

Позже Рабан Мавр (784–856) начинает употреблять **anagoge** не только в случаях символического эсхатологического толкования библейского текста, но и в случаях, когда эсхатологическое сообщение очевидно. Так, со временем в произведениях некоторых авторов разрушается прочная связь термина **anagoge** с переносным содержанием Писания.

Анагоге, то есть речь, которая говорит о более высоких предметах и рассуждает о том, что имеет отношение к будущей небесной жизни или таинственным образом, или прямо. Прямо, очевидно, говорит: «Блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога» (Мф. 5, 8), а таинственным образом: «Блаженны те, которые чистят одежды свои, чтобы у них было право на древо жизни и чтобы войти им в город воротами» (Откр. 22, 14) — вместо того, чтобы прямо сказать: блаженны те, которые очищают свои мысли и поступки, чтобы обрести право видеть Господа Христа, Который сказал: «Я путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Да войдут они в Царство Небесное, следуя учению и примеру предшествующих отцов.

Anagoge, id est ad superiora ducens locutio est, quae de praemiis futuris, et ea quae in coelis est vita futura, sive mysticis seu apertis sermonibus disputat. Apertis scilicet, ut, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. V)*. Mysticis vero, ut: *Beati qui lavant stolas suas, ut sit potestas illis in ligno vitae, et per portas intrent in civitatem. Quod est patenter dicere: Beati qui mundant suas cogitationes et actus, ut potestatem habeant videnti Dominum Christum, qui ait: Ego sum via, veritas, et vita (Joan. XIV)*. Et per doctrinam atque exempla praecedentium Patrum, intrent in regnum coelorum\*.

\* *Rabanus Maurus. Commentaria in Exodum 3, 11 // PL. 108. Col. 148BC.*

Таким образом, в латинской экзегетической традиции анагоге постепенно становится термином, который обозначает эсхатологический смысл Библии вне зависимости от способа его выражения и передачи. Эта существенная деталь отличает взгляд Рабана Мавра от представлений предшественников, когда анагоге явно ассоциировалось только с переносным значением библейской речи.

В рамках этой традиции возможны были вариации в определении семантического поля анагоге. Так, например, монах Гонорий Августодунский (1080–1154), возможно, под влиянием трудов блж. Иеронима и Евхерия определяет содержание этого термина несколько шире. С его точки зрения, анагоге — смысл, содержание которого открывает человеку не только жизнь будущего века, но и самого Бога.

**Anagoge — более возвышенный смысл**, который приводит к Богу и в будущий век. Так, например, Иерусалим — небесный город, в котором собрание святых ангелов предстоит пред Богом (Откр. 21). В этом доме Премудрость prepares пир для пришедших к ней... И наконец, она отведёт и в Небесный Иерусалим, где Царь славы предстаёт в своём великолепии... где девять чинов ангелов непрестанно славят Царя царей.

**Anagoge vero est superior sensus** ducens ad Deum, et ad futurum saeculum, ut: Hierusalem est superna civitas, in qua sancti angelis conjuncti Deum habebunt praesentem (Апос. XXI). In hac domo sapientia ad se venientibus convivium praeparat.... Demum in coelestem Hierusalem introducet, in qua rex gloriae in decore suo videbitur.... In hac novem ordinem angelorum non cessant Regem regum laudare\*.

\* *Honorius Augustodonensis. De esilio et patria animae XII // PL. 172. Col. 1246A.*

В интерпретации Гонория, anagoge приводит христианина не только к познанию того, что откроется в будущем Небесном Царстве Христовом, но и к познанию небесной божественной реальности. Темы эсхатологии, тайн небесной и божественной жизни тесно связаны между собой и поэтому часто раскрываются вместе в библейских текстах. Экзегет снова возвращает термин «анагогэ» в сферу значения символических образов, потому что в таком случае библейский автор говорит не прямо (или не может говорить прямо), но языком символических образов, когда к подлинному содержанию дискурса читатель приходит, проникнув в суть авторской относительной аналогии (*In anagoge vero similitudo rerum pensatur*)<sup>23</sup>.

Взгляд Евхерия Лионского продолжает автор VIII в. пресвитер Гетерий (*Heterius Uxamensis*). Он тоже представляет виды смыслов Священного Писания в соответствии с трёхчастным составом человека, который, как считает богослов, определяет уровни познавательных способностей человека. Anagoge в этой модели, как и у Евхерия Лионского, обозначает высшую познавательную способность человека и высший духовный смысл.

23 *Honorius Augustodonensis. Expositio in Cantica Canticorum 1, 1 // PL. 172. Col. 359C.*

Сам дух, о котором мы говорили выше, является познавательной способностью души, то есть высшей познавательной способностью, которая по-гречески называется **anagoge**, а именно ангельской познавательной способностью, посредством которой он видит Бога.

И поскольку мы утверждаем, что один полноценный человек состоит из трёх частей, то давайте поясним, что одна полная книга из нашей библиотеки также состоит из трёх: буквы, тропологии и таинственного смысла. Буква — как тело человека, тропология — как душа человека. Итак, телом мы называем текст Священного Писания, душой — нравственный смысл, который называется тропологическим, а дух — в высшем ангельском понимании, которое называется **anagoge**.

*Ipsa spiritus, quem supra diximus, ipse intellectus animae, hoc est superior intellectus, quod Graece dicitur **anagoge**, id est intellectus angelicus, per quem Deum videt\*.*

*Et sicut unum hominem integrum ex tribus constare diximus, et a bibliotheca nostra unum librum integrum ex tribus constare explanemus, id est, littera, tropologia et mystica intelligentia. Littera est sicut corpus hominis... Tropologia sic est sicut anima hominis. Mystica intelligentia sic est sicut spiritus hominis. Corpus ergo sacrae Scripturae, sicut diximus, littera est. Et anima in morali sensu qui tropicus dicitur; spiritus vero in superiore intellectu angelico, qui **anagoge** appellatur\*\*.*

\* *Heterius Uxamensis. Epistula CII // PL. 96. Col. 957B.*

\*\* *Idem. Epistula CIV // PL. 96. Col. 958BC.*

Как дух человека невидим для глаз и скрывается под покровом тела, так и высший духовный смысл скрывается в тексте или историческом повествовании Библии и поэтому тоже именуется таинственным смыслом (*mystica intelligentia*). В качестве примера Гетерий перечисляет встречающиеся в Писании антропоморфизмы: «*Ходил Господь*» (Быт. 3, 8); «*Сошел Господь*» (Исх. 34, 5–7); «*очи и уши Господа*» (Пс. 33, 16); «*рассудил Господь в сердце Своем*» (Быт. 6, 6). Эти выражения не имеют буквального смысла и являются в переносном смысле указанием на божественные действия.

Монах Смарагд (*Smaragdus S. Michaelis (770–840)*) в толковании на видение евангелиста Иоанна, сидящего на престоле, окружённого четырьмя животными, отмечает (Откр. 4, 7), что лев, человек, телец и орёл имеют скрытый догматический смысл.

**В переносном смысле** Христос был львом в воскресении, тельцом во время страдания, человеком во плоти, орлом во время вознесения.

**Secundum anagoge** autem, *Christus leo fuit in resurrectione, vitulus in passione, homo in carne, aquila in ascensione\*.*

\* *Smaragdus S. Michaelis. Collectiones in epistolas et euangelia lectio libri apocalypsis beati Iohannis Apostoli IV // PL. 102. Col. 333B.*

Монах Смарагд, в духе Евхерия Лионского и пресвитера Гетерия, говорит о том, что детали видения апостола Иоанна необходимо понимать духовно (*secundum anagoge*). Животные вокруг престола *Сына Человеческого* символически открывают читателю тайну различных сторон спасительного домостроительства во Христе.

Помимо простого воспроизведения описанных выше моделей, в последующие времена в латинской экзегезе могут встречаться и новые представления о содержании термина *anagoge*. В этом отношении представляет интерес взгляд приора Сен-Викторской богословской школы в Париже монаха Гуго (Hugo de S. Victore; 1096–1141). Во введении в изучение Священного Писания «Предварительные замечания о Священных Писаниях и писателях» Гуго рассматривает анагогэ как один из видов аллегии.

Аллегория подразумевает, что через то, о чём говорит буква, обозначается некий другой предмет в прошлом, настоящем или будущем. Аллегория означает иносказание, потому что говорится одно, а обозначается другое, и разделяется на простую аллегию и **anagoge**. Простая аллегория подразумевает, что посредством очевидного предмета обозначается другой скрытый предмет. **Anagoge**, то есть ведение наверх, подразумевает, что посредством очевидного выражается скрытый предмет.

Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur. Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur, quae subdividitur in simplicem allegoriam et **anagogen**. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur. **Anagoge**, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur<sup>17</sup>.

\* Hugo de S. Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. 175. Col. 12AB.

Автор даёт классическое определение аллегии, согласно которому символические образы рассказа следует понимать в переносном смысле. Примечательно, что определение простой аллегии (*simplicem allegoriam*) полностью совпадает с определением *anagoge*. Таким образом, с точки зрения способа передачи духовного смысла, простая аллегория и *anagoge* ничем не отличаются друг от друга. Хуго, вслед за блж. Иеронимом и Евхерием, предполагает три вида библейского смысла (*Secundum triplicem intelligentiam exponitur sacrum eloquium*)<sup>24</sup>, поэто-

24 Hugo de S. Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. 175. Col. 11D.

му аллегория и анагоге представляют в трёхчастной теории смысла Писания два вида переносного духовного смысла. В качестве иллюстрации экзегет предлагает толкование фигуры Иова. С точки зрения истории, Иов — реальный человек, который жил в земле Уц, был благочестив и богат. Поскольку имя Иов значит «страдающий», а также в силу известных трагических обстоятельств жизни, постольку, с точки зрения аллегории, этот праведник указывает на Христа, Который прежде пребывал в богатстве славы Отца, а затем сошёл к нашему низкому положению, претерпел страдания и был снова возвышен. Анагоге открывает в фигуре Иова внутреннюю тайну покаяния человеческой души, «которая складывает в своей памяти навозную кучу из своих грехов и сидя на её верху не один час, а непрестанно не перестаёт о них размышлять и плакать»<sup>25</sup>. Таким образом, в данном случае в трёхчастной семантической модели Хуго анагоге означает духовно-нравственный смысл.

### Заключение

После блж. Иеронима термин анагоге прочно вошёл в латинскую экзегетическую традицию. Многие авторы стали употреблять его для обозначения духовного смысла Библии в своих комментариях. Однако содержание этого термина по-разному определяется латинскими экзегетами. Если блж. Иероним называл словом «анагогэ» духовный смысл Писания вообще, то в последующей традиции смысл этого термина, как правило, сужается. Прп. Иоанн Кассиан называл этим словом скрытое эсхатологическое откровение. Свт. Евхерий Лионский предлагает обозначать термином «анагогэ» также скрытое догматическое, пророческое провозвестие Библии. Позднее монах Хуго под анагоге подразумевал переносный духовно-нравственный смысл. Встречаются случаи, когда это слово обозначает простой переносный смысл фигур речи библейского текста. Все эти подходы объединяются чётким представлением о том, что анагоге обозначает символическое содержание текста Священного Писания, для раскрытия которого необходимо применять методы аллегорической интерпретации, которые были отчасти заимствованы в античной культуре и интегрированы в христианскую традицию усилиями Оригена и его преемников. Однако, в рамках традиции прп. Иоанна Кассиана, Рабан Мавр стал называть термином анагоге не только переносный духовный смысл текста, но и прямое

25 Hugo de S. Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. 175. Col. 12C.

сообщение об эсхатологических временах. Таким образом, в произведениях некоторых толкователей «анагогэ» становится универсальным термином для обозначения эсхатологического провозвестия Библии.

Определение прп. Иоанна Кассиана Римлянина наиболее часто встречается в латинской экзегетической литературе, но вместе с тем не является единственным. По этой причине в каждом случае необходимо выявлять взгляд каждого отдельного автора. Также важно учитывать, что большинство латинских авторов вовсе не употребляет термин «анагогэ».

### Источники

- Beda*. De arte metrica // PL. T. 90. Col. 150–176.
- Eucherius Lugdunensis*. Opera omnia / ed. C. Wotke. Windoboeae: Bibliopola academiae litterarum Caesariae Vindobonae, 1894. (CSEL; vol. 31).
- Eucherius Lugdunensis*. Instructiones / ed. C. Mandolfo. Turnhout: Brepols, 2004. (CCSL; vol. 66).
- Iohannes Cassianus*. Conlationes / ed. Petshenig. Vindobonae: Piliu Bibliopolam Academiae, 1886. (CSEL; vol. 13).
- Heterius Uxamensis*. Epistola // PL. T. 96. Col. 893–961.
- Hieronimus Stridonensis* (ps.). Commentaria in Iob // PL. T. 26. Col. 619–802.
- Hieronimus Stridonensis*. Epistolae 71–120 / ed. I. Hilberg. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1912. (CSEL; vol. LV).
- Hieronimus Stridonensis*. Epistolae 1–70 / ed. I. Hilberg. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1910. (CSEL; vol. LIV).
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Isaiam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Hieremiam // PL. T. 24. Col. 679–937.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Ezechielem // PL. T. 25. Col. 15–490.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Danielelem // PL. T. 25. Col. 491–584.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentaria in Amos // PL. T. 25. Col. 989–1096.
- Hieronimus Stridonensis*. Commentarii in Sophoniam // PL. T. 25. Col. 1337–1388.
- Honorius Augustodonensis*. Expositio in Cantica Canticorum // PL. T. 172. Col. 357–496.
- Honorius Augustodonensis*. De escilio et patria animae // PL. T. 172. Col. 1214–1246.
- Hugo de S. Victore*. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL. T. 175. Col. 9–28.
- Rabanus Maurus*. Commentaria in Exodum // PL. T. 108. Col. 9–246.
- Smaragdus S. Michaelis*. Collectiones in epistolas et euangelia lectio libri apocalypsis beati Ioannis Apostoli IV // PL. T. 102. Col. 15–522.
- Symphosius Amalarius*. De ecclesiasticis officiis // PL. T. 105. Col. 985–1242.
- Théodoret de Cyr*. Commentaire sur Isaïe / éd. J.-N. Guinot. T. III. Paris: Cerf, 1984. (SC; vol. 315).

## Литература

- Бланишар И. М.* Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе / пер. П. Б. Михайлов // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2011. Т. 1. М., 2012. С. 390–396.
- Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2016.
- Михайлов П. Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. Москва: Изд. ПСТГУ, 2018.
- Протопопова И. А.* Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–81.
- Соловьев Р. С.* Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. 2020. Вып. 64. С. 47–66.
- Тимофеев Б. Ю., прот.* Понятие ἀναγωγή в древней греческой экзегетической литературе // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 254–279.
- Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Москва: Центр библейско-патрологических исследований, 2010.
- Brown D.* Vir trilinguis. A study in the biblical exegesis saint Jerome. Kampen: Kok Pharos, 1992.
- Jay Pierre.* Lexégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». Paris: Études Augustiniennes, 1985.
- Simonetti Manlio.* Lettera e/o allegoria: Un contribution alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum patristicum «Augustinianum», 1985. (Studia ephemeridis «Augustinianum»; t. 23).

# РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ИМПЕРАТОРСКИХ ПОСЛАНИЙ: «ЭНЦИКЛИКИ» ВАСИЛИСКА, «ЭНОТИКОНА» ЗИНОНА И «ТИПОСА» АНАСТАСИЯ I

ЧАСТЬ 1

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент МДА

Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,

Академия

patrology@yandex.ru

**Для цитирования:** Кожухов С., диак. Религиозная политика и богословское содержание императорских посланий: «Энциклики» Василиска, «Энотикона» Зинона и «Типоса» Анастасия I. Часть 1 // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 119–133. DOI: 10.31802/GV.2022.46.3.006

## Аннотация

УДК 27-144.8 (27-9|0100/0325|)

В данном исследовании рассматривается церковная политика императора Василиска (475–476) и предлагается богословский анализ его указа под названием «Энциклика», которая стала первым официальным имперским документом, направленным против Халкидонского Собора (451) и его учения о двух природах во Христе после воплощения. «Энциклика» ставит Халкидонский Собор вне церковной традиции, противопоставляя его трём предыдущим Вселенским Соборам. На этом фоне даётся анализ седьмого правила Ефесского Собора (431), позиции Диоскора Александрийского и сопутствующих исторических событий.

**Ключевые слова:** «Энциклика», Василиск, Флавиан Константинопольский, Акакий Константинопольский, Евтихий, Диоскор Александрийский, Никейский Собор, Халкидонский Собор, Ефесский Собор, Никейский Символ, Разбойничий Ефесский Собор, седьмое правило, нововведения, две природы.

---

## Religious Policy and Theological Content of the Imperial Letters: «Encyclicals» by Basiliscus, «Enotikon» by Zinon and «Tipos» by Anastasius I

### Part 1

**Deacon Sergey Kozhukhov**

PhD in Theology

Associate Professor at the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

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

patrology@yandex.ru

**For citation:** Kozhukhov, Sergey A., deacon. "Religious Policy and Theological Content of the Imperial Letters: 'Encyclicals' by Basiliscus, 'Enotikon' by Zinon and 'Tipos' by Anastasius I. Part 1". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 119–133 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.006

**Abstract.** This study examines the church policy of Emperor Basilisk (475–476) and offers a theological analysis of his decree entitled «Encyclical», which became the first official imperial document directed against the Council of Chalcedon (451) and his doctrine of the two natures in Christ after the incarnation. The «Encyclical» places the Council of Chalcedon outside the church tradition, contrasting it with the Three previous Ecumenical Councils. Against this background, the analysis of the seventh rule of the Council of Ephesus (431), the position of Dioscorus of Alexandria and the accompanying historical events is given.

**Keywords:** Encyclical, Basilisk, Flavian of Constantinople, Acacius of Constantinople, Eutychius, Dioscorus of Alexandria, Nicene Council, Chalcedon Council, Ephesian Council, Nicene Symbol, Robber Ephesian Council, seventh rule, innovations, two natures.

### Предварительные замечания

Наше исследование будет состоять из трёх частей. В первой мы представим общее краткое введение касательно религиозно-политической ситуации в империи от смерти императора Маркиана до издания «Типоса» императора Анастасия. Обозначим основные идеи «Энциклики», «Энотикона» и «Типоса», после чего приступим к более детальному разбору исторического развития событий и богословия вышеуказанных императорских посланий. В данной части нашего исследования мы рассмотрим «Энциклику» императора Василиска. В двух последующих публикациях обратимся к религиозной политике императоров Зинона и Анастасия I. Проведём детальный богословский анализ «Энотикона» и «Типоса», обнародованных соответственно при вышеуказанных императорах.

### Отношение к Халкидонскому Собору в эпоху императоров Василиска, Зинона и Анастасия I

Халкидонский Собор явился переломным этапом в истории христианства. Разделение, по причине принятия формулы «в двух природах» (*ἐν δύο φύσεσιν*) вместо Кирилловой «из двух природ» (*ἐκ δύο φύσεων*), началось практически сразу и уже на Соборе, оно продолжается и в наши дни. Император Маркиан, будучи сильным правителем, удерживал в повиновении все провинции империи, включая Египет, где оппозиция Халкидонскому Собору была особенно сильна, учитывая тот факт, что почти все египетские епископы не подписали соборный орос<sup>1</sup>. Однако после смерти

1 Только четыре епископа Александрийского патриархата после низложения Диоскора приняли все положения Халкидонского Собора. Они подписали орос и «Томос» Льва, а также осуждение Диоскора. Им было позволено вернуться в Александрию для избрания предстоятеля, тогда как остальные пятнадцать остались в Халкидоне и после были переведены в Константинополь, чтобы ожидать избрания предстоятеля Александрийской кафедры и до подписания актов Собора. Либерат Карфагенский в «Краткой истории несториан и евтихиан» («Бревиарий») сообщает следующее: «В Александрию же возвратились почитаемые наравне с ним [Диоскором] епископы и клирики: Афанасий, епископ Бусириса; Несторий, [епископ] Флагона; Авксоний, [епископ] Себennита; и Макарий, [епископ] Кавасена, — которые заседали в Халкидоне и подвергли анафеме Евтихия и его учение, подписав, вместе с осуждением Диоскора, “Томос” папы Льва, чтобы со всем городом по доброй воле избрать епископа для рукоположения, о чём священные послания [императора] предуведомили тогдашнего августалия Феодора» (*Либерат*

Маркиана (фев. 457) ситуация начала постепенно меняться: позиции Халкидонского Собора стали слабеть по сравнению с нарастающей оппозицией в Египте и Палестине. Император Лев I (457–474) пытался удержать ситуацию под контролем, посредством своего «Энциклиона» добившись от всех епископов высказаться за или против Халкидонского Собора и рукоположения антихалкидонита Тимофея II по прозванию Элур в епископа Александрии после убийства Протерия<sup>2</sup>. Льва I поддерживал свт. Лев, папа Римский, который также активно действовал за повсеместное принятие и утверждение Халкидонского Собора своими посланиями. Однако после смерти императора Льва I и его малолетнего внука Льва II в 474 г. на престол взойшёл его зять Зинов (474–491). Последний был смещён узурпатором Василиском (475–476), занимавшим престол полтора года. В их правление отношение к Халкидонскому Собору начало меняться в худшую сторону.

Первым документом, вышедшим из имперской канцелярии Василиска, была «Энциклика» (475), в которой Халкидонский Собор анафематствуется и упоминается в самом негативном свете. Спустя несколько лет, вернувшийся к власти Зинов выпустил «Энотикон» (482), предлагая более умеренный, по сравнению с «Энцикликкой», вариант отношения к Халкидонскому Собору. «Энотикон» стал причиной акакианской схизмы (484–518)<sup>3</sup> между Римом и всеми, кто принял «Энотикон» на Востоке. В нём анафеме предавали не сам Собор: тех, кто «мыслил или мыслит либо ныне, либо ещё когда-нибудь, либо в Халкидоне, либо на каком-нибудь другом Соборе, анафематствуем»<sup>4</sup>. Со стороны императорской власти это были первые серьёзные шаги для упразднения деяний Халкидонского Собора: их представили как неканонические и противоречащими постановлениям первых трёх Вселенских Соборов.

*Карфагенский*. Церковная история XIV // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Кн. I–VI / пер. с греч., вступ. ст., коммент. и прилож. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 526.

2 *Евагрий Схоластик*. Церковная история II, 8 // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Кн. I–VI / пер. с греч., вступ. ст., коммент. и прилож. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 132.

3 *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. Москва; Санкт-Петербург, 1994. С. 328–331; *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 28–34; *Patrologia*. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (750). I Padri orientali / a cura di A. di Berrardino. Genova, 2000. P. 40–41.

4 «Πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πρόποτε, ἢ ἐν Καλχηδόνι ἢ οἷα δὴ ποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν» (см.: *Evagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica III, 14 // The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / ed., intr., crit. notes, indices by J. Bidez, L. Parmentier. London, 1898. P. 113).

Но если «Энотикон» Зенона был составлен как компромиссный вариант, без углубления в догматические тонкости учения о двух или об одной природе, хотя и отвергающий Халкидонский Собор, то «Типос» императора Анастасия I (491–518), выпущенный в период с 508 по 511 г.<sup>5</sup>, продолжает линию «Энциклики» Василиска и идёт ещё дальше. Он явно осуждает учение Собора, сам Собор и всех тех, кто следует ему, анафематствует папу Льва и его «Томос», перечисляет все догматические положения, которые необходимо осудить. Таким образом, с приходом к власти вышеназванных императоров произошло изменение в отношении к Халкидонскому Собору как с канонической, так и с догматической стороны, что способствовало образованию оппозиции Халкидону в высших эшелонах власти империи и образованию сильной антихалкидонской партии, во главе которой, ко времени написания «Типоса», стоял монах Севир (465–538), будущий патриарх Антиохийский (512–518). В нашем небольшом исследовании мы хотели бы обозначить контуры религиозной политики императора Василиска и рассмотреть богословское содержание его «Энциклики».

### **Церковная политика императора Василиска и его «Энциклика»**

Василиск пришёл к власти в результате заговора<sup>6</sup> и отказался от церковной политики предшественников — императоров Маркиана и Льва I. После смерти Льва I 18 января 474 г. на царство взойшёл Лев II (467–474), его малолетний внук, сын дочери Льва I Ариадны и Зинона<sup>7</sup>. Однако Лев II умер после десяти месяцев правления в ноябре 474 г. Причина его смерти так и осталась загадкой. Царство наследовал его отец Зинон, правивший до января 475 г. Его на время сместил узурпатор Василиск (январь 475 — август 476), не поддержавший прежнюю церковную политику, но, напротив, перешедший в лагерь противников Халкидонского Собора. Как сообщает историк Евагрий, к Василиску, после его восшествия на престол, явилась делегация из Александрии ходатайствовать

5 Это так называемая «формула удовлетворения». «Типос» был составлен монахом Севиром, будущим патриархом Антиохийским, около 510 г. по просьбе императора Анастасия I в то время, когда Севир находился в Константинополе. В этом документе Халкидонский Собор объявлялся вне закона (см.: *Moeller C. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // Studia Patristica. 1951. Vol. 3/1. P. 240–245.*)

6 *Евагрий Схоластик. Церковная история III, 3 // Указ. соч. С. 176–178.*

7 Там же. II, 17 // Указ. соч. С. 144.

о возвращении из ссылки яростного противника Халкидона Тимофея II Элура<sup>8</sup>. Последний был известен тем, что после смерти Маркиана был поставлен в архиепископа Александрии вне канонического порядка, антихалкидонским большинством (при этом толпой был убит халкидонит архиепископ Протерий (451–457)). Новый патриарх Константинопольский Акакий (472–489) не возражал против возвращения Тимофея, поэтому последний через восемнадцать лет ссылки торжественно прибыл в Константинополь и был поселён в императорском дворце<sup>9</sup>. На Антиохийской кафедре был восстановлен один из лидеров сирийского монофизитства — Пётр Гнафей (ум. 488)<sup>10</sup>. При поддержке Тимофея II Элура на Ефесскую кафедру возвели Павла<sup>11</sup>, также активно противника Халкидонского Собора.

Результатом общения Тимофея II Элура с Василиском и его приближёнными стало окружное послание («Энциклика»), разосланное «каждому священнику»<sup>12</sup> и всей пастве, где были подвергнуты анафеме Халкидонский Собор и «Томос» папы Льва<sup>13</sup>. «Энциклика» была составлена неким монахом Павлом, «ритором и софистом»<sup>14</sup>, и согласована с Тимофеем II и Петром Антиохийским Гнафеем<sup>15</sup>. В версии «Энциклики», приведённой у Евагрия, Василиск обращается непосредственно

- 8 Занимал Александрийскую кафедру два срока: с марта 457 г. по январь 460 г. и после ссылки с конца 475 по 31 июля 477 г., дату его смерти (см.: *Blaudeau P. Timothée Ailure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien // Revue des Études Byzantines. 1996. Vol. 54. P. 107–133.*)
- 9 *Захария Ритор. Церковная история V, 1 // Евагрий Схоластик. Церковная история. Кн. I–VI / пер. с греч., вступ. ст., коммент. и прилож. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 456.*
- 10 *Grillemeier A., Heinthal T. Christ in Christian Tradition Vol. 2.2: From the Council of Chalcedon (451) to the Gregory the Great (590–604). London, 1995. P. 252–255; Давыденков О., прот. Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии. Москва, 1997. С. 29–41.*
- 11 Захария Ритор пишет, что, когда Тимофей Элур «оставил [Константинополь] и остановился по пути [домой] в Эфесе, он созвал Собор и восстановил [на престоле] Павла, который прежде был там» (*Захария Ритор. Церковная история V, 4 // Евагрий Схоластик. Церковная история. С. 458.*). Евагрий, ссылаясь на Захарию Ритора, утверждает, что свой титул Павел получил в Константинополе, когда туда прибыл из ссылки Тимофей Элур и Пётр Антиохийский Гнафей (*Евагрий Схоластик. Церковная история III, 5 // Указ. соч. С. 182–183.*)
- 12 Там же. С. 179.
- 13 Там же.
- 14 Там же. V, 1 // Указ. соч. С. 456.
- 15 Там же. V, 2 // Указ. соч. С. 457.

к Тимофею Элuru<sup>16</sup>. Текст, по утверждению монофизитского историка Захарии Ритора, был подписан почти семьястами епископами<sup>17</sup>, которые направили послание Василиску с одобрением «Энциклики». Историк Евагрий говорит о пятистах епископах, в числе которых Павел Ефесский и Анастасий Иерусалимский<sup>18</sup>. Особую поддержку «Энциклике» и императору Василиску выразили епископы Азии, Ефесской митрополии, которые «собрались в Ефесе» во главе с Павлом Ефесским, избранным ими же вне канонического порядка, и соборно объявили о признании «Энциклики» соответствующей правой вере<sup>19</sup>. На имя императора было составлено и подписано синодальное обращение о возвращении Ефесской кафедре статуса, не зависящего от Константинополя<sup>20</sup>. Акакий Константинопольский не принял «Энциклику», поскольку не желал потерять Ефесскую митрополию, а не потому, что был последователем и защитником Халкидонского Собора<sup>21</sup>, таким образом встав в оппозицию императору Василиску. Иные «епископы Азии» подали Акакию записку, где порицали «Энциклику»<sup>22</sup>, которую также анафематствовали и восточные епископы, относящиеся к Антиохийскому диоцезу<sup>23</sup>.

Текст «Энциклики» условно можно разделить на три части. В первой перечисляются три авторитетных Собора, которые необходимо признавать и на которые следует ориентироваться в поиске истинной

- 16 Помимо Евагрия, монофизитский историк Захария также указывает в качестве адресата Тимофея Элuru. В версии, опубликованной Э. Шварцем, адресатами приводятся «митрополиты и миряне» всей вселенной. Можно говорить, как минимум, о двух версиях «Энциклики»: одна была направлена Тимофею, другая – для всех подданных империи и духовенства (Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos / hrsg. E. Schwartz. München, 1927. S. 49:2–3).
- 17 *Захария Ритор*. Церковная история V, 1 // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. С. 456.
- 18 Там же. III, 5 // Указ. соч. С. 183.
- 19 Там же. С. 183–184.
- 20 Там же. С. 183.
- 21 Об истинном отношении Акакия Константинопольского к Халкидонскому Собору может свидетельствовать его приватная переписка с одним из лидеров монофизитства того времени – Петром III Монгом, архиепископом Александрийским. Сохранившаяся на коптском языке, их переписка недавно была издана. В письмах Акакий во всём согласен с Монгом и осуждает Халкидонский Собор (см. Переписка архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия / критическое издание, перевод с коптского, предисловие и примечания А. А. Морозова. Сергиев Посад, 2022. С. 39–81).
- 22 «Епископы Азии подали Акакию записку, где порицали Энциклику; и они подписали “Антиэнциклику”» (*Захария Ритор*. Церковная история V, 5 // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. С. 460).
- 23 «Восточные епископы подали записку Каландиону, наследнику Петра, в которой они также подвергли “Энциклику” анафеме» (Там же. С. 460).

веры: Никейский (325), Константинопольский (381), Ефесский (431). Официальным догматическим документом признаётся Символ 318-ти отцов, составленный на Никейском Соборе, а также вероучительные положения, введённые на Константинопольском и Ефесском Соборах. На Константинопольском Соборе Символ, как известно, был немного подправлен и дополнен, а в Ефесе ещё раз подтверждён и применён соборно против Нестория и его последователей. На Ефесском Соборе приняли положение о запрете на составление нового Символа<sup>24</sup>. Вторая часть — вероучительная, в ней перечисляются догматические положения, принятые на первых двух Вселенских Соборах, обращение к благочестивым предшественникам в лице императоров Феодосия II и Константина Великого, запрет духовенству и мирянам обращаться к «нововведениям» (καινοτομία), сделанным на Халкидонском Соборе относительно веры<sup>25</sup>. К третьей части можно отнести прещения духовенству и мирянам за принятие халкидонского учения и сами анафемы на Халкидонский Собор и «Томос» папы Льва.

В версии «Энциклики», которую опубликовал Э. Шварц<sup>26</sup>, мы находим существенные разночтения. Например, после фразы: «всё сделанное в митрополии ефесян» — прибавлена фраза: «двумя Вселенскими соборами (παρὰ τῶν οἰκουµενικῶν δύο συνόδων) при божественных учителях и архиепископах Церквей римлян и александрийцев Целестине, Кирилле и Диоскоре»<sup>27</sup>. Это очень существенное добавление, поскольку имя Диоскора связано только с одним Ефесским Собором — это второй Ефесский, так называемый Разбойничий, Собор (449). На нём был осуждён свт. Флавиан Константинопольский и обвинитель Евтихия епископ Евсевий Дорилейский, а сам Евтихий оправдан на основании лишь принятия им Никейского Символа. И здесь мы видим линию обвинения в адрес Халкидонского Собора, которой следовали монофизитские богословы, начиная с Диоскора до авторов «Энциклики» и далее.

Диоскор вменил в вину свт. Флавиану, что он на Константинопольском Соборе 448 г. осудил Евтихия за то, что тот не принимал христологическую формулу:

24 *Евагрий Схоластик*. Церковная история III, 4 // Указ. соч. С. 180.

25 Там же. С. 180–182.

26 Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. S. 49–51.

27 Ibid. S. 50:15.

«из двух природ после вочеловечения (ἐκ δύο φύσεων... μετὰ τὴν ἀναθρώπησιν)»<sup>28</sup>.

Сам Евтихий утверждал, что отцы, в частности свт. Кирилл Александрийский, учили о двух природах только до соединения природ (ἐκ δύο φύσεων πρὸ τῆς ἐνώσεως), но никак не после<sup>29</sup>. Эту позицию разделял и Диоскор. Представленное свт. Флавианом учение Диоскор посчитал противоречием Никейскому Символу и вере отцов. Для осуждения он прибегнул к седьмому правилу Первого Ефесского Собора (431 г.)<sup>30</sup>, которое было направлено против тех, кто дерзнёт составить иной символ, помимо Никейского. Причиной появления седьмого правила стал случай, произошедший на Ефесском Соборе (431) в г. Филадельфии (провинция Лидия): несторианами вместо Никейского Символа был составлен и использован некий другой Символ веры, который обманом был представлен местной общине как истинный и принадлежащий отцам. Этот так называемый Символ веры с объяснением происходящего в Филадельфии представил отцам Ефесского Собора

28 Gesta actionis primae // ACO. II, I, I. P. 114:8–10.

29 Ibid. P. 93:28–29; P. 143:10–11. Сам свт. Кирилл не дал пояснений относительно формулы «из двух природ» до или после воплощения. Это вопрос интерпретации христологических формул свт. Кирилла. Диоскор и Евтихий понимали её в смысле одной природы, которая сложилась из двух. Свв. Прокл, Флавиан и папа Лев признавали две. На этой почве и было сказано: «Диоскор говорил: “из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)” принимаю, но “две” (δύο) не принимаю» (Concilii Chalcedonensis action V. Tractatio de definitione fidei // ACO. II, 1, 2. P. 125:14–20). Иными словами, Диоскор исключал «две природы», но свт. Кирилл, по мнению отцов, нет, поэтому допустимо, считали они, сделать такое пояснение к его формуле.

30 После прочтения вышеуказанных обвинений Харисия, отцы Ефесского Собора определили следующее. Это и есть седьмое правило: «Да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определённой от святых отцов, в Никеи граде со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представлять, или предлагать хотящим обращаться к познанию истины или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси, таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды: епископы епископства и клирики клира; аще же миряне, да будут преданы анафеме. Равным образом, если епископы, или клирики, или миряне явятся мудрствующими или учащими тому, что содержится в представленном от пресвитера Харисия изложении, о воплощении Единородного Сына Божия, или скверным и развращённым догматам Нестория, которые здесь приложены, то да подлежат решению этого святого и Вселенского Собора: епископ да будет чужд епископства и да будет низложен; клирик подобно да будет извержен из клира; мирянин же да будет предан анафеме, как сказано. Пред этим на Соборе был прочитан Символ Никейский и повреждённое изложение Символа, представленное Собору филадельфийским пресвитером Харисием» (Gesta actionis primae // ACO. II, 3, 1. P. 211:24 – 212:25).

пресвитер Харисий<sup>31</sup>. В этом Символе, помимо общеизвестного догматического учения, приводилось христологическое учение, отсутствующее в Символе Никейском. Не вдаваясь во все тонкости, отметим, что в этом Символе поставлен сильный акцент на человечестве Христа, на его субъектности, на том, что во чреве Девы Марии образован «человек» (*quem hominem*)<sup>32</sup>, которого Господь соединил с Собой. Иными словами, человек рассматривается как рождённый от Девы Марии, иной, отличный от Христа Бога. Дева Мария здесь не называется Богородицей. На Разбойничьем Соборе, апеллируя к этому седьмому правилу, Диоскор обвинил свт. Флавиан в несторианстве на основании учения о двух природах после воплощения и во введении новой веры, которая не соответствует Никейскому Символу. Этим свт. Флавиан, по мнению Диоскора, исповедует чуждое учение и вводит новый Символ, подобно тем, которых обличил Харисий<sup>33</sup>. В нашем случае

31 Седьмое правило было составлено по представлению пресвитера Харисия против пресвитеров Анастасия и Фотия, которые придерживались взглядов Нестория, а также против некоего Иакова, его статус не указан. Анастасий и Фотий рекомендовали последнего «своими грамотами» епископам Лидии «как православного». Этот Иаков, придя в Филадельфию, «обольстил некоторых простейших клириков». Харисий указывает на то, что он вместо Никейского Символа «заставил (обольщённых) подписать изложение какой-то другой веры». Это изложение, «исполненное хулы», Харисий и представил на Ефесском Соборе. Оно было зачитано на Ефесском Соборе и приведено ещё раз на втором Ефесском, так называемом Разбойничьем, Соборе (449).

32 *Gesta actionis primae* // ACO. II, 3, l. P. 213, 26.

33 Это слова Диоскора на Ефесском Разбойничьем Соборе (449): «Диоскор, епископ Александрийский, сказал: “Святой и великий Собор, волею Божьею некогда собиравшийся в Никее, изложил нашу правую и непорочную веру, которую утвердил и [Святой Собор], недавно собиравшийся здесь, и определил её одну содержать и проповедовать в Церкви. Он постановил и то, что никому не позволено излагать другую веру, кроме этой, или изыскивать, или обновлять что-нибудь, или извращать что-нибудь в нашем досточтимом вероисповедании, а тех, кто покушаются вопреки этому или мудрствовать, или изыскивать, или составлять что-нибудь, или же стараются совершенно перестроить то, что определено, подверг известным наказаниям, именно: если то будут епископы, отчуждать от епископства, если клирики — от клира, а если миряне — отлучать от общения [Церковью]. Это мы знаем из недавно прочитанных документов. Флавиан же, бывший епископ Церкви Константинопольской, и Евсевий Дорилейский, как ясно видит этот святой и Вселенский Собор, оказываются почти всё извращающими и перестраивающими и подали повод к соблазну и смятению святым Церквам и всем православным народам. Ясно, что они сами себя подвергли наказаниям, некогда соборно определённым нашими святыми отцами. Поэтому и мы, утверждаясь на их [определениях], присуждаем упомянутых Флавиана и Евсевия к лишению всякого священнического и епископского достоинства. Каждый из присутствующих благочестивейших епископов пусть изложит своё мнение и с ясностью внесёт его в документы. Обо всём же, что ныне сделано, пусть будет

эта цитата в «Энциклике» направлена против Халкидонского Собора и имеет тот же смысл, что и слова Диоскора: в Халкидоне якобы составили новый Символ, тем самым нарушив седьмое правило Ефесского Собора (431 г.) и отступив от веры отцов.

Таким образом, суть позиции Диоскора и составителей «Энциклики» в том, что богословие Никейского Символа, первых трёх Вселенских Соборов<sup>34</sup> и второго Ефесского Разбойничьего Собора 449 г. необходимо понимать в контексте учения об одной природе во Христе после воплощения, а не о двух природах, как это понимал свт. Флавиан, ссылаясь на те же первые три Вселенских Собора. На этой почве Халкидонский орос и «Томос» Льва представляются авторам «Энциклики» еретическими, вводящими новое учение посредством неверной интерпретации древнего Символа отцов:

«А то, что разрушает единство и благой порядок святых от Бога Церквей и мир во всём мире, под чем разумею называемый “Томос” Льва и всё то, что было сказано в Халкидоне в определении веры (ἐν ὄρῳ πίστεως), или в изложении Символа (ἢ ἐν ἐκθέσει συμβόλου), или в толковании (ἢ ἐρμηνείας), или в наставлении (ἢ διδασκαλίας), или при обсуждении (ἢ διαλέξεως εἰρημένα) и сделанное ради нововведения (πεπραγμένα εἰς καινοτομίαν), которое противно упомянутому святому Символу трёхсот восемнадцати святых отцов, мы приказываем всем святейшим епископам здесь и повсюду, в каждой Церкви, подвергнуть анафеме и предать огню там, где [оно] будет обнаружено, следуя тому порядку, какой установили относительно всех еретических догматов...»<sup>35</sup>.

На почве противостояния Халкидонскому Собору, как мы знаем, около 469 г. патриарх Антиохийский Пётр Гнафей, последовательный антихалкидонит, ввёл в Антиохии чтение Никейского Символа на литургии<sup>36</sup>. Это было сделано для демонстрации несогласия с учением Халкидонского Собора, того, что он противоречит всей предшествующей

донесено благочестивейшим и христоролюбивейшим императорам нашим”» (Gesta actionis primaе // АСО. II, I, I. P. 191:9–28; см. также: АСО. II, I, I. P. 180:14–28 и далее).

34 Никейского (325), Константинопольского (381) и Ефесского (431).

35 *Evagrius Scholasticus. Historia Ecclesiastica III, 4* // The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia. P. 102:11–22.

36 Пётр Антиохийский ввёл употребление Никейского Символа на литургии, чтобы показать неприемлемость Халкидонского Собора. Это событие датируется примерно 469 г. или немного позже, когда Пётр впервые вступил на Антиохийскую кафедру. См.: *Карташёв А. В. Вселенские Соборы*. Москва, 1994. С. 307. Более подробную информацию на русском языке о Петре Гнафее см. в статье: *Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии. Москва,

традиции, которая выражена в Никейском Символе и последующих Соборах, которые с этим Символом согласны. Это, как нам представляется, главный идеологический посыл «Энциклики», первого имперского указа государственной важности против Халкидонского Собора.

В догматической части «Энциклика» даёт общий набор формулировок, никем во второй половине V в. не подвергавшийся сомнению, в том числе и Халкидонским Собором. Вот эта часть:

«[Мы приказываем] подвергнуть анафеме вместе со всеми сделанными в Халкидоне нововведениями (καινοτομίαις) против божественного Символа и ересь тех, кто не исповедует Сына Бога, единорожденного от Духа Святого и от Святой Приснодевы и Богородицы Марии, воистину воплотившимся и вочеловечившимся, но обманывает, [будто тело Его] с неба или воображаемое и видимое, а также вообще любую ересь и всё то иное, что было изобретено в мысли или слове когда-либо, тем или иным способом и где-либо во вселенной ради нарушения божественного Символа»<sup>37</sup>.

Однако следует отметить, что здесь так называемые халкидонские нововведения стоят в одном ряду со старыми ересями. Судя по тексту, это прежде всего арианство и ересь Аполлинария, а также «вообще любая ересь», которая была или будет, что косвенно указывает на сам Халкидонский Собор. Такой ход традиционно использовался в полемике, чтобы обвинить оппонентов в ереси. Под «нововведениями», как было указано выше, имеется в виду учение о двух природах во Христе после воплощения, что было главным предметом полемики с монофизитами. Именно этот пункт учения Халкидона и увязывается с предшествующими ересями.

Все вышеуказанные положения в заключительной части подкрепляются анафемой на Халкидонский Собор и угрозами отлучения епископов или клириков, ссылки, «конфискации и величайших наказаний монахов» или мирян с призывом к епископам подписаться под настоящим окружным посланием и принять веру отцов:

«Быть согласными единственно с божественным Символом трёхсот восемнадцати святых отцов, который утвердили и сто пятьдесят святых отцов, а также собравшиеся после этого в митрополии ефесян

1997. С. 29–41; *Grillemeier A., Heinthaler T.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2.2: From the Council of Chalcedon (451) to the Gregory the Great (590–604). London, 1995. P. 252–255.

37 *Evagrius Scholasticus.* Historia Ecclesiastica III, 4 // The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia. P. 103.

священнейшие отцы, которые ясно решили, что необходимо соглашаться при определении веры единственно со святым Символом трёхсот восемнадцати святых отцов; при этом мы подвергаем анафеме все возведённые в Халкидоне препятствия для православных паств и полностью устраним их из Церквей как помеху для всеобщего и нашего спасения. Тех же, кто после этих наших божественных слов, провозглашённых, мы верим, по воле Бога и способствующих желанному всеобщему единству в святых от Бога Церквах, попытается изложить или прямо исповедать когда-либо, тем или иным образом или где-либо при наставлении, при рассуждении или в письменном виде то нововведение, которое было содеяно в Халкидоне по отношению к святой вере, как виновников смуты и волнения в святых от Бога Церквах и среди всех подданных, как врагов и Бога, и нашего спасения, мы приказываем согласно законам, уже изданным до нас против столь великого зла блаженной и божественной судьбы царём Феодосием, которые приложены к нашей божественной энциклике, отлучать, будь то епископы или клирики, или подвергать ссылке, общей конфискации и величайшим наказаниям, будь то монахи или миряне»<sup>38</sup>.

Отметим, что авторы не стесняются в выражениях и уверенности в собственной святости. «Энциклика» называется божественной и тем самым уравнивается по значимости и авторитету с Никейском Символом, который имеет в ней такое же определение. Сделанное в Халкидоне анафематствуется, объявляется помехой для спасения и извергается из церковной традиции. Пресекается любое суждение о Соборе в положительном смысле. Попытка изложить позицию Собора касательно учения о двух природах во Христе, которое именуется здесь нововведением, будь то в прямом изложении, или косвенным иным образом, или в наставлении, или рассуждении устно, либо в письменном виде грозит отлучением. Иными словами, в «Энциклике» мы видим первую попытку извергнуть Халкидонский Собор из трёх важных областей церковного строя посредством его исключения из числа авторитетных Вселенских Соборов; обвинения в ереси; применения канонических прещений к его последователям.

Последствия «Энциклики» были катастрофическими для императора Василиска. В Константинополе назревало недовольство правлением императора, в частности его религиозной политикой. Этому способствовал и сам Акакий Константинопольский по причине канонических

38 *Евагрий Схоластик. Церковная история III, 4 // Евагрий Схоластик. Церковная история. С. 181.*

споров, вызванных постановлениями Ефесского Собора 475 г., в результате чего Ефесская кафедра была восстановлена в патриаршем достоинстве<sup>39</sup>. Акакий настроил против Василиска монахов и народ, распространяя молву о том, что «Василиск стал еретиком»<sup>40</sup>. Последний был вынужден отказаться от «Энциклики» и выпустил «Антиэнциклику», в которой объявляет, что «Энциклика» или какие-либо другие его послания касательно веры более не имеют силы. Далее провозглашается анафема Несторию, Евтихию и любой другой ереси. Также запрещается рассуждать и спорить о вере на Соборе или делать исследование о вере. Акакию Константинопольскому возвращаются епархии, которые даны были Константинополю по решению Халкидонского Собора<sup>41</sup>. В другой версии «Антиэнциклики» упоминается Символ 318-ти отцов как ориентир истинной веры с намёком на то, что эта вера когда-то была отвергнута, по-видимому, Халкидонским Собором. О самом же Халкидонском Соборе или каком-либо другом Соборе не говорится ни слова. Отмена «Энциклики» возвращала всё церковное управление к решениям Халкидона<sup>42</sup>, в том числе в области вероучения, что не могло устраивать антихалкидонскую партию. Иными словами, Василиск умудрился поссориться со всеми: с последователями Халкидонского Собора, издав «Энциклику»; с его противниками, выпустив «Антиэнциклику»; с Акакием Константинопольским, ограничив его церковную юрисдикцию. Этим воспользовался свергнутый им Зинов, вернув себе власть в империи. Предательство военачальников ускорило падение Василиска.

Таким образом, идея «Энциклики» императора Василиска заключалась в том, чтобы вычеркнуть Халкидонский Собор из Предания, церковной традиции, лишить его статуса Вселенского, обвинить в ереси и канонических нарушениях. Главное обвинение в адрес Собора заключалось в том, что на нём была введена «новая вера», состоящая в учении о сохранении двух природ во Христе после воплощения, хотя в самой «Энциклике» об этом не говорится ни слова, что можно понимать как хитрый ход её авторов, чтобы избежать ненужных дискуссий с последователями Халкидонского Собора. Отвержение «Энциклики» было почти всеобщим.

*Продолжение следует*

39 *Евагрий Схоластик*. Церковная история III, 4 // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. III, 6 // Указ. соч. С. 185–186.

40 Там же. III, 7 // Указ. соч. С. 187.

41 Там же // Указ. соч. С. 188.

42 Там же. // Указ. соч. С. 187.

## Источники

- Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter und C°, 1938.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter und C°, 1938.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 3, 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter und C°, 1938.
- Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos / hrsg. E. Schwartz. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927.
- The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / ed. with intr., crit. notes, ind. by J. Bidez, L. Parmentier. London: Methuen and C°, 1898.
- Евагрий Схоластик*. Церковная история. Кн. I–VI / пер. с греч., вступ. ст., коммент. и прилож. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Переписка архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия / критическое издание, перевод с коптского, предисловие и примечания А. А. Морозова. Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 2. Коптские тексты и исследования; т. 1/2).

## Литература

- Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. Москва; Санкт-Петербург: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994.
- Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии. Москва: ПСТГУ, 1997.
- Карташёв А. В.* Вселенские Соборы. Москва: Республика, 1994;
- Blaudeau P.* Timothée Ailure et la direction ecclésiale de l'Empire post-chalcédonien // *Revue des Études Byzantines*. 1996. Vol. 54. P. 107–133.
- Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden: Brill, 1979.
- Grillemeier A., Heinthaler T.* Christ in Christian Tradition Vol. 2.2: From the Council of Chalcedon (451) to the Gregory the Great (590–604). London: Westminster John Knox Press, 1995.
- Moeller C.* Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // *Studia Patristica*. 1951. Vol. 3/I. P. 240–247.
- Patrologia*. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (750). I Padri orientali / a cura di A. di Berrardino. Genova: Casa Editrice Marietti, 2000.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ОРГАНИЗАЦИЯ  
МИССИОНЕРСКОГО  
ПРОСВЕЩЕНИЯ  
ЧУВАШСКОГО НАСЕЛЕНИЯ  
НА ПРИМЕРЕ СЕЛЕНИЙ  
СРЕДНИЕ И НОВЫЕ АЛГАШИ  
СИМБИРСКОЙ ЕПАРХИИ

В ПЕРИОД С 1877 ПО 1902 г.

Игумен Герасим (Дьячков)

кандидат богословия  
доцент кафедры церковной истории Московской  
духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
gerasimd@yandex.ru

Иеромонах Иона (Черкасов)

аспирант Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
prof\_bez@mail.ru

**Для цитирования:** *Герасим (Дьячков), игум., Иона (Черкасов), иером.* Организация миссионерского просвещения чувашского населения на примере селений Средние и Новые Алгаши Симбирской епархии в период с 1877 по 1902 г.// Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 134–167. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.007

**Аннотация**

УДК 2-762 (271.2) (27-76-051)

Цель настоящего исследования — показать, как последовательное применение комплекса миссионерских средств привело к ослаблению влияния татар-магометан на чувашей-язычников и отступников от православной веры. В ходе исследования использовались следующие методы: сравнительно-исторический, причинно-следственный анализ связей между историческими событиями, типологизация исторических явлений, историко-системный анализ, структурно-диахронный анализ исторических процессов и абстрагирование в историческом познании. В итоге данной работы была воссоздана история миссионерского просвещения чувашского народа на примере селений Средние и Новые Алгаши Симбирской епархии за 25-летний период (1877–1902). Изучение опыта организации миссионерского просвещения нерусского населения может оказать помощь миссионерам для практического использования в современных условиях. Авторы статьи полагают, что изложенные в данной статье исторические сведения могут быть отражены в учебных пособиях по истории Симбирской епархии.

**Ключевые слова:** Симбирская епархия, Средние и Новые Алгаши, миссионерская школа, организация миссионерского просвещения, миссионерская деятельность, И. Я. Яковлев, чувашское население, православие, мусульманство и язычество.

---

## **Organization of Missionary Education of the Chuvash Population on the Example of the Villages of the Sredniye and Novye Algashi of the Simbirsk Diocese in the Period from 1877 to 1902**

**Hegumen Gerasim (Dyachkov)**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History

at the Moscow Theological Academy

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

gerasimd@yandex.ru

**Hieromonk Iona (Cherkasov)**

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

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

prof\_bez@mail.ru

**For citation:** Gerasim (Dyachkov), hegumen, Iona (Cherkasov), hieromonk. "Organization of Missionary Education of the Chuvash Population on the Example of the Villages of the Sredniye and Novye Algashi of the Simbirsk Diocese in the Period from 1877 to 1902". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 134–167 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.007

**Abstract.** The purpose of this study is to show how the consistent use of a complex of missionary means has led to the weakening of the influence of Tatar Magomethanes on the Chuvashi-pagan and apostates from the Orthodox faith. In the course of the study, the following methods were used: a comparative historical, a causal analysis of the connections between historical

events, the typologization of historical phenomena, historical and system analysis, structural-diachronous analysis of historical processes and abstraction in historical knowledge. The overall result of the study was the reconstruction of the history of the organization of missionary education of the Chuvash population on the example of the villages of Sredniye and Novye Algashi of the Simbirsk diocese over a 25-year period (1877–1902). Studying the experience of the organization of missionary education of the non-Russian population can help missionaries for practical use in modern conditions. The author of the article believes that using historical information presented in this article is also possible in generalizing studies in textbooks on the history of the Simbirsk diocese. The authors of the article believe that historical information set forth in this article can be reflected in the textbooks on the history of the Simbirsk diocese.

**Keywords:** Simbirsk diocese, Middle and Novye Algashi, missionary school, organization of missionary education, missionary activity, I. Ya. Yakovlev, Chuvash population, Orthodoxy, Islam and paganism.

**М**иссионерская деятельность в многонациональной Российской империи никогда не оставалась без внимания. Создание в 1870 г. православного миссионерского общества (далее — Общество) под высшим наблюдением Святейшего Синода способствовало привлечению внимания к проблемам нерусского населения. Общество должно было содействовать православным миссиям в деле обращения нехристиан в православную веру и утверждения их как в истинах святой веры, так и в правилах христианской жизни<sup>1</sup>.

Одной из причин создания Общества послужили массовые отпадения крещёных татар и чуваш в магометанство в 1865–1866 гг. События эти не обошли стороной и Симбирскую губернию. Так, чуваш, проживавшие в деревне Средние Алгаши Симбирского уезда, неоднократно заявляли, что православной веры не знают и христианами никогда не были. Они упорно отказывались исповедовать православие, и лишь четыре семейства, проживавшие в деревне, сохранили христианскую веру благодаря родственным связям с чувашами соседних селений. Отступники относились враждебно к православным обрядам, отказываясь принимать у себя священников, всячески избегая с ними общения. Среднеалгашинские чуваш даже отказались от своих христианских и языческих имён, поменяв их на мусульманские; татары и муллы были у них желанными гостями, а главное, они не проявляли желания обучать своих детей в христианской школе. Но, несмотря на усиленную пропаганду магометанства, женщины в семьях отступников сумели сохранить верность чувашскому быту, языческим обрядам и традициям, что и спасло среднеалгашинских чувашей от окончательного поглощения исламом. В селе Новые Алгаши, расположенном по соседству со Средними Алгашами, крещёные чуваш, совершая общественные языческие моления, держались старинных обычаев и верований, но и среди них замечалось влияние магометанства, так как уже пять семейств соблюдали уразу и другие татарские обычаи<sup>2</sup>.

В декабре 1874 г. на Симбирскую кафедру был назначен епископ Феоктист (Попов), хорошо понимавший важность миссионерской деятельности в управляемой им епархии. Именно по его инициативе 7 декабря 1875 г. состоялось открытие Симбирского епархиального комитета

1 Устав Православного Миссионерского Общества // СЕВ. 1876. № 2. С. 27–28.

2 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 476–477.

православного миссионерского общества (далее — Комитет), являющегося структурным подразделением Общества<sup>3</sup>.

В июле 1875 г. оканчивает Казанский университет Иван Яковлевич Яковлев, будущий просветитель чувашского народа. В августе того же года он был назначен исполняющим обязанности инспектора чувашских школ Казанского учебного округа, в состав которого входили школы Казанской, Симбирской, Самарской и Саратовской губерний. Одновременно он неустанно занимается своим главным делом — созданной им в Симбирске чувашской школой. Подобного учебного заведения, которое готовило бы учителей для чувашских школ, ранее в Поволжье не было. Будучи ещё учеником Симбирской классической гимназии, Яковлев задумался, нельзя ли и чувашам дать возможность получать образование. Уже в 1868 г. он укрепился в решении создать особую чувашскую школу, которая готовила бы учителей и несла свет просвещения чувашским детям<sup>4</sup>.

Огромное желание вывести чувашей к свету Христовой истины и предоставить им возможность получения образования Иван Яковлевич Яковлев будет реализовывать на протяжении всей своей жизни.

Необходимо отметить, что после принятия 26 марта 1870 г. «Правил о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» в Поволжье значительно расширилась сеть школ для нерусского населения. Вместе с тем повсеместно ощущался недостаток грамотных, знающих своё дело учителей, что не раз отмечалось в документах министерства народного просвещения. В отчёте министра за 1873 г. было указано, что более пятисот училищ вовсе не имеют учителей, а более трёх тысяч остались при учителях малограмотных, случайно оказавшихся на педагогическом поприще, но и с таким положением приходится мириться, поскольку их нечем заменить; из остальных учителей только меньшая часть может быть признана удовлетворительной по знаниям и умению вести учительское дело<sup>5</sup>.

Инспектор Яковлев хорошо понимал, что дело просвещения только тогда достигнет положительных результатов, когда в каждой школе будет вести обучение и воспитание учеников добропорядочный, хорошо подготовленный православный учитель, поэтому на протяжении всей своей деятельности Яковлев уделял особое внимание подготовке

3 ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 5. Л. 10; Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1876 год // СЕВ. 1877. № 5. С. 105–106.

4 Яковлев И. Я. Моя жизнь. Воспоминания. Москва, 1997. С. 8, 10.

5 Краснов Н. Г. Выдающийся чувашский педагог-просветитель. Чебоксары, 1992. С. 126.

преподавательских кадров. Симбирская чувашская школа, созданная им при непосредственном участии И. Н. Ульянова, уже с 1875 г. стала одной из лучших школ в Поволжье по подготовке выпускников к педагогической деятельности. В отчёте за 1873 г. инспектор народных училищ Симбирской губернии И. Н. Ульянов сообщал, что два воспитанника по окончании курса в педагогических классах назначены учителями Атяшинского и Кошкинского училищ Буинского уезда, ещё два — помощниками учителей в чувашских училищах, а шесть человек поступили в Казанскую учительскую семинарию<sup>6</sup>.

Ещё во время учёбы в Казанском университете (1873–1874) Яковлев сумел установить связь с жителями деревни Средние Алгаши Симбирского уезда, несмотря на их недоверие и подозрительность к незнакомым людям; познакомился с руководителями отпадения, из которых самым видным был чуваш по имени Аюка, человек умный, энергичный и богатый. По вопросу перехода из православной веры в магометанство он обращался с прошением к государю императору, побывал в Уфе и Оренбурге, добиваясь перехода среднеалгашинцев в число татар-магометан для записи их в ведение оренбургского муфтия. Яковлев, беседуя с руководителями отпадения чувашей, стремился узнать и понять мотивы их ухода из православия. Эти беседы мало способствовали сближению и пониманию друг друга, но постепенно ослабляли вражду и недоверие к русским. Иван Яковлевич умел расположить к себе людей: знание им чувашского языка, традиций и обычаев родного народа являлись великим подспорьем в деле приобщения к православной вере и просвещению соплеменников<sup>7</sup>.

Яковлев во время инспекторских проверок познакомился с учителем Тиняевым, который пользовался уважением не только в селе Старые Алгаши, где работал в школе, но и в окрестных селениях. Отношение учителя Тиняева к делу просвещения чувашских детей видно из отчёта А. Н. Назарьева, который инспектировал староалгашинскую чувашскую школу 1 февраля 1877 г. Талантливый педагог-методист сообщал, что преподавателями в ней состояли воспитанник Казанской учительской семинарии Тиняев и священник Эпиктетов; школа состояла из четырёх отделений; успехи трёх младших отделений по всем предметам были удовлетворительными. Из Закона Божия все знали заповеди Господни, молитвы с объяснением их внутреннего смысла и Символ

6 Краснов Н. Г. Выдающийся чувашский педагог-просветитель. С. 123.

7 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 477.

веры, а из истории Ветхого и Нового Завета — всё, что следует по программе. Общее впечатление от чувашской школы в Старых Алгашах было весьма хорошее<sup>8</sup>.

О таком хорошем впечатлении созданных и создаваемых школ всегда думал инспектор Яковлев и прилагал все усилия к тому, чтобы чувашских школ было как можно больше. В результате общения с жителями деревни Средние Алгашах ему удалось склонить их к открытию школы. Постоянно обращаясь в письмах к Н. И. Ильминскому, Яковлев сообщал ему о своих успехах и проблемах; так 4 сентября 1877 г. он писал, что в Средних Алгашах может быть открыта школа, но в нём вызывает удивление, что со стороны крестьян-чувашей не только нет препятствий, которых можно было бы ожидать: они сами составили прошение об открытии школы и обещали оказывать ей всякое содействие. Он делился с Ильминским своей озабоченностью тем, что назначаемый учителем в школу Шлёнский не имел свидетельства об этом звании, для этого ему надлежало выдержать испытание в учительской семинарии, иначе открытие школы могло не состояться<sup>9</sup>.

В 1877 г. у Яковлева наконец-то появилась возможность открыть школу с миссионерской направленностью в Средних Алгашах, в доме родного брата Аюки. Целью создаваемой миссионерской школы было распространение и поддержание христианской веры среди чувашского населения этой деревни, часть которого уже покинула православие, часть же подвергалась опасности быть совращённой в магометанство со стороны соседей-сторонников этой религии<sup>10</sup>. Открытию школы немало способствовал староалгашинский учитель Тиняев, сумевший внушить жителям мысль о важности обучения детей в родном селе. В том же 1877 г. Симбирский Комитет по ходатайству Яковлева выделил на содержание среднеалгашинской школы ежегодное пособие в размере 120 рублей<sup>11</sup>.

Первым учителем в среднеалгашинскую школу был назначен не окончивший курса в Казанской учительской семинарии Степан Шлёнский, чуваш по происхождению, родом из соседней деревни, имевший близких родственников среди отпавших от православия жителей.

8 Назарьев В. Н. Очерк 33-х школ Симбирского уезда за 1876/1877 учебный год. Симбирск, 1877. С. 29–30.

9 Яковлев И. Я. Письма. Чебоксары, 1985. С. 65.

10 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1879 год // СЕВ. 1880. № 6. С. 221.

11 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 447.

Его назначение вызвало одобрение со стороны населения: он невольно привлекал их сердца простотой и наивностью. Приступив к исполнению обязанностей, он сразу же ввёл в школе правило — совершать утренние и вечерние молитвы. Чуваши, видя его заботливое и доброе отношение к детям, стали охотно отдавать в школу своих сыновей, а некоторые даже дочерей<sup>12</sup>.

Инспектор Яковлев был не совсем доволен учителем, так как видел, что обучение шло не вполне успешно. В письме к Н. И. Ильминскому от 12 января 1879 г. он делился своими заботами, сообщая, что Шлёнский почти не читает взрослым чувашам религиозные книги, не посещает их дома, не ведёт бесед, к тому же и церковное пение в школе отсутствует (официальный отчёт Комитета за 1878 г. содержит противоположную информацию<sup>13</sup>). Яковлев хотел видеть на месте Шлёнского одного из лучших воспитанников Симбирской чувашской школы. Он надеялся, что с назначением хорошо подготовленного учителя миссионерское дело в среднеалгашинской школе пойдёт успешнее<sup>14</sup>.

Так оно и произошло: с октября 1879 г. в среднеалгашинскую школу вместо учителя Шлёнского, уволившегося по болезни, был назначен учителем Александр Ефремов, окончивший курс Симбирской учительской чувашской школы. В отчёте за 1879 г. инспектор Яковлев докладывал Симбирскому Комитету, что новый учитель, хотя человек ещё очень молодой, но истинно православный и старательный: доказательством служили успехи учащихся; в школе обучались двадцать шесть мальчиков и десять девочек, из них тринадцать некрещёных детей тех чувашей, которые отпали от христианства. Поступившие в школу ранее текущего учебного года тринадцать учеников читали по-русски довольно правильно и с пониманием, знали молитвы, рассказывали события из священной истории Ветхого Завета до Иосифа, также знали главные православные праздники. Младшие ученики, только поступившие в текущем учебном году, уже выучили повседневные молитвы и рассказывали по-чувашски священную историю от сотворения мира до потопа. Все учащиеся хорошо поют молитвы по-чувашски и по-русски. Закон Божий вместе с крещёными изучают и некрещёные дети, на что родители последних пока явно не сетуют, но чтение и пение

12 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 477–478.

13 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1878 год // СЕВ. 1879. № 6. С. 142.

14 Яковлев И. Я. Письма. С. 69.

молить производит на них неприятное впечатление. Изучение Закона Божия, естественно, встречало неодобрение среди отпавшего от христианства населения, где язычество, близкое к магометанству, составляло господствующий фанатический элемент, отличавшийся враждебным отношением к христианству и чрезмерным упорством.

Избранный создателями и руководителями среднеалгашинской школы путь — по мнению Яковлева, путь медленный, но верный, требующий постоянного сближения с жителями деревни, умения находить при общении с ними и проведении бесед неотразимые доводы в пользу православия, всем своим поведением и отношением к обучению и воспитанию детей завоёвывать их доверие. Постепенно дети язычников и отпавшего от христианства чувашского населения, знакомясь в школе с истинами веры, усваивая нормы православной жизни, которая со временем становилась для них настолько близкой и понятной, что возвращение к прежним языческим верованиям и уклонение в магометанство представлялось невозможным. Учащиеся, воспитанные в миссионерской школе, оказывали благотворное влияние на окружающих, которые до того времени пребывали в заблуждениях язычества или магометанства. Сознание полезности школ, подобных среднеалгашинской, и благожелательное отношение к ней выразил обер-прокурор Святейшего Синода в своем отчёте за 1878 год. Признание благотворного воздействия среднеалгашинской школы на чувашское население открывало перед Симбирским Комитетом ещё более широкие возможности для миссионерской деятельности на благо родного края<sup>15</sup>.

В 1879 г. для школы был куплен небольшой дом в Средних Алгашах. Понимая, что рассчитывать на скорые успехи этой сельской школы в отношении отпавших не приходится, Яковлев решил поставить этот дом в конце селения, поближе к Новым Алгашам, чтобы крещёные чуваша при поступлении детей в школу испытывали как можно меньше неудобств. В 1884 г. возвели добротный пристрой к этому зданию. Собственное помещение школы и назначение в 1883 г. в Старые Алгаши Климента Макарова, второго священника из чувашей, позволили время от времени совершать в школе всенощное бдение, что невозможно было сделать в доме брата Аюки<sup>16</sup>.

15 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1879 год // СЕВ. 1880. № 6. С. 222–223.

16 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 478.

Немалое влияние оказывал на жителей деревни Средние Алгаши миссионер священник Лука Нечаев, проводивший во время своих поездок беседы об истинах православной веры с отпавшими от христианства чувашами. Так, в 1881 г. для беседы собрались пятнадцать человек, которые с большим интересом прислушивались к доводам священника о важности принятия христианства и сохранении верности православию<sup>17</sup>.

Вначале все чувашаи двух селений охотно посещали школу и присутствовали при богослужении, принимая участие даже в пении. Но в 1884 г. между среднеалгашинскими отпавшими чувашами стало замечаться более чем холодное отношение к школе и её направлению. Руководители отпадения под влиянием соседей магометан, не перестававших посещать среднеалгашинцев и ясно понимавших направленность школьной деятельности, стали проявлять, начиная с 1887 г., ничем не скрываемое враждебное отношение, запретив всем взрослым посещать школу<sup>18</sup>. Успеху миссионерской работы школы мешали также и взаимно-враждебные отношения крещёных новоалгашинцев и отпавших среднеалгашинцев; такие отношения появились у них на почве общего землепользования. При разделе земли по количеству душ в двух селениях отпавшие от православия чувашаи приобрели лишние наделы земли: поскольку они имели по две-три жены, то количество населения у них увеличивалось намного быстрее, чем у крещёных чувашей. Таким образом, школа и церковь вели их в направлении православия, а хозяйственные вопросы толкали в сторону мусульманства. Крещёные чувашаи были вынуждены обратиться к симбирскому губернатору с прошением, при рассмотрении которого было принято решение, чтобы с 1896 г. крещёные чувашаи при разделе земли не ущемлялись в правах. Таким образом, утверждение чувашей в православии выразилось в поддержке их интересов при разделе земельных наделов<sup>19</sup>.

Среднеалгашинские отступники от православной веры стали всё чаще обращаться с вопросами и проблемами к инспектору Яковлеву и священнику Макарову, видя в них людей, которым можно было

17 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1881 год // СЕВ. 1882. № 6. С. 112.

18 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 478–479.

19 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 16. С. 311–314.

довериться и обсудить вопросы веры, воспитания детей, отношение к магометанам и т. п.<sup>20</sup>.

На состояние миссионерской школы в деревне Средние Алгаши было обращено особенное внимание симбирского преосвященного Варсонофия (Охотина), указавшего Комитету открывать подобные школы в других селениях епархии, в каких Комитет считает их наиболее необходимыми и насколько позволяют средства. С этой целью 30 января 1883 г. Комитет поручил протоиерею Алексею Баратынскому, благочинному округа, в котором находилась среднеалгашинская школа, произвести всестороннее её обозрение. В своём сообщении от 15 февраля 1883 г. священник Баратынский сообщал, что в школе обучаются тридцать два ученика, из которых тринадцать детей язычников. Готовящиеся к выпускному экзамену одиннадцать учеников старшего отделения прошли краткое обучение по учебнику Афинского, переведённого на чувашский язык, изучили священную историю Ветхого и Нового Завета до воскрешения Лазаря, уверенно рассказывая о некоторых священо-исторических событиях своими словами. Все ученики пропели по-чувашски канон, «Отче наш», «Спаси, Господи, люди твоя» и другие молитвы достаточно стройно и благоговейно. Как обстоятельство, заслуживающее особого внимания, протоиерей Баратынский отмечал, что окончившие школу ученики не прерывают с ней связь и участвуют иногда в исполнении церковных песнопений вместе с учащимися. Относительно достижения школой миссионерских целей Баратынский сделал заключение, что жители признали пользу школы в их деревне и самые недоброжелательные отступники не возражают, что их детей одновременно с грамотой учат молитвам и Закону Божию вместе с крещёными детьми. Такое состояние школы давало Комитету право поддерживать её существование и в будущем, а также планировать открытие подобных школ в других селениях, где проживали отступники от христианства и присутствовала опасность мусульманской пропаганды<sup>21</sup>.

В отчёте за 1883 г. о состоянии школы в Средних Алгашах Яковлев сообщал, что при удовлетворительном знании русской грамоты и арифметики школа поддерживает миссионерский характер, уделяя главное внимание изучению Закона Божия и обучению детей церковному пению.

20 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 478–479.

21 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 13 марта 1883 года // СЕВ. 1883. № 7. С. 157–158.

Приходской священник Средних Алгашей, выпускник Симбирской чувашской школы, немало способствовал успешному обучению детей. Кроме усердных занятий в школе, он имел возможность общаться с родителями учеников, даже отпавшими от православия, которые решались с ним говорить о своих религиозных заблуждениях и, следуя его советам, заставляли своих детей читать дома священную историю и Евангелие на чувашском языке. Инспектор Яковлев выражал уверенность, что такое ознакомление со словом Божиим постепенно рассеет тьму язычества, в которой они находятся<sup>22</sup>.

Большим событием для жителей Средних Алгашей стало посещение школы симбирским преосвященным Варсонофием (Охотиным) 2 июня 1884 г., который подробно познакомился с успехами учащихся. Беседы епископа Варсонофия с учениками и их родителями оказали в высшей степени благотворное влияние на всех, кому довелось пообщаться с главой Симбирской епархии, особенно на упорствующих отступников. Другим благодатным событием для религиозного воздействия как на учащихся школы, так и на взрослых православных и отпавших от православия чувашей явилась безвозмездная помощь священника села Старые Алгаши Климента Макарова, который с начала 1884–1885 учебного года совершал в школе всенощное бдение накануне праздничных и воскресных дней, а учащиеся школы и учившиеся прежде под руководством учителя Кириллова во время службы читали и пели на службе. Особенно отрадно было видеть, что всенощное бдение начали посещать не только православные мужчины и женщины, но и отступники<sup>23</sup>.

В конце июля 1889 г. учитель Кириллов, рукоположенный во диакона к церкви села Старые Алгаши за полезную деятельность, оставил должность учителя среднеалгашинской школы. В течение девяти лет он трудился самоотверженно и преданно, продвигая дело христианского просвещения, пробуждая в детях любовь к церковному пению, добиваясь отличного исполнения молитвенных песнопений, проводя религиозные беседы с отступниками и с чувашами-христианами; достойно нёс свет знания и Слово Божие как детям, так и взрослым, проповедуя и утверждая их в православной вере.

22 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883 год // СЕВ. 1884. № 7. С. 152–153.

23 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1884 год // СЕВ. 1885. № 7–8. С. 200.

Ивану Кириллову помогал Ананий Данилов, тоже из воспитанников Симбирской школы, состоявший у него помощником в последние два года (1887–1889). Своим поведением и добросердечным отношением к детям Данилов, человек глубоко верующий, сумел приобрести расположение и христиан, и отступников. Его беседы, посещение чувашей на дому, чтение книг на чувашском языке невольно заставляли жителей деревни сознавать полезность учения и уважать православное духовенство<sup>24</sup>.

Время неустанно требовало актуальных изменений в сфере образования, усиления миссионерской деятельности среди нерусского населения. Организация миссионерского просвещения, проводимая с отпавшими от православия чувашами в Средних Алгашах посредством влияния через школу, давала результаты вполне удовлетворительные, но её успешной деятельности постоянно препятствовала близость татар-магометан. Тогда к школе были привлечены в большом количестве крещёные чуваша из соседней деревни Новые Алгаши с целью воздействия на отпавших. Инспектор Яковлев, понимая, что их женская половина ещё не так сильно увлечена магометанскими идеями и не настолько враждебна по отношению к христианству, как мужская, открыл двухгодичные женские школы: в 1891 г. — в Новых Алгашах и в декабре 1894 г. — в Средних Алгашах, разместив их на квартирах в крестьянских избах. На содержание школ И. Я. Яковлеву иногда удавалось испрашивать от министерства народного просвещения единовременное пособие (см. приложение, таблица 1)<sup>25</sup>.

Проводя годичные испытания в среднеалгашинской миссионерской школе, Яковлев постоянно отмечал, что учащиеся по Закону Божию, церковному пению, русскому языку и арифметике достигают вполне удовлетворительных успехов для начальной народной «инородческой» школы, во всяком случае, не ниже одноклассных училищ, подведомственных училищным советам<sup>26</sup>.

- 24 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 478; Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 18-го марта 1890 года // СЕВ. 1890. № 6–7. С. 92–93.
- 25 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 15. С. 280–281.
- 26 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 12 марта 1895 года // СЕВ. 1895. № 10. С. 146.

Яковлев считал, что одновременное изучение двух языков непосильно для учащихся, только что поступивших в школу. Он отставив свою программу, согласно которой обучение в течение первого года велось только на родном языке и лишь на втором году учителя знакомили детей с русским языком. Успехи учеников наглядно подтверждали правильность избранной методики преподавания. Среднеалгашинская миссионерская школа была осмотрена 22 сентября 1895 г. попечителем Казанского учебного округа, тайным советником Василием Александровичем Поповым. Особое внимание он обратил на успехи по Закону Божию, русскому языку и церковному пению<sup>27</sup>.

Наблюдая за успешным обучением детей в Средних Алгашах, за миссионерской деятельностью священнослужителей и учителей, за их уважительным отношением к жителям, новоалгашинские чуваша прониклись доверием и признанием к школе. Её влияние отразилось прежде всего на богатых семьях, пользующихся уважением не только среди местных крестьян, но и среди жителей окрестных деревень. Религиозный подъём был так велик среди новоалгашинцев, что уже в 1887–1888 гг. взрослые мужчины и женщины стали обучаться грамоте, а в 1889 г. они, задумав построить в своей деревне храм, единодушно приняли решение о постоянном сборе средств, который не прекращался даже в неурожайные годы. В 1894 г., собрав около пяти тысяч рублей, они приступили к строительству храма. Инспектор Яковлев и тут не остался в стороне, сумев исходатайствовать через обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева церковно-богослужебные и святоотеческие книги, жалованье священнику в размере трёхсот рублей, жалование псаломщику в размере ста рублей и тридцать три десятины земли для церковного причта<sup>28</sup>.

Завершение постройки и освящение храма в деревне Новые Алгаши в 1897 г. явилось радостным и торжественным событием для всей округи. До открытия миссионерской школы в Средних Алгашах новоалгашинцы, православные по вероисповеданию, отличались полной безрелигиозностью: храм, находившийся в пяти верстах от Старых Алгашей, почти никто из них не посещал, посты не соблюдались, о таинствах церковных имелись самые грубые нехристианские представления.

27 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 16. С. 314.

28 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 21. С. 479–480.

Исповедуемая ими христианская вера была для них, можно сказать, почти ничего не значащим словом. Но ежедневные воскресные, а также и праздничные всенощные бдения, совершаемые постоянно с 1878 г. законоучителем в школьном помещении, беседы после всенощной об истинах Христовой веры расположили новоалгашинцев к христианскому богослужению, пробудили в них истинные христианские устремления, результатом чего явился созданный на их пожертвования храм в честь Богоявления Господня<sup>29</sup>.

Приветствуя освящение церкви и открытие самостоятельного прихода в Новых Алгашах, Яковлев с уверенностью заявлял, что эти события окажут весьма благотворное влияние на отступников и на окончательное возвращение их в лоно православия. Он также высказал пожелание, чтобы церковный причт в Новых Алгашах не подвергался тем упрекам, которые обыкновенно делают отступники, указывая на доходы причта за требоисправления как на поборы и вымогательства с прихожан, что в настоящее время служит почти главным и единственным препятствием к их обращению в православие<sup>30</sup>.

В 1896 г. состоялось долгожданное событие: для помещения среднеалгашинской миссионерской школы был построен новый деревянный дом, с просторными, светлыми классами, необходимой мебелью и библиотекой. В своём отчёте Яковлев сообщал, что удачная постройка дома была обеспечена, в основном, благодаря заботам, энергии, настойчивости и трудам законоучителя-священника Макарова, сумевшего при участии строительной комиссии расположить и привлечь среднеалгашинских и новоалгашинских чувашей, которые, кроме денежного пожертвования, бесплатно доставили все строительные материалы на своих лошадях и произвели некоторые работы по устройству нового дома. Отчёт инспектора Яковлева, тоже приложившего немало усилий, чтобы новое школьное здание было построено, свидетельствует об искреннем отношении жителей к школе, ставшей не только для детей, но и для взрослых родным домом, где они находили и добрый совет, и поддержку в делах, и ответ на сложные вопросы о вере<sup>31</sup>.

29 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 марта 1898 года // СЕВ. 1898. № 10. С. 185–186.

30 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 16. С. 311.

31 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1896 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 6 апреля 1897 года // СЕВ. 1897. № 10. С. 195. № 11. С. 209–210.

В 1897 г. свершилось знаменательное событие для среднеалгашинской школы: они увидели плоды своего воздействия на язычников и отпавших от православия среднеалгашинцев. В храме Симбирской чувашской школы 25 мая было совершено таинство Крещения над шестью среднеалгашинскими чувашскими язычниками. Если и ранее замечалось мирное, а иногда и прямо доброжелательное отношение к православным и их религии, то данный факт служил новым отрядным доказательством успеха православия в Средних Алгашах благодаря неутомимой деятельности священнослужителей и учителей миссионерской школы, посвятивших свою жизнь просвещению чувашского народа<sup>32</sup>.

Инспектор Яковлев, отмечая в своих отчётах богоугодную деятельность священника села Старые Алгаши Климента Макарова, постоянно выражал ему особые слова благодарности. Иван Яковлевич считал, что, говоря о состоянии среднеалгашинской миссионерской школы, нельзя умалчивать о полезной и бескорыстной деятельности Климента Макарова как законоучителя, который из года в год бесплатно преподаёт Закон Божий, накануне праздничных и воскресных дней совершает почти всегда всенощное бдение, нанимая для поездок в Средние Алгаши подводы за свой счёт. Устройством церкви новоалгашинцы тоже обязаны главным образом священнику Макарову. Именно такая деятельность в глазах окружающих всегда вызывала уважение, признание и чувство благодарности за истинное служение православной вере<sup>33</sup>.

Говоря о значении просвещения в жизни человека, о роли священнослужителя и учителя, нельзя забывать о том, что свет учения и образования всегда исходил от книги. Создание библиотек, книжных лавок, книжных складов способствовало распространению грамотности, желанию как можно быстрее овладеть чтением, чтобы радовать не только себя открытием новых знаний, но и ближних. Это очень хорошо понимал Иван Яковлевич Яковлев, поэтому в его деятельности большое место занимала издательская и переводческая работа. Он всегда помнил слова К. Д. Ушинского, который говорил, что в родном языке сохраняется многовековая духовная жизнь народа и если вымер язык в устах народа, то вымер и народ. Позднее и сам Яковлев будет последовательно отстаивать право сохранения родного языка, утверждая,

32 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 марта 1898 года // СЕВ. 1898. № 10. С. 185–186.

33 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 16. С. 314.

что каждому нерусскому народу должна быть обеспечена свобода пользования родным языком в школе и церкви и нельзя требовать, чтобы родной язык был народом забыт, потому что это почти равносильно требованию смерти для него<sup>34</sup>. С радостью он встретил известие об открытии книжного склада в 1898 г. в селе Старые Алгаши.

В статье о работе книжного склада священник А. Лебедев сообщает, что первая Всероссийская перепись 1897 г. беспристрастно обнаружила, что грамотность жителей Старых Алгашей находится на низкой ступени развития. По собранным за 1897 г. сведениям, в Старых Алгашах числилось из 2853 жителя, из них грамотные составляли 262 человека, то есть менее 10 процентов населения. Такое положение автор объяснял, с одной стороны, отношением жителей к школе, а с другой — слабым влиянием школы на последующую жизнь её выпускников. Автор с сожалением писал, что многие, окончив школу, утрачивают полученные знания, вскоре всё забывают и мало чем начинают отличаться от неграмотных, поэтому необходимо всячески поддерживать грамотных людей, чтобы они не терялись в общей народной массе, а находили в обществе поддержку, которая способствовала бы их дальнейшему самообразованию и развитию. Открытие книжного склада как раз и должно было способствовать самообразованию чувашского населения, причём не только жителей Старых Алгашей, но и всей округи, поскольку теперь все желающие имели возможность приобрести книгу на родном языке.

Однако данное начинание оказалось менее успешным, чем того хотелось бы. Автор статьи объяснял скромные успехи староалгашинского книжного склада тем, что чувашаи могли приобретать книги во время поездок в Симбирск, священники имели возможность выписывать книги непосредственно из Казанской переводческой комиссии, на складе книги продавали по высокой цене и т. п. Тем не менее за три года с книжного склада продали 3521 экземпляр книг и брошюр, что свидетельствовало о постоянном желании чувашей приобретать литературу. С открытием книжного склада можно было увидеть в их домах, возле божницы две или три книжки, а в более зажиточных семьях — около десятка чувашских книг, уже не раз прочитанных. Через распространение книг у чувашей развивалась любовь к чтению, объединявшая обычно всю семью по вечерам, после трудового дня, приучая и детей с самого раннего возраста к чтению, к важности и полезности учения. Кроме того, в книгах каждый находил немало указаний, как следует жить по-христиански, а из житий святых черпал пример благочестивой

34 *Краснов Н. Г.* Выдающийся чувашский педагог-просветитель. С. 247.

жизни. Таким образом, в народную среду проникало истинное просвещение в духе веры и благочестия<sup>35</sup>.

В 1901 г. среднеалгашинской школе пособие от Общества было отпущено последний раз, потому что это вспомоществование получило другое назначение; в дальнейшем школа стала содержаться исключительно на средства министерства народного просвещения и местных крестьян, по-прежнему оставаясь по духу и направлению миссионерской. В 1902 г. отчёт в Симбирский Комитет о среднеалгашинской школе был представлен в местной церковной газете последний раз. Таким образом, сейчас мы можем рассмотреть результаты, достигнутые за 25-летний период.

Двадцатипятилетнее существование среднеалгашинской школы доказало необходимость открытия подобных школ, где представители нерусского населения впитывали бы в себя истины православия, осознанно утверждаясь в христианской вере. Почти всё молодое мужское поколение села Новые-Алгаши благодаря школе получило христианское воспитание в духе православия. Большинство взрослых мужчин и женщин научились грамоте и усвоили христианские понятия, читая на родном языке переводы вероучительных и религиозно-нравственных книг. Новоалгашинские чуваша с 1892 года совершенно оставили общественные языческие моления и обычаи, строго соблюдали православные посты и совершали всей семьёй утренние и вечерние молитвы, ходили к всенощному бдению в школу и посещали храм по праздничным и воскресным дням.

Возведение храма новоалгашинскими чувашами на свои средства явилось самым важным доказательством того, что они отошли от язычества и осознанно приняли православную веру.

В Средних Алгашах большая часть молодого поколения тоже прошла через школу, получив христианское воспитание. Большим достижением школы стало привлечение к обучению молодого женского поколения: руководители школы, хорошо понимая роль женщины в семье, старались, чтобы чтение молитв и религиозно-нравственных книг на чувашском и русском языках стали постоянной потребностью в их последующей жизни, чтобы православная вера сопутствовала им на жизненном пути, охраняя от многих соблазнов<sup>36</sup>.

35 *Лебедев А.* Старо-Алгашинский книжный склад с изданиями Православного Миссионерского Общества и его состояние. (Четвёртый год существования) // СЕВ. 1902. № 16. С. 403–408.

36 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 15. С. 281–282.

В миссионерской школе вместе обучались дети, родители которых были как православными, так и язычниками, и отступившими от православной веры. Соотношение обучающихся только в первый год открытия школы был в два раза больше в пользу язычников, затем ситуация изменилась: с 1879 г. почти в два раза преобладали православные, а с 1883 г. — в три и более раз (см. таблицу 1 в приложении). Этот показатель, по нашему мнению, важен, поскольку благодаря православным в школе формировалась религиозная атмосфера, благоприятствующая утверждению православной веры.

Учение Христа, проникая в тёмные души среднеалгашинцев, помогло им понять необходимость жить по заповедям Божиим. Так, в 1897 г. святое крещение приняло весьма состоятельное семейство<sup>37</sup> чувашей: крестились два брата и трое детей старшего из братьев, а отец, мать и их жёны, отправшие в 1866 г., возвратились в лоно Православной Церкви. Не прошло и полугода, как свет православной веры возвратил в христианство ещё одного отступника, а в следующем году приняла крещение его дочь. В 1900 г., поняв невозможность спасения без православной веры, приняли святое крещение ещё двое — муж и жена. В 1901 г. присоединились к Церкви Христовой девять язычников и пять отступников. Итак, с 1897 по 1901 г. в лоно Православной Церкви вошёл двадцать один язычник и восемь отступников — всего двадцать девять человек, из которых шестеро окончили курс среднеалгашинской миссионерской школы, двое отучились в ней некоторое время, остальные не владели грамотой.

Благотворное влияние школы при сохранившемся у чувашей патриархальном быте и важной роли старшего поколения не могло в полной мере обнаружиться в семьях отступников, дети которых обучались в школе. Здесь была необходима смена поколений, потому что не все руководители отпадения от православной веры умерли: пропитанные магометанскими понятиями, они препятствовали сородичам воспринимать христианские истины. Инспектору Яковлеву приходилось не раз беседовать с отступниками из Средних Алгашей, которые признавали, что молодое поколение настроено совершенно по-христиански и рано или поздно примет православную веру<sup>38</sup>. Можно надеяться,

37 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 16. С. 310–311.

38 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1896. № 15. С. 281–282.

что эти двадцать девять человек, принявшие христианство, вставшие на путь новой духовной жизни, послужат добрым примером для подражания и православная вера утвердится над Средними Алгашами, где ещё совсем недавно к православному духовенству и школе относились с недоверием.

Необходимо отметить, что в школах, получавших помощь от Общества, дело религиозно-нравственного воспитания и образования имело больше успеха, ведь родители, не обременённые взносами на содержание школы, охотнее отпускали детей для получения знаний. А если в семье есть учащийся, то есть надежда на приобщение всей семьи к православной вере. Родители, наблюдая, с каким трепетом их ребёнок зажигает лампадку перед иконами, как взволнованно читает на чувашском языке вечерние молитвы, невольно проникались светом истинного богопознания, постепенно отходя от язычества. Где есть церковная школа — там есть и сознательные христиане<sup>39</sup>.

Миссионерские школы, внося в тёмную языческую среду Свет Христовой веры и человеческих знаний, служили самым могущественным и действенным средством для подготовки почвы, на которой можно с надеждой и успехом посеять семя слова Божия.

Таким образом, миссионерское просвещение чувашского населения на примере двух селений было последовательно организовано следующим образом (см. приложение, схема 1): вначале И. Я. Яковлев, создавая с миссионерской целью школу в Средних Алгашах, ходатайствовал перед Симбирским Комитетом об её открытии и финансировании, затем действовал с её помощью на отпавших от православия чувашей. Школа, возглавляемая учителем и его помощником, получившими специальную подготовку в Симбирской центральной чувашской школе, опираясь на миссионерское просвещение православной верой, давала положительные результаты, но чувашам принять истины христианства мешали татары-магометане, живущие в непосредственной близости с ними. Наблюдая с их стороны постоянное противодействие, Яковлев привлёк в школу новоалгашинских крещёных чувашей, чтобы они массовым примером принятия православия смогли оказать воздействие на среднеалгашинских чувашей. С 1887–1888 гг. грамоте стало обучаться взрослое чувашское население. Позднее Яковлев воспользовался ещё одним средством воздействия — открытием женских отделений. С 1902 г. в Новых Алгашах работало особое училище для чувашских

39 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 24. С. 514–516.

женщин обоих селений, где преподавание вели выпускницы женского училища при Симбирской чувашской школе. Организованное миссионерское просвещение под общим руководством Симбирского Комитета и чувашского просветителя И. Я. Яковлева вселяло уверенность, что в будущем чувашское население будет трудно соблазнить мусульманской религией и оно постепенно оставит языческие обычаи, воспитывая детей в духе православия.

### **Выводы**

В результате проведённого исследования авторы статьи пришли к следующим заключениям:

- 1) Организация миссионерского просвещения создавалась постепенно, начиная с открытия миссионерской школы и обучения по системе Н. И. Ильминского, затем, в зависимости от складывающейся религиозной ситуации, вносились дополнительные предложения для более успешного миссионерского воздействия на язычников и отпавших от православия чувашей. Выбранный путь был долгим, но наиболее верным и надёжным.
- 2) Усвоение чувашами осознанного и прочного православного мировоззрения во многом зависело от инспектора чувашских школ и члена Симбирского Комитета И. Я. Яковлева, своевременно внесшего предложения о применении новых средств миссионерского воздействия на чувашское население и о подготовке учительских кадров для чувашских школ, а также от добросовестного отношения к миссионерской деятельности священнослужителей и школьных учителей.
- 3) Созданная организация миссионерского просвещения со временем показала положительные результаты: чувашаи-язычники сознательно стали принимать крещение, чувашаи-отступники постепенно возвращались в православие, молодое поколение воспитывалось в Христовой вере.

Общим итогом проведённого исследования стало воссоздание истории миссионерского просвещения чувашского населения на примере селений Средние и Новые Алгаши Симбирской епархии за 25-летний период (1877–1902). Изучение исторического опыта миссионерского

воздействия на нерусское население может оказать помощь миссионерам, с учётом современных условий.

Авторы статьи полагают, что исторические сведения, изложенные в данной статье, возможно использовать в учебных пособиях по истории Симбирской епархии.

## Приложения

Таблица 1

**Статистические сведения о среднеалгашинской миссионерской школе в Симбирской епархии (1878–1901)**

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1877/1878 <sup>1</sup>	15 (8/7)	5 православных; 10 — некрещёные дети отпавших от христианства. Все чуваша.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю; 400 руб. на строительство здания для школы.	
1878/1879 <sup>2</sup>	36 (26/10)	13 — некрещёные дети, чьи родители — чуваша отпали от православия.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю; 200 руб. на строительство здания для школы.	
1879/1880 <sup>3</sup>	36 (26/10)	13 некрещёных детей, чьи родители — чуваша отпали от православия; 23 — православные.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю; 43 руб. на пособия для школы.	
1880/1881 <sup>4</sup>	36	13 некрещёных детей, чьи родители — чуваша отпали от православия.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю.	
1881/1882 <sup>5</sup>	36	13 некрещёных детей, чьи родители-чуваша отпали от православия.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю.	
1882/1883 <sup>6</sup>	34	13 язычников, 21 православный.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю.	

- 1 ГАУО. Ф.135. Оп. 1. Д. 3. Л. 2 — 2 об.; Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1878 год // СЕВ. 1879. № 6. С. 138–145.
- 2 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1879 год // СЕВ. 1880. № 6. С. 220–224.
- 3 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1880 год // СЕВ. 1881. № 7. С. 170–173.
- 4 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1881 год // СЕВ. 1882. № 6. С. 110–113.
- 5 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1882 год // СЕВ. 1883. № 7. С. 156–161.
- 6 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883 год // СЕВ. 1884. № 7. С. 149–154.

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1883/1884 <sup>7</sup>	31	11 язычников, 20 православных.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю.	
1884/1885 <sup>8</sup>	41	12 язычников, 29 православных. Все чуваш.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю.	Окончили школу 12 человек. Поступили 27 человек.
1887/1888 <sup>9</sup>	40	10 язычников, 30 православных. Все чуваш.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю.	Окончили школу 12 человек.
1888/1889 <sup>10</sup>	32	7 язычников, 25 православных. Все чуваш.	Израсходовано: 120 руб. на жалование учителю. Кроме этого, выделено от миссионерского Общества 120 руб. и от министерства народного образования 380 руб., из которых выдано: помощнику учителя 360 руб. и на содержание школы 140 руб.	Окончили школу 14 человек. Выбыли до окончания курса 4 человека.
1889/1890 <sup>11</sup>	59	12 язычников, 47 православных. Все чуваш.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб. и от министерства народного образования 380 руб., из которых выдано: на жалование учителю 240 руб.; помощнику учителя 120 руб.; сторожу школы 38 руб. 25 коп.; на отопление и освещение 43 руб. 29 коп., на учебные пособия и классную мебель 53 руб. 76 коп.	

- 7 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1884 год // СЕВ. 1885. № 7–8. С. 198–201.
- 8 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1885 год // СЕВ. 1886. № 7. С. 186–189.
- 9 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 5 марта 1889 года // СЕВ. 1889. № 7–8. С. 108–112.
- 10 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 18-го марта 1890 года // СЕВ. 1890. № 6–7. С. 89–95.
- 11 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 17 марта 1891 года // СЕВ. 1891. № 8. С. 114–119.

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1890/1891 <sup>12</sup>	56	11 язычников, 1 мусульманин, 44 православных. 55 чувашей и 1 татарин.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб. и от министерства народного образования 380 руб., из которых выдано: на жалованье учителю 240 руб.; помощнику учителя 100 руб.; сторожу школы 38 руб. 65 коп.; на отопление и освещение 22 руб. 58 коп., на учебные пособия и классную мебель 98 руб. 77 коп.	
1891/1892 <sup>13</sup>	95 (65/30)	24 — дети, родители которых отпали от православия в магометанство, 71 православный. Все чуваше.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб. и от министерства народного образования 380 руб., из которых выдано: на жалованье учителю и его помощнику 285 руб. 50 коп.; сторожу школы, отопление, освещение, учебные пособия и прочее — 215 руб. 50 коп.	Окончили школу 10 православных и 2 язычника. Поступили 33 мальчика и 30 девочек.
1892/1893 <sup>14</sup>	64 (41/23)	15 язычников, 49 православных. Все чуваше.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб. и от министерства народного образования 380 руб., из которых выдано на жалованье учителю и его помощнику 320 руб.; сторожу школы 40 руб., на отопление и освещение 40 руб. 10 коп., на учебные пособия и классную мебель 99 руб. 90 коп.	Окончили школу 8 человек.

- 12 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 8 марта 1892 года // СЕВ. 1892. № 7–8. С. 94–100.
- 13 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 14 марта 1893 года // СЕВ. 1893. № 9. С. 150–155.
- 14 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 27 марта 1894 года // СЕВ. 1894. № 13. С. 231–238.

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1893/1894 <sup>15</sup>	81 (51/30)	29 язычников (19 мальчиков и 10 девочек), 49 православных. Все чувашки.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб. и 75 руб. 35 коп. от местного общества Из них израсходовано: на жалование законоучителю 120 руб., на жалование учителю 240 руб.; 40 руб. 50 коп. на наём сторожа школы, 65 руб. 28 коп. на отопление и освещение, 33 руб. 23 коп. на учебные пособия и принадлежности, 15 руб. на страхование училищного здания, 45 руб. на наём квартиры для женского училища и на мелкие расходы 16 руб. 34 коп.	Окончили школу 19 человек.
1894/1895 <sup>16</sup>	68 (41/27)	24 (15 мальчиков и 9 девочек) язычника, 44 (26 мальчиков и 18 девочек) православных. Все чувашки.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб. и единовременное пособие 180 руб. 90 коп. от местного общества. Из них израсходовано: на жалование учителю и двум помощникам 456 руб., на постройку фундамента для нового школьного здания и наём квартиры для двух женских групп 161 руб. 21 коп., на учебные пособия и принадлежности 32 руб. 48 коп.	

- 15 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 12 марта 1895 года // СЕВ. 1895. № 10. С. 142–147.
- 16 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // СЕВ. 1886. № 11. С. 152–153.

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1895/1896 <sup>17</sup>	63 (51/12)	11 мальчиков-язычников, 52 (40 мальчиков и 12 девочек) православных. Все чуваша, кроме 2 русских девочек.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб. и единовременное пособие 180 руб., 824 руб. 61 коп. от местных сельских обществ, от православного миссионерского общества на постройку нового здания 500 руб. Из них израсходовано: на содержание персонала 383 руб., на хоз. расходы и наём квартиры 138 руб. 81 коп., на устройство нового школьного здания 1831 руб. 23 коп., на учебные пособия и принадлежности 33 руб. 77 коп.	
1896/1897 <sup>18</sup>	44 (муж.)	10 язычников, 34 православных. Все чуваша.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб., 260 руб. 50 коп. от местных сельских обществ. Из них израсходовано: на содержание персонала 240 руб., на хоз. расходы и др. 129 руб. 23 коп., на устройство нового школьного здания 349 руб. 22 коп., на учебные пособия и принадлежности 42 руб. 5 коп.	

17 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1896 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 6 апреля 1897 года // СЕВ. 1886. № 10. С. 195. № 11. С. 208–209.

18 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 марта 1898 года // СЕВ. 1898. № 10. С. 178–185.

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1897/1898 <sup>19</sup>	50 (муж.)	9 язычников, 41 православный (49 чувашей и 1 русский).	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб., 85 руб. 35 коп. от местных сельских обществ. Из них израсходовано: на содержание персонала 360 руб., на хоз. расходы и др. 148 руб. 85 коп., на учебные пособия и принадлежности 76 руб. 50 коп.	Окончили школу 16 мальчиков, из них 3 язычника.
1898/1899 <sup>20</sup>	58 (41/17)	17 язычников (8 мальчиков и 9 девочек), 41 православный (33 мальчика и 8 девочек).	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб., 105 руб. от местных сельских обществ. Из них израсходовано: на содержания персонала 400 руб., на хоз. расходы и др. 146 руб. 40 коп., на учебные пособия и принадлежности 58 руб. 60 коп.	
1899/1900 <sup>21</sup>	55 (54/1)	13 мальчиков-язычников, 42 православных (41 мальчик и 1 девочка).	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 380 руб., 260 руб. 50 коп. от местных сельских обществ. Из них израсходовано: на содержание персонала 360 руб., на хоз. расходы и др. 230 руб. 57 коп., на ремонт здания 129 руб. 93 коп., на учебные пособия и принадлежности 40 руб.	

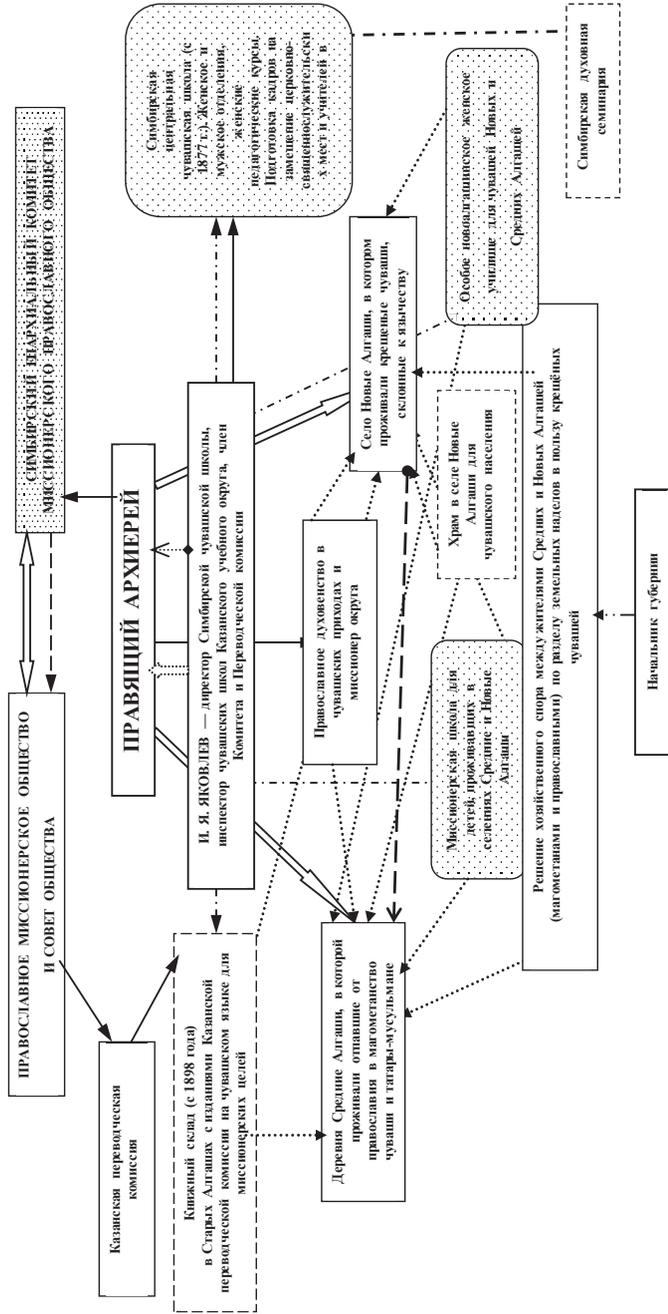
- 19 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 25 апреля 1899 года // СЕВ. 1899. № 19. С. 391–392.
- 20 Отчёт о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1899 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества, в г. Симбирске 26 марта 1900 года // СЕВ. 1900. № 13. С. 219.
- 21 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 апреля 1901 года // СЕВ. 1901. № 16. С. 274.

Отчётный год	Кол-во учащихся (муж/жен)	Вероисповедание, национальность	Финансирование	Количество выпускников
1900/1901 <sup>22</sup>	46 (44/2)	11 язычников, 35 православных. Все чувашаи.	Выделено от Симбирского Комитета 120 руб., от министерства народного образования 344 руб., 260 руб. 50 коп. от местных сельских обществ. Из них израсходовано: на содержание персонала 380 руб., на хоз. расходы и др. 112 руб. 6 коп., на ремонт здания 77 руб., на учебные пособия и принадлежности 55 руб. 44 коп.	

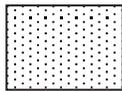
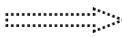
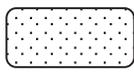
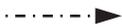
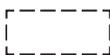
22 Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // СЕВ. 1902. № 20. С. 364.

Схема 1

Организация миссионерского воздействия на чувашское население Симбирской епархии на примере селений Средние и Новые Алгаши Симбирского уезда с 1877 г. по 1902 г.



### Условные обозначения

-  В случае выделения пособия от Общества Комитету, последний согласовывает строительство в епархии церквей и школ с миссионерскими целями. При отсутствии пособий от Общества Комитет самостоятельно решает возникающие проблемы по привлечению материальных средств.
-  Комитет состоит из председателя (правлящий архиерей), товарища председателя и членов, почётных и действительных, проводящих ежегодные отчётные собрания. Собранные средства Комитета принадлежат Обществу и расходуются только на миссионерские цели.
-  Комитет предоставляет сведения и предложения о миссионерской деятельности, о расходовании средств, поступающих в Совет Общества.
-  Предложения о миссионерском просвещении чувашского населения.
-  Миссионерско-просветительские учреждения, получающие средства от Общества.
-  Организация и контроль за деятельностью с предоставлением отчётов о проделанной работе.
-  Надзор и контроль за миссионерской деятельностью.
-  Миссионерское воздействие на нехристиан, на отступников от православия и утверждение их в православной вере.
-  Миссионерско-просветительские учреждения, не получающие средств от Комитета.
-  Предложения о назначении священнослужителей чувашской национальности.
-  Обзорение селений и миссионерское воздействие на отступников от православия через духовную беседу.
-  Содействие в утверждении чуваш в православной вере.
-  Воздействие на чувашское население, проживающее в деревне Средние Алгаши (отступников от православия) со стороны чувашей, утверждённых в православной вере, проживающих в деревне Новые Алгаши.
-  Направление чувашей (по согласованию с епископом) в семинарию с последующим рукоположением в священный сан и назначением в чувашские приходы.

## Библиография

### Неопубликованные исторические источники

#### *Архивные документы*

Государственный архив Ульяновской области (ГАУО)

- Ф. 134 — Симбирская духовная консистория ведомства православного исповедания г. Симбирск (1832–1916). Опись 1 — дел постоянного хранения за 1840–1917 годы. Дело 5 — Сборник Указов, полученных из Синода за 1875 год. 27.01.1875–19.01.1876 // ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 5. Л. 10.
- Ф. 135 — Симбирский епархиальный комитет православного Миссионерского общества. Опись 1 — дел постоянного хранения за 1877–1879, 1881–1883, 1884, 1900, 1905, 1911–1913, 1915 годы. Дело 3 — Журнал Симбирского Епархиального Комитета за 25 июля 1878 года (Приложение Материал обследования Средне-Алгашинской школы). 25.07.1878 // ГАУО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 3. Л. 2 — 2 об.

### Опубликованные исторические источники

- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 13 марта 1883 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1883. № 7. С. 156–161.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 5 марта 1889 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1889. № 7–8. С. 108–112.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 18-го марта 1890 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1890. № 6–7. С. 89–95.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 17 марта 1891 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1891. № 8. С. 114–119.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 8 марта 1892 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1892. № 7–8. С. 94–100.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 14 марта 1893 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1893. № 9. С. 150–155.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 27 марта 1894 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1894. № 13. С. 231–238.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 12 марта 1895 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1895. № 10. С. 142–147.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 марта 1898 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1898. № 10. С. 178–190.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 25 апреля 1899 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1899. № 19. С. 385–396.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 22 апреля 1901 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1901. № 16. С. 269–279.
- Журнал Симбирского общего собрания членов православного миссионерского общества 7 апреля 1902 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1902. № 18. С. 317–322; № 20, С. 360–365; № 21. С. 476–481; № 24. С. 514–518.
- Лебедев А. Старо-Алгашинский книжный склад с изданиями Православного Миссионерского Общества и его состояние. (Четвертый год существования) // Симбирские епархиальные ведомости. 1902. № 16. С. 403–408.

- Назарьев В. Н.* Очерк 33-х школ Симбирского уезда за 1876/1877 учебный год. Симбирск, 1877.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1876 год, читанный в местном общем собрании его членов 27 февраля 1877 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1877. № 5. С. 105–111.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1878 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1879. № 6. С. 138–145.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1879 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1880. № 6. С. 220–224.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1880 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1881. № 7. С. 170–173.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1881 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1882. № 6. С. 110–113.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества, за 1882 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1883. № 7. С. 156–161.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1884. № 7. С. 149–154.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1884 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1885. № 7–8. С. 198–202.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1885 год // Симбирские епархиальные ведомости. 1886. № 7. С. 186–189.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1895 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 14 апреля 1896 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1896. № 10. С. 126–132; № 11. С. 149–153; № 15. С. 280–282; № 16. С. 310–318; № 17. С. 319–322.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1896 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества в Симбирске, 6 апреля 1897 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1897. № 10. С. 195. № 11. С. 208–214.
- Отчет о деятельности Симбирского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1899 год, читанный в общем годичном собрании членов сего общества, в г. Симбирске 26 марта 1900 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1900. № 13. С. 207–222.
- Устав Православного Миссионерского Общества // Симбирские епархиальные ведомости. 1876. № 2. С. 27–32; № 3. С. 50–58.

**Исторические источники личного происхождения**

*Яковлев И. Я.* Воспоминания. Чебоксары: Чувашская книга, 1982.

*Яковлев И. Я.* Письма. Чебоксары: Чувашская книга, 1985.

*Яковлев И. Я.* Моя жизнь. Воспоминания. Москва: Республика, 1997.

**Научные труды**

*Краснов Н. Г.* Выдающийся чувашский педагог-просветитель. Чебоксары: Чувашская книга, 1992.

# ПРОЕКТИРОВАНИЕ И УЧРЕЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНЫХ ОКРУГОВ ВСЕРОССИЙСКИМ ЦЕРКОВНЫМ СОБОРОМ 1917–1918 гг.

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия  
секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних  
церковных связей Московского Патриархата  
115191, Москва, Даниловский Вал, 22  
zvonariov@rambler.ru

**Для цитирования:** *Звонарёв С., прот.* Проектирование и учреждение церковных округов Всероссийским Церковным Собором 1917–1918 гг. // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 168–189. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.008

## Аннотация

УДК 27-773 (27-9) (271.2)

Осенью 1918 г. Всероссийский Церковный Собор рассмотрел проект учреждения церковных округов. Начало церковной дискуссии на эту тему было положено ещё Предсоборным Присутствием в 1906 г. Предсоборное Совещание в апреле 1912 г. кратко обратилось к теме митрополичьих округов и солидаризировалось со взглядом Присутствия на округа как на объединения существующих епархий в пастырско-миссионерских целях. Несмотря на проделанную предсоборными органами большую работу, решение Собора об учреждении округов было кратким по объёму и декларативным по содержанию. По причине ожидавшегося скорого прекращения соборной работы сочтено необходимым предоставить Священному Синоду и Высшему Церковному Совету во главе с Патриархом определить число округов и произвести распределение по ним епархий. Предполагалось, что за центральной церковной администрацией останется и наладка деятельности новоучреждённых округов. В 1928 и 1934 гг. была предпринята попытка создать церковные области во главе с областными архиереями применительно к административно-территориальной реформе в советском государстве. Однако со временем проект потерял актуальность, в том числе в связи с новой волной гонений на Церковь и попытками советских властей разрушить церковную организацию.

**Ключевые слова:** Предсоборный Совет, второй отдел Совета, Всероссийский Церковный Собор, отдел ВЦУ, церковные округа, децентрализация высшего церковного управления, церковные области, областные архиереи.

---

## Design and Establishment of Church Areas by the All-Russian Church Council of 1917–1918

**Archpriest Sergey Zvonaryov**

PhD in Theology

Secretary for Far Abroad Affairs at the Department for External Church Relations  
at the Moscow Patriarchate

22, Danilovsky val, Danilov monastery, DECR MP, Moscow, 115191, Russia

zvonariov@rambler.ru

**For citation:** Zvonaryov S., archpriest. "Design and Establishment of Church Areas by the All-Russian Church Council of 1917–1918". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 168–189 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.008

**Abstract.** In the autumn of 1918, The All-Russian Church Council considered the project of establishing Church areas. The beginning of the discussion on this topic in the Church was laid by the Pre-Council Presence in 1906. The Pre-Council Meeting in April 1912 briefly addressed the topic of metropolitan areas and agreed with the view of the Presence on the areas as associations of existing dioceses for pastoral and missionary purposes. Despite the great work done by the pre-council bodies, the Council's decision on the establishment of areas was brief in scope and declarative in content. As the council's work was expected to be completed soon, it was deemed necessary to allow the Holy Synod and the Supreme Church Council, headed by the Patriarch, to determine the number of areas and distribute dioceses among them. It was assumed that the central church administration would also be responsible for setting up the activities of the newly established areas. In 1928 and 1934, in relation to the administrative and territorial reform in the Soviet state, an attempt was made to create Church areas headed by regional bishops. However, over time, the project lost its relevance, among other things, because of the new wave of repressions against the Church and attempts by the Soviet authorities to destroy the Church organization.

**Keywords:** Pre-Council Session, the Second department of the Council, the All-Russian Church Council, the Department of the Supreme Church Council, Church areas, decentralization of the supreme Church administration, Church areas, regional bishops.

**В** числе деяний Всероссийского Церковного Собора — учреждение церковных округов<sup>1</sup>, которые были призваны укрепить принцип соборности в Церкви на региональном уровне, содействовать большему вовлечению епископата, духовенства и мирян в решение местных церковных дел.

Одним из важнейших элементов реформирования церковного управления в начале XX в. должна была стать децентрализация — передача полномочий по решению церковных дел с центра на места. В зависимости от текущей общественно-политической обстановки в России вопрос децентрализации решался с большей или меньшей степенью успеха.

### **Святейший Синод и Предсоборный Совет 1917 г. в попытке потушить огонь церковного сепаратизма**

Председатель второго отдела Предсоборного Совета, член Святейшего Синода архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский) уже на первом заседании отдела 13 июня 1917 г. признавал, что учреждение церковных округов вызвано самой жизнью и сообщил о планах Синода создать такие округа в ближайшее время, ещё до созыва Всероссийского Церковного Собора<sup>2</sup>. Подоплёку таких планов Синода разъяснил другой его член — протоиерей А. П. Рождественский. По его словам, торопливость с учреждением округов была вызвана непростой церковной ситуацией на Кавказе и на Украине: «Положение дел там довольно серьёзно: там горит и нужно тушить пожар. Нужно так или иначе реагировать на события. Вот почему вопрос об округах признан спешным»<sup>3</sup>.

Однако синодальные планы не были реализованы. Да и создание округов в спешном порядке вряд ли могло помочь остановить начавшиеся церковные центробежные процессы на национальных окраинах.

- 1 В отделе высшего церковного управления Всероссийского Церковного Собора состоялась дискуссия по именованию церковных округов. Было решено отказаться от названия «митрополичьи». Предлагались названия: церковный округ, соборный округ, епископский округ, церковно-соборный округ, церковно-митрополичий округ, церковно-епископский округ, церковно-областной округ. В результате голосования в отделе было принято название «церковный округ». См.: Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 529–531.
- 2 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. Москва, 2012. С. 260.
- 3 Там же. С. 273.

Скорее, наоборот, будучи основаны в границах национальных территорий, округа могли послужить дополнительной опорой для местного сепаратизма. Мешали усилиям Синода сохранить в орбите Российской Церкви церковные территории на национальных окраинах и антицерковные действия Временного правительства. По свидетельству архиепископа Новгородского Арсения (Стадницкого), члены Синода узнали из газет об автокефалии Грузинской Церкви, предоставленной Временным правительством без согласования с Синодом. Оберпрокурор В. Н. Львов — «шалый», по меткому выражению иерарха<sup>4</sup>, — заявил, что правительство тем самым исправило акт несправедливости, который тяготел над Грузинской Церковью<sup>5</sup>. Такое грубое и необдуманное вторжение в дела церковного устройства и управления со стороны гражданских властей лишь усилило национальный сепаратизм. В 1918 г. Грузия, хотя и на непродолжительное время, стала независимой от российского государства.

### **Учреждение Всероссийским Церковным Собором церковных округов**

Соборный отдел высшего церковного управления (отдел ВЦУ) принял от Предсоборного Совета эстафету подготовки окружной церковной реформы. Плоды трудов отдела легли в основу доклада о церковных округах, который был предварительно изучен Епископским совещанием, а затем рассмотрен на пленарном заседании Собора в ходе его третьей, заключительной сессии. По итогам такого рассмотрения Собор принял постановление «О церковных округах».

Текст соборного постановления от 20 сентября 1918 г. гласит:

«Имея в виду, что потребность образования округов в Русской Церкви признана Соборами 1666 и 1681–82 гг. и последующим церковным сознанием, и принимая во внимание нынешнее количество епархий Российской Церкви, Священный Собор, руководствуясь священными канонами, определяет: учредить в Российской Церкви церковные

4 Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. На Поместный Собор: 1917–1918. Москва, 2018. С. 61.

5 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 274.

округа, а установление числа округов и распределение по ним епархий поручить высшему церковному управлению»<sup>6</sup>.

Данным документом, основа которого была предложена на пленарном заседании Собора епископом Охтенским Симоном (Шлеевым)<sup>7</sup>, разрешался принципиальный вопрос об учреждении церковных округов. Однако определением никак не детализировались порядок создания округов, их количество, принципы функционирования и компетенция, взаимоотношения с епархиями, с одной стороны, и органами высшего церковного управления, с другой, порядок принятия решений. Эти важные элементы окружного управления, без определённости в которых успешная деятельность церковных округов невозможна, нам следует поискать в «Положении о церковно-соборном окружном управлении» Предсоборного Совета, а также в докладе отдела ВЦУ, представленном на рассмотрение пленарного заседания Собора 18 сентября 1918 г.

Спроектированные отделом ВЦУ церковные округа должны были стать *пастырско-миссионерскими центрами*, объединяющими в себе несколько существующих епархий. Такой взгляд на природу округов находился в общем русле решений предсоборных органов, хотя среди церковных экспертов было немало сторонников разделения существующих епархий на более мелкие, создание на их основе митрополичьих округов и наделение таких округов *судебно-административными полномочиями*.

Митрополит Тифлисский Кирилл обращал внимание коллег по отделу ВЦУ на то обстоятельство, что проектируемые церковные округа не могут быть строго выдержаны в русле пастырско-миссионерских центров. Так, в уже принятых документах Собора (определение «О порядке прославления святых к местному почитанию» от 3 сентября 1918 г.), а также в проектируемых проектах (положений «О церковном суде» и «О будущих Соборах Российской Православной Церкви и их составе») митрополичьи округа наделялись элементами судебно-административных полномочий.

За соединение пастырско-миссионерских функций и судебно-административных функций церковных округов выступал во втором отделе Предсоборного Совета профессор В. З. Завитневич, а на пленарном заседании Собора — епископ Охтенский Симон. Сторонником

6 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 3. Москва, 2014. С. 742.

7 Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 11. Москва, 2000. С. 216.

церковных округов как исключительно судебно-административных центров во втором отделе Совета был профессор П. В. Верховский.

### 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>8</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>9</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 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>10</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>11</sup>. С отцом протоиереем были согласны профессора Н. А. Заозерский и В. З. Завитневич. Живое

8 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 443.

9 Там же. Т. 2. С. 602.

10 Там же. Т. 1. С. 429.

11 Там же. С. 441.

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>12</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>13</sup>. «Нужно щадить самолюбие окраин», — заявлял профессор В. З. Завитневич<sup>14</sup>. Поскольку внимания и щадящего отношения к национальным церковным 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>15</sup>. Интересно, что сам экзарх Грузии, архиепископ Карталинский и Кахетинский Николай (Налимов), отзыва 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.

12 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. С. 96.

13 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 471.

14 Там же. С. 472.

15 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. С. 662.

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 общественности, 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>16</sup>.

По мнению архиепископа Литовского Никандра, митрополичий округ мог быть образован и в Поволжье<sup>17</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.

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 протоиереи 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

16 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. С. 445.

17 Там же. С. 444.

выражаться в межъепархиальном взаимодействии, например, посредством периодических Соборов епархиальных архиереев.

### **Вектор на децентрализацию церковного управления**

Церковные эксперты предсоборных органов и соборяне стремились передать на уровень церковных округов рассмотрение значительного числа региональных дел, что должно было разгрузить Святейшего Патриарха, Священный Синод и Высший Церковный Совет. Децентрализация представляла как вполне созревшее и насущное дело. В отделе ВЦУ об этом свидетельствовал Н. И. Спасский<sup>18</sup>. Подобная позиция озвучивалась и в предсоборных Присутствии и Совете. Так, член Совета П. Б. Мансуров утверждал, что нельзя возлагать управление Русской Церковью только на Синод и Совет, но нужно дать возможность окружным Соборам громко говорить о нуждах Церкви<sup>19</sup>. Однако при этом церковные эксперты неизменно проектировали церковные округа как пастырско-миссионерские центры, не предполагая наделять окружные Соборы и митрополитов существенными властными полномочиями. Однако без таких полномочий невозможно было говорить о разгрузке повестки органов высшего церковного управления и практической децентрализации.

Почему же тогда сохранялся пастырско-миссионерский дух церковных округов? При конструировании в Предсоборном Совете региональных церковных структур господствующим было представление о необходимости ограничения церковного административного аппарата посредством расширения деятельности соборных органов. Властный авторитет призван был уступить место авторитету нравственному, потому и митрополиты воспринимались не как возвышающиеся над другими архипастырями владыки с властным набором полномочий, но как морально авторитетные. Этот моральный авторитет должен был ещё более укрепиться, однако ко времени рассмотрения соборянами вопроса о церковных округах в сентябре 1918 г. уже не в опоре на демократические процессы в обществе, а перед лицом разворачивавшихся гонений на Церковь. В то время всякий, кто становился во главе церковного

18 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 526 – 526 об.

19 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 387.

управления на любом уровне, должен был готовиться к исповедническому и мученическому подвигу за Христа и Его Церковь.

Соборянам недоставало остроты взгляда в будущее Российской Церкви и российского государства. События в стране развивались по сценарию гражданской войны и государственного распада, а Церковь столкнулась с угрозой для своей целостности. В таких условиях, которые были вполне очевидны к сентябрю 1918 г., требовалось продумать механизм функционирования церковных округов не как пастырско-миссионерских центров, а судебно-административных. Востребованность последних была продиктована смещением фронтов гражданской войны и угрозой фрагментации страны, которые делали невозможными сообщения епархий с церковным центром. Да и последний мог прекратить свою деятельность. Вот в этих-то обстоятельствах епархии и должны были образовать региональные церковные структуры (в том числе в виде митрополичьих округов), наделённые всеми необходимыми властными полномочиями для поддержания церковной жизни на отдельных территориях. Данные полномочия были предоставлены епархиям лишь спустя два года после окончания работы Собора постановлением Священного Синода и Высшего Церковного Совета под председательством Патриарха от 20 ноября 1920 г.

### **Количество церковных округов и основания их деления**

В ходе работы над устройством церковных округов в предсоборный и соборный период предполагалось, что каждый такой округ мог состоять из трёх-четырёх епархий. Всего же могло быть создано до двадцати округов. В отделе ВЦУ звучали предложения образовать 12, 13, 15 и 20 округов. В конечном счёте остановились на девятнадцати округах<sup>20</sup>.

20 *Московский* (епархии Московская, Тверская, Калужская и Тульская), *Ярославский* (епархии Ярославская, Костромская и Вологодская), *Владимирский* (епархии Владимирская, Нижегородская и Рязанская), *Петроградский* (епархии Петроградская, Финляндская, Олонецкая и Архангельская), *Новгородский* (епархии Новгородская, Псковская и Рижская), *Виленский* (епархии Виленская, Варшавская и Гродненская), *Смоленский* (епархии Смоленская, Могилёвская, Полоцкая (Витебская) и Минская), *Воронежский* (епархии Воронежская, Тамбовская, Пензенская и Орловская), *Киевский* (епархии Киевская, Волынская, Холмская и Подольская), *Харьковский* (епархии Харьковская, Курская, Черниговская и Полтавская), *Херсонский* (епархии Херсонская, Таврическая, Екатеринославская и Бессарабская (Кишинёвская — в той части, которая останется у России)), *Северо-Кавказский* (епархии Владикавказская, Ставропольская и Донская), *Закавказский* (епархии Бакинско-Тифлисская,

Количество округов и епархий в каждом округе не было проявлением вкусовщины церковных экспертов и соборян. Речь шла о том, какому проекту отдать приоритет: большему количеству церковных округов с меньшим числом епархий, либо небольшому количеству округов с большим числом епархий. Первый проект привлекал потенциальной возможностью максимально быстро и компетентно отозваться на местные нужды, но при этом такие мелкие церковные единицы теряли вес на общецерковном уровне, замыкались в своих местных интересах. Второй проект привлекал более сильным соборным началом, при котором большее количество епархиальных преосвященных отзывалось бы на нужды своего церковного региона, а их совокупный голос звучал бы сильнее и авторитетнее. Но второй проект страдал чрезвычайной отдалённостью концов церковного округа, к тому же угрожал сепаратизмом на национальных окраинах, а в условиях начавшихся преследований Церкви со стороны советской власти был и небезопасен для участников крупных собраний.

Во втором отделе Совета и отделе ВЦУ большинство членов выступило за приоритет большего числа церковных округов. Такой подход подвергался критике на Общем собрании Совета, где звучало предложение образовать лишь четыре-пять округов<sup>21</sup>. На пленарном заседании Всероссийского Церковного Собора архиепископ Тверской Серафим (Чичагов) высказывал мнение, что если церковный округ объединит лишь две-три епархии, то будет нанесён ущерб соборности. На его взгляд, в каждом округе должно быть десять-пятнадцать епархий<sup>22</sup>.

Члены второго отдела Предсоборного Совета, а также соборного отдела ВЦУ потратили немало времени на разделение епархий по округам, неоднократно меняя их принадлежность к конкретному округу. И, как выяснилось позже, сначала на Общем собрании Предсоборного

Сухумская и Туркестанская, Урмийская миссия), *Астраханский* (епархии Астраханская, Саратовская и Самарская (Уральская — когда будет учреждена)), *Казанский* (епархии Казанская, Уфимская, Симбирская и Оренбургская), *Пермский* (епархии Пермская, Вятская и Екатеринбургская (Челябинская — когда будет учреждена)), *Тобольский* (епархии Тобольская, Томская, Омская и Енисейская, Алтайская миссия), *Иркутский* (епархии Иркутская, Якутская и Забайкальская), *Владивостокский* (епархии Владивостокская и Благовещенская, миссии Японская, Пекинская и Сеульская (Корейская)). См.: Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 547 — 547 об.

21 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 2. С. 1048.

22 Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 11. С. 200.

Совета, а затем на пленарном заседании Собора этот труд вызвал множество критических замечаний.

Член Совета профессор Ф. И. Мищенко предлагал при церковном делении исходить из разграничений внутренних территорий российского государства. Речь шла о создании церковных округов в территориальных границах проектируемых в России областей. Епархии же предлагалось разделить на более мелкие так, чтобы прежний епархиальный центр стал митрополичьим центром, а уездные города — центрами новоучреждённых епархий<sup>23</sup>. Но в адрес данного проекта звучала критика ещё в Предсоборном Присутствии: признавалась его дороговизна, недостаток требуемого числа кандидатов в епископы, а также сложность с его реализацией в краткосрочной и среднесрочной перспективе.

Профессор П. Д. Лапин на пленарном заседании Собора указывал на коренной, по его словам, недостаток проекта отдела ВЦУ, а именно на искусственное деление епархий по районам, не имеющим между собой тяготения, на отсутствие принципа объединения.

### **Соборы церковных округов: состав и компетенция**

По мысли церковных экспертов второго отдела Предсоборного Совета, Соборы митрополичьих округов должны были встать во главе округов. Личность митрополита отходила на второй план, была ограничена соборным началом.

Предполагалось, что Соборы должны созываться в качестве нормы в епископском «обычном» составе. В отдельных же случаях их участниками могли стать, наряду с епископами, также клирики и миряне. Тогда речь шла о «чрезвычайном» составе. Созыв Соборов в обычном и чрезвычайном составех зависел от повестки Собора и определялся созывающим Собор первым епископом округа. Такое двоякое разделение, из которого исходили соборяне в отделе ВЦУ, было предложено епископом Пермским Андроником ещё на заседании второго отдела Предсоборного Совета<sup>24</sup>. О необходимости закрепить возможность созыва Соборов, состоящих из одних епископов округа, говорил товарищ обер-прокурора Синода А. В. Карташёв на заседании второго отдела

23 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 266–267.

24 Там же. С. 399.

Совета<sup>25</sup>. В то же время чиновник утверждал, что лишь епископские Соборы без участия представителей духовенства и верующего народа не отвечают запросу времени.

Сторонником исключительно епископского состава окружных Соборов в Отделе ВЦУ был профессор И. М. Покровский<sup>26</sup>.

Защитником участия в окружных Соборах представителей от клира и мира выступил на заседании отдела ВЦУ П. Б. Мансуров. Раскрывая свою позицию, он полагал, что представители от духовенства и мирян должны избираться для участия в Соборах, а полезные для соборного обсуждения лица могли приглашаться. Член Отдела ВЦУ А. В. Васильев полагал возможным участие в окружных Соборах клириков и мирян, раз уж последние сопричастны органам высшего церковного управления и вовлечены в решение общецерковных дел<sup>27</sup>. Отдел постановил, что на окружной Собор обычного состава епархиальный архиерей мог приглашать экспертов из числа клириков и мирян, но не более двух.

При этом костяк Соборов с участием представителей духовенства и мирян должны были составить всё же епископы. Н. И. Спасский на заседании отдела ВЦУ уточнял, что только епископам на окружных Соборах, подразумевая их чрезвычайный состав, должно принадлежать право решающего голоса, тогда как клирики и миряне, а также приглашённые лица могли иметь лишь совещательный голос<sup>28</sup>. В отделе было отвергнуто упоминание совещательного голоса клириков и мирян. Отмечено лишь, что они принимают участие в обсуждении вопросов, вынесенных на повестку Собора.

Дабы усилить связь окружных Соборов с высшим церковным управлением член второго отдела Предсоборного Совета протоиерей Н. Г. Попов предлагал командировать в регионы на соборные заседания членов Священного Синода и Высшего Церковного Совета<sup>29</sup>. Однако это предложение не получило поддержки и дальнейшего развития.

В отделе ВЦУ было постановлено, что окружные Соборы должны собираться не реже, чем один раз в год. Местом созыва очередного

25 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 265.

26 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 528.

27 Там же. Л. 548.

28 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 549.

29 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 376.

Собора мог стать один из городов округа по определению предшествующего Собора. Предполагалось, что по соглашению глав нескольких митрополий и по благословению Святейшего Патриарха, а также по требованию высшей церковной власти могут собираться Соборы нескольких церковных округов. Их участниками могли быть только епископы, а председательствовать — старейший из митрополитов.

Соборный отдел ВЦУ разработал компетенцию окружных Соборов. Предполагалось, что они обсуждают и разрабатывают способы имплементации решений Поместных Соборов применительно к местным нуждам и особенностям епархий, разрабатывают меры защиты православной паствы от расколов, сект и иноверия, а также противодействия им, ищут способы взаимопомощи епархий округа в обустройстве религиозной жизни переселенческих приходов, готовят повестку для Поместного Собора по темам, актуальным для данного округа, и представляют её посредством митрополита Святейшему Патриарху, выступают с инициативой и дают заключения Патриарху по вопросам открытия новых епархий, а также выделения нового округа из церковного округа. Соборы дают каноническую оценку представленным епархией кандидатам на вдовствующую кафедру, а заключение направляют Святейшему Патриарху, ходатайствуют о внесении в список кандидатов на вакантную епископскую кафедру лиц, желательных для самого окружного Собора, участвуют в лице епископов округа в хиротонии избранного и утверждённого центральной церковной администрацией архипастыря на вдовствующую кафедру, заботятся об учреждении и содержании миссионерских станций, рассматривают дела о прославлении в лике местночтимых святых, решения по которым направляются на утверждение Святейшему Патриарху и Священному Синоду. Окружные Соборы призваны были служить братскому общению между епископами.

Соборный Отдел отказался от важного правомочия окружного Собора — избрания епископа на вдовствующую кафедру, предоставив это дело высшему церковному управлению.

В ходе дискуссии в отделе ВЦУ предлагалось наделить окружные Соборы судебными функциями и элементами административных полномочий, дабы контролировать исполнение соборных решений в епархиях округа. Интересно, что в отделе ВЦУ за административный элемент Соборов ратовали архиереи — митрополит Херсонский Платон (Рождественский) и епископ Черниговский Пахомий (Кедров)<sup>30</sup>. Ведь

30 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 549 об. — 550.

именно архипастырей подозревали в противлении властным полномочиям окружных Соборов якобы из опасения столкнуться с ограничением собственных административных функций как епархиальных архиереев.

Предполагалось, что участники окружного Собора должны каждый по своей епархии представлять на очередном Соборе отчёт об исполнении соборных решений.

### **Глава церковного округа — митрополит**

Глава церковного округа, которому в отделе ВЦУ было решено усвоить сан митрополита с объявлением об этом Патриархом и Синодом, наделялся правами применительно к Собору округа. Митрополит готовит и созывает окружной Собор (в случае болезни или смерти митрополита Собор созывается старейшим по хиротонии иерархом округа), председательствует на нём, сообщает Святейшему Патриарху выдержки из отчётов епархиальных архиереев, решения Собора и все существенные в жизни округа вопросы, заботится об исполнении соборных решений, хранит соборные деяния и прочие документы, связанные с деятельностью Собора, готовит материалы к следующему Собору, заблаговременно знакомит членов Собора с повесткой соборного заседания, по поручению окружного Собора или высшего церковного управления посещает епархии, дабы выявить причины затруднений, возникших в управлении епархией, и оказывает помощь в их устранении.

Как видим, митрополит в силу своих полномочий возвышается над остальными епископами церковного округа, в первую очередь преимуществами чести, а также некоторыми административными обязанностями вплоть до хотя и лимитированной, но визитации епархий. Однако и церковные эксперты, и соборяне стояли на позиции невмешательства митрополита во внутренние дела епархий, во всяком случае, в обход окружного Собора. Также и окружные послания первый епископ округа мог издавать лишь совместно с Собором.

По мысли экспертов второго отдела Совета митрополит подлежит церковному суду на прочих с другими епископами основаниях, то есть суду Собора епископов.

Во втором отделе Предсоборного Совета заметное число экспертов симпатизировало идее создания при первом епископе округа Церковно-окружного совета или его аналога. Данная структура, члены которой избирались бы на началах церковного представительства, была призвана сдерживать административный рост митрополита. В результате

голосования отдел признал необходимым учредить Церковно-окружной совет при первом епископе округа. Было предложено составить его из первого епископа, двух пресвитеров и двух мирян, избираемых окружным Собором на межсоборный срок. К членам Совета избирались заместители.

Как избирается глава церковного округа? Член второго отдела Предсоборного Совета протоиерей С. И. Шлеев полагал, что то или иное лицо нельзя назначать митрополитом на постоянной основе. Митрополит — тот, кто председательствует на окружном Соборе. Новый Собор избирает и нового председателя — митрополита<sup>31</sup>. С этой же позиции в соборном отделе ВЦУ выступал архиепископ Тамбовский Кирилл (Смирнов). По его мнению, должность первого епископа округа не должна привязываться ни к кафедре главного города округа, ни к определённому лицу<sup>32</sup>. Однако с тамбовским архипастырем не был согласен епископ Пермский Андроник (Никольский), который считал, что первый епископ должен объединять, руководить и быть советником для всех епископов округа, а такие функции было бы неправильно возлагать на временной основе<sup>33</sup>. К мнению епископа Андроника в отделе ВЦУ присоединились епископ Челябинский Серафим (Александров), епископ Черниговский Пахомий (Кедров) и В. А. Демидов.

В результате голосования в отделе ВЦУ был принят следующий тезис: «Первый епископ округа избирается из всех епископов округа на всё время своего управления епархией в известном округе»<sup>34</sup>. Однако данный тезис не давал ответа на существенный вопрос: первый епископ занимает до конца своих полномочий кафедру, с которой он был избран, и эта кафедра становится центром церковного округа, или избранный первым епископом архиерей оставляет прежнюю кафедру и занимает кафедру главного города церковного округа? И если с первым случаем сложностей не возникало, то второй случай был возможен на практике лишь впоследствии, когда определится кафедра первого епископа, которая и будет замещаться в случае кончины этого первого епископа. Однако второй случай был невозможен в самом начале проекта учреждения церковных округов, ведь избранный первый епископ

31 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 294.

32 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 544 об.

33 Там же. Л. 544 об. — 545.

34 Там же. Л. 545 об.

не мог претендовать на уже кем-то ранее занятую кафедру, призванную быть центром округа. Тогда речь шла не об избрании, а о назначении.

По предложению протоиерея Н. П. Добронравова во втором отделе Предсоборного Совета было решено: «Кандидата на кафедру первого епископа в округе избирает епархиальный Собор при участии епископов округа и представителей от всех епархий округа»<sup>35</sup>. Установленный в данной формуле приоритет епархиального Собора стал результатом пространной дискуссии в отделе. Её главным содержанием стало противоборство нескольких взглядов на круг лиц, избирающих первого епископа округа. Одни эксперты считали, что первую скрипку в процессе избрания митрополита должны сыграть клир и паства епархии, которую возглавляет первый епископ. Другие эксперты полагали, что поскольку речь идёт о выборах не епархиального архиерея, а первого епископа округа как должностного лица, то и избрание его должно стать делом всего округа в лице его епископов и выборных представителей от духовенства и верующего народа.

Желая согласовать две позиции, епископ Пермский Андроник предлагал установить два избирательных собора — епархиальный и окружной. Епархиальный Собор избирает одного или нескольких кандидатов на должность первого епископа. Окружной Собор может согласиться с выбором, а может посредством общего голосования избрать трёх кандидатов, из которых посредством жребия и определяется первый епископ<sup>36</sup>. Жребий стал самой отличительной чертой предложения пермского архиепископа.

Наконец, третья позиция заключалась в том, что выборы первого епископа — это дело не только епархии и церковного региона, но и всей Церкви, а потому последняя в лице своего епископата призвана участвовать в процессе избрания.

Однако в соборном отделе ВЦУ вся предшествующая дискуссия на экспертном уровне неожиданно завершилась кардинально иным выводом: «Митрополит округа назначается Святейшим Патриархом совместно со Священным Синодом из епископов округа»<sup>37</sup>. Такое стремление соборного отдела передать в компетенцию Священного Синода во главе с патриархом полномочия как по избранию епископов, так и первых епископов церковных округов свидетельствовало, по всей видимости, об изменении настроений соборян весной 1918 г. в условиях

35 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 406.

36 Там же. С. 406–407.

37 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 546 об.

общественно-политической нестабильности в стране, отделения национальных окраин от некогда единого государства, ослабления связей церковных территорий с центром. В реалиях того времени нужно было укреплять церковный центр и его связи с церковными округами. При этом настойчиво звучала мысль о необходимости продумать и альтернативный механизм автономного управления на региональном церковном уровне на случай, когда сохранить сильный церковный центр не получится, равно как и связи округов с высшим церковным управлением. К сожалению, в 1918 г. такого механизма создано не было.

### **Оппозиция проекту учреждения церковных округов**

Осознание недостаточной глубины оценок текущей общественно-политической ситуации и её прогнозов на будущее вело к неуверенности в том, что избранные пути создания церковных округов правильны, и порождало противников региональных церковных центров среди экспертов Предсоборного Совета и соборян. Впрочем, таковых было меньшинство. Архиепископ Тамбовский Кирилл считал, что и без разделения на округа можно достичь объединения, например посредством съездов епископов<sup>38</sup>. Другой эксперт Предсоборного Совета профессор В. З. Завитневич предлагал предоставить вопрос регионального церковного объединения епархиальным архиереям, а не решать его сверху<sup>39</sup>. Единственный противник церковных округов в соборном отделе ВЦУ епископ Якутский Евфимий (Лапин) выражал мысль о том, что пастырско-миссионерские дела могут быть такими мелкими, что ради них нет нужды устраивать окружные Соборы<sup>40</sup>. Викарий Казанской епархии епископ Чистопольский Анатолий (Грисюк) на пленарном заседании Собора выражал мнение, что проект разделения Российской Церкви на округа — нововведение, чреватое последствиями, а А. Г. Куляшов обращал внимание соборян на то, что разделение Российской Церкви на округа в условиях фактического распада государства на отдельные территории будет содействовать дальнейшей децентрализации России<sup>41</sup>.

38 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1. С. 275.

39 Там же.

40 Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 525 об., 529.

41 Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 11. С. 201, 212.

Соборяне признавали, что в условиях, когда территориальное устройство российского государства трещит по швам, создаются республики и отделяются национальные окраины, практически невозможно предусмотреть конкретное число церковных округов и разделить по ним епархии. Кроме того, было непонятно, смогут ли, и дальше, и как скоро, образовываться в Российской Церкви новые епархии, поэтому и было предложено предоставить это дело высшему церковному управлению.

### **Церковные области и областные архиереи в решениях заместителя патриаршего местоблюстителя и Временного Патриаршего Священного Синода**

В 1928 г. высшее церковное управление, действовавшее в то время в лице заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и состоящего при нём Временного Патриаршего Священного Синода, решилось на образование церковных областей и распределение по ним епархий, существовавших в то время. Поводом к такому решению стала реформа административно-территориального устройства Советского Союза 1929–1930 гг., вводившая деление на края, области и округа.

Полномочия архиерея главного города области закреплялись соответствующим Положением от 27 декабря 1928 г. Согласно документу, областной епископ мог с разрешения или по поручению Московской Патриархии и по согласованию с гражданскими властями созывать совещания архиереев области (областные Соборы), принимать временное управление делами епархии, входящей в область и оставшейся без архипастыря, или поручать такое управление кому-либо из иерархов. В случае освобождения кафедры главного областного города она временно замещается её старшим викарием, а в отсутствие викария — старейшим по сану правящим архиереем епархии, входящей в состав области. Вместе с кафедрой воспринимаются и полномочия первого епископа области. Обо всех изменениях информируется Московская Патриархия<sup>42</sup>.

42 Положение о полномочиях архиерея главного города области, утверждённое определением заместителя патриаршего местоблюстителя и Временного Патриаршего Священного Синода от 27.12.1928 г. № 233. См: Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. Москва, 2001. С. 220–221.

По истечении пяти лет вновь вернулись к вопросу о полномочиях областных преосвященных. На заседании заместителя местоблюстителя и Временного Синода от 12 марта 1934 г., во-первых, констатировалось, что пятилетняя практика оправдала существование церковных областей, а во-вторых, было решено дополнить утверждённые в 1928 г. полномочия областного архиерея. Последний, управляя кафедрой главного города области, имеет попечение и о других епархиях, входящих в область, наблюдает за исполнением в епархиях распоряжений центральной церковной администрации, с разрешения или по поручению Патриархии при условии согласования со светскими властями созывает совещания архиереев области, вступает в отношения с представителями властей области по церковным нуждам, на периодической основе получает от архиереев области отчёты о состоянии епархий, деятельности епархиальных органов и транслирует их в Московскую Патриархию со своим отзывом, имеет право посещать епархии области для ознакомления с церковной жизнью. К полномочиям областного архиерея относилось и попечение о вдовствующих епархиях. В случае кончины областного Преосвященного, его обязанности принимает на себя старейший по сану или времени служения из епархиальных архиереев области, а временное управление вдовствующей епархией переходит к старшему vicarius (за неимением такового – к старшему епархиальному архиерею области)<sup>43</sup>.

Согласно определению заместителя местоблюстителя и Синода от 12 марта 1934 г., епархиальные преосвященные, кафедры которых располагались в двадцати двух областных и краевых центрах, наделялись полномочиями областных архиереев. Ещё двадцать одна епархия, расположенная на национальных территориях, исключалась из подведомственности областных архиереев. Спустя полтора месяца митрополит Сергей и члены Синода вынуждены были дать разъяснение мартовскому 1934 г. определению, реагируя на недоумения, возникающие при его реализации в епархиях.

В дальнейшем административно-территориальное устройство в Советском Союзе шло по пути разукрупнения, в результате чего гражданские территориальные и епархиальные единицы сближались. Это привело к потере актуальности как церковных областей, так и областных архиереев.

43 Положение об областных Преосвященных от 12.03.1934 г. № 14 // ЖМП. 1934. № 20–21. См: Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. С. 218–219.

## Заключение

И эксперты Предсоборного Совета, и соборяне стремились разработать такую структуру окружного устройства и управления, которая была бы проводником соборности, помогала скорому и адекватному решению местных церковных дел, служила активизации различных сторон церковной жизни на региональном уровне. Однако разворачивающиеся гонения на Церковь, начало гражданской войны, отпадение национальных территорий от российского государства не давали возможности реализовать задуманное. Члены Собора всё отчётливее понимали, что общественно-политические условия в стране стремительно деградируют и соборные решения более не соответствуют реалиям, переходя в разряд теоретических рассуждений и «прожектов».

Попытка утвердить в 1928 и 1934 гг. церковные области и наделить особой компетенцией их первых епископов была связана с государственной административно-территориальной реформой. Направления последней определяли и судьбу церковных областей, постепенно исключив их из употребления. Кроме того, очередные усилия атеистической власти по разрушению всей структуры церковного управления вынуждали нашу Церковь бороться не за формы и механизмы администрирования, а за сам факт её существования.

## Архивные материалы

Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви. Отдел о высшем церковном управлении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 220. Л. 510 — 558 об.

## Источники

Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: в 11 т. Москва: Новоспасский монастырь, 1994–2000.

Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 1–2: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. Москва: Новоспасский монастырь, 2012.

Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 3: Протоколы Священного Собора / под ред. свящ. А. Колчерина, А. И. Мраморнова. Москва: Новоспасский монастырь, 2014.

Определение заместителя патриаршего местоблюстителя и Временного Патриаршего Священного Синода от 27.12.1928 г. № 233 об утверждении Положения о полномочиях

архиерея главного города области // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 220–221.

Определение заместителя патриаршего местоблюстителя и Временного Патриаршего Священного Синода от 12.03.1934 г. № 14 об утверждении Положения об областных Преосвященных // Журнал Московской Патриархии. 1934. № 20–21.

## Литература

*Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: На Поместный Собор: 1917–1918. Москва: ПСТГУ, 2018.

Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001.

# ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ ВЕРУЮЩИХ СОВЕТСКИХ ГРАЖДАН В ПРОПОВЕДЯХ СВТ. ЛУКИ (ВОЙНО- ЯСЕНЕЦКОГО)\*

Священник Павел Лизгунов

кандидат богословия  
проректор по учебной работе Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
lizgunov@gmail.com

**Для цитирования:** Лизгунов П. О., свящ. Проблема идентичности верующих советских граждан в проповедях свт. Луки (Войно-Ясенецкого)// Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 190–202. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.009

## Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

Статья продолжает исследование темы социально-политических высказываний всемирно известного исповедника, архипастыря и хирурга свт. Луки (Войно-Ясенецкого). Настоящая публикация освещает его проповедническую деятельность в 1940–1950-е гг. Проповеди святителя исследуются в ракурсе проблемы двойственной идентичности верующих советских граждан. В проповедях святителя присутствуют следующие основные мотивы: обличение фашистской Германии, буржуазных стран Европы и Америки в их противостоянии с Советским Союзом, нередко встречается похвала внешней политики и внутреннего строя советского государства как по сравнению с современными государствами, так и по сравнению с дореволюционной Россией. Также его обращения к пастве содержат скрытую и даже явную критику отдельных аспектов жизни Советского Союза. Проповеди святителя дают прямой ответ на поставленный в данной и предыдущей статьях вопрос о двойственной идентичности православных советских людей. Святитель явным образом выражает традиционное православное учение о том, что христианин прежде всего должен мыслить себя гражданином Царства Небесного и лишь во вторую — гражданином царства земного.

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-09-43066.

**Ключевые слова:** свт. Лука (Войно-Ясенецкий), православная идентичность, советская идентичность, двойная идентичность, церковная проповедь, гомилетика, «Журнал Московской Патриархии», Церковь и государство, история Церкви в советский период.

---

## The Problem of Identity of Soviet Citizens – Orthodox Believers in Sermons of St. Luke (Voyno-Yasenetsky)

**Priest Pavel Lizgunov**

PhD of Theology

Vice-Rector for Academic Affairs of the Moscow Theological Academy

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

lizgunov@gmail.com

**For citation:** : Lizgunov, Pavel, priest. "The Problem of Identity of Soviet Citizens – Orthodox Believers in Sermons of St. Luke (Voyno-Yasenetsky)". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 190–202 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.009

**Abstract.** The article continues the study of the topic of socio-political statements of the world-famous confessor, archpastor and surgeon St. Luke (Voyno-Yasenetsky). This publication covers his preaching activities in the 1940s – 1950s. The sermons of the saint are studied from the perspective of the problem of the dual identity of believing Soviet citizens. The sermons of the saint contain the following main motives: denunciation of Nazi Germany, the capitalist countries of Europe and America in their confrontation with the Soviet Union, praise of the foreign policy and internal structure of the Soviet state is often found both in comparison with modern states and with pre-revolutionary Russia. Also, his appeals to the flock contain hidden and even explicit criticism of certain aspects of the life of the Soviet Union. The sermons of the saint give a direct answer to the question posed in this and previous articles about the dual identity of Orthodox Soviet people. The saint explicitly expresses the traditional Orthodox doctrine that a Christian must first of all think of himself as a citizen of the Heavenly Kingdom and only secondarily as a citizen of the earthly kingdom.

**Keywords:** St. Luke (Voyno-Yasenetsky), Orthodox identity, Soviet identity, dual identity, church sermon, homiletics, Journal of the Moscow Patriarchate, Church and State, history of the Church during the Soviet period.

## Введение

В предыдущей статье<sup>1</sup> изучалась публикационная активность свт. Луки (Войно-Ясенецкого) в «Журнале Московской Патриархии» в контексте исторической проблемы двойственной идентичности верующих советских граждан. В публикациях свт. Лука высказывает ярко выраженную патриотическую позицию, восхваляет политику Советского Союза и обличает его антагонистов: США, страны Западной Европы, монархическую Грецию. Основными пунктами, по которым святитель выражает поддержку своей стране и критикует оппонентов, становятся следующие темы: Великая Отечественная война с фашистской Германией, миротворческая политика Советского Союза, война в Корее. Помимо этого, святитель прославляет внутривнутриполитические достижения советского государства по сравнению с предшествующим монархическим строем, в частности социальное и национальное равноправие, при этом делая оговорку о своём несогласии с советским материализмом и атеизмом. В статье делается вывод, что лейтмотив политических воззрений святителя — это возможность для христианина свободно и открыто исповедовать православную веру, все остальные политические вопросы для него вторичны, а его публикационная активность в значительной степени обусловлена пастырской заботой о максимально возможном примирении в душах верующих граждан во многом антагонистичных православного и советского мировоззрений.

Настоящая статья нацелена на то, чтобы сделанные ранее выводы уточнить и углубить на основе проповедей свт. Луки, произнесённых с 1946 по 1957 г. Если статьи «Журнала Московской Патриархии» подвергались жесточайшей цензуре<sup>2</sup> и с необходимостью должны были всячески поддерживать линию советского правительства и коммунистической партии, то в проповедях святитель Лука был несколько более свободен. Кроме того, если журнальные статьи были адресованы не только верующим гражданам, но и в значительной степени органам власти и должны были, в числе прочих задач, демонстрировать лояльность Церкви по отношению к государству, то единственной задачей проповеди являлось пастырское окормление православных.

1 Лизгунов П. О., *свящ.* Публикации свт. Луки (Войно-Ясенецкого) и проблема идентичности верующих советских граждан (по материалам «Журнала Московской Патриархии») // БВ. 2021. № 4 (43). С. 159–179.

2 См. об этом, например: *Кашеваров А. Н.* Частичное возрождение и особенности церковной печати в 1940-е годы // ХС. 2016. № 4. С. 191–204.

К своим гомилиям святитель Лука относился с чрезвычайной ответственностью, считая проповедь главной задачей священнослужителя<sup>3</sup>. Необходимость внимательного и осторожного подхода к проповеди усугублялась жёстким контролем со стороны уполномоченных по делам религии. Своему сыну, который беспокоился о судьбе ревностного отца, он писал: «Проповеди мои строго обдуманы и вполне безупречны, нередко даже имеют просоветский характер»<sup>4</sup> — и в другом письме: «Твои страхи по поводу моих проповедей преувеличены. Я пользуюсь репутацией большого патриота и сторонника советской власти. А проповедь — главный долг епископа»<sup>5</sup>.

### Одобрение внешней политики СССР

Анализ проповедей показывает, что основная часть просоветских мотивов из его статей присутствует также и здесь. Прежде всего, это патриотическая позиция святителя по отношению к войне с фашистской Германией. Он, например, характеризует А. Гитлера как «величайшего злодея, главу немецкого народа, залившего реками крови всю Европу, уничтожившего миллионы жизней, ввергшего в безмерную скорбь всё население Европы»<sup>6</sup>. Обличение немцев, описание ужасов войны, воодушевление всех от неё пострадавших — эти мотивы также встречаются в послевоенных проповедях свт. Луки<sup>7</sup>.

Неоднократно в своих проповедях он касается темы политического миротворчества, воспроизводя те же тезисы, что содержатся в его статьях: одобрение политики Советского Союза и обличение его оппонентов, в первую очередь США. В частности, нередко затрагивается тема войны в Корее. В проповеди 2 ноября 1952 г. святитель говорит:

«...врагов мира, врагов любви неизмеримо больше в нынешнее время, чем было во времена апостольские. Знаете вы, что мир теперь разделился на две враждебных стороны, и готова одна из них ради вражды, ради ненависти на всё, готова даже истребить всю культуру Европы, смести миллионы, многие, многие миллионы людей

3 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. Жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). Москва, 2009. С. 374.

4 Поповский М. А. Жизнь и житие святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. Санкт-Петербург, 2007. С. 297.

5 Там же. С. 343.

6 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 4. Кн. 2. [1948–1950 гг.] С. 10–11.

7 См.: Там же. Т. 1. [1946–1948 гг.] С. 12, 26. Т. 4. Кн. 2. С. 10, 70.

окаянными атомными бомбами, чумными, дифтерийными, сибирозвенными бактериями... Кому же это нужно, кто это затевает? Это нужно новым язычникам, это нужно новым безбожникам, это нужно тем окаянными, которые загребают золото, облитое кровью несчастного корейского народа, которые готовятся загребать ещё больше золота, обгаренного кровью людей, населяющих Европу, главным образом — наш Советский Союз. Это они, окаянные, это они, новые язычники, ибо разве можно веровать в Бога, разве можно быть христианином и затевать атомную, бактериологическую, химическую войну?! Нужно прежде перестать быть христианами. А потому затевающие этот ужас все давно перестали быть христианами и стали слугами дьявола. У них свой бог, свой кумир — золото, золото, золото... И этому окаянному кумиру готовы принести в жертву всю европейскую культуру, миллионы жизней человеческих в Европе и в Азии...»<sup>8</sup>.

Мотивы борьбы Советского Союза за мир, злостного противодействия этому США, в особенности на примере войны в Корее, неоднократно повторяются святителем Лукой и в других проповедях<sup>9</sup>.

«Народ не виноват, ибо знаем мы, что огромное большинство человечества, более 600 миллионов подписали воззвание о заключении между четырьмя державами Пакта мира, они не хотят войны, осуждают злодеяния в Корее. Простые люди всегда были и останутся сторонниками мира, в их сердцах теплится любовь и милосердие; они искренне считают всех людей ближними своими. Так будем мы все, малое стадо Христово, в числе их: будем ненавидеть страшные войны и злодеяния, совершаемые при них; будем помнить притчу о милосердном самарянине, будем считать ближними своими всех людей, всех без исключения», — говорит святитель<sup>10</sup>.

От конкретных примеров святитель восходит к обобщающему осуждению всякой войны:

«А подумайте все вы, любимые мои, люди единого духа со мною, участники малого стада Христова, как бесконечно много в жизни мира сего всякой неправды. О, как безмерно страшен грех всякой войны, когда народы, даже христианские, с великой жестокостью истребляют друг друга. Если убийство одного человека у многих

8 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 6. Кн. 1. [1949–1952 гг.] С. 199–200.

9 Там же. С. 211; С. 216; С. 233; Там же. Т. 7. С. 13–14; Там же. Т. 9. Кн. 1. С. 298–299.

10 Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 216–217.

народов карается смертной казнью, то как накажет Господь Бог тех, кто виновен в истреблении десятков миллионов людей? Всякий грех есть неправда, а тягчайший грех войны есть высшая форма неправды, которую все мы должны ненавидеть»<sup>11</sup>.

Ранее высказанная мысль о том, что корнем враждебной и воинственной политики США и их союзников является служение золотому тельцу, неоднократно повторяется в разных проповедях свт. Луки. Он часто обвиняет США в постоянном обогащении на войнах и страданиях других людей, в стремлении к власти над всем миром, в использовании и намерении использовать атомную бомбу в военных целях.

В проповеди 6 февраля 1948 г. он говорит:

«Видим в наши дни, что на огромных богатствах американских миллиардеров, которые собрали бесчисленные запасы золота во время войны, видите, что на этом несправедливом богатстве лежит печать дьявола, ибо ненасытны они в богатстве своем, и чем больше получают прибылей, тем более жаждут приобрести. Они жаждут получить власть над всем миром, власть экономическую и неразрывно с ней связанную власть политическую. И они затевают новую войну против тех, кто не желает быть под их властью, и грозят им атомными бомбами»<sup>12</sup>.

### **Похвала внутренних достижений государства**

Что касается внутривнутриполитического контекста, в проповедях святителя Луки, равно как и в его статьях, встречается похвала достижениям советского строя: равноправию полов, национальностей, социальных слоёв, масштабным экономическим успехам. Святитель говорит о Советском Союзе как о стране, «столь непохожей на все другие страны, имеющей законы и обычаи, которые далеко превосходят законы и обычаи всех других стран»<sup>13</sup>. Однако интонации его проповедей, как правило, отличаются от статей ЖМП, безусловно просоветских. Указывая на земные достижения страны, святитель Лука на этом не останавливается, но стремится вдохновить паству на иные, духовные достижения,

11 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 9. Кн. 1. С. 298.

12 Там же. Т. 4. Кн. 2. С. 292.

13 Там же. С. 100.

а в отдельных случаях одобрение каких-либо сторон советской жизни сопровождается соответствующими критическими оговорками.

Например, в проповеди 1950 г. святитель одобрительно говорит о грандиозной всесоюзной стройке, производимой с «несказанным, доселе невиданным в истории мира подъёмом», когда «с таким напряжением энергии работают десятки, сотни тысяч людей, воодушевленных этой идеей», и призывает слушателей брать пример со всех, кто в ней участвует: «С них берите все пример. Они строят царство земное; мы тоже участвуем в этой стройке, мы отдаём ей всю свойственную нам энергию»<sup>14</sup>.

Однако после вышеуказанной похвалы всесоюзной стройки святитель переориентирует мысль на необходимость столь же деятельного и энергичного участия в построении иного, Небесного, Царства:

«Но есть у нас и другая задача: мы должны быть строителями Царства Божия, ибо царство земное ничтожно по сравнению с Царством Божиим. Вы должны постоянно, неустанно умножать таланты, полученные от Бога, те дары Духа Святого, которые Он вселил в сердца ваши. Это необходимо не только для каждого из нас, это дело всего народа нашего, ибо как величайшая в мире стройка творится всеми трудящимися, так и Царство Божие должны мы строить нашим общим трудом, трудом над очищением сердец наших, над умножением даров Святого Духа»<sup>15</sup>.

Примечательно, что ту же мысль святитель повторяет в 1956 г. (через два года после начала хрущёвских гонений на веру), но уже с другими интонациями, теперь «строители земного царства» не восхваляются, а, наоборот, порицаются:

«А всего дальше от Христа миллионы атеистов, которые совсем не веруют в Бога, ибо им, ставящим своей основной целью строительство только земного царства, не верующим в загробную жизнь и ни в какое Царство Небесное, мешает Он Своей проповедью заниматься этим строительством»<sup>16</sup>.

В другой проповеди святитель хвалит Советский Союз за достигнутое в нём равноправие женщин с мужчинами, называя «благословенной» свободу женщины, в отличие от царского времени, «когда грубый мужик смертным боем избивал свою жену, и трепетала она

14 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. С. 425.

15 Там же. Т. 4. Кн. 2. С. 425.

16 Там же. Т. 7. С. 290.

перед ним»<sup>17</sup>. Однако при этом он критикует сложившуюся в Союзе практику всеобщего женского трудоустройства и, как следствие, «плачевное положение дела воспитания детей в семье». Святитель убежденно и строго настаивает на том, что главная задача женщины — это рождение и воспитание детей, порицает перекалывание этой задачи на детские сады, говоря, что это разрушает крепость и единство семьи, без которого не может быть и крепкого государства. Таким образом, полная занятость женщины, по мысли святителя, разрушает семью, общество и государство<sup>18</sup>.

### Критика советского строя

После 1954 г., когда государственная политика по отношению к Церкви резко изменилась, начались хрущевские гонения на Церковь, в проповедях святителя появляется аккуратный, но достаточно регулярный мотив обличения советского строя и советского образа жизни за их безбожие. При этом он даже отдельно обосновывает необходимость такого обличения для христианина. Приведя примеры обличений власти св. Иоанном Крестителем, апостолами, архидиаконом Стефаном, свт. Филиппом Московским, свт. Лука говорит:

«Что скажем мы об обличении вообще? Скажем ли, что это удел и задача только великих людей, горящих духом, как архидиакон Стефан, как Филипп, митрополит Московский? Нет, не скажем; и мы не скажем, и святой Павел говорит, что мы обязаны обличать: *“Не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте”* (Еф. 5, 11). Не участвовать в бесплодных делах тьмы, в тех делах, в которых участвует так много, бесконечно много людей, не только не быть участниками и сообщниками этих дел, а обличать их велит Священное Писание...»<sup>19</sup>.

Далее епископ подробно описывает правила подобного обличения: обличать нужно не явных злодеев или врагов веры, «ибо они подобны свиньям, которые, обратясь, растерзают нас, если будем бросать жемчуг перед ними. Они готовы растерзать нас, как растерзали враги Христовы великого архидиакона Стефана»<sup>20</sup>. Необходимо обличать лишь людей, открытых для критики, и то обличать жизнью и словами

17 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 4. Кн. 2. С. 100.

18 Там же. С. 100–116.

19 Там же. С. 332–343.

20 Там же. Т. 4. Кн. 2. С. 337.

«тихими, любовными, но твёрдыми и решительными. Раскрывать надо то, чего они сами не понимают, не видят; всё безобразие дел их и поведения их»<sup>21</sup>. Поступая так, говорит святитель, «спасёте немало человеческих душ, ибо много человеческих душ без обличения даже не замечают тяжких грехов»<sup>22</sup>.

Сам святитель Лука твёрдо следует этому правилу, регулярно обличая те или иные несправедливые порядки советской жизни. В первую очередь, это касается, конечно, гонений на веру. В день Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября 1954 г. святитель всю проповедь посвящает усилившейся антирелигиозной пропаганде:

«... Знаю я, что большинство из вас очень встревожено внезапным усилением антирелигиозной пропаганды, и скорбите вы... Не тревожьтесь, не тревожьтесь! Это вас не касается...»<sup>23</sup>.

Далее святитель кратко говорит об истории возникновения атеизма во Франции и распространении его по Европе:

«Но везде и всюду, несмотря на успех пропаганды атеизма, сохранилось малое стадо Христово, сохраняется оно и донныне. Вы, вы, все вы, слушающие меня, — это мало стадо! И знайте, и верьте, что малое стадо Христово непобедимо; с ним ничего нельзя поделать, оно ничего не боится, потому что знает и всегда свято хранит великие слова Христовы: “Созижду Церковь Мою, и врата адавы не одолеют ей” (Мф. 16, 18). Так что же, если даже врата адавы не одолеют Церкви Его, малого стада Его, то чего нам смущаться, чего тревожиться, чего скорбеть?! Незачем, незачем! Малое стадо Христово, подлинное стадо Христово неуязвимо ни для какой пропаганды. Вера малого стада, его любовь к Господу Иисусу Христу так тверды, что даже врата ада не сокрушат эту веру...»<sup>24</sup>.

Святитель обличает безбожный и безнравственный образ жизни советских людей. В 1955 г. в проповеди на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы святитель толкует слова апостола Иакова о необходимости для христианина хранить себя неосквернённым от мира (см. Иак. 1, 27). Он говорит, что в миру христиане со всех сторон окружены «нравственными миазмами», оскверняющими и заражающими человеческие сердца: миазмами нечистоты и прелюбодеяний, зависти,

21 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. С. 338.

22 Там же. С. 338.

23 Там же. Т. 7. С. 169.

24 Там же. С. 169–170.

лжи, ненависти. «Зловонны и легко портят наши сердца и умы миазмы нечистоты и разврата, которых так много вокруг нас»<sup>25</sup>, — говорит святитель. Но все эти пороки, по словам святителя, превосходит один главный порок — безбожие:

«...как ни опасны, как ни оскверняют нас те скверны, о которых я говорил выше, эта последняя скверна безбожия, безверия и богохульства несравненно страшнее их всех. И не только оскверняет она нас, но и ведёт к вечной гибели»<sup>26</sup>.

Если слова о безнравственности можно отнести к любому обществу и любому времени, то в последнем заключении святителя нельзя не усмотреть ясного указания, в первую очередь, именно на окружающую советскую действительность.

Отрицательно относится архипастырь к широко распространённой традиции разгульного празднования Нового года:

«...Засиял перед нами новый, 49-й год. Как должны мы встретить этот год? Конечно не так, как встречают его в веселии люди мира сего. Мы должны встречать его покаянием пред Богом во всех грехах наших и беззакониях, сотворённых в прошлом году. Мы должны просить у Него с сокрушённым сердцем помощи благодатной к тому, чтобы нам в этом новом году достойными быть Его милости, Его благого покровительства, чтобы нас не постигли те бедствия, которые, может быть, готовит Господь и в этом году для народа нашего и многих других народов, ибо страшно время, в котором живём»<sup>27</sup>.

Неоднократно святитель возвращается к уже упомянутой теме женской эмансипации. Критикуя отказ женщины от воспитания детей и перекладывания этой задачи на детские сады<sup>28</sup>, он также порицает распространяющийся обычай ношения женщиной мужской одежды, ссылаясь на соответствующее библейское предписание (см. Втор. 22, 5). «Горе тем, которые так мало уважают своё женское достоинство, что предпочитают носить даже мужскую одежду...»<sup>29</sup>, — говорит святой. Он замечает, что мужская одежда на женщине допустима только при тяжёлых работах, которые принято выполнять соответствующим образом, в иных случаях женщина должна носить женскую одежду:

25 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 9. Кн. 1. С. 125.

26 Там же. С. 127.

27 Там же. С. 330–331.

28 Там же. С. 375.

29 Там же. С. 376.

«Не может быть гнева Божия на бедной женщине, которая, чтобы прокормить своих малых детей, работает штукатуром и вынуждена снимать женский костюм и надевать мужской... речь о тех женщинах, которые с презрением относятся к собственной одежде. Видел я учёных женщин, восседавших на кафедре профессорской и на три четверти одетых в мужскую одежду. Вот эти мерзки пред Богом, вот эти преступающие то, что заповедано им от Господа Бога»<sup>30</sup>.

Наконец, святитель критикует и общественные пороки, напрямую касающиеся церковной жизни советской эпохи, порождённые и поощряемые политикой государства: святотатство неподконтрольных настоятелям старост, ложь, доносительство.

«В прежнее время ктиторами церковными, то есть старостами, всегда избирались люди именитые, состоятельные, имевшие возможность от достатка своего широко благотворить церкви, даже строить новые храмы. А теперь старосты не таковы. В епархии своей уже два раза должен был я изгнать людей, старых людей, избранных на должность старосты, за воровство денег церковных. И знаю я, что среди тех, кто домогается должности церковного старосты, есть немало таких, которые жаждут прежде всего получить доступ к церковному ящику. О горе, горе нам и позор и гибель всем святотатцам!»<sup>31</sup>

«Знаете вы, как часто страдают люди от ложных доносов на них, знаете, что есть люди, попавшие совершенно неповинно в тяжёлые страдания, переносящие их только потому, что на суде поверили ложному доносу, сделанному на них»<sup>32</sup>.

Святитель рассказывает о некоем протоиерее, тяжело пострадавшем от ложного доноса со стороны сослужителей, желавших занять его место. «О вы, прелюбодеи! О вы, доносчики! О воры! Ужаснитесь и спешите, спешите покаяться перед духовником вашим... спешите, спешите, ибо жизнь коротка и надо успеть, до смерти своей успеть покаяться во всей нечистоте своей, а особенно в тягчайших грехах своих»<sup>33</sup>, — завершает святитель проповедь.

30 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. С. 377.

31 Там же. Т. 9. Кн. 2. С. 251.

32 Там же. С. 252.

33 Там же. С. 253–254.

## Царство земное и Небесное

Как для хвалебных, так и для обличительных проповедей святого, несомненно, характерен тот главный мотив, который содержался даже в самых просоветских его публикациях — мотив главенства христианской веры в жизни человека. Возможность и обязанность открыто и ясно исповедовать свою веру и жить по её установлениям — главное в жизни христианина и главное требование к любому государственному строю. Но в проповедях этот мотив выражен гораздо ярче и подробнее, чем в статьях.

«Люди обычного положения в обществе не могут отказываться от обязательного для всех граждан исполнения обязанностей и дел, необходимых для государства. Это заповедал нам и Сам Христос Бог словами: “*Воздавайте кесарево кесарю*”, но тут же прибавил: “*А Божие – Богу*” (Мф. 22, 21)», — говорит святитель в проповеди 16 декабря 1956 г. В этой речи он, как представляется, даёт прямой ответ на центральный вопрос настоящей статьи о двойственной идентичности, «двойном гражданстве» советских православных христиан. Святитель говорит:

«Мы, христиане, не только граждане той страны, в которой родились и живем, но мы и граждане Христова *царства не от мира сего* (Ин. 18, 36), ибо только в этом Божьем царстве всецело и нераздельно господствует вечная и совершенная правда»<sup>34</sup>.

Соответственно, в двойственной идентичности православных советских граждан несомненный приоритет должен принадлежать их религиозной вере.

## Заключение

В целом анализ проповедей святителя Луки (Войно-Ясенецкого) подтверждает выводы предыдущей статьи. В проповедях святителя, как и в его публикациях, представлена тема идентичности православных советских граждан. Лейтмотив его социально-политических воззрений — возможность для гражданина страны жить в соответствии с его православной верой. Все остальные стороны социальной политики государства вторичны.

В проповедях свт. Луки повторяются мотивы одобрения социально-политических достижений советского строя, поддержки своей страны в её борьбе с буржуазным миром Запада. Однако в отличие от статей,

34 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. С. 282.

в проповедях святителя присутствует критика отдельных сторон жизни советского государства. Святитель пытается научить христиан искать золотую середину: что христианину можно и должно принимать и одобрять в своей стране (борьба с фашизмом, борьба за мир, социальное равноправие), что нужно корректировать (мужская одежда на женщинах, уклонение женщин от воспитания детей, новогодние веселья), а что — категорически отвергать (безнравственность, безбожие).

Свт. Лука стремился с помощью проповедей формировать из прихожан осознанных христиан и осознанных граждан государства, способных трезво и по-христиански относиться к своей вере, своей жизни и своей стране, имеющих верно расставленные нравственные приоритеты, первый из которых — вера в Бога и христианская нравственность, второй — любовь и верность своему государству в тех пределах, в которых это не противоречит первому принципу. Иначе говоря, свт. Лука воспитывал в прихожанах, во-первых, верных граждан Царства Небесного и только во-вторых — верных граждан царства земного.

### Источники

- Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 4. Кн. 2. [1948 — 1950 гг. Машинопись.]  
Архив МДА.
- Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 6. Кн. 1. [1949 — 1952 гг. Машинопись.]  
Архив МДА.
- Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 7. [1952 — 1954 гг. Машинопись.]  
Архив МДА.
- Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 9. Кн. 1. [1955 — 1957 гг. Машинопись.]  
Архив МДА.
- Проповеди архиепископа Луки в Симферополе. Т. 9. Кн. 2. [1955 — 1957 гг. Машинопись.]  
Архив МДА.

### Литература

- Кашеваров А. Н.* Частичное возрождение и особенности церковной печати в 1940-е годы // Христианское чтение. 2016. №4. С. 191–204.
- Лизгунов П. О., иер.* Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) и проблема идентичности верующих советских граждан (по материалам «Журнала Московской Патриархии») // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 159–179.
- Лисичкин В. А.* Лука, врач возлюбленный. Жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2009.
- Поповский М. А.* Жизнь и житие святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. Санкт-Петербург: Сатись; Держава, 2007.

# ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАЖЕНИЯ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ В ТРУДАХ УКРАИНСКИХ СОВЕТСКИХ АВТОРОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1980-Х ГОДОВ

Священник Роман Савчук

кандидат богословия  
научный рецензент Издательского совета  
Русской Православной Церкви  
119435, г. Москва, ул. Погодинская, д. 20/3, стр. 2  
russ\_sav@mail.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9917-2413>

**Для цитирования:** Савчук Р. А., священник. Идеологические искажения русской церковной истории в трудах украинских советских авторов второй половины 1980-х годов // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 203–224. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.010

## Аннотация

УДК 27-9|0325/1054| (2-674)

Одна из главных задач настоящего исследования — проследить идеологические особенности формирования исторического мышления украинских историков в контексте осмысления роли и места Церкви в прошлом страны. С помощью историко-типологического и историко-сравнительного методов проанализированы публикации украинских историков, философов и общественных деятелей второй половины 1980-х гг., касающиеся вопросов церковной истории. В статье также рассматриваются конкретные примеры реализации данных методов при искажении исторической действительности в культурной, социальной, общественно-государственной сферах. Отдельно проанализирован идеологический миф о «церковном модернизме» в русском богословии второй половины XX в. Обосновываются выводы о том, что влияние советской атеистической идеологии на церковно-исторические исследования оставалось достаточно сильным; основными методологическими приёмами идеологического искажения церковной истории были: огульное упрощение исторической действительности; целенаправленное

упрощение церковной трактовки прошлого Руси, искажение выводов христианских авторов; формирование отрицательного отношения к позиции церковных учёных с помощью навешивания ярлыков, необоснованного противопоставления «свой — чужой», «прогрессивный — отсталый», «научный — выдуманный»; использование экспрессивной, отрицательно окрашенной лексики.

**Ключевые слова:** идеология, церковная история, исторические мифы, историография, крещение Руси, церковный модернизм, патриотизм, национализм.

---

## Ideological Distortions of Russian Church History in the Works of Ukrainian Soviet Authors of the Second Half of the 1980s

**Priest Roman (Ruslan) A. Savchuk**

PhD in Theology

Scientific Reviewer of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

20/3, p. 2, Pogodinskaya str., Moscow, 119435, Russia

russ\_sav@mail.ru

**For citation:** Savchuk, Roman A., priest. "Ideological Distortions of Russian Church History in the Works of Ukrainian Soviet Authors of the Second Half of the 1980s". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 203–224 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.010

**Abstract.** The second half of the 1980s opens a new stage of Ukrainian historiography. It was connected with the processes of democratization of the socio-political life of the country. However, the influence of Soviet atheist ideology on church-historical research remained quite strong. One of the main tasks of this study is to trace the ideological features of the formation of the historical thinking of Ukrainian historians in the context of understanding the role and place of the Church in the country's past. Using historical-typological and historical-comparative methods, the authors analyze the publications of Ukrainian historians, philosophers, and public figures of the second half of the 1980s concerning issues of church history. The author substantiates the conclusions that the main methodological methods of ideological distortion of church history were: wholesale simplification of historical reality; purposeful simplification of the church's interpretation of the past of Russia, distortion of the conclusions of Christian authors; the formation of a negative attitude to the position of church scientists by labeling, unjustified opposition «friend — foe», «progressive — backward», «scientific-fictional»; the use of expressive, negatively colored vocabulary. The article also discusses specific examples of the implementation of these methods in the distortion of historical reality in the cultural, social, public and state spheres. The ideological myth of «church modernism» in Russian theology of the second half of the twentieth century is analyzed separately.

**Keywords:** ideology, church history, historical myths, historiography, baptism of Rus, church modernism, patriotism, nationalism.

## Введение

### Актуальность

Вторая половина 1980-х гг. является во многом уникальным периодом в развитии украинского историографического процесса. С одной стороны, сохраняя влияние официальная атеистическая идеология советского государства. А с другой — на формирование украинской исторической мысли начинали всё сильнее влиять процессы демократизации общественной жизни. Характерным явлением данного периода стало возрастающее внимание светских учёных к церковной истории в связи с празднованием Тысячелетия крещения Руси. Можно с уверенностью говорить, что в это время национальная интеллигенция формирует образы Церкви, которые будут активно интерпретироваться той или иной частью общества в разных подходах к строительству церковной жизни на Украине как в независимом государстве. Безусловно, часть идеологических мифов ушли в небытие вместе с падением советского государства. Однако особенности методологии, отдельные аспекты секулярного прочтения церковной истории оставили заметный след в национальной историографической традиции. Рассмотрение идеологических мифов, которые активно воспроизводились и формировались среди украинских советских авторов данного периода, позволяет лучше понимать и те направления церковно-исторических исследований, которые развивались после провозглашения независимости Украины и нашли отражение в современной исторической литературе.

### Историографический обзор

Осмысление влияния официальной советской идеологии на научную объективность при рассмотрении вопросов церковной истории началось уже в рассматриваемый период. Так, В. М. Зубарь и Ю. В. Павленко в монографии «Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси»<sup>1</sup>, вышедшей в Киеве в 1988 г., приступая к изложению вопроса о «сторонниках и противниках» христианства на Руси, указывали, что ограничиться традиционным взглядом, что «христианство было выгодно господствующим классам, а значит его принятие в качестве официальной идеологии укрепляло власть эксплуататоров

1 Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. Киев, 1988.

над експлуатируемыми», «означало бы упрощать проблему»<sup>2</sup>. В дальнейшем историографический процесс в Украинской ССР второй половины 1980-х гг. осмыслился как в общих работах<sup>3</sup>, так и в отдельных исследованиях<sup>4</sup>. Современные авторы признают значительное влияние идеологии в работах украинских историков 1970-х-середины 1980-х гг. О. Удод отмечает, что «подавляющее большинство публикаций оказалось за пределами подлинной исторической науки, имело пропагандистское назначение, грешило “лакированием” действительности, уходом от исторической правды»<sup>5</sup>. Вместе с тем, признавая наличие многих проблем, связанных с идеологическим прессингом в то время, исследователи отмечают, что вторая половина 1980-х гг. открывает новый этап украинской историографии, связанный с процессами демократизации общественно-политической жизни страны<sup>6</sup>. Наконец, следует отметить, что исследование идеологических мифов в осмыслении церковной истории украинскими советскими авторами, в отличие от мифов политической истории<sup>7</sup>, не нашло сколько-нибудь заметного отражения в специальных работах.

- 2    *Зубарь В. М., Павленко Ю. В.* Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. С. 123.
- 3    *Калакура Я. С.* Українська історіографія: Курс лекцій. Київ, 2004.
- 4    См.: *Світло й тіні українського радянського історіописання: Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.)* / за ред. В. А. Смолія. Київ, 2015; *Білокінь С.* Про становище історичної науки в Україні // *Український історик*. 1990 (рік 27). № 1–4 (104–107). С. 138–144; *Hagen M., von.* Does Ukraine have a History? // *Slavic Review*. 1995. Vol. 54. № 3. P. 658–673.
- 5    *Удод О.* Просопографічна палітра українських радянських істориків доби «розвиненого соціалізму» // *Світло й тіні українського радянського історіописання: Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.)* / за ред. В. А. Смолія. Київ, 2015. С. 168. (С 161 – 168.)
- 6    *Колесник І.* Українське історіописання 1960–1980-х рр.: культурні розриви та метаморфози // *Світло й тіні українського радянського історіописання: Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.)* / за ред. В. А. Смолія. Київ, 2015. С. 170.
- 7    См.: *Зашкільняк Л.* Радянські історичні міфи в сучасній українській історіографії: «старе вино в нових міхах» // *Світло й тіні українського радянського історіописання: Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.)* / за ред. В. А. Смолія. Київ, 2015. С. 17–30.

## Анализ публикаций второй половины 1980-х годов

### Особенности методологии в работах украинских советских авторов

Прежде всего, следует рассмотреть общие особенности методологии украинских советских авторов второй половины 1980-х гг. при рассмотрении ими вопросов, касающихся церковной истории. Первое, что в данном контексте обращает на себя внимание — тенденция к огульному упрощению исторической действительности. Сложные исторические процессы, связанные с церковной жизнью, нередко представлялись в одномерном контексте с расстановкой антагонистических оценочных акцентов. Так, П. В. Голобуцкий сущность принятия христианства представляет как простой процесс классовой борьбы:

«Тысяча лет назад произошло событие, которое имело значительные последствия для дальнейшей истории нашей Родины: господствующая феодальная верхушка приняла христианство и начала распространять его среди народа»<sup>8</sup>.

Другой автор, В. П. Еременко, основываясь на работах классиков марксизма-ленинизма и других атеистов, показывает, что социальные доктрины христианства с превращением его в официальную религию Римской империи (Византии) всё дальше отдалялись от нужд простого народа, превращаясь исключительно в инструмент порабощения широких народных масс. Князь Владимир, по мнению В. П. Еременко, который просто воспроизводит распространённое идеологическое клише, принимает православие исключительно для закрепления классового расслоения общества и с целью иметь надёжный идеологический инструмент удержания в покорности низших слоёв населения.

«Православие было выбрано не по его вероучительным принципам, а по классовому признаку, для верной службы господствующей верхушке»<sup>9</sup>, — заявляет автор.

Нередко советские учёные стремились целенаправленно упростить церковную трактовку прошлого Руси, исказить мнения христианских авторов, чтобы показать их наивный характер и «ушербность».

8 Голобуцкий П. В. Запровадження християнства на Русі — правда і вигадки. Київ, 1987. С. 3.

9 Еременко В. П. В поисках исторической истины. Днепропетровск, 1989. С. 109.

К примеру, К. Е. Гломозда, рассматривая вопрос о темпах распространения христианства на Руси, указывает:

«Факты убедительно свидетельствуют, что ни государственный акт Владимира, ни последующая его деятельность не ознаменовались абсолютным торжеством новой религии»<sup>10</sup>.

Представив якобы существующую среди христианских авторов наивную уверенность в быстром и повсеместном «абсолютном торжестве новой религии», советский учёный дискутирует и с «преувеличением» роли Церкви в складывании государственной целостности Руси и с глубиной христианизации, поскольку культ и соблюдение религиозных церемоний, по его мнению, было характерно лишь для представителей власти<sup>11</sup>. В искреннем порыве развенчать «искажения» и недомолвки церковных историков, В. П. Еременко вскрывает даже «богословские» упущения, которые «богословы старательно умалчивают». Автор заявляет, якобы «акт крещения был незаконным по религиозным же канонам», поскольку «крещение осуществляли рядовые священнослужители».

«Совершать же акт крещения (по мнению автора. — *Р. С.*) может только представитель высшей церковной иерархии на уровне митрополита»<sup>12</sup>.

Что послужило источником для таких «богословско-канонических» выводов исследователя, остаётся непонятным.

Ещё один характерный методологический приём искажения исторической действительности — целенаправленное формирование отрицательного отношения к позиции церковных учёных с помощью навешивания ярлыков, необоснованного противопоставления «свой — чужой», «прогрессивный — отсталый», «научный — выдуманный» и прочее. К примеру, П. В. Голобуцкий целенаправленно ассоциирует язычество в момент крещения Руси с «нашими предками». Таким образом, читателю не просто предлагается наблюдать противостояние язычества и христианства, но рисуется картина борьбы пришедшей идеологии с «нашими предками-язычниками», которые к тому же якобы совершенно бесосновательно принижены в своём достоинстве поздними

10 Гломозда К. Е. «Крещение Руси» в концепциях современной буржуазной историографии: (Критич. анализ). Киев, 1988. С. 41.

11 Там же. С. 58.

12 Еременко В. П. В поисках исторической истины. С. 116.

христианскими историками<sup>13</sup>. В данном контексте характерны нравственно-этические ремарки В. П. Еремеева при рассмотрении им процесса принятия христианства на Руси. Указывая на якобы повсеместно насильственный характер утверждения христианства, автор заявляет, что церковные историки и богословы забывают, «что истина может быть болезненно выстрадана, но не насильно завоёвана, что её можно объяснить людям, доказать, но не навязать, если это действительно истина. Только ложь, не имея силы в доказательных аргументах, всецело опирается в своём утверждении на жестокость и насилие»<sup>14</sup>. По сути, все дальнейшие рассуждения автора являются пространном комментарием, состоящим из подобранных фактов, аналогий и допущений, к приведённой нравственно-этической концепции «лживости и безнравственности церковников».

Одним из методологических приёмов получения нравственной санкции для предвзятого отношения к Церкви было использование экспрессивной, отрицательно окрашенной лексики. К примеру, утверждалось, что церковники — «подогреваются» из-за рубежа, развращают детей и молодёжь, привлекают «религиозных экстремистов»<sup>15</sup>; идеология, которую проповедовало христианство была якобы «человеконенавистнической», «антигуманной»<sup>16</sup>.

### Культура

Пожалуй, более всего идеологическая критика Церкви в работах украинских авторов данного периода затрагивала вопросы культурного влияния христианства на развитие общественной жизни Руси. Очевидно, связано это было и с историческими особенностями периода. На разного рода научных конференциях, в светских и церковных изданиях, на мероприятиях подчёркивалось положительное влияние Церкви на культурное развитие страны. Атеисты и идеологические работники не могли с этим смириться. Появляется целый ряд работ, в которых

13 Голубуцкий П. В. Запровадження християнства на Русі – правда і вигадки. С. 3.

14 Там же. С. 99.

15 Заглада А. А. Методологічні аспекти критики сучасного православ'я // Проблеми атеїзму. Вип. 22. Методологічні питання дослідження введення християнства на Русі і його наслідки. Київ, 1986. С. 51.

16 Тарасов Ю. В. Антигуманність учення і практики російського православ'я // Проблеми атеїзму. Вип. 22. Методологічні питання дослідження введення християнства на Русі і його наслідки. Київ, 1986. С. 39.

критикуется тезис о положительной роли Церкви в культурном развитии Руси.

В. А. Зоц в работе «Православие и культура. Факты против домыслов» ставит перед собой задачу разоблачить «православно-богословские интерпретации проблем духовной культуры», показать «несостоятельность попыток богословов представить религию как первооснову культурного развития»<sup>17</sup>. Автор не старается предпринять философский анализ исторического процесса принятия христианства. Его больше интересует сравнительный анализ культуры и религии как социальных явлений, он стремится показать глубину и непреодолимость противоречий между ними<sup>18</sup>. Первый аспект, на который обращает внимание В. А. Зоц, — широкая инкорпорация народно-языческих традиций в христианский быт украинского и белорусского народов: от празднования Ивана Купалы до обрядовых песен и народных представлений на христианские праздники<sup>19</sup>. Всё это, по мнению автора, доказывает существование могущественной самобытной духовной традиции славян до принятия крещения. Второй аспект, на котором останавливается В. А. Зоц, представляет проблема происхождения литературного языка Руси. Автор пытается доказать существование прочной письменной литературной традиции до христианизации русских племён<sup>20</sup>. Естественно, за отсутствием надёжных исторических источников во главу угла ставятся исключительно авторские интерпретации исторических фактов, а не объективный анализ источников. Затем исследователь переходит к анализу литературного наследия древнерусских книжников и приходит к выводу, что книжники князя Ярослава Мудрого, благодаря своему стремлению сделать христианское мировоззрение понятным для русских людей, начинают традицию «обмирщения, оязычивания христианства в Киевской Руси»<sup>21</sup>. Характерный посыл представлен и в четвёртой главе, названной «Народное творчество против религии». В. А. Зоц стремится представить непреодолимый антагонизм естественно развивающейся «развитой народной духовной культуры» и насильственно насаждаемого христианства со своей культурной традицией. В развитии своей концепции автор утверждает, что одной из характерных особенностей народного творчества является его «стихийно атеистическая,

17 Зоц В. А. Православие и культура: факты против домыслов. Киев, 1986. С. 3.

18 Там же. С. 7.

19 Там же. С. 15–20.

20 Там же. С. 25–41.

21 Там же. С. 47.

антицерковная направленность»<sup>22</sup>. Далее исследователь с помощью отдельных исторических фактов перестройки древних храмов или возведения на их месте новых, что происходило по инициативе монархов или архиереев, живописно рисует процесс извечного противостояния народного гения, воплощённого, в частности, в архитектуре или прикладном искусстве, и церковных властей, действовавших всегда заодно со светскими феодалами<sup>23</sup>. Исследователь полагает, что на почве обращения автора «Слова о полку Игореве» к идейному наследию дохристианской Руси сложилось особое «неортодоксальное, чуждое христианству видение мира, которое способствовало формированию традиции вольнодумства и свободомыслия»<sup>24</sup>. Как видим, главный методологический инструментарий данной работы — свободная, исключительно авторская интерпретация исторических фактов.

Анализ антицерковных идеологических публикаций даёт основания говорить о том, что идеологи УССР целенаправленно использовали тему «развитого» язычества славян. «Священнослужители и богословы, — утверждалось в одной из коллективных монографий, — внушали народу, что история отечественной культуры якобы начинается с “крещения Руси” и обязана всеми своими приобретениями покровительству церкви как “дома Божьего на земле”. Но известно, что культура восточных славян обязана именно православию потерей множества своих духовных ценностей, созданных народом в так называемое языческое время»<sup>25</sup>. Язычество часто представлялось «продуктом народного творчества», формой народной культуры «наших предков», с которой вело борьбу пришлое христианство, «греческое православие»<sup>26</sup>, которое «нанесло громадный урон народной духовной культуре»<sup>27</sup>. В умеренных публикациях утверждалось, что «формирование самобытной древнерусской культуры» началось задолго до введения христианства на Руси, последнее же «лишь способствовало этому процессу, наложив

22 Зоц В. А. Православие и культура: факты против домыслов. Киев, 1986. С. 70.

23 Там же. С. 110–116.

24 Там же. С. 145.

25 Лобовик Б. А., Колодный А. Н., Филоненко Н. В. и др. Православие и современность. Киев, 1988. С. 9–10.

26 Глушак А. С. Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев, 1986. С. 11.

27 Шинкарук В. И. Некоторые методологические проблемы марксистского освещения истории духовной культуры и религии // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 28.

на него свой отпечаток»<sup>28</sup>. Более воинственные авторы говорили о том, что введение христианства «прервало самобытный ход развития славянской культуры» и принесло отсталое мистифицированное мировоззрение<sup>29</sup>, а культурный прогресс имел место в Киевской Руси «не благодаря этой религии, а вопреки ей, на основе собственного, ранее достигнутого уровня и с помощью всего того, что было неправомерно присвоено христианством из сокровищницы общечеловеческой культуры»<sup>30</sup>. Некоторые авторы, проводя параллель с эпохой Ренессанса, когда были возрождены «погребённые христианством культуры Древнего Рима и Древней Греции», с сожалением отмечали, что «не столь богатая, но самобытная дохристианская культура Руси ещё молчит»<sup>31</sup>.

Авторы, следуя за Ф. Энгельсом, обвиняли Церковь в том, что она монополизировала просвещение, а потом начала борьбу «против научной мысли и передовых идей»<sup>32</sup>. Русская Православная Церковь целенаправленно представлялась хранительницей разного рода предрассудков, отсталых идей, антинаучного мировоззрения:

«Культурное развитие, на которое имело влияние православие, носило “односторонний характер, поскольку не способствовало развитию светской культуры”»<sup>33</sup>.

При этом естественно умалчивалось о том факте, что культура Средневековья никак не могла быть «светской» или развиваться вне религиозного сознания. Интересно, что об этом писали даже украинские советские философы данного периода. Так В. С. Горский в монографии «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в.» указывал:

«Представление обо всём, что так или иначе связано с религией, как несомненно реакционным и негативном в культурном отношении

28 *Захарченко А. В.* Русское православие и народное образование // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев, 1986. С. 32.

29 *Глушак А. С.* Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси. С. 11.

30 *Тарасов Ю. В.* Антигуманность учения и практики русского православия. С. 39.

31 *Глушак А. С.* Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси. С. 12.

32 *Захарченко А. В.* Указ. соч. С. 32.

33 Проблемний огляд журналу «Православний вісник» / [підгот.: Колодний А. М. та ін.]. Київ, 1989. С. 3.

в силу самой этой связи, не выдерживает критики прежде всего с методологической точки зрения»<sup>34</sup>.

Оставляя в стороне научно обоснованный подход к анализу исторического прошлого, идеологические деятели утверждали, что Церковь на Руси была «тормозом в развитии народного творчества, философской мысли и естествознания»<sup>35</sup>. Православие, способствуя консервации феодализма, якобы «закрывало стране те значительные достижения цивилизации, которые имели место в Западной Европе, во всём мире»<sup>36</sup>; «обеднённая и односторонняя христианская культура в целом была тормозом общественного прогресса»<sup>37</sup>.

Искажая и упрощая церковные реалии, идеологически мотивированные авторы указывали на то, что в церковных и близких им по духу изданиях всячески принижается язычество, его очерняют и мистифицируют. В публикациях некоторых украинских атеистических учёных второй половины 1980-х гг. безосновательно утверждалось, что «к XX столетию духовенство в силу специфики своей деятельности вобрало и сохранило в себе предрассудки народа, а последний, испытывая в практической деятельности процесс освобождения от ложных, суеверных представлений, затормаживался в этом стараниями духовенства»<sup>38</sup>. Безустанно советские авторы говорили о «тёмном прошлом» Русской Церкви, которое она старается всячески затушевать, «преподнося процесс христианизации Руси как выдающееся событие»<sup>39</sup>, о «тёмных страницах истории православия, обнаруживающих антигуманность декларируемой им заботы о человеке»<sup>40</sup>. Миф о «тёмном прошлом» был, пожалуй, одним из излюбленных приёмов формирования у читателя образа Русской Церкви как врага для своего народа.

34 Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев, 1988. С. 6.

35 Лобовик Б. А., Колодный А. Н., Филоненко Н. В. и др. Православие и современность. С. 9–10.

36 Проблемный огляд журналу «Православний вісник». С. 3.

37 Голобуцкий П. В. Запровадження християнства на Русі – правда і вигадки. С. 88.

38 Тарасов Ю. В. Антигуманность учения и практики русского православия. С. 41.

39 Заглада А. А. Методологические аспекты критики современного православия. С. 51.

40 Лисовенко Н. А. Несостоятельность православно-богословской системы ценностей // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев, 1986. С. 64.

### Социальная сфера

С культурной жизнью тесно связана социальная сфера. Примеры заботы Церкви о нуждающихся, миротворческая роль в социальных конфликтах, влияние христианской нравственности на сглаживание социальных противоречий не могли остаться вне пределов идеологической критики советских авторов. Магистральное направление данной критики заключалось в формировании образа Церкви как охранительницы интересов эксплуататоров.

Само проникновение христианства в общественную жизнь тесно связывалось в атеистической советской литературе с появлением на Руси «класса угнетателей и класса угнетённых»<sup>41</sup>. При этом преподносилось, что Церковь заботилась исключительно об интересах первых:

«К широким народным массам русское православие обращалось с проповедью терпения и непротивления эксплуататорам, требовало от них равнодушного отношения к политической жизни, видя в этом главный способ утверждения своих реакционных политических идеалов. Вместе с этим... верхушка церкви принимала самое активное участие в государственно-политической деятельности того времени»<sup>42</sup>.

Восстания волхвов и сопротивление христианизации преподносились как свидетельства того, что «угнетённые массы сразу же распознали обман церковников, увидели органическую связь церкви с классом угнетателей»<sup>43</sup>.

Положительное влияние Церкви в истории Руси связывалось советскими идеологами не с её гуманистической деятельностью, а с историческими условиями, в которых она выступала одним из факторов утверждения прогрессивного на то время феодального строя:

«Мера прогрессивности христианизации Руси определялась мерой прогрессивности феодализма и временем его исторической прогрессивности»<sup>44</sup>.

К. Е. Гломозда, рассматривая мнение зарубежных историков о положительной социальной деятельности Церкви на Руси с самого начала

41 Голобуцкий П. В. Запровадження християнства на Русі — правда і вигадки. С. 5–16.

42 Лобовик Б. О., Гордієнко М. С., Красников М. П. та ін. Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз. Київ, 1986. С. 25.

43 Голобуцкий П. В. Запровадження християнства на Русі — правда і вигадки. С. 76.

44 Шинкарук В. И. Некоторые методологические проблемы марксистского освещения истории духовной культуры и религии. С. 24.

принятия христианства, пытался парировать данный факт. Советский автор полагал, что это якобы связано с тем, что до монголо-татарского ига Церковь только начинала развиваться как социально-политический институт и не имела достаточной силы для того, чтобы проявить своё истинное лицо. Лишь со временем Церковь стала крупным феодалом<sup>45</sup>.

«В основе буржуазного превознесения роли церкви лежит концепция социальной нейтральности церковной деятельности наряду с противопоставлением церковного единства раздробленности светской власти»<sup>46</sup>, — указывал К. Е. Гломозда.

Термин «социально нейтральная деятельность» понимался как деятельность в интересах всех слоёв общества, а не только их верхов. Однако советский учёный был категорически не согласен с этим утверждением, указывая, что «на самом деле вся деятельность церкви была связана с интересами господствующих классов»<sup>47</sup>. Согласно идеологической риторике советских авторов, Церковь, будучи крупным землевладельцем, «беспощадно закрепощала юридически свободных людей, считая, что труд феодально зависимых людей более производителен, чем труд рабов»<sup>48</sup>. При этом все факты попечения о нищих, социальная деятельность Церкви, защита нравственных идеалов в отношениях людей расценивалось как приспособленчество:

«Всё это характеризовало церковь как приверженку гибкой политики при решении сложных социальных проблем и в то же время, свидетельствовало о способности её идеологов уступить в менее принципиальном для спасения главного»<sup>49</sup>.

### Патриотическая деятельность

Одно из популярных идеологических клише, которое встречается в работах украинских советских авторов, — утверждение о том, что патриотическая деятельность чужда Православной Церкви:

45 Гломозда К. Е. «Крещение Руси» в концепциях современной буржуазной историографии. С. 72, 80.

46 Там же. С. 90.

47 Там же. С. 103.

48 Беленко Т. И. Несостоятельность православно-богословской оценки введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев, 1986. С. 9.

49 Голобуцкий П. В. Запровадження християнства на Русі — правда і вигадки. С. 78.

«Теперь на страницах церковного официоза — “Журнала Московской патриархии” — говорится о том, что будто бы в течение своего тысячелетия православная церковь “свято и ревностно трудилась на благо своего народа”. Но общеизвестно, что с самого начала введения христианства на Руси она ни разу не выступила в защиту интересов трудящихся, не поддержала их борьбу за своё социальное освобождение»<sup>50</sup>.

Для этого тезиса предлагалось несколько уровней обоснования. С точки зрения исторической, утверждалось, что все положительные моменты в деятельности Церкви — были не чем иным, как приспособлением к историческим условиям или же деятельностью, которая была выгодна прежде всего самой Церкви, а значит, это было банальное отстаивание своих интересов, а не служение на благо общества.

Основываясь на критических высказываниях Е. Е. Голубинского относительно роли епископов в поднятии духа народа во времена монголо-татарского нашествия, В. П. Еременко приходит к однозначному выводу о том, что нет никаких оснований говорить об исторической традиции патриотической деятельности Русской Православной Церкви. Были лишь «отдельные субъективные устремления профессиональных служителей религиозного культа, более или менее совпадавшие с освободительными интересами русского народа»<sup>51</sup>. Если же не было положительного патриотического влияния Церкви на русское общество, то, развивая мысль В. П. Еремеев, не было в то время и «Русской Православной Церкви в собственном смысле слова, как независимой организации, способной самостоятельно решать внутрицерковные и внутригосударственные дела». Далее автор представляет известные исторические факты стремления князей к ограничению влияния Византии на церковную жизнь Руси. В конечном итоге он приходит к выводу, что до монгольского нашествия Церковь на Руси сделала лишь отдельные шаги «к самостоятельности и утверждению самобытности», но православие всё же не приобрело национального характера, оставаясь всё ещё «византийской, а не русской религией, религией князей, но не религией русского народа»<sup>52</sup>. Относительно участия Русской Православной Церкви в борьбе с фашизмом В. П. Еремеев полагает, что следует опять же говорить о защите клановых интересов, а не о патриотической самоотверженности, «поскольку фашизм был

50 Лобовик Б. А., Колодный А. Н., Филоненко Н. В. и др. Православие и современность. С. 8.

51 Еременко В. П. В поисках исторической истины. С. 39–40.

52 Там же. С. 43.

врагом не только неверующих граждан нашей страны, но и прямым врагом православия»<sup>53</sup>.

С точки зрения философского обоснования тезиса об отсутствии у Православной Церкви созидательной патриотической деятельности, предлагалось превратить истолкование мировоззрения христианства как религии, которая якобы требует заботиться лишь о Небесном отечестве, пренебрегая реальными земными проблемами и интересами Родины. «Мистификация богословием социальных процессов, — писал Ю. А. Калинин, — попытки подчинить общественное развитие идеям эсхатологии и провиденциализма, призывы к упованию на волю Божию, нравственное совершенствование как основное средство решения жизненных проблем — всё это принижает человека, переключает его интересы с единственно реальной, земной жизни на призрачную “небесную”, тормозит формирование человека социалистического общества»<sup>54</sup>. При этом появление в середине XX в. осознанной патриотической программы представлялось результатом положительного влияния на «церковников» социалистической действительности и уроков Великой Отечественной войны:

«Уроки строительства социализма и особенно защиты страны в годы Великой Отечественной войны открыли для церкви новый характер отношения к государству и стали главной причиной того, что традиционные богословские рассуждения о “небесном отечестве” были существенно переосмыслены, изменены»<sup>55</sup>.

#### Националистическая линия

В официальных изданиях, выходивших в Советском Союзе, естественно, не была представлена националистическая линия идеологической критики. Подобные работы могли распространяться только в самиздатском формате. Для примера подобного направления идеологических искажений церковной истории можно взять апрельский номер за 1988 г. самиздатского журнала «Альтернатива. Журнал национальных демократов». Если сравнивать тот образ Русской Православной Церкви, который формировался в официальной идеологической парадигме

53 Еременко В. П. В поисках исторической истины. С. 51.

54 Калинин Ю. А. Модернизм русского Православия. Киев, 1988. С. 71.

55 Лобовик Б. О., Гордієнко М. С., Красников М. П. та ін. Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз. С. 25.

атеистического советского государства с националистическим вариантом идеологического осмысления церковной жизни, то можно заметить достаточно много общих черт. Во-первых, это образ Русской Церкви как врага украинского народа. В указанном номере журнала «Альтернатива» утверждалось, что «Русская православная церковь стала как бы пособницей мучителей» по отношению к греко-католикам и всем национально осознанным общественным деятелям<sup>56</sup>. Во-вторых, искажение исторических реалий и настоящей действительности с тем, чтобы преподнести деятельность Русской Православной Церкви как деструктивную по отношению к украинской общественной жизни. Авторы писали, что Русская Церковь «узурпировала себе право на празднование юбилея крещения Киевской Руси», тем самым лишая возможности развивать общественную деятельность в этом направлении представителям иных религиозных организаций<sup>57</sup>. Естественно, в советских реалиях о таком сильном влиянии Церкви, чтобы «узурпировать» какое-либо общественное движение не могло быть и речи. Наконец, излюбленный методологический приём советских агитаторов, а также националистических деятелей — употребление экспрессивной, отрицательной лексики по отношению к Церкви, например: «узурпация», «угнетение», «пособница мучителей» и прочее.

### Церковный модернизм

Под церковным модернизмом советские авторы понимали «интенсивный пересмотр и изменение вероучительных и культовых положений и следующих из них выводов, а также форм и методов религиозной организации и деятельности в соответствии с новыми социально-историческими условиями, образом жизни и деятельности людей»<sup>58</sup>. При этом считалось, что «модернизация религии» является «объективной закономерностью»<sup>59</sup>. Авторы представляли развитие не просто общественной позиции, но и всего социального богословия Русской Православной Церкви как процесс «перехода к лояльному отношению к советской власти, а потом и полной и безапелляционной поддержки её, перехода

56 Альтернатива. Часопис національних демократів. 1988. № 4. С. 6.

57 Там же.

58 Калинин Ю. А. Модернизм русского Православия. С. 9.

59 Там же.

от концепции социально-политического индифферентизма к левохристианским позициям “коммунистического христианства”<sup>60</sup>.

Представляя подобным образом «эволюцию» русского православного богословия, его «модернизацию», атеистические авторы исходили из нескольких положений. Во-первых, советская социалистическая действительность с её идеологией представлялась как «последняя» реальность, в смысле «объективности» её социально-политических и философских построений. Именно она была мерилom истины в оценке всех общественных, культурных, научных процессов. Во-вторых, следуя классикам марксизма-ленинизма, религия в глазах украинских советских авторов определялась как надстройка над общественным базисом, вторичное и производное от общественных отношений, как «социально-исторический феномен»<sup>61</sup>. Следовательно, всячески подчёркивалась изменчивость вероучения, богословских и социальных позиций Церкви в связи с якобы растущей «осознанностью» и «просвещением» народных масс, «глубочайшими преобразованиями в жизни общества, изменениями социального положения трудящихся, в том числе верующих»<sup>62</sup>.

Для примера позволим себе привести пространную цитату из коллективной монографии «Идеология русского православия», вышедшей в Киеве в 1986 г.:

«В социалистическом обществе повсеместно утвердился принцип коллективизма: один за всех и все за одного. Только его считают достойным для себя советские люди, в том числе верующие, только им желают они руководствоваться в общественной и личной жизни. Приняв это во внимание, идеологи современного русского православия начали характеризовать “спасение” не как следствие личной инициативы каждого индивидуума, а как результат общих усилий верующих и неверующих, как некое коллективное действие. При этом само понятие “спасения” теперь объясняется специфически: не как эгоистическая забота о своей душе, о своей участи в посмертной жизни, а как деятельное служение ближним в социальном и нравственном смыслах здесь, на земле»<sup>63</sup>.

60 Лобовик Б. О., Гордієнко М. С., Красников М. П. та ін. Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз. С. 26.

61 Колодний А. М., Кондратик Л. Й. Атеїзм — пізнана істина. Київ, 1987. С. 11.

62 Лобовик Б. А., Колодний А. Н., Филоненко Н. В. и др. Православие и современность. С. 35.

63 Лобовик Б. О., Гордієнко М. С., Красников М. П. та ін. Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз. С. 55.

Для обоснования этого утверждения приводится цитата из выступления митрополита Никодима (Ротова):

«Христианин, который замкнулся в узком кругу своих собственных, хотя бы и высоких, духовно-нравственных интересов, который думает только про своё собственное спасение, не может считаться соответствующим идеалу братолюбия и жертвенности, провозглашённом Евангелием»<sup>64</sup>.

Как видим, совершенно очевидный и естественный для христианства во все времена принцип спасения через служение ближнему, ясно выраженный в посланиях апостолов, словах прп. Макария<sup>65</sup>, свт. Иоанна Златоуста<sup>66</sup>, прп. Никона Оптинского<sup>67</sup> и других, представлен как элемент модернизации богословия. Очевидно, что подобные построения были естественным следствием идеологически искажённого взгляда на Церковь, антинаучной предубеждённости и опоры на заведомо ложные принципы объективности социализма. При этом интересно, что и сами советские авторы в конечном итоге признавали отсутствие каких-либо глобальных изменений православного мировоззрения, указывая, что «изменение социально-политических воззрений православия не влечёт за собой изменения его мировоззренческих позиций» и не является следствием «каких-то имманентных религии факторов»<sup>68</sup>.

Сотрудник института философии АН УССР Н. В. Ткаченко писал:

«Необходимость пересмотра проблемы отношения человека к Богу для православных идеологов вызвана интенсивным характером секуляризации сознания верующих, ослаблением у них веры во многие догмы, утверждением научно-материалистического мировоззрения в сознании большинства граждан нашего общества, что является

64 Лобовик Б. О., Гордієнко М. С., Красников М. П. та ін. Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз. С. 55.

65 «Невозможно спастись иначе, как только через ближнего». Цит. по: *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 2<sup>1911</sup>. С. 258.

66 «И сам я не верю, чтобы можно было спастись тому, кто ничего не делает для спасения ближнего». Цит. по: *Иоанн Златоуст, свт.* О священстве VI, 10 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1895. С. 477.

67 «Спасение ваше и погибель ваша — в ближнем вашем. Спасение ваше зависит от того, как вы относитесь к своему ближнему». Цит. по: *Духовный цветник оптинских старцев.* Избранные наставления / авт.-сост. И. Булгакова. Москва, 2019. С. 42.

68 Лобовик Б. А., Колодный А. Н., Филоненко Н. В. и др. Православие и современность. С. 4, 35.

следствием подрыва социальных корней религии и исчезновения общественной потребности в ней»<sup>69</sup>.

Как видим, само явление «модернизма» русского богословия в представлении атеистических авторов было порождением их оценки советской действительности как единственно верной формы мироустройства. Оно выводилось не столько из анализа реалий церковной жизни, сколько являлось необходимым элементом объяснения «отсталости» церковного мировоззрения. Следовательно, нужно было показать, что «церковники» пытаются «дорастить» до социалистического мировоззрения. Именно для этого и создавался образ «догоняющего» социалистическую реальность богословия, образ Церкви, которая стремится всеми силами вписаться в «победившую» атеистическую идеологию, приспособить своё «отсталое» вероучение к реалиям «рая на земле» — стране Советов. Однако история ясно показала всю иллюзорность коммунистической идеологии. «Общественная потребность в религии» не исчезла ни в Советском союзе, ни в мире. Таким образом, и само понятие «модернизм русского православия», и все попытки представить процесс «модернизации» русского богословия являются очевидным идеологическим клише советской науки, а не реальностью церковной действительности того времени.

### Выводы

Советская действительность с её жёсткой идеологической доктриной наложила сильный отпечаток на характер гуманитарных исследований, издававшихся в стране. Во второй половине 1980-х гг. в Украинской ССР наблюдается возрастание общественного интереса к церковной жизни, в том числе среди учёных. Это было связано, с одной стороны, с торжествами по случаю Тысячелетия крещения Руси, а с другой — с общими тенденциями развития историографии в период «перестройки». Анализ публикаций украинских советских авторов второй половины 1980-х гг. позволяет сделать вывод о том, что, невзирая на процессы демократизации и гласности, верная доктринам марксизма-ленинизма идеологическая оппозиция к Церкви сохраняла твёрдые позиции в среде украинского научного сообщества.

69 *Ткаченко Н. В.* Модернистское истолкование отношения «человек-бог» в современном православии // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев, 1986. С. 71.

Основными методологическими приёмами идеологического искажения церковной истории были:

- огульное упрощение исторической действительности, когда сложные исторические процессы, связанные с церковной жизнью, нередко представлялись в одномерном контексте с расстановкой антагонистических оценочных акцентов;
- целенаправленное упрощение церковной трактовки прошлого Руси, искажение выводов христианских авторов, чтобы показать их наивный характер и «ущербность»;
- формирование отрицательного отношения к позиции церковных учёных с помощью навешивания ярлыков, необоснованного противопоставления «свой — чужой», «прогрессивный — отсталый», «научный — выдуманный»;
- использование экспрессивной, отрицательно окрашенной лексики.

Подобные методологические особенности в отображении церковной истории характерны и для националистической линии идеологической критики Русской Православной Церкви.

В аспекте культурного развития страны идеологически мотивированные авторы пытались представить христианство как чуждую идеологию, которая якобы прервала самобытное развитие народной культуры в рамках языческого мировоззрения. Церковь обвинялась в узурпации культуры, образования и науки, провозглашалась тормозом культурного развития, препятствовавшим формированию светских наук.

В социальном плане советские авторы представляли Церковь охранительницей интересов эксплуататоров. Все положительные факты представлялись как приспособленчество. Утверждалось, что ввиду особенностей православного богословия и отрицательных личных качеств церковной иерархии Русская Православная Церковь не вела созидательную патриотическую деятельность.

Ещё одним идеологическим мифом, который активно развивался в работах украинских советских авторов второй половины 1980-х гг. был миф о «модернизации» русского православия, которая якобы активно проводилась Церковью с тем, чтобы не отставать от советской действительности. Проведённый анализ позволяет утверждать, что данный миф был необходим прежде всего самим советским идеологам, чтобы показать «передовой характер» социалистической действительности.

Полученные выводы позволяют наметить основные направления для дальнейших исследований влияния советских идеологических мифов на становление и развитие церковной историографии на Украине после провозглашения независимости.

### Источники

- Духовный цветник оптинских старцев. Избранные наставления / авт.-сост. И. Булгакова. Москва: Эксмо, 2019.
- Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 1. Санкт-Петербург: СПбДА, 1895. С. 395–475.
- Марк Подвижник, *прп.* Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад: СТСЛ, 21911.

### Литература

- Альтернатива. Часопис національних демократів. 1988. № 4.
- Беленко Т. И. Несостоятельность православно-богословской оценки введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 3–10.
- Білокінь С. Про становище історичної науки в Україні // Український історик. 1990 (рік 27). № 1–4 (104–107). С. 138–144.
- Гломозда К. Е. «Крещение Руси» в концепциях современной буржуазной историографии: (Критич. анализ). Киев: Наук. думка, 1988.
- Глушак А. С. Критика религиозной интерпретации введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 10–17.
- Голубуцький П. В. Запровадження християнства на Русі — правда і вигадки. Київ: Політвидав України, 21987.
- Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев: Наук. думка, 1988.
- Еременко В. П. В поисках исторической истины. Днепрпетровск: Проминь, 1989.
- Заглада А. А. Методологические аспекты критики современного православия // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 51–58.
- Захарченко А. В. Русское православие и народное образование // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 31–38.
- Зашкільняк Л. Радянські історичні міфи в сучасній українській історіографії: «старе вино в нових міхах» // Світло й тіні українського радянського історіописання: Матеріали

- міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.) / за ред. В. А. Смолія. Київ: Інститут історії України НАН України, 2015. С. 17–30.
- Зоц В. А. Православие и культура: факты против домыслов. Киев: Политиздат Украины, 1986.
- Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. Киев: Наук. думка, 1988.
- Калакура Я. С. Українська історіографія: Курс лекцій. Київ: Генеза, 2004.
- Калинин Ю. А. Модернизм русского Православия. Киев: Изд. Политической литературы Украины, 1988.
- Колесник І. Українське історієписання 1960–1980-х рр.: культурні розриви та метаморфози // Світло й тіні українського радянського історієписання: Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.) / за ред. В. А. Смолія. Київ: Інститут історії України НАН України, 2015. С. 169–176.
- Колодний А. М., Кондратик Л. Й. Атеїзм — пізнана істина. Київ: Т-во «Знання» УРСР, 1987.
- Лисовенко Н. А. Несостоятельность православно-богословской системы ценностей // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 64–71.
- Лобовик Б. А., Колодний А. Н., Филоненко Н. В. и др. Православие и современность: (Философско-социологический анализ) / отв. ред. Б. А. Лобовик; АН УССР, Ин-т философии. Киев: Наукова думка, 1988.
- Лобовик Б. О., Гордієнко М. С., Красников М. П. та ін. Ідеологія руського православ'я: критичний аналіз / відп. ред. Б. О. Лобовик. Київ: Політвидав України, 1986.
- Проблемний огляд журналу «Православний вісник» / [підгот.: Колодний А. М. та ін.]. Київ: Товариство «Знання» УРСР, 1989.
- Тарасов Ю. В. Антигуманность учения и практики русского православия // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 38–45.
- Ткаченко Н. В. Модернистское истолкование отношения «человек-бог» в современном православии // Вопросы атеизма. Вып. 22. Методологические вопросы исследования введения христианства на Руси и его последствий. Киев: «Вища школа», 1986. С. 71–78.
- Удод О. Просопографічна палітра українських радянських істориків доби «розвиненого соціалізму» // Світло й тіні українського радянського історієписання: Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, Україна, 22–23 травня 2013 р.) / за ред. В. А. Смолія. Київ: Інститут історії України НАН України, 2015. С. 161–168.
- Шинкарук В. И. Некоторые методологические проблемы марксистского освещения истории духовной культуры и религии // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: (Ист.-филос. очерки): Сб. науч. тр. / АН УССР, Ин-т философии; [редкол.: В. С. Горский и др.; авт. введ. В. С. Горский, В. М. Ничик]. Киев: Наук. думка, 1988. С. 17–28.
- Hagen M., von. Does Ukraine have a History? // Slavic Review. 1995. Vol. 54. № 3. P. 658–673.

ЛИТУРГИКА

# ДВЕ СЛУЖБЫ ПРЕПОДОБНОМУ СЕРГИЮ РАДОНЕЖСКОМУ: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Архимандрит Симеон (Томачинский)

кандидат филологических наук, кандидат богословия  
доцент кафедры филологии Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
Лавра, Академия  
sym2tom@yandex.ru

**Для цитирования:** *Симеон (Томачинский), архим.* Две службы преподобному Сергию Радонежскому: проблема авторства // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 225–237. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.011

## Аннотация

УДК 271.2-563 (27-534.5) (27-36)

Служба преподобному Сергию оказала огромное влияние на русскую гимнографию. В современных Минеях она представлена в двух вариантах: на 5 июля и на 25 сентября старого стиля. Исследователями высказывались разные идеи относительно авторства, в частности об участии преподобного Епифания Премудрого в составлении одной из служб. В статье рассматривается эта гипотеза и делается вывод о преимущественном участии иеромонаха Пахомия Серба в подготовке обеих служб.

**Ключевые слова:** преподобный Сергей Радонежский, гимнография, Минея, преподобный Епифаний Премудрый, иеромонах Пахомий Серб, Сорок мучеников Севастийских.

## Two Services to St. Sergius of Radonezh: The Problem of Authorship

### Archimandrite Symeon (Tomachinskiy)

PhD in Philology, PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy  
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

sym2tom@yandex.ru

**For citation:** Symeon (Tomachinskiy), archimandrite. "Two Services to St. Sergius of Radonezh: The Problem of Authorship". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 225–237 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.011

**Abstract.** The service to St. Sergius had a huge impact on Russian hymnography. In modern Minea, it is presented in two versions: on July 5 and on September 24 of the old style. Researchers have expressed various ideas about authorship, in particular about the participation of St. Epiphanius the Wise in the compilation of one of the services. The article examines this hypothesis and concludes that hieromonk Pakhomiy the Serb was primarily involved in the preparation of both services.

**Keywords:** St. Sergius of Radonezh; hymnography; Minea; St. Epiphanius the Wise; hieromonk Pachomius the Serb; Forty Martyrs of Sebaste.

**Ф**игура преподобного Сергия Радонежского, безусловно, имеет особенное значение для Русской Церкви. Как писал В. О. Ключевский, «духовное влияние преподобного Сергия пережило его земное бытие и перелилось в его имя, которое из исторического воспоминания сделалось вечно деятельным нравственным двигателем»<sup>1</sup>. Его многочисленные ученики основали более семидесяти обителей по всей Святой Руси.

Как подчёркивает протоиерей Ростислав Лозинский, «о всеобщем почитании преподобного Сергия в Древней Руси свидетельствует тот факт, что сохранилось исключительно большое количество (до 275) рукописных списков службы преподобному, из них свыше восемнадцати восходят к XV веку»<sup>2</sup>.

В современных Минеях находятся две службы преподобному Сергию: одна — на день его преставления, 25 сентября старого стиля, другая — на день обретения мощей, 5 июля по старому стилю. Логично было бы предположить, что первая служба древнее, но исследователи говорят об обратном. Так, Ф. Г. Спасский полагает, что хотя празднование преподобному и выросло из его поминовения в день смерти, но полная служба была составлена лишь после открытия мощей<sup>3</sup>. Остановимся на некоторых аспектах, связанных с авторством этих гимнографических произведений.

Ученик аввы Сергия преподобный Епифаний Премудрый написал в 1418 г. «Житие» своего учителя, дошедшее до нас в редакции иеромонаха Пахомия Серба, а также похвальное слово. В научном сообществе давно идут дискуссии о разных редакциях этого «Жития»<sup>4</sup>. Похожая ситуация сложилась и с богослужебным последованием в честь преподобного Сергия.

- 1 Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. Рыбинск, 2014. С. 40.
- 2 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. Тула, 2018. С. 156.
- 3 См.: Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. Москва, 2008. С. 102.
- 4 См., например: Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 2. Москва, 1990. С. 271–296; Кириллин В. М. Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика русской литературы. Сб. 7. Ч. 2. Москва, 1994. С. 264–275; Аверьянов К. А. Хронология редакций Жития Сергия Радонежского // Славянский альманах [науч. журнал Института славяноведения РАН]. Т. 2010. Москва, 2011. С. 36–45; Карбасова Т. Б. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб в работе над «Житием Сергия Радонежского» // ТОДРЛ. 2017. Т. 65. С. 282–300 и др.

Полагают, что Епифаний Премудрый составил и первую службу преподобному Сергию, пишет Ф. Г. Спасский со ссылкой на «Полный месяцеслов Востока» архиепископа Сергия (Спасского)<sup>5</sup>. Однако далее Ф. Г. Спасский отмечает:

«Служба 5 июля есть труд ранний, написанный после открытия мощей в скором времени и затем, позже, дополненный иеромонахом Пахомием»<sup>6</sup>.

Мощи преподобного Сергия были открыты в 1423 г., а Епифаний Премудрый отошёл в мир иной в 1419 г., поэтому высказывается предположение, что он мог написать не полную службу, а отдельные песнопения, например тропарь.

Про службу 25 сентября Спасский уже более утвердительно сообщает, что она составлена иеромонахом Пахомием Сербом в 1440–1443 гг.<sup>7</sup>

Нам важно постоянно иметь в виду, что практически каждая служба в современных Минеях — это своего рода «многослойный пирог», к которому приложили руку самые разные авторы и редакторы, разных веков и традиций, порой вовсе не известные и безымянные. Это значительно затрудняет анализ богослужебных произведений в их целостности.

Это касается не только славянской гимнографии: для византийской богослужебной литературы подобные явления были обычным делом. Например, в создании службы святым апостолам Петру и Павлу принимали участие не менее десяти авторов: стихиры на «Господи воззвах» написаны Андреем Пирским и Иоанном монахом, литийные стихиры — святыми Андреем Критским, Арсением и Германом, каноны — преподобным Иоанном Дамаскином, некоторые другие песнопения — преподобным Космой Маиумским, Ефремом Карием и т. д.<sup>8</sup>

Авторство «Жития и похвального слова преподобному Сергию Радонежскому», безусловно, признаётся за преподобным Епифанием Премудрым. Вопрос с богослужебным последованием остаётся открытым. Какие аргументы приводятся в пользу того, что именно он написал первую службу преподобному Сергию?

Ф. Г. Спасский обращает внимание на три стихиры из службы 25 сентября, которые в современной Минее стоят на «Господи, воззвах»

5 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 102.

6 Там же. С. 102.

7 Там же. С. 103.

8 Игнатия (Пузик), мон. Церковные песнотворцы. М., 2005. С. 348.

как «ины стихиры». Они находятся и в древних рукописях, например в рукописи от 1795 г., которая хранится в отделе рукописей РГБ среди старопечатных книг Троице-Сергиевой Лавры<sup>9</sup>.

Вот, например, первая из этих стихир:

Терпіа нынѣшная мѹжественнѣ, веселіаѣ вѣдѹщими,  
ко вѣмѹ глаголаѹ еси, преподобне Сергіе: еда́ ѹбо тѹне  
подвижа́емѣ, но вѣчнаго живота́ чающе полѹчи́ти лю́ты  
скѹрби, но сла́дохъ рай, болѣзненны тѣрѣды, но приноѹщно  
вопріа́ти. Не обла́чимѣ ѹбо, о по́стнницы! ма́ло стѣрпимѣ,  
да вѣнцы́ нетла́нными ѹва́зимѣ отъ Христа́, Бо́га и Спа́са  
дѹшъ на́шихъ<sup>10</sup>.

Исследователь отмечает, что «они очень характерны по изложению: в них передаются в форме монолога наставления ученикам преподобного Сергия. Эти стихиры писаны, несомненно, учеником, помнящим подлинные наставления Преподобного»<sup>11</sup>. Ссылаясь на труд священника В. Яблонского<sup>12</sup>, Спасский принимает версию о том, что эти стихиры принадлежат перу Епифания Премудрого.

Эту же точку зрения ещё более подробно излагает протоиерей Ростислав Лозинский в замечательном труде «Русская литургическая письменность». Приводя стихиры, составленные в форме наставлений преподобного Сергия, учёный делает такой вывод:

«Эти поучения Преподобного, его подлинные слова, запомнившиеся учеником иноком Епифанием и сохраняемые в церковной службе, являются неизмеримым богатством русского богословия»<sup>13</sup>.

Таким образом, можно считать, что есть определённый научный консенсус по вопросу об авторстве этих стихир. Но давайте повнимательнее их рассмотрим и сравним со стихирами из службы Сорока мученикам Севастийским:

Терпіа нынѣшная мѹжественнѣ, веселіаѣ вѣдѹщими,  
ко вѣмѹ глаголаѹ еси, преподобне Сергіе: еда́ ѹбо тѹне  
подвижа́емѣ, но вѣчнаго живота́ чающе полѹчи́ти лю́ты

9 Служба преподобному Сергию Радонежскому [1795 г.] // ОР РГБ. Ф. МК РГБ Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры. Отд. 4. № 838. Л. 1 — 53 об. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/mk-rgb/sluzhba-prepodobnomu-sergiyu-radonezhskomu-1/#image-8>

10 Минея. Сентябрь. Москва, 1978. С. 631.

11 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 102.

12 Яблонский В., свящ. Пахомий Серб и его агиографические писания. Санкт-Петербург, 1908.

13 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 154.



изволимъ смерть, да вѣнцы побѣдными увязѣмъ отъ Христа  
Бога и Спаса души нашихъ.

(3-я стихира на «Господи воззвах» Сорока мученикам Севастийским).

Отвѣргъ тлѣнныя ризы, ходилъ еси въ зимѣ безъ теплыя  
одежды, такоже въ лѣтѣ, глагола, терпѣливъ Сергіе: за рай,  
егоже погубихомъ, ризы мягкія нынѣ отлагаетъ, грѣхомъ  
иногда претѣплѣніа одѣахомъ, соклеемъ нынѣ, ради  
нетлѣнныхъ ризъ, небрежемъ, братіе, о зимѣ переходящей,  
плоть изнѣримъ, да вѣнцы побѣдными увязѣмъ отъ Христа,  
Бога и Спаса души нашихъ.

(3-я стихира на «Господи воззвах» преподобному Сергию  
Радонежскому).

Мѣщдце одѣаніа вса, входяще безъ трѣпета во ѳзеро,  
дрѣгъ ко дрѣгѣ глаголахѣ святъ и мученицы: за рай, егоже  
погубихомъ, ризъ тлѣнныхъ днесь не пощадимъ, **Зміа**  
ради иногда тлетворнаго облечѣнн бѣвшѣ, соклеемъ нынѣ  
за всѣхъ воскресѣніе, пренебрежемъ лѣдъ растающійся и плоть  
возненавидимъ, да вѣнцы побѣдными увязѣмъ отъ Христа  
Бога и Спаса души нашихъ.

(2-я стихира на «Господи воззвах» Сорока мученикам Севастийским).

При сравнении стихир из служб преподобному Сергию со стихирами Сорока мученикам Севастийским, мы видим, что первые повторяют не только ритмический рисунок, общее содержание, но и прямо заимствуют целые выражения из древней службы. Эти стихиры из чинопоследования Сорока мученикам Севастийским (9 марта ст. ст.) написаны именем Иоанна монаха, то есть, скорее всего, преподобного Иоанна Дамаскина<sup>14</sup>.

В них использованы выражения, которые восходят ещё к знаменитому «Слову на праздник Сорока мучеников» святителя Василия Великого.

Вот какие слова вкладывает святитель в уста севастиийских мучеников:

«Жестока зима, но сладок рай; мучительно — замёрзнуть, но приятно упокоение. Недолго потерпим — и нас согреет патриархово лоно.

14 Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Сергиев Посад, 1995. С. 208.

За одну ночь вмняем себе целый век. Пусть опалается нога, только бы непрестанно ликовать с ангелами! Пусть отпадает рука, только бы иметь дерзновение воздевать её ко Владыке!» И далее: «Есть у нас плоть — не пощадим её. Поелику непременно должно умереть, то умрём, чтоб жить»<sup>15</sup>.

Таким образом, вышеупомянутые «ины стихиры» на «Господи возвах» составлены по образцу стихир на день Сорока мучеников Севастийских. И они никак не свидетельствуют о том, что их составлял непосредственный ученик преподобного Сергия, помнящий наставления своего аввы. Скорее, в них чувствуется рука и творческий метод иеромонаха Пахомия Логофета, которому принадлежит и вся служба на день обретения мощей.

Возможно, Епифаний Премудрый — автор тропаря преподобному Сергию. Этот тропарь находится в древних списках, а в современной Минее приведён под 25 сентября как «ин тропарь» после двух «основных»: «Иже добродетелей подвижник...» 4-го гласа и «От юности восприял еси Христа...» 8-го гласа.

По Спасскому, это и есть самый ранний тропарь, который мог использоваться ещё до открытия мощей преподобного. Вот как он звучит, глас 8:

В чистоте жития источник слез твоих ниспослания, твердобныя  
почты собокупи еси и купель духовную источил еси, священный  
Сергие преподобне, омыкаешн сугубстве творацим любовию  
память твою скверны обоямо душевныя и телесныя, си  
рад чада твоя суще вопием ти: моли, отче, святую Троицу  
о душах наших<sup>16</sup>.

(Текст этого тропаря в современной Минее имеет небольшие отличия, касающиеся знаков препинания, отсутствия слов «сугубстве» и «обоямо»).

В этом тропаре есть живость и непосредственность обращения к своему авве, в нём чувствуется самозрачный свидетель его подвигов и забот. Здесь не просто констатируется и риторически провозглашается: «образ быв твоим учеником» или «посещая чад своих», а выражается прямая просьба детей к отцу: «чада твоя суще, вопием ти».

15 *Василий Великий, свт.* Беседа 19. На день святых четыредесяти мучеников // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. Москва, 2008. С. 705. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/vasilij\\_velikij/besedi/19](https://azbyka.ru/otechnik/vasilij_velikij/besedi/19)

16 *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. С. 102.

Среди характерных черт стиля Епифания Премудрого исследователи указывают на избегание эпитета «святой» по отношению к преподобному Сергию в пользу других агиологических выражений, поскольку «Житие» составлялось до канонизации<sup>17</sup>. В данном тропаре мы видим как раз такое обращение: «священный Сергие преподобне».

В этом тропаре выдержана цельность образного ряда, связанного с водной стихией: чистота жития — слёзы покаяния — трудовой пот — источник и купель для очищения душевных и телесных грехов молящихся. Обращение к Святой Троице также характерно для преподобного Епифания.

Рассмотрим теперь хорошо известный нам тропарь из службы 25 сентября:

Иже добродетелей подвижник, яко истинный воин Христа Бога, на страсти вельми подвижался еси в жизни временней, в пенних, бдениих<sup>х</sup> же и пощенних образъ бых твоимъ ученикомъ. Темже и вселися в ти Пресвятый Духъ, Богоже действием светло украсен еси: но яко имейши дерзновење ко Святей Троице, помниай стадо, еже собрал еси, мѣдре, и не забвѣди, якоже обещаля еси, посещая чадъ твоихъ, Сергие преподобне, отче наш.

Мы очень любим этот тропарь, привыкли к нему, но при ближайшем рассмотрении видно, что единство образа и мысли в нём не вполне выдержано. Он начинается в воинской стилистике: «подвижник», «воин Христа Бога», «подвизался». Потом переходит к «ученикам» и далее ко «стаду», то есть к семантическому полю другого рода — наставника и пастыря (пастуха). Хотя теоретически вместо «стадо» можно было употребить слово «воинство» или «дружина».

Ф. Г. Спасский показал на примерах, как сконструирован этот тропарь<sup>18</sup>. Рабочим материалом для его создания стали византийские стихиры преподобному Феодосию Великому. Они были использованы ещё в XI в. при составлении службы преподобному Феодосию Печерскому авторства «инока Григория, творца канонов», как он значится в нашем календаре. Пахомий Серб использовал при написании тропаря преподобному Сергию некоторые выражения из этих стихир (в частности,

17 Кириллин В. М. Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства // Очерки о литературе Древней Руси: Материалы для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад, 2012. С. 85.

18 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 103.

«вельми подвизался еси в привременней жизни, в пениих и пощениих и бдениях образ быв твоим учеником»; «благодать бо Всесвятаго Духа в тебе вселися»).

Вернёмся к преподобному Епифанию. Есть ли в более ранней службе, от 5 июля, какие-то следы его творчества?

На Великой вечерне стихиры на «Господи воззвах» по всем признакам принадлежат иеромонаху Пахомию Сербу. Об этом прямо пишет и Ф. Г. Спасский<sup>19</sup>. В них мы видим характерные для его руки, да и для византийской гимнографии в целом, приёмы: анафора («Егда прежде рождества твоего...»), «Егда Божие рачение найде на тя...» и т. д.), эпифора («Егоже моли спасти и просветити души наша»), да и само искусное построение фраз. То же самое касается стихир на литии, стихир на стиховне, на хвалитех и некоторых других песнопений, часть из которых взята из службы 25 сентября, возможно даже в более позднее время, после Пахомия Серба.

Канон преподобному Сергию из службы 5 июля написан непосредственно после обретения его мощей, о чём свидетельствует уже первый его тропарь:

«... да возмогу пети обретение честных мощей преподобного Сергия, твоего рачителя»<sup>20</sup>.

Скорее всего, автор был непосредственным свидетелем этих событий, как он говорит во 2-м тропаре 8-й песни канона:

«видяще тя, Богоблаженне отче Сергие, архиерейскими руками носима...».

Об этом же говорят и некоторые другие тропари канона. Это означает, что Епифаний Премудрый, который отошёл в мир иной до обретения мощей своего учителя, не мог быть автором канона преподобному.

В этом случае остаются только песнопения Малой вечерни, которые по стилю несколько отличаются от всей службы. Во всех песнопениях Малой вечерни звучит тема радости: «Небесных чинов радование и на земли человеков веселие...» (1-я стихира на «Господи воззвах»), «Выспрь на Небеси Ангели радуются и низу на земли человецы ликоствуют...» (3-я стихира), «Приидите, вси концы земнии, радующесе...»

19 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 102.

20 Обрѣтение честныхъ мощей преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Сѣргия, игумена Радонежскаго и всея Россіи чудотворца [июля, 5] // Миняе. Июль. Ч. 1. Москва, 2002. С. 295.

(Славник), «Приидите, вернии, радующесе...» (2-я стихира на стиховне) и т. д.

Однако во всех этих песнопениях говорится об уже произошедшем обретении мощей преподобного, например: «Днесь наста обречение чудотворных мощей...» (2-я стихира на «Господи воззвах») и даже об их «пренесении» (3-я стихира), то есть перенесении во храм. Значит, эти стихиры также не принадлежат перу Епифания Премудрого. Таким образом, его авторство вероятно только в отношении древнего тропаря, разобранным нами.

Получается, что руке иеромонаха Пахомия Серба принадлежит практически половина службы 5 июля и почти вся служба 25 сентября.

Гимнографическое и агиографическое творчество Пахомия Серба оценивается большинством исследователей скорее негативно, хотя его вклад в прославление русских святых не оспаривается. Достаточно назвать имена В. О. Ключевского, Е. Е. Голубинского, священника В. М. Яблонского<sup>21</sup> и других. Ф. Г. Спасский называл Пахомия «борзописцем, поражавшим своей свободой писания наших предков»<sup>22</sup>.

Фактически иеромонах Пахомий Серб — первый профессиональный книжник на Руси, признававший себя таковым: он работал на заказ и получал плату за труды. Яркую характеристику дал его творчеству протоиерей Ростислав Лозинский:

«Пахомий не был солнцем русской литургической письменности, но его нельзя назвать и заурядной звездой русского богословия. Он был скорее кометой, внезапно появившейся, ослепившей своим светом и оставившей за собой длинный след»<sup>23</sup>.

Литургическое творчество Пахомия Серба оказало огромное влияние на дальнейшее развитие русской гимнографии. По сути, он создал некий конструктор, из которого можно было собрать любую службу. От Пахомия мы получили многочисленные «топосы» — «общие места», которые кочуют из службы в службу.

«Земный ангеле и небесный человеце»; «худость ризную и память смертную»; «потщался еси худшее поработити лучшему и плоть покорити духу...» — все эти замечательные сами по себе выражения становились шаблонами для написания последующих гимнографических произведений. В свою очередь, при составлении службы преподобному Сергию

21 Яблонский В., свящ. Пахомий Серб и его агиографические писания.

22 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 96.

23 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 142.

Пахомий Серб активно использовал богослужебные тексты в честь преподобного Антония Великого, святителя Саввы Сербского, из Общей Минеи.

К гимнографии, разумеется, неприменимо понятие «плагиата» в современном смысле слова, и многочисленные переключки, аллюзии, своего рода рифмы, «общие места» создают единство общецерковного полотна святости. Когда мы слышим в службе преподобному Сергию Радонежскому аллюзии на подвиги преподобного Антония Великого, родоначальника монашеского жития, мы понимаем силу слов: *«Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же»* (Евр. 13, 8).

Собственно, это характерная черта «сакрального пространства гимнографии», по выражению А. Ю. Никифоровой, сформировавшаяся ещё в византийской традиции, когда порой в тропаре просто заменялось имя святого, а содержание оставалось прежним<sup>24</sup>.

Как отмечает Ф. Г. Спасский, «служба преподобному Сергию очень повлияла на позднейшие наши произведения»<sup>25</sup>. Но это верно не только в отношении подражательности других служб или использования типичных выражений из неё. В этом есть и глубокий духовный смысл.

«Как сам преподобный Сергей в своей жизни был учителем и наставником многих основателей монастырей северо-восточной Руси, так и служба в честь великого радонежского старца послужила образцом при составлении многих служб русским святым»<sup>26</sup>, — подчёркивает протоиерей Ростислав Лозинский.

Таким образом, иеромонах Пахомий Серб создал службу-образец для последующих гимнографов, которые составили новые богослужебные последования в честь русских святых.

### Архивные материалы

Служба преподобному Сергию Радонежскому [1795 г.] // ОР РГБ. Ф. МК РГБ Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры. Отд. 4. № 838. Л. 1 — 53 об. [Электронный ресурс]. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/mk-rgb/sluzhba-prepodobnomu-sergiyu-radonezhskomu-1/#image-8> (дата обращения: 27.09.2022).

24 См.: Никифорова А. Ю. Сакральное пространство гимнографии // Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / отв. ред. В. М. Кириллин. Москва, 2015. С. 26.

25 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 104.

26 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 159.

## Источники

- Василий Великий, свт.* Беседа на день святых четырёхдесяти мучеников // *Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. Москва: Сибирская благовозвонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). С. 865–1090. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/vasilij\\_velikij/besedi/19](https://azbyka.ru/otechnik/vasilij_velikij/besedi/19) (дата обращения 22.03.2022).
- Обрѣтение честнѣхъ мощѣй преподѣбнаго и Богоноснаго отца нашего Сѣргия, игумена Радонежскаго и всея Россіи чудотворца [июля, 5] // *Минея. Июль. Ч. 1.* Москва: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 285–306.
- Преподѣбнаго отца нашего Сѣргия, игумена Радонежскаго и всея Россіи чудотворца [сентября, 25] // *Минея. Сентябрь.* Москва: Изд. Московской Патриархии, 1978. С. 628–648.

## Литература

- Аверьянов К. А.* Хронология редакций Жития Сергия Радонежского // *Славянский альманах* [науч. журнал Института славяноведения РАН]. Т. 2010. Москва: Индрик, 2011. С. 36–45.
- Игнатия (Пузик), мон.* Церковные песнотворцы. Москва: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 2005.
- Карбасова Т. Б.* Епифаний Премудрый и Пахомий Серб в работе над «Житием Сергия Радонежского» // *Труды отдела древнерусской литературы.* 2017. Т. 65. С. 282–300.
- Кириллин В. М.* Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства // *Очерки о литературе Древней Руси: Материалы для истории русской патрологии и агиографии.* Сергиев Посад: МДА, 2012.
- Клосс Б. М.* Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. // *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг.* Вып. 3. Ч. 2. Москва: [Б. и.], 1990. С. 271–296.
- Ключевский В. О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. Рыбинск: Медиарост, 2014.
- Лозинский Р., прот.* Русская литургическая письменность. Пути исторического развития и анализ богословского содержания. Работа на соискание степени магистра богословия. Тула: Аквариус, 2018.
- Никифорова А. Ю.* Сакральное пространство гимнографии // *Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / отв. ред. В. М. Кириллин.* Москва: Языки славянской культуры, 2015.
- Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Москва: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2008.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Сергиев Посад: Троице-Сергиева Лавра, 1995.
- Яблонский В., свящ.* Пахомий Серб и его агиографические писания. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1908.

АГИОГРАФИЯ

## ПУБЛИКАЦИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА В ЖУРНАЛЕ «ДОМАШНЯЯ БЕСЕДА»

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. Публикации святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа» // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 238–271. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.012

### Аннотация

УДК 27-29 (271.2) (82-92)

В данной статье поставлена задача охарактеризовать специфику публикаций святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа» (в 1858–1865 гг. журнал назывался «Домашняя беседа для народного чтения»), с которым святитель сотрудничал с 1858 по 1877 гг. Для реализации поставленной задачи был проведён источниковедческий анализ изучаемых публикаций с применением методов критической интерпретации источников. Духовное писательство святителя Феофана рассматривал как служение Русской Православной Церкви, отмечая, что «писать — это служба Церкви нужная». В результате исследования охарактеризованы основные публикации святителя в журнале «Домашняя беседа» и определена их типология: в журнале были опубликованы произведения святителя, вышедшие затем отдельными изданиями: «Покаяние и обращение грешника к Богу»; «Порядок богоугодной жизни»; «Пояснительные статьи к трактату “Порядок богоугодной жизни”»; «Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух»; «Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»; «Письма о духовной жизни»; «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия»; «Апофегмы», «Толкование на 118-й псалом», а также статьи и отрывки из различных сочинений, преимущественно из «Писем о христианской жизни», из проповедей владимирской и тамбовской паствам. По замечанию А. Д. Каплина, жизнеописателя В. И. Аскоченского, святитель Феофан «был после редактора-издателя самым часто публикующимся автором» в журнале, где печатались также сочинения святителя Игнатия (Брянчанинова), архимандрита Леонида (Кавелина), С. О. Бурачка, Ф. Н. Глинки, А. Н. Майкова, графа М. В. Толстого, Ф. И. Тютчева и др.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник Вышенский, В. И. Аскоченский, церковная периодика, журнал «Домашняя беседа».

---

## Publication of St. Theophan in the Journal «Domashnyaya beseda»

**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. "Publication of St. Theophan in the Journal 'Domashnyaya beseda'". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 238–271 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.012

**Abstract.** In this article, the task is to characterize the specifics of St. Theophan's publications in the magazine «Domashnyaya beseda», with which the saint collaborated from 1859 to 1877, almost all the time of the magazine's existence. To implement this task, a source analysis of the publications of St. Theophan in the journal «Domashnyaya beseda» was carried out using methods of critical interpretation of sources. St. Theophan regarded spiritual writing as a service of the Russian Orthodox Church, noting that «writing is a necessary service of the Church». As a result of the study, the main publications of the saint in the journal «Domashnyaya beseda» were characterized and their typology was determined: the works of the saint were published in the journal, which were then published in separate editions: «Repentance and conversion of a sinner to God», «The order of God-pleasing life», «Explanatory articles to the treatise "The Order of God-pleasing life"», «Soul and body are not something corporeal, but pure spirit», «Lessons from the deeds and words of our Lord God and Savior Jesus Christ», «Letters about spiritual life», «Thoughts for every day of the year on church readings from the word of God», «Apophegms», «Interpretation on the 118th Psalm» and articles and excerpts from various works, mainly from «Letters about Christian Life», sermons to the Vladimir and Tambov congregations. According to A.D. Kaplin, the biographer of V.I. Askochensky, St. Theophan «was, after the editor-publisher, the most frequently published author» in the journal, which also published the works of St. Ignatius (Bryanchaninov), Archim. Leonid (Kavelin), S.O. Burachka, F.N. Glinka, A. N. Maikov, gr. M.V. Tolstoy, F. I. Tyutchev, etc.

**Keywords:** St. Theophan, the Recluse, V. I. Askochensky, church periodicals, journal «Domashnyaya beseda».

**К**ак отметил исследователь истории церковной периодической печати XIX в. К. Е. Нетужилов, «на рубеже 50–60 годов, в преддверии и в ходе Великих реформ, церковная периодическая печать смогла отразить многие чаяния и надежды той части духовенства, которая не только приветствовала преобразования в государственной и отчасти церковной жизни, но и старалась принять в них самое деятельное участие»<sup>1</sup>. По данным исследователя, за 25 лет, в период с 1855 по 1880 г., процентное отношение церковных изданий к светским возросло в пять раз: с 3,7 процента до 15,2 процента<sup>2</sup>.

### **Участие святителя Феофана в церковной периодической печати второй половины XIX в.**

Среди активных участников процесса развития русской церковной печати был святитель Феофан Затворник Вышенский. Духовное писательство святитель рассматривал как служение Русской Православной Церкви, отмечая, что «писать — это служба Церкви... нужная»<sup>3</sup>.

Будучи правящим архиереем на Тамбовской (1859–1863), а затем на Владимирской кафедрах (1863–1866), он основал «Тамбовские епархиальные ведомости» (1861 г.) и «Владимирские епархиальные ведомости» (1864 г.), а также разработал проекты других церковных изданий. На Владимирской кафедре святитель намеревался издавать журнал «Духовный вестник», но по недостатку средств ограничился лишь изданием «Владимирских епархиальных ведомостей».

В письме к Т. И. Филиппову в 1861 г. святитель писал о том, что в области периодики его «заботит» то, что «духовная наша письменность не расходится... мало читается и мало ведома... а светская — всюду, со всею своею дрянью... И купчики, и мещане... даже поселяне знакомятся. Как это спасительно, само собой ясно»<sup>4</sup>. В этом же письме, ссылаясь на план князя Н. С. Голицына, епископ Феофан предлагал учредить ежедневную или еженедельную газету духовно-светской направленности, рассчитанную на широкий круг читателей:

1 Нетужилов К. Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия. Санкт-Петербург, 2007. С. 112.

2 См.: Там же. С. 110.

3 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: собрание писем в 8 вып. Печоры; Москва, 1994. Вып. II. С. 11.

4 Письма к Т. И. Филиппову Феофана, епископа Тамбовского // ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2774. [Б. д.] Л. 1.

«... быть газете каждодневной или недельной — духовно-светской, которая совмещала бы всё нужное и интересное по политике и жителству,— в такой полноте, чтоб затем не было нужды ходить в другие книги и листки, и полное изображение религиозного состояния у нас и за пределами нашими... Последнее, конечно, главное... а первое — как придаток... При сих вестях может быть и даже должен быть отдел учёных статей относительно религии, догматических, исторических, критических и прочих проповедей, размышлений; решение недоумений, объяснение текста...»<sup>5</sup>.

Редактором епископ Феофан предлагал В. И. Аскоченского, членами редакции — Т. И. Филиппова, А. Д. Ушинского и князя Н. С. Голицына. В качестве финансирования епископ Феофан предлагал в первый год издания взять из сумм Священного Синода (10–15 тысяч рублей), которые должны были быстро окупиться<sup>6</sup>.

В 1861 г. святитель Феофан в письме к чиновнику особых поручений в Священном Синоде К. К. Зедергольму<sup>7</sup> предлагал проект ежемесячного журнала «Апологет»<sup>8</sup>. В записке «Об опасностях, угрожающей Православной Церкви в России» К. К. Зедергольм отмечал, что во многих периодических изданиях «опровергается христианская нравственность»<sup>9</sup>. Святитель Феофан планировал противопоставить журнал «Апологет» периодике, не соответствующей православному вероучению. Основная цель нового издания была определена следующим образом: «защитить веру святую и всё соприкосновенное ей от неправомыслия»<sup>10</sup>. Епископ предлагал и редакционную коллегию журнала. Редактор — Рождественский. Здесь, по всей видимости, имеется в виду Николай Фёдорович Рождественский (1802–1872), юрист, профессор Петербургского университета. Если Рождественский не даст согласия, то вторая кандидатура на пост редактора — известный литургист, магистр Санкт-Петербургской духовной академии протоиерей Григорий Сергеевич Дебольский (1808–1872). В качестве

5 Письма к Т. И. Филиппову Феофана, епископа Тамбовского // ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2774. [Б. д.] Л. 1 — 1 об.

6 См.: Там же. Л. 2.

7 С 1862 г. — насельник Оптиной пустыни.

8 См. подробнее: *Каширина В. В.* Проект святителя Феофана Затворника по изданию нового журнала «Апологет» // БВ. 2019. № 2 (33). С. 287–299.

9 Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / сост. Г. В. Бижанидзе. М., 2013. С. 254–255.

10 *Зедергольм К. К.* (в монашестве о. *Климент*). Письма к разным лицам и от разных лиц. 1861–1879 // ОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Ед. хр. 30. Л. 33. При публикации источника сохранены подчёркивания в оригинале.

сотрудников святитель Феофан предлагал кандидатуры профессора богословия и духовного писателя Михаила Измайловича Богословского (1807–1884), протоиерея Петра Иосифовича Никитского, историка Церкви иерея<sup>11</sup> Константина Петровича Добронравина (1820–1893), иеромонаха<sup>12</sup> Дмитрия (Муретова), протоиерея Николая Никитича Делицына (1827–1889), а также Палесского и Архангельского.

Предложение о создании нового журнала поддержал и прп. старец Макарий Оптинский в письме к К. К. Зедергольму от 29 ноября 1858 г.<sup>13</sup>

К мысли об издании журнала «Апологет» святитель Феофан не раз возвращался в 1870-е — 1880-е гг. В 1875 г. он отмечал в письме к Н. В. Елагину:

«Хорошо, когда бы Бог помог завести этот журнальчик»<sup>14</sup>.

Видя распространение в обществе нигилизма, пашковщины, толстовства, в 1885 г. святитель Феофан из вышенского затвора вновь писал Н. В. Елагину:

«Помню, что у меня вертелся в голове план “Апологета”... Что же, доброе дело издавать “Апологета” ...»<sup>15</sup>.

В 1881 г. в письме к Н. В. Елагину святитель упоминал о своём проекте издания журнала «Оборона истины церковной», при этом отмечая, что в настоящее время «его дело»<sup>16</sup> могут выполнить «Церковные ведомости».

Святитель Феофан активно сотрудничал со многими журналами: «Христианское чтение» (с 1846 г.), «Воскресное чтение» (с 1853 г.), «Домашняя беседа» (с 1858 г.), «Тамбовские епархиальные ведомости» (с 1861 г.), «Владимирские епархиальные ведомости» (с 1865 г.), «Странник» (с 1869 г.), «Душеполезное чтение» (с 1873 г.), «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» (с 1874 г.), «Церковный вестник» (с 1876 г.).

Погодная роспись журнальных публикаций святителя Феофана была составлена архимандритом Георгием (Тертышниковым)<sup>17</sup>. В рамках работы Научно-редакционного совета по изданию полного собрания

11 Впоследствии епископа Гермогена.

12 Впоследствии архиепископа Херсонского и Одесского.

13 Там же. С. 147.

14 Там же. Вып. VII. С. 66–67.

15 Там же. Вып. VII. С. 185.

16 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. VII. С. 139. Письмо № 1142. От 10 февраля 1881 г.

17 *Георгий (Тертышников), иером.* Список трудов епископа Феофана Затворника в порядке их публикации // Богословское наследие епископа Феофана Затворника (1815–1894) // БТ. 1976. № 16. С. 206–222.

творений святителя Феофана Затворника, который был создан и работает при Издательском совете Русской Православной Церкви, библиографическая роспись была значительно расширена и дополнена: в частности, автором данной статьи в отдельной публикации подробно охарактеризованы публикации в журнале «Душеполезное чтение»<sup>18</sup>. Настоящее исследование продолжает работу в этом направлении, характеризуя основные публикации святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа» (в 1858–1865 гг. журнал назывался «Домашняя беседа для народного чтения»), с которым святитель сотрудничал с 1858 по 1877 гг. с некоторыми перерывами, (т.е. практически все время существования журнала) с июля 1858 по 5 ноября 1877 г. В первом выпуске В. И. Аскоченский, обращаясь к читателям, декларировал свою позицию о духовном писательстве как о служении:

«Дело письменное... есть дело Божие; материалом в этом деле [служит. — В. К.] слово»<sup>19</sup>.

Журнал «Домашняя беседа» стал ярким оппонентом начавшей выходить в 1857 г. газеты «Колокол», основанной А. И. Герценом.

### Публикации святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа» в 1858–1861 гг.

Первая публикация святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа» относится к 1858 г. Это «Слово на освящение придела св. великомученицы Екатерины»<sup>20</sup>, которое он произнёс 1 июня 1858 г. в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга, торжественное освящение которого состоялось 30 мая 1858 г.

В январе 1859 г., как можно полагать, в журнале «Домашняя беседа» по инициативе издателя В. И. Аскоченского был напечатан отрывок

18 *Каширина В. В.* Публикации святителя Феофана Затворника в журнале «Душеполезное чтение» // Феофановские чтения. 2011. Вып. IV. С. 62–137.

19 *Издатель <Аскоченский В.И.>* Два-три слова ради знакомства с читателями // Домашняя беседа для народного чтения. Вып. 1. С. 4.

20 *<Феофан (Говоров), архим.>* Слово на освящение придела св. великомученицы Екатерины в С.-Петербургском Исаакиевском соборе // Домашняя беседа. 1858. Т. 2. № 23. С. 381–388.

«Православие и иноверие»<sup>21</sup> из только что вышедших «Писем о христианской жизни»<sup>22</sup> архимандрита Феофана.

Первого июня 1859 г. ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Феофан был хиротонисан во епископа Тамбовского и Шацкого. В октябре того же года выходит статья под названием «Задача христианского воспитания»<sup>23</sup>, которая представляет собой отрывок из проповеди епископа Феофана, произнесённой в день рождения императрицы Марии Александровны 27 июля 1859 г. в Михайло-Архангельской церкви Тамбовского кадетского корпуса во время раздачи кадетам наград и опубликованной впоследствии в сборнике «Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого» (1861 г.)<sup>24</sup>.

В январе 1861 г. редактор «Домашней беседы» решил продолжить публикацию отрывков из «поучительных и умиляющих душу»<sup>25</sup> «Писем о христианской жизни», характеризуя книгу следующим образом:

«Не помним, чтоб какая-либо книга содержала в себе столько питающего, согревающего и возвышающего помыслы ума и сердца. Самые затруднительные вопросы жизни христианской, самые глубокие движения духа и ревнующего о Христе и влагающего в тревожном, житейском море, изложены здесь с такой ясностью и простотой, с такой непобедимой силой, с таким помазанием от святого, что, кажется, не читаешь, а сидишь и беседуешь с одним из многоопытных подвижников жизни духовной, речи которого потому ложатся вам на сердце, что они идут от сердца, потому светлы и блистающи, что изнаются от ума, осиянного светом Христовым и потому самого разливающего свет и вокруг себя»<sup>26</sup>.

«Письма о христианской жизни», обращённые к княгине Пелагии Сергеевне Лукомской (†1877 г.), представляли собой ответы на многие духовные вопросы: о покаянии, о посте, о борьбе с грехом и др. Форма писем, являясь своеобразным диалогом с духовным чадом, позволяла раскрыть эти темы с особой доверительностью и ясностью.

21 <Феофан, архим.> Православие и иноверие // Домашняя беседа. 1859. Вып. 3. 17 января. С. 17–18.

22 Письма о христианской жизни / <Подг. Н. Елагин>. Вып. 1–4. Санкт-Петербург, 1858–1860.

23 <Епископ Феофан>. Задача христианского воспитания // Домашняя беседа. 1859. Вып. 41. 10 октября. С. 389–392.

24 Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. Санкт-Петербург, 1861. С. 21–26.

25 Указатель книг // Домашняя беседа. 1861. Вып. 2. 14 января. С. 39–40.

26 Там же.

В 1861 г. были опубликованы три отрывка из книги «Письма о христианской жизни»: «Наслаждение благами мира»<sup>27</sup>, «Пост»<sup>28</sup>, «Возрасты греха»<sup>29</sup>.

Между редактором журнала и автором сразу сложились тёплые отношения, их объединяли общие цели и задачи, которые стояли перед духовной периодикой в середине XIX в. В 1861 г. в официальном разделе «Тамбовских епархиальных ведомостей» по просьбе В. И. Аскоченского было опубликовано сообщение о выходе составленной им книги «Чтение для православного русского народа»<sup>30</sup>. Объявление сопровождалось следующей резолюцией епископа Феофана:

«Извещение разослать по священникам со внушением, чтобы располагали простой народ к покупке...»<sup>31</sup>.

### Публикации святителя Феофана в журнале «Домашняя беседа» в 1868–1877 гг.

После 1861 г. сотрудничество с «Домашней беседой» на время было приостановлено, что было связано, по всей видимости, с большой загруженностью святителя Феофана епархиальными делами, с основанием там епархиальных изданий и с активным участием в их работе. С 1866 по 1894 гг. епископ Феофан пребывает в Успенской Вышенской пустыни, и именно к этому периоду относится его активное и плодотворное участие в журнале «Домашняя беседа».

В 1868 г. в журнале публикуются сразу два произведения епископа: в семи выпусках — «Покаяние и обращение грешника к Богу»<sup>32</sup> и в двадцати шести — «Порядок богоугодной жизни»<sup>33</sup>.

- 27 <Епископ Феофан.> Наслаждение благами мира // Домашняя беседа. 1861. Вып. 15. 15 апреля. С. 319–323.
- 28 <Епископ Феофан.> Пост // Домашняя беседа. 1861. Вып. 49. 9 декабря. С. 955–958.
- 29 <Епископ Феофан.> Возрасты греха // Домашняя беседа. 1861. Вып. 50. 16 декабря. С. 979–982.
- 30 Чтение для православного русского народа / сост. В. Аскоченским. Санкт-Петербург, 1861.
- 31 Об издании книги «Чтение для православного русского народа» // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861. № 19. 5 ноября. Офиц. С. 136.
- 32 <Епископ Феофан.> Покаяние и обращение грешника к Богу // Домашняя беседа. 1868. Вып. 9. 24 февраля. С. 213–219; Вып. 10. 2 марта. С. 237–252; Вып. 11. 9 марта. С. 269–278; Вып. 12. 16 марта. С. 301–313; Вып. 13. 23 марта. С. 329–340; Вып. 14. 30 марта. С. 357–363; Вып. 15. 6 апреля. С. 380–389.
- 33 <Епископ Феофан.> Порядок богоугодной жизни // Домашняя беседа. 1868. Вып. 22. 25 мая. С. 561–567; Вып. 23. 1 июня. С. 585–589; Вып. 24. 8 июня. С. 609–614; Вып. 25. 15 июня.

Характеризуя первую публикацию, В. И. Аскоченский отмечал, что она — произведение, «полное глубокого смысла и всестороннего изучения падшего человека, восстанавливаемого благодатию Божиею в таинстве покаяния. Такой полноты и глубины исследования мы нигде не встречали»<sup>34</sup>. После её выхода в свет редакция получила «множество благодарственных заявлений»<sup>35</sup>.

Предваряя публикацию сочинения епископа Феофана «Порядок богоугодной жизни», В. И. Аскоченский отмечал:

«Его глубокая опытность в жизни духовной, его высокое просвещение, необыкновенная ясность мысли, неподражаемый анализ психологических явлений, наконец, своеобразный способ изложения — всё это обещает читателям высокое духовное наслаждение и несомненную пользу»<sup>36</sup>.

Впоследствии статья «Покаяние и обращение грешника к Богу» (под заглавием «О начале христианской жизни чрез покаяние, или о покаянии и обращении грешника к Богу») и статья «Порядок богоугодной жизни» (под заглавием «О том, как совершается, зреет и крепнет в нас христианская жизнь, или то же, о порядке Богоугодной жизни») вошли в книгу «Путь ко спасению», которая была опубликована в 1869 г.<sup>37</sup>. В ноябре 1868 г. епископ Феофан писал иеромонаху

С. 633–638; Вып. 26. 22 июня. С. 657–661; Вып. 27. 29 июня. С. 677–681; Вып. 28. 6 июля. С. 697–702; Вып. 29. 13 июля. С. 717–722; Вып. 30. 20 июля. С. 734–739; Вып. 31. 27 июля. С. 757–759; Вып. 32. 3 августа. С. 773–779; Вып. 33. 10 августа. С. 779–781; Вып. 34. 17 августа. С. 795–799; Вып. 35. 24 августа. С. 819–822; Вып. 36. 31 августа. С. 835–839; Вып. 37. 7 сентября. С. 859–861; Вып. 38. 14 сентября. С. 883–885; Вып. 39. 21 сентября. С. 923–926; Вып. 40. 28 сентября. С. 945–952; Вып. 41. 5 октября. С. 967–969; Вып. 42. 12 октября. С. 987–992; Вып. 43. 19 октября. С. 1015–1019; Вып. 44. 26 октября. С. 1047–1051; Вып. 45. 2 ноября. С. 1071–1073; Вып. 46. 9 ноября. С. 1097–1099; Вып. 47. 19 ноября. С. 1125–1128.

34 <Епископ Феофан.> Покаяние и обращение грешника к Богу. 1868. Вып. 9. 24 февраля. С. 213.

35 <Епископ Феофан.> Порядок богоугодной жизни. 1868. Вып. 22. 25 мая. С. 561.

36 <Епископ Феофан.> Порядок богоугодной жизни. 1868. Вып. 22. 25 мая. С. 561.

37 Путь ко спасению: (Краткий очерк аскетике): Заключ. приб. к Письмам о христианской жизни: [В 3-х отд.] // соч. еп. Феофана. Санкт-Петербург, 1868–1869. Вып. 1: После общего введения о начале христианской жизни чрез св. крещение, с указанием как сохранить сию благодать в период воспитания, с приложением мыслей св. отца нашего Иоанна Златоустаго о воспитании. Санкт-Петербург, 1868. Вып. 2: О начале христианской жизни чрез покаяние, или о покаянии и обращении грешника к Богу. Санкт-Петербург, 1869. Вып. 3: О том, как совершается, зреет и крепнет в нас христианская жизнь, или то же, о порядке Богоугодной жизни. Санкт-Петербург, 1869.

Арсению (Минину) о том, что планируется отдельное издание книги и что она будет «хорошим подарком христианам»<sup>38</sup>.

В 1869 г. в журнале были опубликованы «Пояснительные статьи к трактату “Порядок богоугодной жизни”»<sup>39</sup>, впоследствии вышедшие в книге «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения».

В начале 1869 г. в журнале началась публикация сочинения епископа Феофана «Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух», которая печаталась в девятнадцати выпусках<sup>40</sup>. Эта статья являлась продолжением богословской полемики о природе ангелов между епископом Игнатием (Брянчаниновым) и епископом Феофаном, которая проходила в 60-е годы XIX в. Впервые сочинение святителя Игнатия «Слово о смерти» было напечатано В. И. Аскоченским в 1863 г.<sup>41</sup>, из-за возникших богословских дискуссий святитель в 1864 г. подготовил дополнение — «Прибавление к Слову о смерти» (1864)<sup>42</sup>.

Епископ Феофан в труде «Душа и ангел — не тело, а дух» обосновал свою точку зрения о полной бестелесности души и ангелов. Это

- 38 Из письма еп. Феофану к иером. Арсению (Минину) от 12 ноября 1868 г. // Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: В 6 т. Т. IV: 1866–1878. Москва, 2020. С. 135.
- 39 <Феофан, еп.> Пояснительные статьи к трактату «Порядок богоугодной жизни» // Домашняя беседа. 1869. Вып. 2. 11 января. С. 3–37; Вып. 3. 18 января. С. 61–66; Вып. 4. 25 января. С. 85–89; Вып. 5. 1 февраля. С. 120–124; Вып. 6. 8 февраля. С. 145–153; Вып. 7. 15 февраля. С. 173–177; Вып. 8. 22 февраля. С. 205–209; Вып. 9. 1 марта. С. 233–240; Вып. 10. 8 марта. С. 260–262; Вып. 11. 15 марта. С. 281–283; Вып. 12. 22 марта. С. 297–299; Вып. 13. 29 марта. С. 321–322; Вып. 14. 5 апреля. С. 345–346; Вып. 15. 12 апреля. С. 381–383; Вып. 16. 19 апреля. С. 425–428.
- 40 Феофан, еп. Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух // Домашняя беседа. 1869. Вып. 1. 4 января. С. 5–11; Вып. 2. 11 января. С. 38–43; Вып. 3. 18 января. С. 66–71; Вып. 4. 25 января. С. 89–93; Вып. 5. 1 февраля. С. 124–128; Вып. 6. 8 февраля. С. 153–157; Вып. 7. 15 февраля. С. 177–182; Вып. 8. 22 февраля. С. 209–213; Вып. 9. 1 марта. С. 240–243; Вып. 10. 8 марта. С. 262–265; Вып. 11. 15 марта. С. 283–286; Вып. 12. 22 марта. С. 300–302; Вып. 13. 29 марта. С. 322–323; Вып. 14. 5 апреля. С. 346–351; Вып. 15. 12 апреля. С. 383–389; Вып. 18. 3 мая. С. 488–491; Вып. 19. 10 мая. С. 524–529; Вып. 20. 17 мая. С. 550–558; Вып. 21. 24 мая. С. 574–577.
- 41 Слово о смерти, составленное Игнатием, бывшим епископом Кавказским и Черноморским, ныне пребывающим на покое в Николаевском Бабаевском общежительном монастыре Костромской епархии. Санкт-Петербург, 1862 (обл. 1863).
- 42 Прибавление к «Слову о смерти»: Взгляд на мнение западных о духах, аде и рае, и особо доп. свидетельства (цитаты) о местонахождении ада и рая / сост. Игнатием, еп., жительствующим на покое в Николо-Бабаевском монастыре Костромской епархии. Санкт-Петербург, 1864.

сочинение было опубликовано первоначально в журнале «Тамбовские епархиальные ведомости» в 1867–1868 гг.<sup>43</sup>. В 1867 г. в Тамбове оно вышло отдельным изданием под заглавием «Душа и ангел — не тело, а дух. Против брошюр “Слово о смерти” и Прибавление к “Слову о смерти”»<sup>44</sup>.

С возражениями против этого сочинения в декабре 1868 г. игумен Антоний (Бочков) письменно обратился к епископу Феофану, где выступил против мнения оппонентов о том, что епископ Игнатий «под телом и душою разумел одно тело»<sup>45</sup>. По просьбе В. И. Аскоченского, который опубликовал первую книгу епископа Игнатия, а также, возможно, под влиянием различных отзывов, в том числе письма игумена Антония (Бочкова), епископ Феофан подготовил значительную исправленную и дополненную редакцию своей статьи, озаглавив её «Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух», в которой доказывал, что душа и ангел не телесны.

В 1869 г. начинают выходить небольшие статьи епископа Феофана, по определению редактора, «многодумные, духовно-созерцательные афоризмы... непрерывный ряд размышлений, по-видимому, одиночных, но имеющих тесную связь между собой»<sup>46</sup>. Это были небольшие духовные эссе, раскрывающие небольшую духовно-нравственную тему, толкующие стих Священного Писания. Часто заглавие было в форме вопроса или тезиса. Лаконичные по форме, но ёмкие по содержанию, они знакомили читателей с основами православной веры, содержали догматические и экзегетические толкования. Как когда-то с силою и властью звучало слово епископа Феофана с церковной кафедры, так и ныне из Вышенской пустыни архипастырь беседовал со своими чадами посредством печатного слова. По словам В. И. Аскоченского, «если кто жаждет слова вразумления, у кого роятся более или менее тревожные мысли о своём спасении, тот пусть читает беседы преосвященного Феофана, да не проповеди только, а всё, всё, что выходило и выходит

43 <Феофан, еп.> Душа и ангел — не тело, а дух // Тамбовские епархиальные ведомости. 1867. Приб. № 19. 1 октября. С. 239–258; № 20. 15 апреля. С. 263–299; № 21. 1 ноября. С. 307–328; № 22. 15 ноября. С. 351–363; № 23. 1 декабря. С. 377–404. 1868. Приб. № 1. 1 января. С. 13–38; № 2. 15 января. С. 51–70; № 3. 1 февраля. С. 73–88; № 4. 15 февраля. С. 109–116.

44 <Феофан, еп.> Душа и ангел — не тело, а дух. Против брошюр «Слово о смерти» и «Прибавление к “Слову о смерти”». Тамбов, 1867.

45 Из письма иг. Антония (Бочкова) к еп. Феофану (получ. 12 декабря 1868 г.) // Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: В 6 т. Т. IV: 1866–1878. Москва, 2020. С. 144.

46 Примечание редактора // Домашняя беседа. 1869. Вып. 20. 17 мая. С. 545.

из-под его пера. Это — отец, беседующий со своими детьми; это — слово мудрого с нами, высоко о себе мудрствующими людьми века сего»<sup>47</sup>.

Например, в статье «Таинство религии» святитель даёт краткое толкование:

«В чём всё дело заботливых о спасении души? В том, чтоб иметь Бога своим Богом и себя сознавать Божиими. Бога — своим Богом есть одна сторона дела, которая не может получить прочного образования, если при этом не будет второй, то есть сознания себя Божиими, или удостоверения в том, что как ты имеешь Бога своим, так и тебя имеет Бог Своим. В этом существо союза с Богом и всё таинство религии»<sup>48</sup>.

В том же году были опубликованы статьи по сравнительному богословию, о протестантизме: «Ум православный и ум немецкий»<sup>49</sup> и «Новая язва»<sup>50</sup>.

С 31 января по 8 августа 1870 г. в журнале публикуется сочинение святителя Феофана «Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»<sup>51</sup>. В письме к о. Арсению (Минину) епископ Феофан определял жанр своего труда не как толкование, а как «размышления о евангельской истории, по порядку событий»<sup>52</sup>.

Среди публикаций 1870 г. можно отметить статью святителя Феофана «Напрасный вопрос»<sup>53</sup>, написанную в ответ на поэтическую

47 Библиографический отдел // Домашняя беседа. 1869. Вып. 52. 27 декабря. С. 1330.

48 <Феофан, еп.> Таинство религии // Домашняя беседа. 1869. Вып. 31. 2 августа. С. 819.

49 <Феофан, еп.> Ум православный и ум немецкий // Домашняя беседа. 1869. Вып. 40. 4 октября. С. 1023–1024.

50 <Феофан, еп.> Новая язва // Домашняя беседа. 1869. Вып. 41. 1 октября. С. 1047–1048.

51 <Е. Феофан.> Уроки из деяний и словес Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Домашняя беседа. 1870. Вып. 4. 24 января. С. 174–176; Вып. 5. 31 января. С. 174–176; Вып. 6. 7 февраля. С. 202–203; Вып. 7. 14 февраля. С. 230–231; Вып. 8. 21 февраля. С. 266–267; Вып. 9. 28 февраля. С. 294–295; Вып. 11. 14 марта. С. 354–355; Вып. 12. 21 марта. С. 386; Вып. 13. 28 марта. С. 414–416; Вып. 14. 4 апреля. С. 442–443; Вып. 15. 11 апреля. С. 466–467; Вып. 16. 18 апреля. С. 490–492; Вып. 17. 25 апреля. С. 510; Вып. 18. 2 мая. С. 534–535; Вып. 19. 9 мая. С. 554–555; Вып. 20. 16 мая. С. 578–579; Вып. 21. 23 мая. С. 598–599; Вып. 22. 30 мая. С. 626–627; Вып. 23. 6 июня. С. 650–651; Вып. 24. 13 июня. С. 674–675; Вып. 25. 20 июня. С. 698–699; Вып. 26. 27 июня. С. 718–720; Вып. 27. 4 июля. С. 750–751; Вып. 28. 11 июля. С. 786; Вып. 29. 18 июля. С. 802; Вып. 30. 25 июля. С. 818; Вып. 31. 1 августа. С. 842; Вып. 32. 8 августа. 874–875.

52 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. I. С. 80. Письмо № 93.

53 <Епископ> Феофан. > Напрасный вопрос (Письмо к N. N.) // Домашняя беседа. 1870. Вып. 22. 30 мая. С. 628–632.

думу В. И. Аскоченского «Звёзды» (29 июля 1845 г.), посвящённую графине Е. О. Меллиной<sup>54</sup>. В своём стихотворении В. И. Аскоченский, обращаясь к звёздам, спрашивает, кто в них обитает: «ангелы ль Господни, души ли отшедших аль иные твари?» — и «знают ли жильцы те бедствия паденья? Было ли для них там дело искупленья?»<sup>55</sup> Отвечая на эти вопросы, епископ Феофан предостерегает поэта от излишней пытливости относительно путей Божественного домостроительства и пустой мечтательности:

«Так как существование жителей на планетах есть только вероятность, а область вероятности неизмерима, то относительно их открываются охотникам мечтать широкий простор. Вот и вы сами, может быть, не замечая того, пустились в мезы, лишь только дали силу предположению. Предположив, что есть разумные твари на других мирах, вы начинаете рисовать их быт, не имея к тому никаких данных. Вам следовало остановиться на предположении о существовании, на которое есть намёки, и сказать, что далее идти нельзя, по недостатку данных; а вы пошли далее. Дух пытливый покою вам не давал и увлёл вас»<sup>56</sup>.

С 15 августа 1870 г. по март 1871 г. публикуются «Письма о духовной жизни»<sup>57</sup> епископа Феофана в ответ на письма графа М. М. Сперанского<sup>58</sup>. В 1872 г. эти послания были изданы отдельной книгой<sup>59</sup>.

54 Аскоченский В. Стихотворения. Киев, 1846. С. 74–76.

55 Там же. С. 75.

56 *Епископ Феофан*. Напрасный вопрос (Письмо к N.N.) // Домашняя беседа. 1870. Вып. 22. 30 мая. С. 629.

57 *Епископ Феофан*. Письма о духовной жизни. 1870. Письмо первое. Вып. 33. 15 августа. С. 894–897; Письмо второе. Вып. 34. 22 августа. С. 922–925; Письмо третье. Вып. 35. 29 августа. С. 946–948; Письмо четвертое. Вып. 36. 5 сентября. С. 962–965; Письмо пятое. Вып. 37. 12 сентября. С. 986–990; Письмо шестое. Вып. 38. 19 сентября. С. 1006–1009; Письмо седьмое. Вып. 39. 26 сентября. С. 1026–1030; Письмо восьмое. Вып. 40. 3 октября. С. 1046–1049; Письмо девятое. Вып. 41. 10 октября. С. 1070–1074; Письмо десятое. Вып. 42. 17 октября. С. 1098–1103; Письмо одиннадцатое. Вып. 43. 24 октября. С. 1130–1133; Письмо двенадцатое. Вып. 44. 31 октября. С. 1162–1166; Письмо тринадцатое. Вып. 45. 7 ноября. С. 1202–1205; Письмо четырнадцатое. Вып. 46. 14 ноября. С. 1230–1236; Письмо пятнадцатое. Вып. 47. 21 ноября. С. 1270–1274; Письмо шестнадцатое. Вып. 48. 28 ноября. С. 1302–1306; Письмо семнадцатое. Вып. 49. 5 декабря. С. 1330–1334; Письмо оснадцатое. Вып. 50. 12 декабря. С. 1354–1356; Письмо девятнадцатое. Вып. 51. 19 декабря. С. 1382–1386; 1871. Письмо двадцатое. Вып. 2. 9 января. С. 50–54; Вып. 3. 16 января. С. 82–89; Письмо двадцать первое. Вып. 4. 23 января. С. 106–107; Вып. 5. 30 января. С. 130–133; Письмо двадцать второе. Вып. 9. 27 февраля. С. 277–279; Вып. 10. 6 марта. С. 308–312.

58 Письма М. М. Сперанского к Ф. И. Цейеру и С. М. Броневскому // Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке Петром Бартечевым. Москва, 1870. № 1. С. 174–202.

59 Письма о духовной жизни. Санкт-Петербург, 1872.

По завершении печатания «Писем о духовной жизни» с 6 февраля 1871 г. в журнале начинается публикация сочинения «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия»<sup>60</sup>, по замечанию издателя, «кратких по своему объёму, но многосодержательных и многоплодных размышлений»<sup>61</sup>. Впоследствии с небольшими дополнениями они вышли отдельным изданием<sup>62</sup>.

- 60 <Епископ Феофан.> Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Сырная неделя. 1871. Вып. 6. 6 февраля. С. 162–164; Вып. 7. 13 февраля. С. 198–200; Вып. 8. 20 февраля. С. 234–238; Вып. 9. 27 февраля. С. 274–277; Четвертая неделя Великого Поста. Вып. 10. 6 марта. С. 306–308; Пятая неделя Великого Поста. Вып. 11. 13 марта. С. 338–370; Шестая неделя Великого Поста. Вып. 12. 20 марта. С. 400–402; Страстная неделя. Вып. 13. 27 марта. С. 424–426; Светлая Седмица. Вып. 14. 3 апреля. С. 444–447; Фомина неделя. Вып. 15. 10 апреля. С. 468–472; Неделя св. жен мироносиц. Вып. 16. 17 апреля. С. 492–495; Неделя о расслабленном. Вып. 17. 24 апреля. С. 516–519; Неделя о самарянинах. Вып. 18. 1 мая. С. 540–544; Неделя о слепорожденном. Вып. 19. 8 мая. С. 568–571; Неделя св. Отец. Вып. 20. 15 мая. С. 592–595; Неделя св. Пятидесятницы. Вып. 21. 22 мая. С. 616–619; Неделя всех-святых. Вып. 22. 29 мая. С. 640–643; Неделя вторая по Пятидесятнице. Вып. 23. 5 июня. С. 672–675; Неделя третья по Пятидесятнице. Вып. 24. 12 июня. С. 700–703; Неделя четвертая по Пятидесятнице. Вып. 25. 19 июня. С. 732–736; Неделя пятая по Пятидесятнице. Вып. 26. 26 июня. С. 758–761; Неделя шестая по Пятидесятнице. Вып. 27. 3 июля. С. 776–780; Неделя седьмая по Пятидесятнице. Вып. 28. 10 июля. С. 796–800; Неделя осьмая по Пятидесятнице. Вып. 29. 17 июля. С. 814–817; Неделя девятая по Пятидесятнице. Вып. 30. 24 июля. С. 838–843; Неделя десятая по Пятидесятнице. Вып. 31. 31 июля. С. 854–858; Неделя одиннадцатая по Пятидесятнице. Вып. 32. 6 августа. С. 874–877; Неделя двенадцатая по Пятидесятнице. Вып. 33. 13 августа. С. 890–893; Неделя тринадцатая по Пятидесятнице. Вып. 34. 21 августа. С. 918–922; Неделя четырнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 35. 28 августа. С. 938–942; Неделя пятнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 36. 4 сентября. С. 958–963; Неделя шестнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 37. 11 сентября. С. 974–988; Неделя семнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 38. 18 сентября. С. 994–998; Неделя оснадцатая по Пятидесятнице. Вып. 39. 25 сентября. С. 1014–1018; Неделя девятнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 40. 2 октября. С. 1036–1039; Неделя двадцатая по Пятидесятнице. Вып. 41. 9 октября. С. 1052–1056; Неделя двадцать первая по Пятидесятнице. Вып. 42. 16 октября. С. 1072–1076; Неделя двадцать вторая по Пятидесятнице. Вып. 43. 23 октября. С. 1088–1092; Неделя двадцать третья по Пятидесятнице. Вып. 44. 30 октября. С. 1106–1111; Неделя двадцать четвертая по Пятидесятнице. Вып. 45. 6 ноября. С. 1122–1127; Неделя двадцать пятая по Пятидесятнице. Вып. 46. 13 ноября. С. 1138–1142; Неделя двадцать шестая по Пятидесятнице. Вып. 47. 20 ноября. С. 1154–1158; Неделя двадцать седьмая по Пятидесятнице. Вып. 48. 27 ноября. С. 1170–1174; Неделя двадцать осьмая по Пятидесятнице. Вып. 49. 4 декабря. С. 1190–1194; Неделя двадцать девятая по Пятидесятнице. Вып. 50. 11 декабря. С. 1190–1194; Неделя тридцатая по Пятидесятнице. Вып. 51. 8 декабря. С. 1210–1214.
- 61 Примечание редактора к публикации: <Епископ Феофан.> Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Сырная неделя // Домашняя беседа. 1871. Вып. 6. 6 февраля. С. 162–164.
- 62 Феофан, еп. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Москва, 1881.

С марта по декабрь 1872 г. в журнале анонимно публикуются<sup>63</sup> «Апофегмы»<sup>64</sup>, «краткие, особенно сильные и замечательные по чему-либо изречения»<sup>65</sup>. Авторство епископа Феофана атрибутировано по опубликованной в 1882 г. отдельной публикации «Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев»<sup>66</sup>.

В течение 1872–1873 гг. практически каждый номер «Домашней беседы» открывается небольшими тематическими статьями из сочинений епископа Феофана, которые по форме сближаются с публикациями 1869 г. Составителем статей, увидевших свет в 1872–1873 гг., стал редактор журнала В. И. Аскоченский, о чём свт. Феофан упоминал в письме к Н. В. Елагину<sup>67</sup>. Всего за этот период было опубликовано девяносто девять статей. Как показало наше исследование, пятьдесят пять отрывков были взяты из проповедей к владимирской пастве<sup>68</sup>, двадцать пять отрывков — из проповедей к тамбовской пастве<sup>69</sup>, тринадцать

- 63 <Феофан, еп.> Апофегмы // Домашняя беседа. 1872. Вып. 10. 4 марта. С. 253; Вып. 11. 11 марта. С. 276–277; Вып. 12. 18 марта. С. 312–313; Вып. 13. 25 марта. С. 345–346; Вып. 14. 1 апреля. С. 363; Вып. 15. 8 апреля. С. 391–392; Вып. 16. 15 апреля. С. 423; Вып. 17. 22 апреля. С. 440; Вып. 18. 29 апреля. С. 454–455; Вып. 19. 6 мая. С. 475–476; Вып. 20. 13 мая. С. 492; Вып. 21. 20 мая. С. 521; Вып. 22. 27 мая. С. 539; Вып. 23. 3 июня. С. 563; Вып. 24. 10 июня. С. 579; Вып. 25. 17 июня. С. 599; Вып. 26. 24 июня. № 92–100. С. 620; Вып. 27. 1 июля. № 101–105. С. 639; Вып. 28. 8 июля. С. 665; Вып. 29. 15 июля. С. 679; Вып. 30. 22 июля. С. 698; Вып. 31. 29 июля. С. 723; Вып. 32. 5 августа. С. 742–743; Вып. 33. 12 августа. С. 758; Вып. 34. 19 августа. С. 774–775; Вып. 35. 26 августа. С. 791–792; Вып. 36. 2 сентября. С. 809–810; Вып. 37. 9 сентября. С. 825–826; Вып. 38. 16 сентября. С. 844–845; Вып. 39. 23 сент. С. 865; Вып. 40. 30 сентября. С. 880–881; Вып. 41. 7 октября. С. 896–897; Вып. 42. 14 октября. С. 912–913; Вып. 43. 21 октября. С. 932–934; Вып. 44. 28 октября. С. 948–949; Вып. 45. 4 ноября. С. 967–969; Вып. 46. 11 ноября. С. 981; Вып. 47. 18 ноября. С. 997–998; Вып. 48. 25 ноября. С. 1019; Вып. 49. 2 декабря. С. 1030–1031; Вып. 50. 9 декабря. С. 1045–1046; Вып. 51. 16 декабря. С. 1063–1064; Вып. 52. 23 декабря. С. 1081–1082.
- 64 Употребляется два варианта написания: апофегма / апофтегма (от греч. ἀποφθεγμα, от ἀποφθεγγουσαι — «говорить напрямик»). Варианты написания зависят от произношения буквы θ. В журнале «Домашняя беседа» и в отдельной публикации использовалась написание «апофтегма», что в настоящей статье передаётся вариантом «апофегма».
- 65 <Феофан, еп.> Апофегмы // Домашняя беседа. 1872. Вып. 10. 4 марта. С. 253.
- 66 См.: <Феофан, еп.> Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. Москва, 1882. В Предисловии ошибочно отмечалось, что «Апофегмы» были опубликованы в «Домашней беседе» в 1872 г., что затем упоминалось в работах многих исследователей. На самом деле публикация была в 1872 г.
- 67 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. VII. С. 127. Письмо № 1134. От 14 февраля 1880 г.
- 68 См.: Слова к Владимирской пастве пресвященного Феофана. Владимир, 1869.
- 69 См.: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. Санкт-Петербург, 1861.

отрывков — из «Писем о христианской жизни» (выпуски 1 и 2)<sup>70</sup>, источник для шести статей не удалось атрибутировать.

В 1874 г. начинается публикация толкования на 118-й псалом, которая продлится до 1877 г.<sup>71</sup>. В начале 1874 г. епископ писал своей духовной дочери:

70 Письма о христианской жизни. Вып. 1–4. Санкт-Петербург, 1860–1862.

71 *Епископ Феофан*. Псалом сто-осмнадцатый. 1874. Вып. 1. 5 января. С. 6–10; Вып. 2. 12 января. С. 38–41; Вып. 3. 9 января. С. 78–83; Вып. 4. 26 января. С. 110–113; Вып. 5. 2 февраля. С. 146–149; Вып. 6. 9 февраля. С. 182–184; Вып. 7. 16 февраля. С. 206–208; Вып. 8. 23 февраля. С. 238–240; Вып. 9. 2 марта. С. 265–267; Вып. 10. 9 марта. С. 289–292; Вып. 11. 16 марта. С. 317–319; Вып. 12. 23 марта. С. 349–352; Вып. 15. 13 апреля. С. 429–430; Вып. 16. 20 апреля. С. 457–458; Вып. 17. 27 апреля. С. 481–483; Вып. 18. 4 мая. С. 517–519; Вып. 19. 11 мая. С. 533–535; Вып. 20. 18 мая. С. 557–558; Вып. 21. 25 мая. С. 585–587; Вып. 22. 1 июня. С. 605–607; Вып. 23. 8 июня. С. 629–631; Вып. 24. 15 июня. С. 653–654; Вып. 25. 22 июня. С. 677–679; Вып. 26. 29 июня. С. 697–698; Вып. 27. 6 июля. С. 713–717; Вып. 28. 13 июля. С. 737–740; Вып. 29. 20 июля. С. 761–764; Вып. 30. 27 июля. С. 781–785; Вып. 31. 3 августа. С. 809–811; Вып. 32. 10 августа. С. 833–836; Вып. 33. 17 августа. С. 854–857; Вып. 34. 24 августа. С. 869–871; Вып. 35. 31 августа. С. 889–893; Вып. 36. 7 сентября. С. 913–916; Вып. 37. 14 сентября. С. 937–940; Вып. 38. 21 сентября. С. 961–965; Вып. 39. 28 сентября. С. 989–993; Вып. 40. 5 октября. С. 1013–1016; Вып. 41. 12 октября. С. 1029–1032; Вып. 42. 19 октября. С. 1057–1060; Вып. 43. 26 октября. С. 1081–1083; Вып. 44. 2 ноября. С. 1109–1112; Вып. 45. 9 ноября. С. 1145–1148; Вып. 46. 16 ноября. С. 1181–1184; Вып. 47. 23 ноября. С. 1217–1220; Вып. 48. 30 ноября. С. 1257–1259; Вып. 49. 7 декабря. С. 1297–1299; Вып. 50. 14 декабря. С. 1333–1335. 1875. Вып. 1. 4 января. С. 4–7; Вып. 2. 11 января. С. 54–56; Вып. 3. 18 января. С. 90–93; Вып. 4. 25 января. С. 122–124; Вып. 5. 1 февраля. С. 150–152; Вып. 6. 8 февраля. С. 178–180; Вып. 7. 15 февраля. С. 202–204; Вып. 8. 22 февраля. С. 234–235; Вып. 9. 1 марта. С. 262–265; Вып. 10. 8 марта. С. 294–296; Вып. 11. 15 марта. С. 330–332; Вып. 12. 22 марта. С. 362–363; Вып. 13. 29 марта. С. 394–395; Вып. 14. 5 апреля. С. 426–428; Вып. 15. 12 апреля. С. 454–455; Вып. 16. 19 апреля. С. 479–481; Вып. 17. 26 апреля. С. 502–504; Вып. 18. 3 мая. С. 534–536; Вып. 19. 10 мая. С. 566–567; Вып. 20. 17 мая. С. 594–596; Вып. 21. 24 мая. С. 614–616; Вып. 22. 31 мая. С. 646–647; Вып. 23. 7 июня. С. 670–671; Вып. 24. 14 июня. С. 690–691; Вып. 25. 21 июня. С. 714–716; Вып. 26. 28 июня. С. 738–739; Вып. 27. 5 июля. С. 754–755; Вып. 28. 13 июля. С. 770–771; Вып. 29. 19 июля. С. 794–795; Вып. 30. 26 июля. С. 810–811; Вып. 31. 2 августа. С. 834–835; Вып. 32. 9 августа. С. 850–852; Вып. 33. 16 августа. С. 874–875; Вып. 34. 23 августа. С. 898–899; Вып. 35. 30 августа. С. 922–923; Вып. 36. 6 сентября. С. 942–943; Вып. 37. 13 сентября. С. 966–967; Вып. 38. 20 сентября. С. 990–991; Вып. 39. 27 сентября. С. 1014–1015; Вып. 40. 4 октября. С. 1038–1039; Вып. 41. 11 октября. С. 1062–1065; Вып. 42. 18 октября. С. 1086–1088; Вып. 43. 25 октября. С. 1110–1112; Вып. 44. 1 ноября. С. 1138–1140; Вып. 45. 8 ноября. С. 1162–1163; Вып. 46. 15 ноября. С. 1186–1188; Вып. 47. 22 ноября. С. 1210–1211; Вып. 48. 29 ноября. С. 1242–1243. 1877. Вып. 2. 8 января. С. 46–47; Вып. 3. 15 января. С. 74–75; Вып. 4. 22 января. С. 98–100; Вып. 5. 29 января. С. 130–131; Вып. 6. 5 февраля. С. 166–167; Вып. 7. 12 февраля. С. 194–195; Вып. 8. 19 февраля. С. 218–219; Вып. 9. 26 февраля. С. 242–243; Вып. 10. 5 марта. С. 270–271; Вып. 11. 12 марта. С. 303–304; Вып. 12. 19 марта. С. 342–343; Вып. 13. 26 марта. С. 374–375; Вып. 15.

«В “Домашней беседе” в этот год будут помещаться помыслы на 118 псалом. Первые тетради широко идут, так что по одному стиху будет на каждый номер. Отослано на полгода. А что далее Бог даст — увидим»<sup>72</sup>.

Впоследствии толкование на 118-й псалом вышло отдельным изданием<sup>73</sup>. В письме к действительному статскому советнику Леонтию Николаевичу Шишкову (1830–1908) и его супруге Анисии Андреевне Шишковой епископ Феофан отмечал:

«Посылаю вам 118-й псалом. Печатан в “Домашней беседе”. Редактор сделал несколько оттисков и мне прислал»<sup>74</sup>.

### Полемиические статьи о переводе Священного Писания на русский язык

В конце 1876 и 1877 г. в журнале были напечатаны полемиические статьи епископа Феофана о переводе Священного Писания на русский язык.

После выхода в 1875 г. нового перевода Библии на русский язык святитель опубликовал в 1875–1876 гг. в журналах «Душеполезное чтение», «Домашняя беседа», «Церковный вестник» пять статей (две из них были перепечатаны с другими названиями). Статьи епископа Феофана вызвали резкие возражения профессора Московской духовной академии Павла Ивановича Горского-Платонова (1835–1904), гебраиста, который участвовал в работе над переводом Псалтири на русский язык, а также профессора Санкт-Петербургской духовной академии Ивана Степановича Якимова (1847–1885), автора толкований на книги пророка Иеремии, Исаии и на Псалтирь.

9 апреля. С. 422–423; Вып. 16. 16 апреля. С. 446–447; Вып. 17. 23 апреля. С. 486–487; Вып. 18. 30 апреля. С. 526–527; Вып. 19. 7 мая. С. 566–568; Вып. 21. 21 мая. С. 618–619; Вып. 22. 28 мая. С. 650–651; Вып. 23. 4 июня. С. 674–675; Вып. 24. 11 июня. С. 698–699; Вып. 25. 18 июня. С. 722–723; Вып. 26. 25 июня. С. 754–755; Вып. 27. 2 июля. С. 778–779; Вып. 28. 9 июля. С. 802–803; Вып. 29. 16 июля. С. 830–831; Вып. 30. 23 июля. С. 854–856; Вып. 31. 30 июля. С. 878–879; Вып. 32. 6 августа. С. 902–903; Вып. 33. 13 августа. С. 926–927; Вып. 34. 20 августа. С. 958–959; Вып. 35. 27 августа. С. 986–987; Вып. 36. 3 сентября. С. 1010–1011; Вып. 37. 10 сентября. С. 1034–1036.

72 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. III. С. 46. Письмо № 401. Январь 1874 г.

73 Псалом сто-осмнадцатый, истолкованный епископом Феофаном. Санкт-Петербург, 1877.

74 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. II. С. 99. Письмо № 259.

В конце ноября 1875 г. в «Домашней беседе» было опубликовано «Право-слово об издании священных книг Ветхого Завета в русском переводе»<sup>75</sup>, которое повторяло публикацию в «Душеполезном чтении»<sup>76</sup>.

В ноябрьском номере «Православной беседы» вышла статья профессора Московской духовной академии П. И. Горского-Платонова «Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана “По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе”»<sup>77</sup>, опубликованная в декабре того же года отдельным изданием. П. И. Горский-Платонов выступал против мнения святителя о новом вышедшем переводе Священного Писания, которое, как доказывал в своей статье святитель, «невелико»<sup>78</sup>. Профессор считает доводы святителя неубедительными и со всей решимостью доказывает необходимость перевода именно с еврейского текста. Своим сторонником в этом вопросе он считает и святителя Филарета (Дроздова), ссылаясь на его работу «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания».

По получении статьи святитель Феофан писал:

«Первое впечатление от ней очень неприятное. И отвечать не думал. Он всё перепутал. И опровергает свою мысль — об исключительном значении перевода 70-ти. Но далее разбирая мои пункты, допустил некоторые обороты речи дурные. Отвечать ему по его тону не след. Думаю, помимо его, написать некоторые дополнения к своей статье, в которых и будет ответ... Серьезного ответа речь Горского не стоит. Прочитайте повнимательнее и увидите. Она туманит с первого раза»<sup>79</sup>.

И через две недели в следующем письме добавляет:

- 75 *Епископ Феофан.* Право-слово об издании священных книг Ветхого Завета в русском переводе // Домашняя беседа. Вып. 47. 22 ноября. С. 1212–1219.
- 76 *Епископ Феофан.* По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе // ДЧ. 1875. № 11. С. 342–352.
- 77 *Горский-Платонов П.* Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе» // Православная беседа. 1875. Ноябрь. С. 505–540.
- 78 *Горский-Платонов П.* Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе». [Москва], 1875. С. 1.
- 79 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. Писем. Вып. VII–VIII. № 1096. Письмо к Н. В. Елагину от 16 декабря 1875 г. С. 80.

«Горскому же отвечать неудобно по причине многих у него оборотов речи, которых пропустить нельзя, а, коснувшись, вступишь в спор, похожий на брань торговок»<sup>80</sup>.

В февральском номере «Душеполезного чтения» за 1876 г. святитель Феофан уведомил читателей, что продолжать полемику не будет<sup>81</sup>.

В марте 1876 г. в «Церковном вестнике», издаваемом при Санкт-Петербургской академии вышла статья профессора Санкт-Петербургской духовной академии Ивана Степановича Якимова «По поводу мнения одного епископа о значении русского перевода ветхозаветных библейских книг, изданного по благословию Священного Синода»<sup>82</sup>, в которой автор признаётся, что «вполне разделяет главные и существенные мысли»<sup>83</sup> Горского-Платонова. Например, одно из наблюдений И. С. Якимова относится к источникам славянского перевода. В основу Геннадиевской Библии (кон. XV в.) были положены переведённые с Вульгаты две книги Паралипоменон, три книги Ездры, Неемии, Товит, Иудифь, книгу Премудрости Соломоновой и 1-ю и 2-ю книги Маккавейские. Острожские издатели исправляли этот перевод по греческому тексту лишь в том случае, если он отличался от латинского. Якимов, как и Горский-Платонов, в отличие от святителя Феофана, считавшего его «только пособием к уразумению подлинного слова Божия», высоко оценивает новый перевод на русский язык:

«В большей части разногласий между новым переводом и переводом славянским, сделанным с греческого, новый перевод представляет, несомненно, более верное выражение подлинных мыслей ветхозаветного откровения, чем переводы греческий и славянский»<sup>84</sup>.

Вообще же, резюмирует автор, «преимущество принадлежит еврейскому тексту. Задача науки — показать и доказать это преимущество»<sup>85</sup>.

Полемика в «Церковном вестнике» между двумя оппонентами была продолжена в мае 1876 года, параллельно были опубликованы сразу две статьи: «Какого текста ветхозаветных писаний должно

80 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. Писем. Вып. VII–VIII. № 1097. Письмо к Н. В. Елагину от 16 декабря 1875 г. С. 81.

81 ДЧ. 1876. Ч. I. Февраль. С. 280.

82 Якимов И. П. По поводу мнения одного епископа о значении русского перевода ветхозаветных библейских книг, изданного по благословию Священного Синода // ЦВ. 1876. № 13. 27 марта. С. 1–3.

83 Там же. С. 1.

84 Там же. С. 2.

85 Там же. С. 3.

держаться?» святителя Феофана и «Ответ преосвященному Феофану» Якимова. Святитель Феофан в первых же строках замечает:

«Не спорить собираюсь, а указать путь к соглашению»<sup>86</sup>.

Он хотел ответить на главный вопрос: какая «Библия была в руках Церкви во все время её существования?

«Когда это будет доказательно установлено, тогда всем спорам конец, тогда спорить может только тот, кто не признаёт основного начала православия — держаться неуклонно того, чего всегда держалась Православная Церковь. Если вследствие такого исследования окажется, что... надо будет преклониться пред еврейскою Библиею, охотно преклонимся. Пока же это не расследовано и не доказано, а, напротив, стоит в силе тот факт, что в Церкви Божией доселе господствовала Библия в переводе LXX, Библия еврейская не может ожидать у православных благосклонного приёма»<sup>87</sup>.

Обращаясь к масоретскому тексту, как пишет Якимов, мы не изменяем церковных догматов, однако, по мнению святителя Феофана, отступаем от церковной традиции. Если в тексте LXX встретятся затруднительные случаи, то «позволительно будет обращаться и к еврейскому тексту, не давая ему решающего голоса, а принимая как советника с голосом совещательным для соображений»<sup>88</sup>. Филологические истолкования переводов, в которые уходят его оппоненты, уместны лишь после решения основного вопроса, обозначенного в статье, иначе спорам не будет конца: как замечает святитель, «пошла толкотня».

Полемика между святителем Феофаном и Якимовым была продолжена и далее на страницах журнала. В № 23 «Церковного вестника» была опубликована статья святителя Феофана «Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики»<sup>89</sup>, вышедшая также и в «Домашней беседе»<sup>90</sup>, на что его оппонент ответил из Дрездена статьёй «О мере

86 Феофан, еп. Какого текста ветхозаветных Писаний должно держаться? // ЦВ. 1876. № 19. 15 мая. С. 1.

87 Там же. С. 1.

88 Там же. С. 2.

89 Феофан, еп. Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // ЦВ. 1876. № 23. 12 июня. С. 1–5.

90 Феофан, еп. Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // Домашняя беседа. 1876. Вып. 28. 10 июля. С. 699–709.

православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики»<sup>91</sup>.

Святитель Феофан, пытаясь найти «соглашение», определяет в статье, какое место занимала еврейская Библия «в деле понимания откровенного слова Божия»<sup>92</sup>. Святитель подробно разбирает указанные Якимовым переводы с еврейского текста Библии: перевод блж. Иеронима, издание Библии Исихием, священномучеником Лукианом и Памфилом с Евсевием, исправления, сделанные по еврейской Библии и др. — и приходит к выводу о малом употреблении и распространении еврейского текста в церковной традиции. Например, о «Вульгате» святитель пишет, что блж. Иероним сначала предполагал исправить латинский перевод «Итала», но потом «изменил своё намерение и взялся за новый перевод с еврейского. Его сбили с пути его учителя-евреи, передавшие ему своё нерасположение к переводу LXX»<sup>93</sup>.

Святитель рассматривает ещё одно из положений статьи Якимова, об обращении некоторых экзегетов к еврейскому тексту. По мысли святителя, это были редкие случаи. Например, у святителя Златоуста в 13 томах его сочинений встречаются не более трех или пяти десятков таких случаев; у Василия Великого — пять, десять; у других почти совсем нет.

«Если обозреть всё время стояния Церкви и притом взять во внимание незначительность числа писателей, пользовавшихся еврейским текстом, и редкость обращения к нему этих самых писателей... скорее можно вывести такое заключение: стоит ли поминать об этом?»<sup>94</sup>

Святитель Феофан обращает внимание на ещё один важный факт — обращение к еврейскому тексту заканчиваются IV в. Таким образом, более пятнадцати веков еврейская Библия оказывается совсем неведомой сынам Церкви: «Святая Церковь не знала и знать не хотела еврейской Библии»<sup>95</sup>. На упреки в том, что Церковь не утверждала превосходство LXX и не запрещала пользоваться еврейским текстом, святитель Феофан отвечал, что хотя Церковь ничего не решила об исключительном употреблении текста LXX. Однако «она не решила этого словесно,

91 Якимов И. С. О мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // ЦВ. 1876. № 35. 4 сентября. С. 1–4.

92 Феофан, еп. Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // ЦВ. 1876. № 23. 12 июня. С. 1.

93 Там же. С. 2.

94 Там же. С. 3.

95 Там же. С. 3.

но решила делом»<sup>96</sup>. Заканчивая статью, святитель делает следующий вывод:

«Авторитетность для нас текста LXX основывается не на том, как он состоялся, — хотя очень приятно видеть нисходящий на него свыше луч света, — но на том, что он всегда был держим в руках Святой Церковью и освящён всегдашним употреблением её. В этом основа его достоинства, и основание обязательства для нас — благоговейно его чтить и особенно держаться»<sup>97</sup>.

В ответной статье Якимов отстаивает позицию о преимуществе еврейского текста при установлении, по возможности, подлинного вида ветхозаветного слова Божия, отрицая намеренную порчу текста.

В мае 1876 года в журнале «Домашняя беседа» вышла статья святителя Феофана «Библия по переводу семидесяти толковников есть законная наша Библия»<sup>98</sup>, опубликованная с небольшими редакторскими изменениями в журнале «Душеполезное чтение» под названием «О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников»<sup>99</sup> и вышедшая в том же году отдельным изданием<sup>100</sup>.

Заглавия статей достаточно чётко обозначают позицию автора, который хотя и хотел избежать различных «споров», однако вынужден был выступить с очередной статьёй «в отвращение же недоумений, могущих породиться от тех толков»<sup>101</sup>. Статья составлена в основном из выписок из статьи святителя Филарета (Дроздова) «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Св. Писания» (1858 г.), а также на основе четырёхтомного исследования Константиноса Экономоса «О переводе 70-ти толковников» (1844–1849), который считал перевод LXX боговдохновенным переводом и привёл 238 цитат, которые подтверждали безусловное превосходство Септуагинты. Выписки из этих

96 Феофан, еп. Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // ЦВ. 1876. № 23. 12 июня. С. 4.

97 Там же. С. 5.

98 Феофан, еп. Библия по переводу семидесяти толковников есть законная наша Библия // Домашняя беседа. 1876. Вып. 20. 15 мая. С. 499–503; Вып. 21. 22 мая. С. 527–529; Вып. 22. 29 мая. С. 555–559; Вып. 23. 5 июня. С. 579–582.

99 Феофан, еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников // ДЧ. 1876. Ч. II. Май. С. 3–21.

100 Феофан, еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. Москва, 1876.

101 Там же. С. 3.

статей святитель снабдил собственными комментариями, ещё раз твёрдо высказав свою позицию:

«Еврейский текст повреждён; за повреждением его остаётся подлиннейшим текст ветхозаветных Писаний в переводе 70-ти; еврейского текста, однако ж, не следует совсем оставлять, к нему можно обращаться, при толковании Писания, как к пособию, для соображений»<sup>102</sup>.

Святитель Феофан не отвергает перевода с еврейского текста, а лишь указывает на необходимость корректного его использования:

«Еврейский текст состоит в подчинённом отношении к тексту 70-ти. Последний господствует, а тот прислуживает. Заправлять делом понимания Св. Писания должен текст 70-ти»<sup>103</sup>.

Встречая некоторые неясности в славянской Библии, не стоит браться за ясный перевод, поскольку, по словам святителя Филарета, может случиться, что «неясный текст — верный, а ясный есть только догадочный или совсем погрешительный»<sup>104</sup>. Святитель Филарет говорит, что для православной России необходимо «познание достоинства славянского перевода Библии и употреблении оно со справедливым уважением»<sup>105</sup>.

В качестве выписок святитель использует и труд Экономоса «О переводе 70-ти толковников» (т. 4, гл. 5). Анализируя эти выписки, святитель Феофан замечает, что все места из Ветхого Завета в Новом приводятся по переводу 70-ти, кроме 3–4. Таким образом, можно ответить на вопрос, какую Библию использовали апостолы и древнейшие толкователи текста. Святитель даёт однозначный ответ:

«Библию в переводе 70-ти, но иногда они заглядывали и в еврейскую Библию»<sup>106</sup>.

Непреложным законом святитель считает следующее:

102 *Феофан, еп.* О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. Москва, 1876. С. 3.

103 Там же. С. 5.

104 Там же. С. 21.

105 *Филарет (Дроздов), митр. Московский.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания. Москва, 1858. С. 22.

106 *Феофан, еп.* О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников // ДЧ. 1876. Ч. II. Май. С. 10.

«...как Церковь всегда содержала одну Библию в переводе 70-ти, то для нас должно быть законом её только употреблять и в церкви, и в домашнем чтении»<sup>107</sup>.

Ещё и ещё раз святитель подчёркивает, что новый русский перевод — это «лишь пособие к пониманию слова Божия, а не самое подлинное слово Божие»<sup>108</sup>. В качестве альтернативы он предлагает делать переводы с греческого текста, указывая на труды епископа Порфирия (Успенского), известного византолога и археолога, который перевёл с греческого ряд ветхозаветных книг<sup>109</sup>. Преимущество такого перевода — его укоренённость в церковной традиции. По словам святителя Феофана, «будет Библия церковная, а не внецерковная»<sup>110</sup>.

В ответ на эту статью святителя в начале 1877 г. в журнале «Православное обозрение» была опубликована статья П. И. Горского-Платонова «О недоумениях, вызываемых русским переводом св. книг Ветхого Завета»<sup>111</sup>. По мнению автора, «Церковь несомненно признавала и признаёт богодухновенными книгами Ветхого Завета *только те книги*, которые находятся в еврейской Библии»<sup>112</sup>.

В сентябре 1876 г. в журнале «Душеполезное чтение» была опубликована ещё одна статья святителя Феофана «Об употреблении нового перевода ветхозаветных писаний», вышедшая затем отдельным изданием<sup>113</sup>.

107 Феофан, еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников // ДЧ. 1876. Ч. II. Май. С. 19.

108 Там же. С. 20.

109 Переводы были напечатаны в «Трудах Киевской духовной академии»: «Бытие». 1869. № 2; «Псалтирь». 1869. № 4; 1873. № 12; 1875. № 8–11. «Притчи Соломоновы». 1869. № 5. «Песнь Песней». 1869. № 6. «Есфирь». 1874. № 5. «1–2-я кн. Маккавейские». 1873. № 3, 9. Отд. издания: Псалмы (76–150) / пер. с греч. рукописной Псалтири 862 года. Киев, 1875. (Отт. из «Тр. Киев. духов. акад.»); Псалтирь в русском переводе с греческого епископа Порфирия. Санкт-Петербург, 1893; Четыре книги Маккавейские / пер. с греч. подлинника, изд. в Москве в 1821 г. Киев, 1873. (Из «Тр. Киев. духов. акад.», 1871).

110 Феофан, еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников // ДЧ. 1876. Ч. II. Май. С. 21.

111 Горский-Платонов П. И. О недоумениях, вызываемых русским переводом св. книг Ветхого Завета // Православное обозрение. 1877. Январь. С. 69–104; Февраль. С. 260–284; Апрель. С. 681–702.

112 Горский-Платонов П. И. О недоумениях, вызываемых русским переводом св. книг Ветхого Завета // Православное обозрение. 1877. Февраль. С. 282.

113 Феофан, еп. Об употреблении нового перевода ветхозаветных писаний. [Москва], 1876. [Из сент. кн. «Душеполезного чтения». 1876.]

Святитель отвечает на вопрос, где и как уместно употребление нового русского перевода. И эта мысль не потеряла актуальности и поныне. Употребление нового перевода должно быть очень умеренным, его можно употреблять при толковании Священного Писания, но следует совершенно исключить в проповедях, в простой беседе, что, по мнению святителя, «дело не только неуместное, но и грешное»<sup>114</sup>. Особую опасность святитель видит в постепенном привыкании к новому тексту:

«Опасность — совсем отвыкнуть от Библии церковной и вследствие того набить себе потребность, а далее и необходимость заменить её другой, во многом от неё отличною, как это случилось в западной церкви с иеронимовскою Библией. Замена же эта немыслима в Православной Церкви (пока она православная), по коренному началу православия. Если случится и с нами сие несчастье, тогда мы сдвинемся с основания, на котором стоим доселе, разойдёмся с Православной Церковью, какую она пребывала во все времена... оторвёмся от корня своего, отособимся от всех православных и станем для них чужими»<sup>115</sup>.

Славянский перевод имеет, в отличие от нового, значение догматически-авторитетное.

«Библия в новом переводе может быть почитаема книгою для чтения, многоназидательною и многополезною, но никак — Библиею, облечённою догматическим авторитетом»<sup>116</sup>.

### **Попечение святителя Феофана о семье В. И. Аскоченского**

Из-за тяжёлой болезни редактора В. И. Аскоченского 1877-й год стал последним годом издания журнала «Домашняя беседа». Епископ Феофан явился одним из тех, кто принял самое живое и искреннее участие в судьбе семьи редактора, просил своих духовных чад оказать посильную помощь Аскоченским, предлагал подготовить издания в их пользу.

К Л. Н. Шишковой и его супруге А. А. Шишковой епископ Феофан обращался:

114 *Феофан, еп.* Об употреблении нового перевода ветхозаветных писаний. [Москва], 1876. [Из сент. кн. «Душеполезного чтения». 1876.] С. 3.

115 Там же. С. 4.

116 Там же. С. 7.

«Жена с детьми осталась ни при чём и бедствует. Если бывает у вас охота помогать, помогите ей. Будет очень кстати»<sup>117</sup>.

Н. В. Елагину сообщал о том, что предлагал одному издателю «издать “Мысли на каждый день года по дневным чтениям” — из “Домашней беседы” в пользу Аскоченской с детьми... Если он хорошо выполнит это издание, то ему же думаю поручить издание передовых статей 1872 и 1873 гг., извлечённых покойным Аскоченским из проповедей моих и других книг. Тоже в пользу Аскоченской»<sup>118</sup>. Спустя год в письме к Н. В. Елагину святитель сообщал, что «Мысли»<sup>119</sup> уступлены Аскоченской, а также передовые статьи из журнала за 1872–1873 гг.<sup>120</sup>.

### Заключение

Святитель Феофан являлся автором многочисленных статей и публикаций в духовной периодике второй половины XIX в., считая это церковным служением, миссионерской работой с многочисленной паствой.

В журнале «Домашняя беседа» были опубликованы:

- 1) произведения святителя, вышедшие затем отдельными книгами: «Покаяние и обращение грешника к Богу» (1868 г.); «Порядок богоугодной жизни» (1868 г.); «Пояснительные статьи к трактату “Порядок богоугодной жизни”» (1869 г.); «Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух» (1869 г.); «Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» (1870 г.); «Письма о духовной жизни» (1870–1871); «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия» (1871 г.); «Апофегмы» (1872 г.); «Толкование на 118-й псалом» (1874–1877);
- 2) статьи святителя (1869–1870, 1872–1873, 1876–1877) духовно-нравственного содержания, посвящённые вопросам сравнительного богословия, а также полемические статьи

117 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. II. С. 100. Письмо № 259.

118 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. VII. С. 127. Письмо № 1134. От 14 февраля 1880 г.

119 Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия / [соч.] еп. Феофана: (Изд. Афонского Рус. Пантелеимонова монастыря). Москва, 1881.

120 См.: Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. VII. С. 140. Письмо № 1142. От 10 февраля 1881 г.

о природе ангелов и о переводе Священного Писания на русский язык;

- 3) отрывки из различных сочинений, преимущественно из «Писем о христианской жизни» (1859, 1861, 1872–1873), проповедей владимирской и тамбовской паствам (1872–1873).

По замечанию А. Д. Каплина, святитель Феофан «был после редактора-издателя самым часто публикующимся автором»<sup>121</sup> в журнале, где печатались также сочинения святителя Игнатия (Брянчанинова), архимандрита Леонида (Кавелина), С. О. Бурачка, Ф. Н. Глинки, А. Н. Майкова, графа М. В. Толстого, Ф. И. Тютчева и др.

Во многих своих проповедях святитель Феофан неоднократно призывал прихожан не быть теплохладными и равнодушными:

«Отчего зло распространяется? Оттого, что мы сами равнодушно смотрим на него и охотно поддаёмся ему. Печатается не истинное — мы читаем и не оговариваем; вводится недобрый обычай — и мы не только не противимся тому, но охотно и сами увлекаемся им»<sup>122</sup>.

Направление журнала, выступавшего против атеистических идей, имевшего твёрдую православно-патриотическую позицию, раскрывавшего духовные ценности православия, было близко святителю Феофану. Сотрудничество епископа с журналом «Домашняя беседа», начавшееся ещё во время его ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии, продолжалось до 1877 г., то есть практически всё время существования журнала в нём печатались сочинения святителя Феофана.

### Архивные материалы

*Зедергольм К. К.* (в монашестве *о. Климент*). Письма к разным лицам и от разных лиц: 1861–1879 // ОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Ед. хр. 30. Л. 1–65.

Письма к Т. И. Филиппову Феофана, епископа Тамбовского // ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2774. [Б. д.] Л. 1–2.

121 *Каплин А. Д.* Предисловие // *Аскоченский В. И.* За Русь Святую! / сост., предисл., прим. А. Д. Каплина. Москва, 2014. С. 27.

122 Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. Санкт-Петербург, 1859. С. 200. Из «Слова на освящение придела св. великомученицы Екатерины в Санкт-Петербургском кафедральном Исаакиевском соборе».

### Источники

- Аскоценский В.* Стихотворения. Киев: Тип. И. Вальнера, 1846.
- Горский-Платонов П.* Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого завета в русском переводе» // Православная беседа. 1875. Ноябрь. С. 505–540.
- Горский-Платонов П.* Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого завета в русском переводе». [Москва]: Унив. тип., 1875.
- Горский-Платонов П. И.* О недоумениях, вызываемых русским переводом св. книг Ветхого Завета // Православное обозрение. 1877. Январь. С. 69–104; Февраль. С. 260–284; Апрель. С. 681–702.
- Епископ Феофан.* По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе // Душеполезное чтение. 1875. № 11. С. 342–352.
- Епископ Феофан.* Право-слово об издании Священных книг Ветхого завета в русском переводе // Домашняя беседа. Вып. 47. 22 ноября. С. 1212–1219.
- Епископ Феофан.* Псалом сто-осмнадцатый // Домашняя беседа. 1874. Вып. 1. 5 января. С. 6–10; Вып. 2. 12 января. С. 38–41; Вып. 3. 9 января. С. 78–83; Вып. 4. 26 января. С. 110–113; Вып. 5. 2 февраля. С. 146–149; Вып. 6. 9 февраля. С. 182–184; Вып. 7. 16 февраля. С. 206–208; Вып. 8. 23 февраля. С. 238–240; Вып. 9. 2 марта. С. 265–267; Вып. 10. 9 марта. С. 289–292; Вып. 11. 16 марта. С. 317–319; Вып. 12. 23 марта. С. 349–352; Вып. 15. 13 апреля. С. 429–430; Вып. 16. 20 апреля. С. 457–458; Вып. 17. 27 апреля. С. 481–483; Вып. 18. 4 мая. С. 517–519; Вып. 19. 11 мая. С. 533–535; Вып. 20. 18 мая. С. 557–558; Вып. 21. 25 мая. С. 585–587; Вып. 22. 1 июня. С. 605–607; Вып. 23. 8 июня. С. 629–631; Вып. 24. 15 июня. С. 653–654; Вып. 25. 22 июня. С. 677–679; Вып. 26. 29 июня. С. 697–698; Вып. 27. 6 июля. С. 713–717; Вып. 28. 13 июля. С. 737–740; Вып. 29. 20 июля. С. 761–764; Вып. 30. 27 июля. С. 781–785; Вып. 31. 3 августа. С. 809–811; Вып. 32. 10 августа. С. 833–836; Вып. 33. 17 августа. С. 854–857; Вып. 34. 24 августа. С. 869–871; Вып. 35. 31 августа. С. 889–893; Вып. 36. 7 сентября. С. 913–916; Вып. 37. 14 сентября. С. 937–940; Вып. 38. 21 сентября. С. 961–965; Вып. 39. 28 сентября. С. 989–993; Вып. 40. 5 октября. С. 1013–1016; Вып. 41. 12 октября. С. 1029–1032; Вып. 42. 19 октября. С. 1057–1060; Вып. 43. 26 октября. С. 1081–1083; Вып. 44. 2 ноября. С. 1109–1112; Вып. 45. 9 ноября. С. 1145–1148; Вып. 46. 16 ноября. С. 1181–1184; Вып. 47. 23 ноября. С. 1217–1220; Вып. 48. 30 ноября. С. 1257–1259; Вып. 49. 7 декабря. С. 1297–1299; Вып. 50. 14 декабря. С. 1333–1335. 1875. Вып. 1. 4 января. С. 4–7; Вып. 2. 11 января. С. 54–56; Вып. 3. 18 января. С. 90–93; Вып. 4. 25 января. С. 122–124; Вып. 5. 1 февраля. С. 150–152; Вып. 6. 8 февраля. С. 178–180; Вып. 7. 15 февраля. С. 202–204; Вып. 8. 22 февраля. С. 234–235; Вып. 9. 1 марта. С. 262–265; Вып. 10. Марта 8. С. 294–296; Вып. 11. 15 марта. С. 330–332; Вып. 12. 22 марта. С. 362–363; Вып. 13. 29 марта. С. 394–395; Вып. 14. 5 апреля. С. 426–428; Вып. 15. 12 апреля. С. 454–455; Вып. 16. 19 апреля. С. 479–481; Вып. 17. 26 апреля. С. 502–504; Вып. 18. 3 мая. С. 534–536; Вып. 19. 10 мая. С. 566–567; Вып. 20. 17 мая. С. 594–596; Вып. 21. 24 мая. С. 614–616; Вып. 22. 31 мая. С. 646–647; Вып. 23. 7 июня. С. 670–671; Вып. 24. 14 июня. С. 690–691; Вып. 25. 21 июня. С. 714–716; Вып. 26. 28 июня. С. 738–739; Вып. 27. 5 июля. С. 754–755; Вып. 28. 13 июля. С. 770–771; Вып. 29. 19 июля. С. 794–795;

Вып. 30. 26 июля. С. 810–811; Вып. 31. 2 августа. С. 834–835; Вып. 32. 9 августа. С. 850–852; Вып. 33. 16 августа. С. 874–875; Вып. 34. 23 августа. С. 898–899; Вып. 35. 30 августа. С. 922–923; Вып. 36. 6 сентября. С. 942–943; Вып. 37. 13 сентября. С. 966–967; Вып. 38. 20 сентября. С. 990–991; Вып. 39. 27 сентября. С. 1014–1015; Вып. 40. 4 октября. С. 1038–1039; Вып. 41. 11 октября. С. 1062–1065; Вып. 42. 18 октября. С. 1086–1088; Вып. 43. 25 октября. С. 1110–1112; Вып. 44. 1 ноября. С. 1138–1140; Вып. 45. 8 ноября. С. 1162–1163; Вып. 46. 15 ноября. С. 1186–1188; Вып. 47. 22 ноября. С. 1210–1211; Вып. 48. 29 ноября. С. 1242–1243. 1877. Вып. 2. 8 января. С. 46–47; Вып. 3. 15 января. С. 74–75; Вып. 4. 22 января. С. 98–100; Вып. 5. 29 января. С. 130–131; Вып. 6. 5 февраля. С. 166–167; Вып. 7. 12 февраля. С. 194–195; Вып. 8. 19 февраля. С. 218–219; Вып. 9. 26 февраля. С. 242–243; Вып. 10. 5 марта. С. 270–271; Вып. 11. 12 марта. С. 303–304; Вып. 12. 19 марта. С. 342–343; Вып. 13. 26 марта. С. 374–375; Вып. 15. 9 апреля. С. 422–423; Вып. 16. 16 апреля. С. 446–447; Вып. 17. 23 апреля. С. 486–487; Вып. 18. 30 апреля. С. 526–527; Вып. 19. 7 мая. С. 566–568; Вып. 21. 21 мая. С. 618–619; Вып. 22. 28 мая. С. 650–651; Вып. 23. 4 июня. С. 674–675; Вып. 24. 11 июня. С. 698–699; Вып. 25. 18 июня. С. 722–723; Вып. 26. 25 июня. С. 754–755; Вып. 27. 2 июля. С. 778–779; Вып. 28. 9 июля. С. 802–803; Вып. 29. 16 июля. С. 830–831; Вып. 30. 23 июля. С. 854–856; Вып. 31. 30 июля. С. 878–879; Вып. 32. 6 августа. С. 902–903; Вып. 33. 13 августа. С. 926–927; Вып. 34. 20 августа. С. 958–959; Вып. 35. 27 августа. С. 986–987; Вып. 36. 3 сентября. С. 1010–1011; Вып. 37. 10 сентября. С. 1034–1036.

<Епископ Феофан>. Покаяние и обращение грешника к Богу // Домашняя беседа. 1868. Вып. 9. 24 февраля. С. 213.

<Епископ Феофан>. Возрасты греха // Домашняя беседа. 1861. Вып. 50. 16 декабря. С. 979–982.

<Епископ Феофан>. Задача христианского воспитания // Домашняя беседа. 1859. Вып. 41. 10 октября. С. 389–392.

<Епископ Феофан>. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия // Домашняя беседа. Сырная неделя. 1871. Вып. 6. 6 февраля. С. 162–164; Вып. 7. 13 февраля. С. 198–200; Вып. 8. 20 февраля. С. 234–238; Вып. 9. 27 февраля. С. 274–277; Четвертая неделя Великого Поста. Вып. 10. 6 марта. С. 306–308; Пятая неделя Великого Поста. Вып. 11. 13 марта. С. 338–370; Шестая неделя Великого Поста. Вып. 12. 20 марта. С. 400–402; Страстная неделя. Вып. 13. 27 марта. С. 424–426; Светлая Седмица. Вып. 14. 3 апреля. С. 444–447; Фомина неделя. Вып. 15. 10 апреля. С. 468–472; Неделя св. жен мироносиц. Вып. 16. 17 апреля. С. 492–495; Неделя о расслабленном. Вып. 17. 24 апреля. С. 516–519; Неделя о самарянине. Вып. 18. 1 мая. С. 540–544; Неделя о слепорожденном. Вып. 19. 8 мая. С. 568–571; Неделя св. Отец. Вып. 20. 15 мая. С. 592–595; Неделя св. Пятидесятницы. Вып. 21. 22 мая. С. 616–619; Неделя всех-святых. Вып. 22. 29 мая. С. 640–643; Неделя вторая по Пятидесятнице. Вып. 23. 5 июня. С. 672–675; Неделя третья по Пятидесятнице. Вып. 24. 12 июня. С. 700–703; Неделя четвертая по Пятидесятнице. Вып. 25. 19 июня. С. 732–736; Неделя пятая по Пятидесятнице. Вып. 26. 26 июня. С. 758–761; Неделя шестая по Пятидесятнице. Вып. 27. 3 июля. С. 776–780; Неделя седьмая по Пятидесятнице. Вып. 28. 10 июля. С. 796–800; Неделя осьмая по Пятидесятнице. Вып. 29. 17 июля. С. 814–817; Неделя девятая по Пятидесятнице. Вып. 30. 24 июля. С. 838–843; Неделя десятая по Пятидесятнице. Вып. 31. 31 июля. С. 854–858; Неделя одиннадцатая по Пятидесятнице. Вып. 32. 6 августа. С. 874–877; Неделя двенадцатая по Пятидесятнице. Вып. 33.

13 августа. С. 890–893; Неделя тринадцатая по Пятидесятнице. Вып. 34. 21 августа. С. 918–922; Неделя четырнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 35. 28 августа. С. 938–942; Неделя пятнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 36. 4 сентября. С. 958–963; Неделя шестнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 37. 11 сентября. С. 974–988; Неделя семнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 38. 18 сентября. С. 994–998; Неделя осмнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 39. 25 сентября. С. 1014–1018; Неделя девятнадцатая по Пятидесятнице. Вып. 40. 2 октября. С. 1036–1039; Неделя двадцатая по Пятидесятнице. Вып. 41. 9 октября. С. 1052–1056; Неделя двадцать первая по Пятидесятнице. Вып. 42. 16 октября. С. 1072–1076; Неделя двадцать вторая по Пятидесятнице. Вып. 43. 23 октября. С. 1088–1092; Неделя двадцать третья по Пятидесятнице. Вып. 44. 30 октября. С. 1106–1111; Неделя двадцать четвертая по Пятидесятнице. Вып. 45. 6 ноября. С. 1122–1127; Неделя двадцать пятая по Пятидесятнице. Вып. 46. 13 ноября. С. 1138–1142; Неделя двадцать шестая по Пятидесятнице. Вып. 47. 20 ноября. С. 1154–1158; Неделя двадцать седьмая по Пятидесятнице. Вып. 48. 27 ноября. С. 1170–1174; Неделя двадцать восьмая по Пятидесятнице. Вып. 49. 4 декабря. С. 1190–1194; Неделя двадцать девятая по Пятидесятнице. Вып. 50. 11 декабря. С. 1190–1194; Неделя тридцатая по Пятидесятнице. Вып. 51. 8 декабря. С. 1210–1214.

<Епископ Феофан>. Наслаждение благами мира // Домашняя беседа. 1861. Вып. 15. 15 апреля. С. 319–323.

<Епископ Феофан>. Письма о духовной жизни // Домашняя беседа. 1870. Письмо первое. Вып. 33. 15 августа. С. 894–897; Письмо второе. Вып. 34. 22 августа. С. 922–925; Письмо третье. Вып. 35. 29 августа. С. 946–948; Письмо четвертое. Вып. 36. 5 сентября. С. 962–965; Письмо пятое. Вып. 37. 12 сентября. С. 986–990; Письмо шестое. Вып. 38. 19 сентября. С. 1006–1009; Письмо седьмое. Вып. 39. 26 сентября. С. 1026–1030; Письмо восьмое. Вып. 40. 3 октября. С. 1046–1049; Письмо девятое. Вып. 41. 10 октября. С. 1070–1074; Письмо десятое. Вып. 42. 17 октября. С. 1098–1103; Письмо одиннадцатое. Вып. 43. 24 октября. С. 1130–1133; Письмо двенадцатое. Вып. 44. 31 октября. С. 1162–1166; Письмо тринадцатое. Вып. 45. 7 ноября. С. 1202–1205; Письмо четырнадцатое. Вып. 46. 14 ноября. С. 1230–1236; Письмо пятнадцатое. Вып. 47. 21 ноября. С. 1270–1274; Письмо шестнадцатое. Вып. 48. 28 ноября. С. 1302–1306; Письмо семнадцатое. Вып. 49. 5 декабря. С. 1330–1334; Письмо осмнадцатое. Вып. 50. 12 декабря. С. 1354–1356; Письмо девятнадцатое. Вып. 51. 19 декабря. С. 1382–1386; 1871. Письмо двадцатое. Вып. 2. 9 января. С. 50–54; Вып. 3. 16 января. С. 82–89; Письмо двадцать первое. Вып. 4. 23 января. С. 106–107; Вып. 5. 30 января. С. 130–133; Письмо двадцать второе. Вып. 9. 27 февраля. С. 277–279; Вып. 10. 6 марта. С. 308–312.

<Епископ Феофан>. Покаяние и обращение грешника к Богу // Домашняя беседа. 1868. Вып. 9. 24 февраля. С. 213–219; Вып. 10. 2 марта. С. 237–252; Вып. 11. 9 марта. С. 269–278; Вып. 12. 16 марта. С. 301–313; Вып. 13. 23 марта. С. 329–340; Вып. 14. 30 марта. С. 357–363; Вып. 15. 6 апреля. С. 380–389.

<Епископ Феофан>. Порядок богоугодной жизни // Домашняя беседа. 1868. Вып. 22. 25 мая. С. 561–567; Вып. 23. 1 июня. С. 585–589; Вып. 24. 8 июня. С. 609–614; Вып. 25. 15 июня. С. 633–638; Вып. 26. 22 июня. С. 657–661; Вып. 27. 29 июня. С. 677–681; Вып. 28. 6 июля. С. 697–702; Вып. 29. 13 июля. С. 717–722; Вып. 30. 20 июля. С. 734–739; Вып. 31. 27 июля. С. 757–759; Вып. 32. 3 августа. С. 773–779; Вып. 33. 10 августа. С. 779–781;

Вып. 34. 17 августа. С. 795–799; Вып. 35. 24 августа. С. 819–822; Вып. 36. 31 августа. С. 835–839; Вып. 37. 7 сентября. С. 859–861; Вып. 38. 14 сентября. С. 883–885; Вып. 39. 21 сентября. С. 923–926; Вып. 40. 28 сентября. С. 945–952; Вып. 41. 5 октября. С. 967–969; Вып. 42. 12 октября. С. 987–992; Вып. 43. 19 октября. С. 1015–1019; Вып. 44. 26 октября. С. 1047–1051; Вып. 45. 2 ноября. С. 1071–1073; Вып. 46. 9 ноября. С. 1097–1099; Вып. 47. 19 ноября. С. 1125–1128.

<Епископ Феофан>. Пост // Домашняя беседа. 1861. Вып. 49. 9 декабря. С. 955–958.

*Е<пископ> Ф<еофан>*. Напрасный вопрос (Письмо к N. N.) // Домашняя беседа. 1870. Вып. 22. 30 мая. С. 629.

*Е<пископ> Ф<еофан>*. Напрасный вопрос (Письмо к N. N.) // Домашняя беседа. 1870. Вып. 22. 30 мая. С. 628–632.

*Е<пископ> Ф<еофан>*. Уроки из деяний и словес Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Домашняя беседа. 1870. Вып. 4. 24 января. С. 174–176; Вып. 5. 31 января. С. 174–176; Вып. 6. 7 февраля. С. 202–203; Вып. 7. 14 февраля. С. 230–231; Вып. 8. 21 февраля. С. 266–267; Вып. 9. 28 февраля. С. 294–295; Вып. 11. 14 марта. С. 354–355; Вып. 12. 21 марта. С. 386; Вып. 13. 28 марта. С. 414–416; Вып. 14. 4 апреля. С. 442–443; Вып. 15. 11 апреля. С. 466–467; Вып. 16. 18 апреля. С. 490–492; Вып. 17. 25 апреля. С. 510; Вып. 18. 2 мая. С. 534–535; Вып. 19. 9 мая. С. 554–555; Вып. 20. 16 мая. С. 578–579; Вып. 21. 23 мая. С. 598–599; Вып. 22. 30 мая. С. 626–627; Вып. 23. 6 июня. С. 650–651; Вып. 24. 13 июня. С. 674–675; Вып. 25. 20 июня. С. 698–699; Вып. 26. 27 июня. С. 718–720; Вып. 27. 4 июля. С. 750–751; Вып. 28. 11 июля. С. 786; Вып. 29. 18 июля. С. 802; Вып. 30. 25 июля. С. 818; Вып. 31. 1 августа. С. 842; Вып. 32. 8 августа. С. 874–875.

*Издатель <Аскоченский В. И.>* Два-три слова ради знакомства с читателями // Домашняя беседа для народного чтения. 1858. Вып. 1. С. 1–4.

Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: в 6 т. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016–.

Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия / Еп. Феофана: (Изд. Афонского Рус. Пантелеимонова монастыря). Москва: Тип. И. Ефимова, 1881.

Письма М. М. Сперанского к Ф. И. Цейеру и С. М. Броневскому // Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке Петром Бартевым. Москва, 1870. № 1. С. 174–202.

Письма о духовной жизни. Санкт-Петербург: Тип. дух. жур. «Странник», 1872.

Письма о христианской жизни. Вып. 1–4. Санкт-Петербург: Тип. Штаба военно-учебных заведений, 1860–1862.

*Игнатий (Брянчанинов), еп.* Прибавление к Слову о смерти: Взгляд на мнение западных о духах, аде и рае, и особо доп. свидетельства (цитаты) о местонахождении ада и рая. Санкт-Петербург: Тип. И. И. Глазунова, 1864.

Псалом сто-осмнадцатый, истолкованный епископом Феофаном. Санкт-Петербург: Тип. Мор. м-ва, 1877.

Путь ко спасению: (Краткий очерк аскетики): Заключ. приб. к Письмам о христианской жизни: в 3-х отд. / соч. еп. Феофана. Санкт-Петербург: Тип. А. Траншеля, 1868–1869.

Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: Тип. губ. правл., 1869.

- Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. Санкт-Петербург: В тип. штаба военно-учебных заведений, 1861.
- Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. Санкт-Петербург: Тип. Главного Штаба Его Императорского Величества по военно-учебным заведениям, 1859.
- Слово о смерти, составленное Игнатием, бывшим епископом Кавказским и Черноморским, ныне пребывающим на покое в Николаевском Бабаевском общежительном монастыре, Костромской епархии. Санкт-Петербург: В. Аскоченский, 1862 (обл. 1863).
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. I–VIII. Печоры; Москва: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря; Паломник, 1994.
- <Феофан, еп.> Апофегмы // Домашняя беседа. 1872. Вып. 10. 4 марта. С. 253; Вып. 11. 11 марта. С. 276–277; Вып. 12. 18 марта. С. 312–313; Вып. 13. 25 марта. С. 345–346; Вып. 14. 1 апреля. С. 363; Вып. 15. 8 апреля. С. 391–392; Вып. 16. 15 апреля. С. 423; Вып. 17. 22 апреля. С. 440; Вып. 18. 29 апреля. С. 454–455; Вып. 19. 6 мая. С. 475–476; Вып. 20. 13 мая. С. 492; Вып. 21. 20 мая. С. 521; Вып. 22. 27 мая. С. 539; Вып. 23. 3 июня. С. 563; Вып. 24. 10 июня. С. 579; Вып. 25. 17 июня. С. 599; Вып. 26. 24 июня. № 92–100. С. 620; Вып. 27. 1 июля. № 101–105. С. 639; Вып. 28. 8 июля. С. 665; Вып. 29. 15 июля. С. 679; Вып. 30. 22 июля. С. 698; Вып. 31. 29 июля. С. 723; Вып. 32. 5 августа. С. 742–743; Вып. 33. 12 августа. С. 758; Вып. 34. 19 августа. С. 774–775; Вып. 35. 26 августа. С. 791–792; Вып. 36. 2 сентября. С. 809–810; Вып. 37. 9 сентября. С. 825–826; Вып. 38. 16 сентября. С. 844–845; Вып. 39. 23 сент. С. 865; Вып. 40. 30 сентября. С. 880–881; Вып. 41. 7 октября. С. 896–897; Вып. 42. 14 октября. С. 912–913; Вып. 43. 21 октября. С. 932–934; Вып. 44. 28 октября. С. 948–949; Вып. 45. 4 ноября. С. 967–969; Вып. 46. 11 ноября. С. 981; Вып. 47. 18 ноября. С. 997–998; Вып. 48. 25 ноября. С. 1019; Вып. 49. 2 декабря. С. 1030–1031; Вып. 50. 9 декабря. С. 1045–1046; Вып. 51. 16 декабря. С. 1063–1064; Вып. 52. 23 декабря. С. 1081–1082.
- <Феофан, еп.> Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. Москва: Тип. И. Ефимова, 1882.
- <Феофан, еп.> Новая язва // Домашняя беседа. 1869. Вып. 41. 1 октября. С. 1047–1048.
- <Феофан, еп.> Пояснительные статьи к трактату «Порядок богоугодной жизни» // Домашняя беседа. 1869. Вып. 2. 11 января. С. 3–37; Вып. 3. 18 января. С. 61–66; Вып. 4. 25 января. С. 85–89; Вып. 5. 1 февраля. С. 120–124; Вып. 6. 8 февраля. С. 145–153; Вып. 7. 15 февраля. С. 173–177; Вып. 8. 22 февраля. С. 205–209; Вып. 9. 1 марта. С. 233–240; Вып. 10. 8 марта. С. 260–262; Вып. 11. 15 марта. С. 281–283; Вып. 12. 22 марта. С. 297–299; Вып. 13. 29 марта. С. 321–322; Вып. 14. 5 апреля. С. 345–346; Вып. 15. 12 апреля. С. 381–383; Вып. 16. 19 апреля. С. 425–428.
- <Феофан, архим.> Православие и иноверие // Домашняя беседа. 1859. Вып. 3. 17 января. С. 17–18.
- <Феофан, еп.> Тайнство религии // Домашняя беседа. 1869. Вып. 31. 2 августа. С. 819.
- <Феофан, еп.> Ум православный и ум немецкий // Домашняя беседа. 1869. Вып. 40. 4 октября. С. 1023–1024.
- <Феофан, еп.> Душа и ангел — не тело, а дух // Тамбовские епархиальные ведомости. 1867. Приб. № 19. 1 октября. С. 239–258; № 20. 15 апреля. С. 263–299; № 21. 1 ноября.

С. 307–328; № 22. 15 ноября. С. 351–363; № 23. 1 декабря. С. 377–404. 1868. Приб. № 1. 1 января. С. 13–38; № 2. 15 января. С. 51–70; № 3. 1 февраля. С. 73–88; № 4. 15 февраля. С. 109–116.

<Феофан, еп.> Душа и ангел — не тело, а дух. Против брошюр «Слово о смерти» и «Прибавление к “Слову о смерти”». Тамбов: Тип. А. А. Студенецкого, 1867.

Феофан, еп. Библия по переводу семидесяти толковников есть законная наша Библия // Домашняя беседа. 1876. Вып. 20. 15 мая. С. 499–503. Вып. 21. 22 мая. С. 527–529. Вып. 22. 29 мая. С. 555–559. Вып. 23. 5 июня. С. 579–582.

Феофан, еп. Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух». 1869. Вып. 1. 4 января. С. 5–11; Вып. 2. 11 января. С. 38–43; Вып. 3. 18 января. С. 66–71; Вып. 4. 25 января. С. 89–93; Вып. 5. 1 февраля. С. 124–128; Вып. 6. 8 февраля. С. 153–157; Вып. 7. 15 февраля. С. 177–182; Вып. 8. 22 февраля. С. 209–213; Вып. 9. 1 марта. С. 240–243; Вып. 10. 8 марта. С. 262–265; Вып. 11. 15 марта. С. 283–286; Вып. 12. 22 марта. С. 300–302; Вып. 13. 29 марта. С. 322–323; Вып. 14. 5 апреля. С. 346–351; Вып. 15. 12 апреля. С. 383–389; Вып. 18. 3 мая. С. 488–491; Вып. 19. 10 мая. С. 524–529; Вып. 20. 17 мая. С. 550–558; Вып. 21. 24 мая. С. 574–577.

Феофан, еп. Какого текста Ветхозаветных Писаний должно держаться? // Церковный вестник. 1876. № 19. 15 мая. С. 1.

Феофан, еп. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Москва: Тип. И. Ефимова, 1881.

Феофан, еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников // Душеполезное чтение. 1876. Ч. II. № 5. Май. С. 3–21.

Феофан, еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. Москва, 1876.

Феофан, еп. Об употреблении нового перевода ветхозаветных писаний. [Москва], 1876. [Из сент. кн. «Душеполезного чтения». 1876.]

Феофан, еп. Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // Домашняя беседа. 1876. Вып. 28. 10 июля. С. 699–709.

Феофан, еп. Решение вопроса о мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // Церковный вестник. 1876. № 23. 12 июня. С. 1–5.

Филарет (Дроздов), митр. Московский. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. Москва: Тип. В. Готье, 1858.

Чтение для православного русского народа / сост. В. Аскоченским. Санкт-Петербург: Тип. Э. Веймара, 1861.

Якимов И. П. По поводу мнения одного епископа о значении русского перевода ветхозаветных библейских книг, изданного по благословию Священного Синода // Церковный вестник. 1876. № 13. 27 марта. С. 1–3.

Якимов И. С. О мере православного употребления еврейского нынешнего текста, по указанию церковной практики // Церковный вестник. 1876. № 35. 4 сентября. С. 1–4.

## Литература

- Георгий (Тертышников), иером.* Список трудов епископа Феофана Затворника в порядке их публикации / Богословское наследие епископа Феофана Затворника (1815—1894) // БТ. 1976. № 16. С. 206—222.
- Каплин А. Д.* Предисловие // *Аскоченский В. И.* За Русь Святую! / сост., предисл., прим. А. Д. Каплина. Москва: Институт русской цивилизации, 2014. С. 5—34.
- Каширина В. В.* Публикации святителя Феофана Затворника в журнале «Душеполезное чтение» // Феофановские чтения. 2011. Вып. IV. С. 62—137.
- Каширина В. В.* Проект святителя Феофана Затворника по изданию нового журнала «Апологет» // БВ. 2019. № 2 (33). С. 287—299.
- Нетужилов К. Е.* Церковная периодическая печать в России XIX столетия. Санкт-Петербург: Изд. СПбГУ, 2007.
- Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857—1859) / сост. Г. В. Бежанидзе. Москва: Изд. ПСТГУ, 2013.

# Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О ВОЙНЕ И МИРЕ

Олег Иванович Сыромятников

доктор филологических наук  
профессор кафедры русской литературы Пермского  
государственного национального исследовательского университета  
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15  
pani\_perm@list.ru

**Для цитирования:** *Сыромятников О. И.* Ф. М. Достоевский о войне и мире // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 272–293. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.013

## Аннотация

УДК 2-67 (271.2)

В статье рассматриваются взгляды Ф. М. Достоевского на феномен войны и мира, выраженные им в первой главе апрельского номера «Дневника писателя» за 1877 г., посвящённой вступлению России в войну с Турцией. В острой, полемической форме писатель отвечает либеральной прессе, говорившей о пагубности этого шага для русского общества. Он подчёркивает, что причиной вступления России в войну было многолетнее жестокое угнетение турецкими захватчиками восточнославянских народов, которые неоднократно обращались к России за помощью, но не получали её, так как русская дипломатия пыталась решить эту проблему мирным путём. И только когда все мирные средства были исчерпаны, Россия взялась за оружие, имея своей целью не территориальные или экономические приобретения, а исключительно освобождение угнетённых братьев-славян. Достоевский говорит, что русский народ всегда считал войну несомненным злом и не желал её, но принял её необходимость как свой священный долг, определяемый христианскими заповедями о любви к ближним и самопожертвованию ради их спасения.

**Ключевые слова:** Ф. М. Достоевский, православие, война, мир, «Дневник писателя», русско-турецкая война 1877–1878 годов, Европа, Россия, Турция.

## F. M. Dostoevsky on War and Peace

**Oleg I. Syromiatnikov**

PhD in Philology

Professor at the Department of Russian Literature at the Perm

State National Research University

15, Bukireva st., Perm, 614068, Russian Federation

pani\_perm@list.ru

**For citation:** Syromiatnikov, Oleg I. "F. M. Dostoevsky on War and Peace". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 272–293 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.013

**Abstract.** The article examines F.M. Dostoevsky's views on the phenomenon of war and peace, expressed by him in the first chapter of the April issue of the expressed by him in the «Diary of the writer» in 1877, dedicated to the entry of Russia into the war with Turkey. In a sharp, polemical form, the writer responds to the liberal press, which spoke about the perniciousness of this step for the Russian society. He emphasizes that the reason for the entry of Russia into the war was the Turkish long-term brutal oppression of the East Slavic peoples, who repeatedly turned to Russia for help, but did not receive it because Russian diplomacy tried to solve this problem peacefully. And only when all peaceful means were exhausted, Russia took up arms, aiming not at territorial or economic acquisitions, but exclusively at the liberation of the oppressed Slavic brothers. Dostoevsky says that the Russian people have always considered war to be an undoubted evil and did not want it, but accepted its necessity as their sacred duty, dictated by the Christian commandments of love for one's neighbors and self-sacrifice for their salvation.

**Keywords:** F. M. Dostoevsky, Orthodoxy, war, peace, «Diary of the writer», Russian-Turkish war of 1877–1878, Europe, Russia, Turkey.

**В** середине XX в. Э. Фромм сказал:

«История человечества написана кровью. Это история никогда не прекращающегося насилия»<sup>1</sup>.

Казалось бы, на земле не было и нет человека, который признавал бы нормальность и необходимость войны, но войны ведутся непрерывно.

Россия воевала на протяжении всей своей истории, однако философское осмысление феномена войны началось только в конце XIX в., одновременно с появлением русской философии. Разные философские направления по-разному видели причины войны. Марксизм считал главной из них несправедливость создания и распределения материальных благ, религиозная философия говорила о духовных истоках войны. Последний подход представлен в работах В. С. Соловьёва, В. В. Розанова, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и других мыслителей, но наибольший вклад был сделан И. А. Ильиным, энергично и аргументированно выступившим против толстовской концепции «непротивления злу насилием». В этой связи следует упомянуть и замечательное сочинение А. А. Керсновского «Философия войны» (1939 г.). Среди современных работ наибольшего внимания заслуживают труды иеромонаха А. Крупина «Последняя война» (2005 г.) и протоиерея А. Шаргунова «Последнее оружие» (2014 г.).

Характерно, что в своих размышлениях многие из указанных авторов в большей или меньшей степени обращались к идеям Ф. М. Достоевского, и это неслучайно, ибо отношение человека к войне определяется его мировоззрением, основу которого образует фидеистское (религиозное) сознание. Сегодня бесспорным фактом является то, что Достоевский был православным христианином, жившим полной церковной жизнью. Также напомним, что он получил высшее военное образование, а после отбывания четырёхлетней каторги прошёл службу от рядового до прапорщика в Сибирском 7-м линейном батальоне Семипалатинска. Нет ни одного свидетельства того, что у военнослужащего Достоевского были какие-то упущения по службе, скорее наоборот: можно с уверенностью сказать, что если бы ему пришлось участвовать в боевых действиях, то он вёл бы себя достойно, безукоризненно исполняя воинский долг. Мы напомним об этом, чтобы подчеркнуть: взгляд на войну военного человек значительно (а иногда

1 Фромм Э. Душа человека: Перевод. Москва, 1992. С. 16.

и радикально) отличается от взгляда того, кто никогда не держал в руках оружия и не произносил военной присяги.

Русская Православная Церковь выразила своё отношение к войне в документе под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятом Архиерейским Собором в 2000 г. В нём утверждается, что причиной войны является «греховное злоупотребление богоданной свободой»<sup>2</sup>, а также рассматривается понятие «справедливой войны» и говорится о том, что Церковь,

«признавая войну злом... все же не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идёт о защите ближних и восстановлении попорченной справедливости. Тогда война считается хотя и нежелательным, но вынужденным средством»<sup>3</sup>.

Во времена Достоевского подобного документа не было, но Россия вела войны, и Церковь была вынуждена выразить своё отношение к ним, что и было сделано очень кратко в «Пространном катехизисе» святителя Филарета Московского. В нём сказано, что война

«не есть незаконное убийство, когда отнимают жизнь по должности, как то: 1) когда преступника наказывают смертью по правосудию; когда убивают неприятеля на войне за Государя и Отчество»<sup>4</sup>.

Нам неизвестно, опирался ли Достоевский в своих рассуждениях о войне на этот текст, во всяком случае, он не упоминает о нём в своих сочинениях. Но мы знаем, что писатель всю жизнь изучал Священное Писание и труды отцов Церкви и знал православный взгляд на войну.

Диалектика войны и мира занимает в творчестве Достоевского особое место. Писателя всегда интересовали причины отчуждения, обособления, вражды и взаимной ненависти между людьми. Главной из них он считал утрату любви — основу жизни каждого человека и всего бытия. Писатель старался понять, почему люди, сотворённые по образу и подобию Бога, теряют любовь и к своему Отцу и друг к другу. Этот вопрос волновал многих русских писателей, и хотя они отвечали на него по-разному, для православного сознания было очевидно, что все социальные, экономические и политические процессы, связанные

2 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень отдела Внешних церковных связей Московского Патриархата. Специальный выпуск. № 8. Август 2000 г. VIII.1.

3 Там же. VIII. 2.

4 *Филарет, митр. Московский и Коломенский, свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2005. С. 147–148.

с войной, — не причина, а следствие нарушения фундаментальных духовных законов бытия.

В творчестве писателя слово «война» в различных грамматических формах употребляется нечасто: один раз — в романе «Братья Карамазовы», где Миусов иронично упоминает о «прекрасной утопической мечте об исчезновении войн, дипломатов, банков и проч.»<sup>5</sup>

Также один раз слово «война» используется в письмах<sup>6</sup>, а именно: в письме С. Д. Яновскому от 28 сентября 1867 г. Достоевский делится впечатлениями о посещении заседания женевского «Конгресса мира»:

«В зале, который мог бы вместить три или четыре тысячи человек, с высокой трибуны разглагольствовали разные господа, которые решали судьбу человечества. Проблема была философского порядка, но цель конгресса — практической; вот в чем она состояла: как сделать, чтобы на земле исчезли войны и чтобы воцарился мир?.. Сразу же было решено, что, дабы мир воцарился, необходимо истребить огнём и мечом папу и всю христианскую религию. Затем: поскольку великие державы показали, что не могут существовать, не имея больших армий и не ведя войн, надо их разрушить и заменить маленькими республиками; затем надо уничтожить огнём и мечом капитал, а равно и всех тех, кто не всецело разделяет этот взгляд»<sup>7</sup>.

В публицистике Достоевского слово «война» неоднократно используется в обзоре «Иностранные события» журнала «Гражданин», содержащем упоминания о различных современных военных конфликтах в Европе, а также в первой главе апрельского выпуска «Дневника писателя» за 1877 г., посвящённой началу русско-турецкой войны. Именно здесь война не просто упоминается, а рассматривается с историософской точки зрения.

Поводом к написанию этой главы послужил Высочайший манифест от 12 апреля 1877 г. об объявлении войны Турции. В нём подробно говорилось о причинах, побудивших Александра II принять такое решение:

«Всѣмъ НАШИМЪ любезнымъ вѣрноподданнымъ извѣстно то живое участіе, которое МЫ всегда принимали въ судьбахъ угнетеннаго христіанскаго населенія Турціи. Желаніе улучшить и обезпечить

5 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 14. Ленинград, 1976. С. 58.

6 При этом неоднократно встречаются косвенные упоминания об европейских геополитических конфликтах, значительно обострившихся во второй половине XIX в.

7 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 28. Кн. 2. Ленинград, 1985. С. 354.

положение его раздѣлялъ съ НАМИ и весь Русскій народъ, нынѣ выражающій готовность свою на новыя жертвы для облегченія участи христіанъ Балканскаго полуострова»<sup>8</sup>.

Государь подчёркивает, что война была крайней, вынужденной мерой, что все ненасильственные средства разрешения создавшейся ситуации были употреблены:

«Кровь и достояніе НАШИХЪ вѣрноподданныхъ были всегда НАМЪ дѳроги; все Царствованіе НАШЕ свидѣтельствуеъ о постоянной заботливости НАШЕЙ сохранять Россіи благословенія мира... МЫ первоначально поставили СЕБѢ цѣлю достигнуть улучшенія въ положеніи восточныхъ христіанъ путемъ мирныхъ переговоровъ и соглашенія съ союзными и дружественными НАМЪ великими европейскими державами... Усилія НАШИ, поддержанныя совокупными дипломатическими настояніями другихъ Правительствъ, не привели однако къ желаемой цѣли. Порта осталась непреклонною въ своемъ рѣшительномъ отказѣ отъ всякаго дѣйствительнаго обезпеченія безопасности своихъ христіанскихъ подданныхъ... Но ожиданія НАШИ не оправдались... Исчерпавъ до конца миролюбіе НАШЕ, МЫ вынуждены высокоумнымъ упорствомъ Порты приступить къ дѣйствіямъ болѣе рѣшительнымъ. Того требуютъ и чувство справедливости, и чувство Собственнаго НАШЕГО достоинства. Турція, отказомъ своимъ, поставляетъ НАСЪ въ необходимость обратиться къ силѣ оружія. Глубоко проникнутые убѣжденіемъ въ правотѣ НАШЕГО дѣла, МЫ, въ смиренномъ упованіи на помощь и милосердіе Всевышняго, объявляемъ всѣмъ НАШИМЪ вѣрноподаннымъ, что наступило время, предусмотрѣнное въ тѣхъ словахъ НАШИХЪ, на которыя единодушно отозвалась вся Россія. МЫ разири намѣреніе дѣйствовать самостоятельно, когда МЫ сочтемъ это нужнымъ и честь Россіи того потребуеъ. Нынѣ, призывая благословеніе Божіе на доблестныя войска НАШИ, МЫ повелѣли имъ вступить въ предѣлы Турціи»<sup>9</sup>.

А. Г. Достоевская вспоминала, как писатель отнёсся к этому событію:

- 8    Апреля 12. Манифест. О вступлении Россійскихъ войскъ въ предѣлы Турціи // ПСЗ. Собрание второе (1825–1881). Т. 52 (1877). Отд. 1. № 57155. С. 371. Курсив и иные средства выделения текста в цитатахъ всегда принадлежатъ ихъ авторамъ, кроме особо оговорѣнныхъ случаевъ.
- 9    Там же.

«Федор Михайлович велел извозчику везти нас к Казанскому собору. В соборе было немало народу и служили непрерывные молебны перед иконой Казанской Божьей Матери. Федор Михайлович тотчас скрылся в толпе. Зная, что в иные торжественные минуты он любит молиться в тиши, без свидетелей, я не пошла за ним и только полчаса спустя отыскала его в уголке собора, до того погружённого в молитвенное и умилённое настроение, что в первое мгновение он меня не признал»<sup>10</sup>.

Волнение Достоевского вполне понятно, ведь время от времени в российском общественном сознании появлялись сообщения о зверствах, творимых агарянами на захваченных ими славянских землях. Царское правительство, зная об этом, до последнего момента пыталось избежать прямого столкновения с Портой, стараясь в первую очередь решить множество насущных внутренних проблем. К тому же за спиной Турции стояла Англия, усиленно подталкивавшая её к конфликту с Россией. Она способствовала перевооружению турецкой армии, направляла в неё своих советников и военных инженеров, поставляла новейшее вооружение, выдавала беспроцентные (а по существу, безвозвратные) кредиты и т. д. Пользуясь этим, агаряне совершали на оккупированных территориях страшные преступления, изощённо глумясь над беззащитным мирным населением.

Достоевский не просто поддержал призыв государя, он напомнил читателям о событиях двухсотлетней давности, указав на духовно-нравственную преемственность русской монархии. Толчком к этому послужило письмо настоятеля Воскресенского Новоиерусалимского монастыря архимандрита Леонида (Кавелина) от 12 апреля того же года, содержащее обширную выписку из книги «Московское государство при царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне, по запискам архидиакона Павла Алеппского»<sup>11</sup>. В ней, в частности, говорилось,

«что на св. Пасху (1656 г.) государь, христосуясь с греческими купцами, бывшими в Москве, сказал между прочим к ним: “Хотите ли вы и ждете ли, чтобы я освободил вас из плена и выкупил?” И когда они отвечали: “Как может быть иначе? Как нам не желать этого?” — он прибавил: “Так, поэтому, когда вы возвратитесь в свою сторону, просите всех монахов и епископов молить Бога и совершать литургию за меня, чтобы их молитвами дана была мне мощь отрубить

10 *Достоевская А. Г.* Воспоминания. 1864–1917. Москва, 2015. С. 368–369.

11 *Оболенский И.* Московское государство при царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне, по запискам архидиакона Павла Алеппского. Киев, 1876.

голову их врагу”. И, пролив при этом обильные слезы, он сказал потом, обратившись к вельможам: “Мое сердце сокрушается о порабощении этих бедных людей, которые стонут в руках врагов нашей веры; Бог призовет меня к отчету в день суда, если, имея возможность освободить их, я пренебрегу этим... И я боюсь вопросов, которые мне предложит Творец в тот день: и порешил в своем уме, если Богу угодно, что потрачу все свои войска и свою казну, пролью свою кровь до последней капли, но постараюсь освободить их”<sup>12</sup>.

Жанр «Дневника писателя» не допускал многословных и многосложных философствований, это был быстрый и прямой разговор с читателями на животрепещущие темы внутрироссийской и европейской жизни, поэтому Достоевский говорит не о войне вообще, а о конкретном событии: с одной стороны, анализируя его цели и причины, а с другой — отвечая на «пацифистские» стенания либеральной прессы по поводу ненужности, несвоевременности и принципиальной недопустимости войны. Ввиду точности и многоаспектности суждений Достоевского нам придётся во избежание редукации содержания приводить их в обширных цитатах.

Писатель утверждает, что предчувствие войны уже давно жило в русском обществе, и теперь

«все чувствуют, что началось что-то окончательное, что наступит какой-то конец чего-то прежнего, долгого, длинного прежнего и делается шаг к чему-то совсем уже новому, к чему-то преломляющему прежнее надвое, обновляющему и воскрешающему его уже для новой жизни и... что шаг этот делает Россия!»<sup>13</sup>

Ярко выраженный эсхатологический мотив связан с внутренней убеждённостью широких народных масс в том, что уговорами и дипломатическими «вразумлениями» злодея не остановить и пора предпринять решительные и радикальные действия. Достоевский замечает, что предчувствие перемен давно уже жило в народе и государь только выразил его в своём слове:

«...народ верит, что он готов на новый, обновляющий и великий шаг. Это сам народ поднялся на войну с царём во главе. Когда раздалось царское слово, народ хлынул в церкви, и это по всей земле русской. Когда читали царский манифест, народ крестился и все *поздравляли*

12 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 103–104.

13 Там же. С. 94.

друг друга с войной. Мы это сами видели своими глазами, слышали, и все это даже здесь в Петербурге». Приходят многочисленные сообщения о том, говорит писатель, что «крестьяне в волостях жертвуют по силе своей деньги, подводды, и вдруг эти тысячи людей как один человек восклицают: “Да что жертвы, что подводды, мы все пойдём воевать!” Здесь в Петербурге являются жертвователи на раненых и больных воинов, дают суммы по несколько тысяч, а записываются *неизвестными*. Таких фактов множество, будут десятки тысяч подобных фактов, и никого ими не удивишь. Они означают лишь, что весь народ поднялся за истину, за святое дело, что весь народ поднялся на войну и идёт»<sup>14</sup>.

Обратим внимание на точность поставленного акцента: «святым делом» названа не сама война, а борьба за истину. Именно она является целью, а война — последним и потому неизбежным средством её достижения.

Всенародный патриотический подъём пугает либеральную общественность, с позиции абстрактного гуманизма разглагольствующую о недопустимости войны. Утратившие национальное самосознание «общечеловеки» не верят в духовную силу русского народа:

«Россия! Но как же она может, как она смеет? Готова ли она? Готова ли внутренне, нравственно, не только матерьяльно? Там Европа, легко сказать Европа! А Россия, что такое Россия? И на такой шаг?»<sup>15</sup>

Эти либеральные «мудрецы», замечает Достоевский, отрицают и цель и факт всенародной поддержки воли Государя. Более того, они всё ещё

«продолжают смеяться над народом, хотя и заметно притихли их голоса. Почему же они смеются, откуда в них столько самоуверенности? А вот именно потому-то и продолжают они смеяться, что все еще почитают себя силой, той самой силой, без которой ничего не поделаешь. А меж тем сила-то их приходит к концу. Близятся они к страшному краху, и когда разразится над ними крах, пустятся и они говорить другим языком, но все увидят, что они бормочут чужие слова и с чужого голоса, и отвернутся от них и обратят свое упование туда, где царь и народ его с ним»<sup>16</sup>.

14 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 94–95.

15 Там же. С. 94.

16 Там же. С. 95.

Ещё недавно, продолжает писатель, либералы

«кричали на весь мир, что мы бедны и ничтожны, они насмешливо уверяли всех, что духа народного нет у нас вовсе, потому что и *народа* нет вовсе», а есть только «миллионы косных, пьяных податных единиц», «что никакого соединения царя с народом нет...»<sup>17</sup>.

И сегодня

«они проповедуют о человеколюбии, о гуманности, они скорбят о пролитой крови, о том, что мы ещё больше озвереем и осквернимся в войне и тем ещё более отдалимся от внутреннего преуспеяния, от верной дороги, от науки»<sup>18</sup>.

Либералы говорят, что Европа желает России только блага, что научный прогресс и общечеловеческие ценности сами собой обеспечат

«во всех народах желание мира, международного единения и человеколюбивого преуспеяния. А стало быть, надо все-таки проповедовать мир, а не кровь»<sup>19</sup>.

В этих словах, говорит Достоевский, заключается страшная ложь, потому что все эти

«наши проповедники миролюбия и гуманности... прямо начинали с самой бесчеловечной жестокости. Они сами не хотели и других удерживали помочь мученикам, взывавшим к нам. Они, по-видимому, столь гуманные и чувствительные, хладнокровно и с насмешкой отрицали необходимость для нас самопожертвования и духовного подвига. Они желали столкнуть Россию на самую пошлую и недостойную великой нации дорогу, не говоря уже об их презрении к народу, признававшему в славянских мучениках братьев своих, а стало быть, об их надменном разрыве с волею народной, выше которой поставили они своё фальшивое “европейское” просвещение»<sup>20</sup>.

«Общечеловеки» кричат о жертвах, о том, что на войне убивают людей, к тому же — наших людей, поэтому её надо прекратить. Однако, замечает Достоевский,

17 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 96.

18 Там же. С. 98.

19 Там же. С. 99.

20 Там же. С. 102.

«все эти казенные фразы о крови — все это подчас только набор самых ничтожнейших высоких слов для известных целей. Биржевики, например, чрезвычайно любят теперь толковать о гуманности. И многие, толкующие теперь о гуманности, суть лишь торгующие гуманностью»<sup>21</sup>.

Они уводят разговор в плоскость абстрактных размышлений, будто не понимая, что «крови, может быть, ещё больше пролилось бы без войны»<sup>22</sup>, потому что турки не прекращали насилия в отношении славян, а Европа не только закрывала на это глаза, но даже помогала им.

Всякие разговоры о том, что русский народ отстал от европейского человечества, являются ложью, уверен Достоевский:

«Великий народ наш... претерпел мучения ещё с самого начала своего, за всю свою тысячу лет, такие, каких ни один народ в мире не вытерпел бы, разложился бы и уничтожился, а наш только окреп и сплотился в этих мучениях. Не корите же его за “зверство и невежество”, господа мудрецы, потому что вы, именно вы-то для него ничего и не сделали. Напротив, вы ушли от него... покинули его и разединили с собой, обратили его в податную единицу и в оброчную для себя статью, и рос он, господа просвещенные европейцы, вами же забытый и забитый, вами же загнанный как зверь в берлогу свою, но с ним был его Христос, и с Ним одним дожил он до великого дня... Да, зверства в народе много, но не указывайте на него. Это зверство — тина веков, она вычистится. И не то беда, что есть еще зверство; беда в том, если зверство вознесено будет как добродетель»<sup>23</sup>.

Кликушествуя об отсталости русского народа, все либералы, говорит Достоевский,

«и наши и европейские, зажали уши себе и закрыли глаза на зверства и муки, которым подвергают целые племена людей, и изменили Христу — ради “интересов цивилизации” и ради того, что измученные племена называются славянами, то есть несут в себе нечто новое, а стало быть, их тем более надо задавить совсем до корня, и тоже ради интересов старой загнившей цивилизации. Вот это так

21 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 101.

22 Там же. С. 101.

23 Там же. С. 124.

зверство — образованное и вознесённое как добродетель, и кланяются ему как идолу и на Западе, и у нас ещё в России»<sup>24</sup>.

Жестокий и страшный парадокс войны, по словам Достоевского, заключён в том, что

«в некоторых случаях, если не во всех почти (кроме разве войн междоусобных), война есть процесс, которым *именно* с наименьшим пролитием крови, с наименьшею скорбью и с наименьшей тратой сил, достигается международное спокойствие и вырабатываются, хоть приблизительно, сколько-нибудь нормальные отношения между нациям»<sup>25</sup>.

Это происходит тогда, когда на протяжении многих лет один народ (или одно государство) угнетает другой, каплю за каплей выдавливая из него кровь и ежечасно увеличивая его страдания. И в этом случае, утверждает писатель,

«уж лучше раз извлечь меч, чем страдать без срока»<sup>26</sup>.

Более того, именно мир, основанный исключительно на политической и экономической целесообразности,

«зверит и ожесточает человека, а не война»<sup>27</sup>. Такой «мир всегда рождает жестокость, трусость и грубый, ожирелый эгоизм, а главное — умственный застой. В долгий мир жиреют лишь одни палачи и эксплуататоры народов»<sup>28</sup>.

Во время такого мира воля народа дрябнет, становится рыхлой и податливой для всякого греха, и необходимо сильное потрясение, чтобы вновь вернуть его к жизни и развитию. Особенно это касается государственного и народного организма, заражённого апатией, сытостью и самодовольством, поэтому, говорит Достоевский, война — беда,

«если подумать отвлечённо, но на практике выходит... что для заражённого организма и такое благое дело, как мир, обращается во вред»<sup>29</sup>.

24 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 124.

25 Там же. С. 101.

26 Там же. С. 101.

27 Там же. С. 101.

28 Там же. С. 101.

29 Там же. С. 103.

Однако нужно твердо помнить, что

«полезною оказывается лишь та война, которая предпринята для идеи, для высшего и великодушного принципа, а не для материального интереса, не для жадного захвата, не из гордого насилия. Такие войны только сбивали нации на ложную дорогу и всегда губили их»<sup>30</sup>.

Достоевский вскрывает ложь либерального тезиса о том, «что мир родит богатство». Это справедливо, говорит он, только для

«десятой доли людей, а эта десятая доля, заразившись болезнями богатства, сама передает заразу и остальным девяти десятым, хотя и без богатства. Заражается же она развратом и цинизмом. От излишнего скопления богатства в одних руках рождается у обладателей богатства грубость чувств. Чувство изящного обращается в жажду капризных излишеств и ненормальностей. Страшно развивается сладострастие. Сладострастие родит жестокость и трусость. Грузная и грубая душа сладострастника жесточе всякой другой, даже и порочной души. Иной сладострастник, падающий в обморок при виде крови из обрезанного пальца, не простит бедняку и заточит его в тюрьму за ничтожнейший долг. Жестокость же родит усиленную, слишком трусливую заботу о самообеспечении. Эта трусливая забота о самообеспечении всегда, в долгий мир, под конец обращается в какой-то панический страх за себя, сообщается всем слоям общества, родит страшную жажду накопления и приобретения денег. Теряется вера в солидарность людей, в братство их, в помощь общества, провозглашается громко тезис: “Всякий за себя и для себя”...»<sup>31</sup>.

И в результате, говорит Достоевский, когда

«общество нездорово и заражено, то даже такое благое дело, как долгий мир, вместо пользы обществу, обращается ему же во вред... Недаром же не проходило поколения в истории европейской, с тех пор как мы ее запоним, без войны»<sup>32</sup>.

Достоевский замечает, что либералы намеренно уводят разговор о конкретном событии и его причинах в плоскость общих рассуждений, выдвигая бесспорный, казалось бы, тезис: «Война – это плохо!»

30 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 103.

31 Там же. С. 101.

32 Там же. С. 103.

Но война войне рознь, отвечает им писатель. Во-первых, миропорядок современной Европы таков, что он

«всегда почти зарождает сам потребность войны, выносит ее сам из себя как жалкое следствие, но уже не из-за великой и справедливой цели, достойной великой нации, а из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков, нужных эксплуататорам, из-за приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков...».

А во-вторых,

«есть войны, которые необходимы для прекращения насилия неявного, совершаемого без грохота пушек и свиста пуль»<sup>33</sup>.

Точно так же отвечает на этот вопрос сегодня и Православная Церковь:

«*Взявшие меч, мечом погибнут*» (Мф. 26, 52), — в этих словах Спасителя находит обоснование идея справедливой войны. С христианской точки зрения, понятие нравственной правды в международных отношениях должно опираться на следующие основные принципы: любовь к своим ближним, своему народу и Отечеству; понимание нужд других народов; убеждение в том, что благу своего народа невозможно служить безнравственными средствами»<sup>34</sup>.

Заметим, что с точки зрения современного уголовного права то, что делала Турция в Болгарии в 1860–1870-х гг., является геноцидом, то есть

«действиями, направленными на полное или частичное уничтожение национальной, этнической, расовой или религиозной группы как таковой путём убийства членов этой группы, причинением тяжкого вреда их здоровью, насильственным воспрепятствованием деторождению, принудительной передачи детей, насильственным переселением либо иным созданием жизненных условий, рассчитанных на физическое уничтожение членов этой группы»<sup>35</sup>.

В описываемый период геноцид славянских народов опирался на военную и политическую силу и осуществлялся по религиозному основанию: славяне могли сохранить себе жизнь и получить относительно безопасность только приняв ислам.

33 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 102.

34 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. VIII.3.

35 Ст. 357 УК РФ.

Если цель войны — прекращение геноцида, то это война не только справедливая, но и необходимая, и всякий, выступающий против неё, является соучастником преступления. Религиозный характер геноцида, развязанного Турцией, определил и характер действий России, провозгласившей своей целью не экономические или территориальные приобретения, а исключительно спасение гибнущих единоверцев. Однако у этой войны была и ещё одна скрытая религиозная «пружина»: в конце 1870-х гг. Европа руками мусульман пыталась получить то, чего ей не удалось достичь в ходе Крымской войны 1853–1855 гг. и о чём ясно сказал один из её идеологов, парижский архиепископ Мари Сибур:

«Война, в которую вступила Франция с Россией, не есть война политическая, но война священная. Это не война государства с государством, народа с народом, но единственно война религиозная. Все другие основания, выставляемые кабинетами, в сущности, не более как предлоги, а истинная причина, угодная Богу, есть необходимость отогнать ересь... укротить, сокрушить ее. Такова признанная цель этого нового крестового похода, и такова же была скрытая цель и всех прежних крестовых походов, хотя участвовавшие в них и не признавались в этом»<sup>36</sup>.

Достоевский не мог знать об этих словах, но он хорошо понимал характер происходящего:

«А “блаженнейший папа, непогрешимый наместник Божий”<sup>37</sup>... — разве не пожелал он победы туркам и мучителям христианства над русскими, ополчившимися во имя Христа за христианство, — за то только, что, по его *непогрешимому* определению, турки всё же лучше русских еретиков, не признающих папу?»<sup>38</sup> Разве это не зверство, не варварство?»<sup>39</sup>

36 Сараскина Л. И. Христос Достоевского в 1854 году // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 22 / ред.-сост. К. А. Степанян. Москва, 2007. С. 106.

37 Папа Пий IX.

38 Российские газеты цитировали слова папы Пия IX по поводу русско-турецкой войны: «В это самое время выставила *еретическая* великая держава многочисленное войско для наказания неверной державы, жалуясь на то, что эта последняя несправедливо управляет и утесняет многочисленных своих подданных, исповедующих учение православное. Война уже началась. Не знаю, которая из этих двух держав победит, но знаю, что над одной из этих держав, которая называет себя православною, но есть схизматическая, тяготеет рука правосудного Бога за бесчеловечные преследования католиков...». Говорилось и о весьма характерных призывах, прозвучавших на съезде католического духовенства в Вене (1 мая н. ст. 1877 г.), «поглотить все национальности в высшем единстве католической веры» («Московские ведомости», 1877, 30 апреля. № 104).

39 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. Ленинград, 1983. С. 124.

По мнению Достоевского, ненависть Римского престола к России имеет глубоко духовные причины:

«...римское католичество... когда надо было... не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, “что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы”, оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: “Все сие отдам тебе, поклонися мне!”»<sup>40</sup>

И с тех пор само сознание того, что рядом с тобой живёт народ, сохранивший верность Господу, являлся для Рима источником тяжких и всё увеличивающихся мучений. Избавиться от них можно было только покаянием, но Рим выбрал путь Каина, убедив себя, что причиной страданий является не его собственный грех, а праведный брат. С тех пор он хочет переделать Россию по своему образу и подобию, будучи готов, если это почему-либо не удастся, уничтожить её вовсе, чтобы остаться единоличным владыкой земного мира, служа «страшному и умному духу, духу самоуничтожения и небытия»<sup>41</sup>. Достоевский сказал об этом словами Великого инквизитора, обращёнными к пленнику, которого он принял за Христа:

«Мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобой, а с *ним*, уже восемь веков»<sup>42</sup>.

Была и ещё одна причина. В горделивом самоослеплении Запад решил, что он представляет собой высшую стадию человеческой цивилизации. Желая во что бы то ни стало угодить Западу, русские «общечеловеки», утратившие национальное самосознание, изображали Россию в виде отсталой и дикой страны, колосса на глиняных ногах, который рухнет и рассыплется в прах от первого толчка:

«Вот эти-то родные мысли мудрецов наших, — говорит Достоевский, — и облетели Европу, и особенно через европейских корреспондентов, нахлынувших к нам накануне войны изучить нас на месте, рассмотреть нас *своими* европейскими взглядами и измерить наши силы *своими* (курсив в обоих случаях наш. — О. С.) европейскими мерками. И, само собою, они слушали одних лишь “премудрых и разумных” наших. Народную силу, народный дух все проглядели,

40 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 22. Ленинград, 1981. С. 88.

41 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 14. Ленинград, 1976. С. 229.

42 Там же. С. 234.

и облетела Европу весть, что гибнет Россия, что ничто Россия, ничто была, ничто и есть и в ничто обратится. Дрогнули сердца истинных врагов наших и ненавистников», так как сказано было им, «что Россия все перенесет, все, до самой срамной и последней пощечины, но не пойдет на войну — до того, дескать, сильно ее “миролюбие”. Но Бог нас спас, наслав на них на всех слепоту; слишком уж они поверили в погибель и в ничтожность России, а главное-то и проглядели. Проглядели они весь русский народ, как живую силу, и проглядели колоссальный факт: союз царя с народом своим! Вот *только это* и проглядели они! Кроме того, не могли они никак понять и поверить тому, что царь наш действительно миролюбив и действительно так жалеет кровь человеческую: они думали, что всё это у нас из “политики”»<sup>43</sup>.

Достоевский указывает на главное отличие начавшейся войны от всех войн, которые когда-либо вела Европа: её цель — не подчинение себе других стран и народов, а исполнение заповеди Христа, согласно которой

*«нет больше той любви, если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13)»*. Это «подвиг самопожертвования кровью своею за все то, что мы почитаем святым...», и «что святее и чище подвига такой войны, которую предпринимает теперь Россия?»<sup>44</sup>

Однако Запад судит Россию по себе и подозревает её в экспансионизме, аннексии и пр., а потому всячески препятствует её развитию, пытаясь разрушить снаружи и изнутри. Он не верит, говорит Достоевский, что Россия

*«не бросится на Европу с мечом, не захватит и не отнимет у ней ничего, как бы непременно сделала Европа, если б нашла возможность вновь соединиться вся против России, и как делали в Европе все нации, во всю жизнь свою, чуть только получала какая-нибудь из них возможность усилиться на счёт своей соседки»*<sup>45</sup>.

Между тем в ходе войны с Наполеоном русская армия дошла до Ламанша и имела полное право оставаться в Европе сколь угодно долго. Если бы это произошло, Европа немедленно признала бы Россию своей, так как она поступила бы на её месте точно так же. Но Россия

43 Там же. 1983. Т. 25. С. 97.

44 Там же. С. 99.

45 Там же. С. 98, 99.

вернулась в свои границы, не нанеся Европе никакого вреда, и это сделало её ещё более чужой и ненавистой, чем прежде.

И сегодня, говорит Достоевский,

«мы не только ничего не захватим у них и не только ничего не отнимем, но именно тем самым обстоятельством, что чрезмерно усилимся (союзом любви и братства, а не захватом и насилием)<sup>46</sup>, тем самым и получим наконец возможность не обнажать меча, а, напротив, в спокойствии силы своей явить собою пример уже искреннего мира, международного всеединения и бескорыстия»<sup>47</sup>.

В этом, по мысли писателя, и заключается предназначение России, её национальная идея:

«Мы первые объявим миру, что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю»<sup>48</sup>.

В это призвание России не верят и смеются над ним

«наши теперешние “общечеловеки” и самооплевники наши, но мы... верим тому, то есть идем рука в руку вместе с народом нашим, который именно верит тому. Спросите народ, спросите солдата, для чего они поднимаются, для чего идут и чего желают в начавшейся

46 В этих словах явно слышна перекличка с мыслью Ф. И. Тютчева, творчество которого Ф. М. Достоевский хорошо знал и любил:

«Из переполненной Господним гневом чаши  
Кровь льётся через край, и Запад тонет в ней.  
Кровь хлынет и на вас, друзья и братья наши!  
Славянский мир, сомкнись тесней...

“Единство, – возвестил оракул наших дней, –  
Быть может спяно железом лишь и кровью...” –  
Но мы попробуем спаять его любовью,  
А там увидим, что прочней...» (Два единства, 1870).

47 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. С. 100.

48 Там же. С. 100.

войне, — и все скажут вам, как один человек, что идут, чтоб Христу послужить и освободить угнетенных братьев, и ни один из них не думает о захвате. Да, мы тут, именно в теперешней же войне, и докажем всю нашу идею о будущем предназначении России в Европе, именно тем докажем, что, освободив славянские земли, не приобретем из них себе ни клочка... а, напротив, будем надзирать за их же взаимным согласием и оборонять их свободу и самостоятельность, хотя бы от всей Европы. А если так, то идея наша свята и война наша вовсе не “вековечный и зверский инстинкт неразумных наций”, а именно первый шаг к достижению того вечного мира, в который мы имеем счастье верить, к достижению *воистину* международного единения и *воистину* человеколюбивого преуспеяния!»<sup>49</sup>

Войны эгоистические и корыстные, говорит Достоевский,

«развращают и даже совсем губят народы, тогда как война из-за великодушной цели, из-за освобождения угнетённых, ради бескорыстной и святой идеи — такая война лишь очищает заражённый воздух от скопившихся миазмов, лечит душу, прогоняет позорную трусость и лень, объявляет и ставит твёрдую цель, дает и уясняет идею, к осуществлению которой призвана та или другая нация. Такая война укрепляет каждую душу сознанием самопожертвования, а дух всей нации сознанием взаимной солидарности и единения всех членов, составляющих нацию. А главное — сознанием исполненного долга и совершённого хорошего дела: “Не совсем же мы упали и развратились, есть же и в нас человеческое!”»<sup>50</sup>

Писатель верит, что

«мы вернемся с этой войны с сознанием совершённого нами бескорыстного дела, с сознанием того, что славно послужили человечеству кровью своей, с сознанием обновлённой силы нашей и энергии нашей — и всё это вместо столь недавнего позорного шатания мысли нашей, вместо мертвящего застоя нашего в заимствованном без толку европеизме»<sup>51</sup>.

Западные элиты, ослеплённые своим мнимым превосходством, говорит Достоевский,

49 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. С. 100.

50 Там же. С. 102.

51 Там же. С. 102.

«ничего не понимают в России! Они не знают, что мы непобедимы ничем в мире, что мы можем, пожалуй, проигрывать битвы, но все-таки останемся непобедимыми именно единением нашего духа народного и сознанием народным... Не понимают они и не знают, что если мы *захотим*... то нас нельзя заставить сделать то, чего мы не пожелаем, и что нет такой силы на всей земле»<sup>52</sup>.

Причина этого непонимания кроется в важнейшем гносеологическом законе, о котором говорит апостол Павел:

«Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно. Но *духовный судит о всем, а о нем судить никто не может* (1 Кор. 2, 14–15)».

Европа, пошедшая по пути «обращения камней в хлебы» и постепенно утратившая правильное духовное начало, смотрит на Россию так же, как и на себя — сугубо материалистически. Но Россия — не материальное, не географическое и не экономическое, а прежде всего *духовное* понятие. И беда не в том, замечает Достоевский, что этого не понимает Европа, а в том, что

«над словами этими засмеются... и у нас, и не только наши мудрецы и разумные, а даже и настоящие русские люди интеллигентных слоёв наших — до того мы еще не понимаем самих себя и всю истинную силу нашу, до сих пор еще, слава Богу, не надломившуюся. Не понимают эти хорошие люди, что у нас, в нашей необозримой и своеобразной, в высшей степени не похожей на Европу стране, даже тактика военная... может быть совсем не похожая на европейскую, что основы европейской тактики... могут споткнуться о землю нашу и наткнуться у нас на новую и неведомую им силу, основы которой лежат в природе бесконечной земли русской и в природе всеединящегося духа русского. Но пусть *пока еще* не знают этого у нас столь многие и хорошие люди (не знают и робеют). Но зато знают это цари наши, и чувствует это народ наш»<sup>53</sup>.

Европа, говорит Достоевский, мечтает о последней войне, которая наконец подчинит ей Россию. Но даже если бы она и решилась на это, то

«уж конечно, об такую силу разбилась бы вся Европа вместе, потому что не хватит у ней на такую войну ни денег, ни единства организации».

52 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. С. 97.

53 Там же. С. 97–98.

Писатель призывает к пробуждению и развитию национального самосознания:

«Когда у нас все наши русские люди узнают о том, что мы так сильны, тогда мы и добьемся того, что воевать уже не будем, тогда в нас уверует и впервые *откроет* нас, как когда-то Америку, Европа. Но для того надобно, чтобы мы прежде ихнего открыли сами себя и чтоб интеллигенция наша поняла, что ей нельзя уже более разъединяться и разрывать с народом своим...»<sup>54</sup>.

В этих словах — русская идея Достоевского, его представление о том, что настоящее величие России достижимо только путём смиренного соединения русской национальной интеллигенции с простым народом, в непоколебимой чистоте хранящим в своём сердце слово Христа. Духовное единение всего русского народа станет залогом исполнения Россией её призвания:

«Да, вправду, виновата ли Европа, если после этого не может понять назначения России? Им ли, гордым, ученым и сильным, понять и допустить хоть в фантазии, что Россия предназначена и создана, может быть, для их же спасения и что она только, может быть, произнесёт наконец это слово спасения!»<sup>55</sup>

### Выводы

Геополитический анализ Достоевского поражает точностью, масштабом и глубиной. На примере конкретного исторического события писатель показал сложнейшие духовные процессы, протекающие внутри и вне России. Именно нарушение богоустановленных законов стало, с одной стороны, причиной неурядиц внутрироссийской жизни, а с другой — войны. Вывод Достоевского однозначен: война — зло, но её необходимо принять как единственно возможный выход из сложившейся ситуации, а затем приложить все усилия, чтобы подобное не повторилось вновь. Для этого необходимо крепить духовное единство всех слоёв русского народа, зиждущееся на исконной вере русского народа во Христа-Спасителя.

54 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 25. С. 98.

55 Там же. С. 100.

## Источники

- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень отдела Внешних церковных связей Московского Патриархата. Специальный выпуск. № 8. Август 2000 г.
- Апреля 12. Манифест. О вступлении Российских войск в пределы Турции // Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (1825–1881). Т. 52 (1877). Ч. 1. Санкт-Петербург: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1879. № 57155. С. 371.
- Филарет, митр. Московский и Коломенский, свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва: Сибирская благовзвонница, 2005.

## Литература

- Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия / сост., предисл., прим., указатель имён А. Д. Каплина; отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.
- Бердяев Н. А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Москва: МГУ, 1990.
- Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / подгот. текста и коммент. В. В. Сапова; послесл. К. М. Долгова. Москва: Республика, 1994.
- Достоевская А. Г.* Воспоминания. 1864–1917. Москва: ООО «БОСЛЕН», 2015.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Ленинград: Наука, 1972–1990.
- Зеньковский В. В.* Православие и культура / Православие: pro et contra: осмысление роли Православия в судьбе России деятелями русской культуры и Церкви: антология / Русская христианская гуманитарная акад., [Северо-Западное отделение Российской акад. образования]; сост.: В. Ф. Фёдоров, М. И. Шишова. Санкт-Петербург: Некоммерческое партнёрство «Науч.-образовательное культурологическое о-во», 2012.
- Ильин И. А.* Почему мы верим в Россию. Москва: Эксмо, 2008.
- Карсавин Л. П.* Сочинения / сост., вступ. статья и прим. С. С. Хоружего. Москва: «Раритет», 1993.
- Керсновский А. А.* Философия войны. Москва: Изд. Московской Патриархии, 2010.
- Круглов А., свящ.* Последняя война. Москва: Просветитель, 2005.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений. В чаду войны (Статьи и очерки 1916–1918 гг.) / под общ. ред. А. Н. Николюкина; коммент. В. Н. Дядичева, А. Н. Николюкина. Москва; Санкт-Петербург: Республика; Росток, 2008.
- Сараскина Л. И.* Христос Достоевского в 1854 году // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 22 / ред.-сост. К. А. Степанян. Москва: [Классика плюс], 2007. С. 85–111.
- Соловьев В. С.* Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.
- Шаргунов А., прот.* Последнее оружие. Москва: Русский Дом, 2014.
- Франк С. Л.* Сочинения. Москва: Правда, 1990.
- Фромм Э.* Душа человека: Перевод. Москва: Республика, 1992.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

# ИСТОРИЯ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЯЗЫЧЕСТВА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ  
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в. — 1917 г.

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии  
доцент кафедры церковной истории Сретенской  
духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
Лавра, Академия  
priest@list.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

**Для цитирования:** *Корытко О., прот.* История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы второй половины XIX в. — 1917 г. // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 294–323. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.014

## Аннотация

УДК 2–157 (257)

Данная статья продолжает обзор научных исследований в области верований восточных славян, вышедший в «Богословском вестнике» № 1 (44) за 2022 г. В статье рассматривается важный для отечественной гуманитарной науки период, связанный с осмыслением сущностных черт славянской мифологии. Автор прослеживает путь изучения славянской мифологии в период со второй половины XIX в. по 1917 г. Статья начинается обзором работ, пытавшихся выявить истоки архаических представлений (Шапов, Щепкин). Рассматриваются идеи солярно-мифологической школы (Афанасьев) и использование сравнительно-исторического метода (Сумцов), указываются достижения исторической школы (Миллер), анализируется распространение идей диффузионизма (Ружнецкий, Корш) и последующее доминирование эволюционизма (Нидерле). Статья завершается оценкой научного вклада Д. К. Зеленина, использовавшего комплексный подход к изучаемым

вопросам. В статье получил отражение сложный путь научного поиска в указанный период, с очевидными достижениями, неизбежными ошибками и не всегда обоснованными предположениями. Методология, применяемая при составлении обзора, носит комплексный характер с учётом не только данных, предоставленных светскими науками (филологией, этнографией, религиоведением, фольклористикой), но и с опорой на богословское видение описываемых феноменов.

**Ключевые слова:** русская религиозность, двоеверие, историография древнерусского язычества, архаические представления восточных славян, славянское язычество.

---

## The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the Second Half of the XIX Century — 1917

**Archpriest Oleg Korytko**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Church History  
at the Sretensky Theological Academy

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

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

**For citation:** Korytko, Oleg, archpriest. "The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources of the Second Half of the XIX Century — 1917". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 294–323 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.014

**Abstract.** The article continues an overview of the scientific studies on Eastern Slavs' pagan beliefs, published in the previous issue of *Theological Bulletin*, no 1 (44), 2022. The author considers a period important for the Russian humanities and related to understanding the essential features of Slavic mythology. The article presents a path of the scientific studies from the 2nd half of the XIX century till 1917. The first scientific attempts (Shchapov, Shchepkin) to identify the origins of archaic ideas are lightened in the beginning of the article. The ideas of the solar-mythological school (Afanasyev) and the usage of the comparative historical method (Sumtsov) are given a general analysis. The author pays attention to the achievements of the historical school (Miller), considers the ideas of diffusionism (Ruzhnetsky, Korsh) and the subsequent dominance of evolutionism (Niederle), concluding with an assessment of the scientific contribution of Zelenin, who used an integrated approach to the issues under study. The article reflects the complex path of scientific research in the specified period, with obvious achievements, inevitable mistakes and not always reasonable assumptions. The methodology used by the author takes into account not only the data provided by secular sciences (philology, ethnography, religious studies, folklore studies), but also bases on the theological vision of the phenomena described.

**Keywords:** Russian religiosity, dual faith, historiography of Old Russian paganism, archaic ideas of the Eastern Slavs, Slavic paganism.

**В**о второй половине XIX в. русское общество, следуя европейскому тренду, находится в значительной степени под обаянием просветительских идей. Наука воспринимается как потенциальный источник бесчисленного количества благ и средство для решения всех возможных проблем. Одной из таких мыслились суеверия, создающие препятствия общественному развитию и воспринимавшиеся как отголосок «диких» представлений. Показательна в данном отношении публицистическая активность просвещённых лиц, пытавшихся предложить государству и обществу пути выхода из сложившейся ситуации.

В 1861 г. в журнале «Православный собеседник» выходит относительно небольшая статья выпускника Казанской духовной академии **А. П. Щапова** «Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире»<sup>1</sup>. В ней сделана попытка сопоставить библейскую и святоотеческую космологию с тем, что автор полагал наносным слоем народного православия, сформировавшимся под влиянием иноверных идей. В 1863 г. выходит ряд его статей под общим наименованием «Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия»<sup>2</sup>. Поскольку научные интересы Щапова лежали главным образом в сфере изучения старообрядчества, то значительная часть материала посвящена специфическим религиозным представлениям, бытующим в обществе староверов и близких к ним групп. Стоит заметить при этом, что автор связывал наличие суеверий с недостаточной образованностью современного ему населения России, в первую очередь, с недостаточностью знаний в естественнонаучной области и потому полагал необходимым, «чтобы наши учёные, занимающиеся физикой и вообще естественными науками, а также сельским хозяйством и медициной, позаботились, наконец, по примеру западных естествоиспытателей, об издании для тёмных масс простого народа популярных этюдов или чтений по разным отраслям естествознания»<sup>3</sup>. Таким образом, остатки архаических религиозных представлений (языческих суеверий) воспринимались как атавизмы прошлых эпох. Данный прогрессистский подход имел очевидно секулярный характер и потенциально

1 *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // ПС. 1861. Ч. 1 (апрель). С. 249–283. См.: *Он же.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906. С. 33–45.

2 *Щапов А. П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // *Он же.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906. С. 46–172.

3 Там же. С. 47.

содержал в себе опасность восприятия любого религиозного убеждения как устаревшего и потому требующего преодоления.

Современник Шапова **Д. М. Щепкин** — один из первых отечественных исследователей, попытавшийся объяснить сущность мифологии и порождающих её явлений. В 1859–1861 гг. он издал две части труда «Об источниках и формах русского баснословия»<sup>4</sup>, в котором постарался, среди прочего, классифицировать и систематизировать известные ему научные подходы к изучению мифов, указав, в том числе, на сильные и слабые стороны каждой исследовательской школы. Сам же автор видит в мифе проявление недостаточно просвещённого светом научного познания народного ума, ошибочно интерпретирующего религиозные идеи. «Древняя правда, переходя нечувствительно в баснь (т. е. в мифологию. — *прот.* О. К.), — пишет он, — переносила в последнюю ряд религиозных идей и чувств, связанных с нею искони; и именно потому, что правда незаметно переходила в баснь, народ начинал верить в баснь как в правду, даже среди успехов цивилизации и наперекор ясным доводам опыта и ума»<sup>5</sup>. Показательно, что Щепкин проводит чёткую грань между религией и мифологией, с чем, безусловно, не могли бы согласиться более поздние исследователи.

Отдельно необходимо сказать о деятельности **Ф. И. Буслаева**, главной темой исследования которого была русская книжность и фольклор. Круг своих научных интересов он довольно ярко представил в актовой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе», зачитанной в торжественном собрании Московского университета 12 января 1859 г. Он говорит о трёх этапах становления поэзии: мифологическом, двоеверном и христианском, через которые проходят все христианские народы, получившие в результате сложных исторических процессов собственное развитие, но характеризующиеся при этом общностью мифологических идей<sup>6</sup>. Богатым источником для изучения мифологии, по его мнению, является фольклор, «народная поэзия», особенно эпическая. При этом отличительной чертой славянского эпоса является его героический характер.

«Славянский эпос и доселе живёт тёплой, искреннею верою в целый ряд мифических существ, но существ мелких, немногочисленных...

4 Щепкин Д. М. Об источниках и формах русского баснословия. Вып. 1–2. Москва, 1859–1861.

5 Там же. Вып. 1. С. 134.

6 Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург, 1861. С. 6.

не самостоятельного, не отдельного бытия: это целые толпы вил, русалок, дивов, полудниц и т. п.»<sup>7</sup>.

Буслаев, очевидно, задал определённый вектор научного изучения мифологии, отражённой в народном творчестве. Сформулированные им идеи получили дальнейшее развитие в трудах А. Н. Афанасьева и А. Н. Веселовского и в этом отношении он предстаёт как один из основоположников русской мифологической школы.

К рубежу 1860-х гг. относится появление пятитомного сборника «Летописи русской литературы и древности», выпущенного в Москве **Н. С. Тихонравовым** — филологом и историком русской литературы. Среди публикаций, входивших в состав данного издания, следует отметить «Памятники отречённой русской литературы» (1863 г.)<sup>8</sup>, ставшие приложением к его труду «Отречённые книги древней России», который был запрещён цензурой к распространению и за который он тем не менее получил докторскую степень. Усилия Тихонравова позволили обратить внимание научного сообщества на апокрифические тексты как источник сведений о славянских религиозных представлениях дохристианской древности.

Настоящим переломом в изучении древнерусских верований стал выход в свет работы **А. Н. Афанасьева** «Поэтические воззрения славян на природу», первый том которого был напечатан в 1865 г. Этот огромный не только по объёму, но и по значению для науки труд содержит колоссальный массив данных, собранных как исследователями предыдущих поколений, так и лично автором, который проанализировал и обобщил имевшиеся в его распоряжения сведения.

В методологии исследователя чувствуется очевидное влияние его современника — лингвиста и фольклориста Ф. И. Буслаева. Прежде всего, это прослеживается в использовании сравнительно-исторического подхода при изучении языковых данных и вообще в оценке роли языка при формировании мифологических комплексов. Один из самых известных и авторитетных исследователей трудов Афанасьева, А. Ф. Журавлёв, прямо указывает:

«За исключением работ А. А. Потебни, в русской науке XIX в. нет других трудов, где в мифологической реконструкции лингвистические

7 Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург, 1861. С. 6.

8 Тихонравов Н. С. Памятники отречённой русской литературы // Отречённые книги древней России, собр. и изд. Николаем Тихонравовым. Т. 1. Санкт-Петербург, 1863; Т. 2. Москва, 1863.

факты играли бы столь значительную роль»<sup>9</sup>, поэтому «не будет преувеличением оценить “Поэтические воззрения...” как исследование в значительной степени лингвистическое»<sup>10</sup>.

Справедливость этого утверждения становится очевидной уже с первых страниц указанного труда, где учёный отводит именно поэтическому началу ключевую роль в становлении мифологии, утверждая, что «миф есть древнейшая поэзия»<sup>11</sup>. Для уяснения же внутреннего смысла мифологических концептов Афанасьев предлагает использовать сравнительный метод, отводя в этом «важную роль санскриту и Ведам»<sup>12</sup>.

Будучи последователем мифологической школы и реализуя на практике подход, выработанный западными исследователями (братьями Я. и В. Гримм, А. Куном, В. Шварцем, М. Мюллером), Афанасьев берёт на вооружение солярную (М. Мюллер) и метеорологическую (А. Кун) концепции, «пересаживая» её на русскую почву. Согласно Афанасьеву, первенствующая роль объекта мифологического восприятия принадлежит небесным феноменам, после осмысления которых в образном ключе и придания им божественных характеристик сознание архаически мыслящего человека переключается на явления земного порядка, находящих затем своё место в общей мифологической картине мира.

При этом следует иметь в виду, что «концепция Афанасьева... наукою давно преодолена, многие частные и даже общие суждения автора в значительной мере устарели, этнографические факты и фольклорные тексты, которыми пользуется нынешний исследователь, неизмеримо богаче тех, что были в распоряжении учёных XIX в., не выдерживает критики пространный ряд излагаемых Афанасьевым этимологий»<sup>13</sup>. Тем не менее, как справедливо указывает Н. И. Толстой, «дальнейшее развитие славянского языкознания и славянской мифологии показало, что обращение к этимологии плодотворно для мифологических разысканий, так же как знание мифологии необходимо для правильного этимологического анализа лексики, связанной с древнеславянской духовной культурой»<sup>14</sup>.

9 Журавлёв А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва, 2005. С. 8.

10 Там же. С. 9.

11 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1. Москва, 1865. С. 11.

12 Там же. С. 18.

13 Журавлёв А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». С. 7.

14 Толстой Н. И. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Вступ. ст. к: Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской

В 1860-е гг. знаменитый отечественный лингвист и последователь мифологической школы **А. А. Потебня** издаёт ряд работ, касающихся архаических народных обрядов и символов. Исследователь обращается к теме соотношения языка, слова и мифологических концептов. Наиболее значимым трудом в этой области следует считать «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов»<sup>15</sup>. Так, касаясь в первой части труда традиций празднования Рождества Христова, Потебня пытается сопоставить их со свадебными обрядами. Рождественские обряды он считает отголоском празднования иерогамии, в котором зажжение свечей толкуется как образ небесного огня, а хлеб — как символ солярного божества. Данная идея, однако, не получает в исследовании достаточно весомого обоснования. К достоинствам работы следует отнести примечательные языковые параллели, которые показывают общие корни ключевых понятий, соотносимых с мифологией разных народов. Приводятся и интересные фольклорные примеры (песни, колядки, причитания). Во второй части работы Потебня разбирает образ Бабы-Яги, находя параллели у других народов, прежде всего индоевропейских, и видя в ней персонификацию духа смерти. В заключительной части «Змей. Волк. Ведьма» исследователь делает обзор низших мифологических персонажей, которые объясняются через персонификацию стихийных сил и природных явлений.

В 1868 г. была защищена магистерская диссертация **А. А. Котляревского** «О погребальных обычаях языческих славян», посвящённая одному из важнейших аспектов дохристианского ритуала. Автор получил широкую известность познаниями в области славистики, этнографии и археологии. Данный труд отличается системностью подхода и критичностью в подборе и оценке исследуемого материала. Котляревский старается избегать глобальных обобщений и придерживается исторического подхода, описывая и рубрицируя данные по четырём группам (язык, бытовые практики, письменные свидетельства и захоронения)<sup>16</sup>.

К 70-м гг. XIX в. для исследователей стала очевидной надуманность некоторых идей, связанных с мифологией. В частности, в научной литературе появляются суждения об отсутствии в языческом пантеоне

мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки Москва, 1995. С. 13.

15 Потебня А. А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // ЧОИДР. 1865. Вып. II–IV.

16 Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. Москва, 1968.

восточных славян некоторых персонажей, чьё присутствие в культуре ранее не подвергалось сомнению.

Так, известный этнограф и собиратель произведений белорусского фольклора **И. И. Носович** уверенно заявляет:

«Существование, по мнению славянских мифологов, какого-то древнего, баснословного божества Купалы, которому будто бы поклонялись древние славяне, есть очевидная выдумка»<sup>17</sup>.

В комментариях к труду «Белорусские песни» он идёт ещё дальше. Касаясь темы мифологических сюжетов, отражённых в песенном наследии белорусского народа, Носович, исходя из этимологии имён божеств, высказывает мысль о заимствовании из текстов песен не только имени Купалы, но и Коляды, Дидо, Лели и целого ряда других:

«Если внимательно рассмотреть корень и значение этих слов... то эти выдуманные божества исчезнут, как призраки или как сонные видения»<sup>18</sup>.

В 1872 г. в журнале «Беседа» выходит пространная статья слависта и краеведа **Н. Д. Квашнина-Самарина** «Очерк славянской мифологии». В ней автор стремится к научному воссозданию общеславянского пантеона, при этом он не чужд и художественного творчества: исследуемые материалы используются некритично, в частности, это касается произведений современного ему фольклора. Он всё ещё с лёгкостью помещает в пантеон ряд божеств, порождённых последователями кабинетной мифологии (Лада, Леля и проч.). Исследователь проводит параллели с мифами других народов (балтов, скандинавов и немцев) и, опираясь на идею единства происхождения индоевропейцев, указывает на схожесть персонажей индийского и зороастрийского пантеонов со славянскими. Есть в данной работе и ряд специфических идей. Так, славянам, в том числе и восточным, приписываются дуалистические воззрения, согласно которым «мир произошёл от двух верховных богов — доброго и злого»<sup>19</sup>. Первого Квашнин-Самарин именует Белбогом, а второго — Чернобогом. Исследователь склонен видеть в дуализме искажение изначальной концепции творения мира единым Богом<sup>20</sup>. Однако в очерке высказывается также здравая идея о том, что после принятия христианства функции некоторых языческих персонажей

17 Носович И. И. Словарь белорусского наречия. Санкт-Петербург, 1870. С. 269.

18 Носович И. И. Белорусские песни. Санкт-Петербург, 1874. С. 54.

19 Квашнин-Самарин Н. Д. Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. № 4. С. 221.

20 Там же. С. 228.

перешли к особо почитаемым в народной среде святым. Так, функции громовержца Перуна исследователь отождествляет с функциями святого пророка Илии, а функции Стрибога, которого определяет как божество водяное, — свт. Николаю Чудотворцу<sup>21</sup>.

Известный историк **Н. И. Кареев** в 1872 г. опубликовал статью в воронежском журнале «Филологические записки», напечатанную в трёх выпусках, с показательным названием «Главные антропоморфические боги славянского язычества»<sup>22</sup>. В этом объёмном для журнального формата труде исследователь пытается систематизировать все известные науке того периода данные относительно славянского пантеона вообще и восточнославянского в частности. Выводы, представленные им в заключительном блоке, звучат весьма строго и критично для поборников исключительности язычества Древней Руси. Кареев отрицает популярную в середине XIX в. идею об изначальном монотеизме или дуализме и вполне обоснованно указывает на незначительную развитость славянской мифологии, а также некоторую её общность с ведической и опосредованно — с греческой<sup>23</sup>.

В определённом отношении статья Кареева оказалась знаковой. Она подводила итог романтическому восприятию в русской науке религиозной картины мира древних славян с попытками выстроить развитую мифологию, подобную эллинской или римской, и с желанием изыскать в историческом материале основания для столь чаемого многими патриотами древнего отеческого единобожия.

В 1874 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» выходит двухчастная статья **Ф. М. Керенского** «Древнерусские отречённые верования и календарь Брюса»<sup>24</sup>. В статье предпринята попытка выявить механизм усвоения широкой народной средой идей, пришедших в книжную культуру из иноземных литературных традиций на примере знаменитого календарного издания, содержащего, среди прочего, астрологические, магические и оккультные идеи, близкие тем, что содержатся в средневековых русских апокрифах. Керенский оспаривает расхожее суждение, что «языческая религия русских стояла на самой

21 *Квашнин-Самарин Н. Д.* Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. № 4. С. 228.

22 *Кареев Н. И.* Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 3. С. 1–23; Вып. 4. С. 23–44; Вып. 5. С. 5–61.

23 *Кареев Н. И.* Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 5. С. 61.

24 *Керенский Ф. М.* Древнерусские отречённые верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 52–79; № 4. С. 276–342.

низкой степени развития»<sup>25</sup>. Он высказывает убеждение, что в так называемых «отречённых книгах» прошлых веков содержится значительный объём данных по дохристианской мифологии:

«Те произведения христианской литературы, в которых крылись древнеязыческие воззрения, легче усвоились в русском народе... апокрифы ближе всего подходили к понятиям древнерусского человека; они нравились ему именно потому, что напоминали старые, нехристианские верования»<sup>26</sup>.

Современный исследователь апокрифической литературы В. В. Мильков, комментируя позицию Керенского, весьма удачно заметил:

«Действовал эффект созвучия, подобия: не книжники распространяли в народе суеверия, но господство таковых в обиходе способствовало закреплению их литературным путём... В этом смысле будет справедливо сказать, что препарированная применительно к русской почве отречённая книжность отражала (причём довольно точно) дохристианские пережитки в культуре Руси»<sup>27</sup>.

В 1879 г. вышел в свет второй том «Истории русской жизни с древнейших времён» известного историка и знатока московских древностей **И. Е. Забелина**<sup>28</sup>. В нём автор счёл необходимым уделить достаточно серьёзное внимание языческим верованиям древних восточных славян. Едва ли возможно указать что-то принципиально новое или научно оригинальное в данном труде. Главная задача Забелина состояла в обобщении всех известных ему исторических данных, в том числе и по религии восточных славян. Автор в соответствии с устоявшейся к тому времени практикой считает необходимым подчеркнуть взаимосвязь славян с «арийским наследием»<sup>29</sup>, рассматривает язычество с высоты культуры своего века и личной образованности и эрудиции, высказывая знакомую нам по труду А. Н. Афанасьева идею о том, что «язычество народа, так называемое идолопоклонство, прежде всего есть первобытная поэзия народа»<sup>30</sup>.

25 Керенский Ф. М. Древнерусские отречённые верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 53.

26 Там же. С. 54.

27 Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. Санкт-Петербург, 1999. С. 63–64.

28 Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времён. Ч. 2. Москва, 1879. С. 265–343.

29 Там же. С. 265.

30 Там же. С. 268.

В те же годы в «Журнале Министерства народного просвещения» публикуется статья литературоведа **А. И. Кирпичникова** «Святой Георгий и Егорий Храбрый», которая затем была переиздана отдельным томом в Санкт-Петербурге в 1879 г.<sup>31</sup> Предметом рассмотрения данного исследования являются редакции жития св. вмч. Георгия Победоносца. Особый интерес представляет третья глава, посвящённая взаимовлиянию и взаимопроникновению религиозных идей. Относительно образа св. Георгия, Кирпичников приходит к выводу об ассимиляции более старых верований (дохристианских) христианскими. Примечательно, что для описания этой ситуации он применяет термин «двоеверие», и даже «многоверие»<sup>32</sup>. Автор довольно подробно рассматривает обрядность, связанную с Юрьевым днём, и в итоге приходит к следующему выводу:

«Св. Георгий, быстро популяризировавшийся на Руси... стал богом весны, покровителем земледелия и, особенно, скотоводства и при этом притянул к себе черты, вероятно, нескольких светлых и благодетельных человечеству божеств»<sup>33</sup>.

Ещё один значимый труд Кирпичникова «Что мы знаем достоверного о личных божествах славян?» был опубликован в том же периодическом издании в 1885 г. Кирпичников обращает внимание читателей на скудость источников по мифологии восточных славян, а также на очевидную разность в пантеоне со славянами западными. Разбирая имена божеств, упоминаемых в исторических памятниках, он приходит к выводу, что уже ко времени Крещения Руси значительную часть войска князя Владимира составляли христиане. Это, по мнению исследователя, является признаком активного вытеснения язычества из народной жизни христианством ещё до 988 г. Вместе с тем необходимо отметить, что перечисление божеств христианскими авторами не может служить достоверным свидетельством языческих верований, поскольку список в значительной степени является отражением ментальной реконструкции смутных образов и наследием полузабытого прошлого. Однако вывод делается автором совершенно бескомпромиссный:

31 Кирпичников А. И. Святой Георгий и Егорий храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. Санкт-Петербург, 1879.

32 Там же. С. 124–125.

33 Там же. С. 153.

«Строго говоря, из всех богов русских непоколебимо может вынести критику только один Перун»<sup>34</sup>.

К началу 1880-х гг. относится выход в свет нескольких работ харьковского этнографа и фольклориста **Н. Ф. Сумцова**. Среди наиболее значимых трудов следует назвать «О свадебных обрядах, преимущественно русских», а также «Хлеб в обрядах и песнях». В первой работе, ставшей магистерской диссертацией исследователя, учёный рассматривает свадебные обряды, идейно связанные с плодородием, в контексте отражения в них архаических религиозных представлений. Он сопоставляет свадебные ритуалы с аграрным крестьянским календарём, соотносит обряды восточных славян с аналогичными обрядами у иных славянских племён и активно цитирует Веды для доказательства своих идей. Сумцов описывает отражённые в фольклоре формы иерогамии Месяца и Солнца, Месяца и вечерней звезды и т. д., полагая при этом, что «Небо и земля у славян — верховная супружеская пара»<sup>35</sup>. Вместе с тем он упоминает среди языческих божеств (со ссылкой на песни, сопровождающие брачные обряды) Ладу, Лелю, Полеля, Дида и др.<sup>36</sup>.

В труде, посвящённом обрядовой символике хлеба, Сумцов высказывает суждения, значительно отличающиеся от представленных в диссертации. Он скептически отзываясь о самой возможности реконструкции древнерусских религиозных верований «на основании шатких и подозрительных филологических сближений» и «ещё более подозрительных в научном отношении ссылок на географические словари. Плохой почвой для возведения грандиозного здания мифологии представляются также народные песни»<sup>37</sup>.

Столь радикальная позиция исследователя, впрочем, не мешает ему утверждать наличие у восточных славян специфического монотеизма (точнее, генотеизма, если использовать устоявшуюся терминологию, предложенную М. Мюллером<sup>38</sup>) во главе с солярным божеством. Остальные божества должны пониматься как его манифестации или как персонификации его свойств. Следует признать, однако, что в указанных трудах Сумцов не выходит концептуально за рамки

34 Кирпичников А. И. Что мы знаем достоверного о личных божествах славян // ЖМНП. 1885. 6-е десятилетие. Часть ССХLI. Сентябрь. Отд. 2. С. 65.

35 Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды. Москва, 1996. С. 37.

36 Там же. С. 45.

37 Там же. С. 235.

38 Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения / пер. А. М. Гилевич. Харьков, 1887. С. 54.

решения этнографических задач, вскользь касаясь вопросов религиозного ряда.

Академик **А. Н. Веселовский**, историк литературы и фольклорист, известный прежде всего как основоположник исторической поэтики, был в идейном отношении научным оппонентом мифологической школы фольклористики в лице её важнейших представителей — А. Н. Афанасьева и А. А. Потебни. В частности, он возражал против мифологического интерпретирования народных сказок.

Веселовский критически относился к мифологическому методу реконструкции древних религиозных представлений и даже посвятил этому отдельную статью «Сравнительная мифология и её метод», в которой, в частности, пишет:

«Вопросы, поднимаемые сравнительной мифологией, так важны, представляют такой общечеловеческий интерес, что всякому покажутся естественными наши требования от нового деятеля на этом поприще: не тратить сил на собирание данных с целью подвести их под установленные категории, которые, может быть, ещё подлежат отмене, а заняться разработкой метода»<sup>39</sup>.

В качестве альтернативы он «предполагал индуктивный путь исследования и элемент здорового скептицизма по отношению к выводам предшественников»<sup>40</sup>, при этом его метод «в основе своей имеет сравнительно-исторический характер»<sup>41</sup>.

Помимо цитированной выше статьи «Сравнительная мифология и её метод»<sup>42</sup>, стоит упомянуть также несколько статей из его многочастного труда «Разыскания в области русских духовных стихов», вышедшего в свет в период с 1879 по 1891 г., а именно «Дуалистические поверья о мироздании»<sup>43</sup> и «Судьба-доля в народных представлениях славян»<sup>44</sup>. Веселовский видел своей задачей изучение мифологических образов и сюжетов, поиск в них наиболее общих черт, позволяющих говорить о принципиальной общности концептов. По сути, речь идёт об архетипических идеях, отражённых в мифологических текстах. Этот гениальный учёный в каком-то смысле опередил своё время. Он оставил

39 *Веселовский А. Н.* Народные представления славян. Москва, 2006. С. 644.

40 *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва, 1997. С. 318.

41 Там же. С. 330.

42 *Веселовский А. Н.* Народные представления славян. С. 585–647.

43 Там же. С. 355–466.

44 Там же. С. 467–546.

после себя несколько разрозненных, но глубоких по содержанию трудов об отдельных аспектах славянской мифологии.

В 1880–1881 гг. в Берлине в журнале «Archiv für slavische Philologie» («Архив славянской филологии») его основатель и издатель — хорватский филолог, академик Санкт-Петербургской академии наук и один из крупнейших славистов конца XIX в. **Ватрослав (Игнатий) Ягич** — опубликовал пару статей, объединённых названием «Мифологические зарисовки» («Mythologische Skizzen»)⁴⁵. Ягич критикует известные ему источники и упрекает их в нечестности:

«Любой скажет, что составители и переписчики таковых обличений больше заботились о яркости слова, чем о том, что за ним стоит, они любили собирать вместе всевозможные порицаемые языческие имена, не заботясь о том, где и когда были (и были ли вообще когда-либо) такие имена в жизни»⁴⁶.

Рассматривая вопрос об этимологии теонема Дажьдбог, Ягич рассуждает о возможности присутствия этого божества в русском пантеоне в период первой (языческой) религиозной реформы князя Владимира и, что наиболее интересно, анализирует сербское сказание о Дабоге, пытаясь установить генетические связи этих мифологических персонажей. Среди прочего, он указывает на богомильское происхождение фольклорного сюжета о Дабоге, что может свидетельствовать о сохранении в народной среде элементов архаических религиозных представлений благодаря деятельности еретических групп:

«Дабог полностью соответствует Сатанаилу, почитаемому богомилами в качестве создателя материального, одушевлённого мира»⁴⁷.

В общем следует сказать, что эпизодические попытки Ягича поставить вопрос о реконструкции восточнославянского пантеона на прочную основу тонут во всепоглощающем скептицизме автора, не обретающего достаточно серьёзных, по его мнению, фактов, позволяющих выйти за рамки предположений и гипотез.

В 1882 г. в Париже вышла брошюра французского слависта **Луи Леже (Louis Leger)** «Краткий очерк славянской мифологии» («Esquisse sommaire de la mythologie slave»), опубликованная в русском переводе

45 Jagić W. Mythologische Skizzen I // Archiv für slavische Philologie. 1880. Bd. IV. P. 412–427; *Idem*. Mythologische Skizzen II // Archiv für slavische Philologie. 1881. Bd. V. P. 1–14.

46 *Idem*. Mythologische Skizzen I // *Op. cit.* P. 424.

47 *Idem*. Mythologische Skizzen II // *Op. cit.* P. 13.

в журнале «Филологические записки» лишь в 1898 году<sup>48</sup>. Позднее, в 1907 г., в том же периодическом издании был напечатан в русском переводе следующий, более пространный труд учёного по той же теме под названием «Славянская мифология», который годом позже был издан отдельным томом<sup>49</sup>.

В соответствии с духом времени Леже настроен в высшей степени критически в отношении количества и качества источников по дохристианским верованиям славян. Он сомневается в самой возможности реконструкции славянского язычества:

«Пока у нас будет чувствоваться недостаток в текстах и памятниках языческой эпохи, нам будет весьма трудно поставить славянскую мифологию на один уровень с мифологиями других индоевропейских народов»<sup>50</sup>.

Показательно, что исследователь связывает невозможность ментальной реконструкции разветвлённой, сюжетно и иерархически выстроенной мифологической системы единственно с недостатком данных, не допуская при этом мысли об отсутствии у славян подобных конструкций.

Несколько работ по мифологической теме, вышедших в 80-е гг. XIX столетия, принадлежат известному музыкальному критику, композитору и историку музыки **А. С. Фаминцыну**. Его труд «Божества древних славян»<sup>51</sup>, увидевший свет в 1884 г., задумывался как вводная часть к фундаментальному исследованию «Песни и отражающиеся в них обряды и обычаи древних славян». Автора волновала прежде всего тема музыкального народного творчества, в котором отразились среди прочего и мифологические архаические образы. В качестве материалов исследования использованы песнопения, сопровождающие народные празднования обрядов перехода (рождение, свадьба, похороны), стихи и молитвы. Будучи последователем отечественной мифологической школы, Фаминцын был убеждён в том, что в творчестве разных народов отражены базовые архетипичные представления о мире и человеке. Разделяя мнение о соотносимости восточнославянских

48 Леже Л. Краткий очерк славянской мифологии // Филологические записки. 1898. Вып. 3/4. С. 1–25.

49 Леже Л. Славянская мифология / пер. с фр. под ред. проф. И. А. Шляпкина, В. А. Пасенко. Воронеж, 1908.

50 Там же. С. XIII.

51 Фаминцын А. С. Божества древних славян / сост. и отв. ред. О. А. Платонов, предисл. Е. А. Окладникова. Москва, 2014.

религиозных представлений с общим комплексом индоевропейской мифологии, исследователь считал, что центральные образы славянского пантеона связаны с солярными и атмосферными сакральными функциями и эпифаниями, параллели которым он искал в мифологии Греции, Индии и прибалтийских народов.

Отдельно следует сказать о труде Фаминцына «Скоморохи на Руси» (1889 г.)<sup>52</sup>, в котором он излагает вполне здравую идею о связи древнерусского скоморошничества с дохристианскими культурно-бытовыми практиками, непосредственно соотносимыми с архаическими мифологическими образами.

Младший современник Фаминцына — **В. Ф. Миллер**, известный фольклорист и этнограф — посвятил немало сил исследованиям в области реконструкции древних верований славян. Н. И. Толстой, высоко оценивая заслуги Миллера перед отечественной наукой, называет этого учёного главой «русской исторической школы»<sup>53</sup>. В 1876 г. вышла книга Миллера «Очерки арийской мифологии»<sup>54</sup>, где автор предпринимает смелую попытку установить связь между ведийским пантеоном и, в частности, почитанием Ашвинов, с культом близнецов Диоскуров в религиях Древней Греции и Рима, а также с народным почитанием «парных» сакральных персон в народной православной среде, например: свв. Флора и Лавра, Космы и Дамиана, Бориса и Глеба. Особого внимания заслуживает и труд Миллера «Очерки русской народной словесности», в которых главным материалом для исследования служит прежде всего былинный эпос<sup>55</sup>. Описывая метод исследования, Миллер считает важным «расчистить» более поздние словесные слои устного текста ради воссоздания его изначального, архаического облика.

Чешский учёный **Ян Гануш Махал** на рубеже XIX–XX вв. издал несколько сочинений, посвящённых верованиям древних славян. Прежде всего достойны упоминания его «Очерк славянской мифологии»<sup>56</sup> и более развёрнутая версия исследования — «Мифология славян»<sup>57</sup>. Примечательно, что Махал начинает свой труд «Славянская мифология» с подробного анализа представлений славянских народов о душе,

52 Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси. Санкт-Петербург, 1889.

53 Толстой Н. И. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки. С. 14.

54 Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1: Асвины — Диоскуры. Москва, 1876.

55 Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности: в 3 т. Москва, 1897; 1910; 1924.

56 Máchal H. Nákras slovenského bájesloví. Praha, 1891.

57 Máchal H. Bájesloví slovanské. Praha, 1907.

переходит к культу предков, а затем к описанию представлений о духах, населяющих разные части мира, окружающего человека, и только в конце труда касается славянских богов. Несмотря на то, что «исторические свидетельства религии и веры языческих славян скудны по количеству и скудны по содержанию»<sup>58</sup>, чешский исследователь пытается реконструировать общеславянскую мифологию на основании немногих письменных источников и фольклорных данных, отталкиваясь от анимистической идеи, что «вера в душу является основным источником религиозных воззрений языческих народов»<sup>59</sup>. Очевидно, что во взглядах автора, являющегося пример эволюционистского взгляда на происхождение религии, просматривается влияние концепции Э. Тэйлора, сформулированной в книге «Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев» (1871)<sup>60</sup>.

В 1896 г. на соискание Макарьевской премии была подана статья **М. Азбукина**, выходящая частями в журнале «Русский филологический вестник» под названием «Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.)»<sup>61</sup>. Поскольку работа рассматривалась как конкурсная, она получила рецензию профессора **А. И. Пономарёва**, напечатанную в «Христианском чтении»<sup>62</sup>. Заключение рецензента было разгромным: «Особенной научной ценности его исследование не представляет, да и сам он едва ли рассчитывал на это, давая скромное название своему сочинению — “очерк”»<sup>63</sup>. Однако примечателен сам факт общественного интереса к данной теме, свидетельством чего стало выдвижение работы на соискание престижной церковной премии в области гуманитарных наук.

В конце XIX в. был составлен весьма основательный труд этнографа и фольклориста **С. В. Максимова** «Нечистая, неведомая и крестная

58 *Máchal H. Bájlesloví slovanské. Praha, 1907. P. 3.*

59 *Ibid. P. 13.*

60 *Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под ред. В. К. Никольского. Москва, 2019.*

61 *Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // Русский филологический вестник. 1892. № 3 (28). С. 133–153; 1896. № 2 (35). С. 222–272; 1897. № 1–2 (37). С. 229–273; 1897. № 3–4 (38). С. 322–337; 1898. № 1–2 (39). С. 246–276.*

62 *Пономарёв А. И. Литературная борьба представителей христианства с язычеством в Древней Руси: отзыв о сочинении М. Азбукина: «Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.)». Варшава, 1898 г., представленном на соискание премии митрополита Макария // ХЧ. 1902. № 8. С. 241–258.*

63 Там же. С. 258.

сила», изданный, правда, в 1903 г. уже после смерти автора<sup>64</sup>. Автор работал в знаменитом «Этнографическом бюро» князя В. Н. Тенишева, который ставил перед сотрудниками прежде всего практические задачи по собиранию фактов при сдержанности в умозаключениях. Это наложило отпечаток и на указанное сочинение. Вся книга Максимова разделена на три части. Первая рассказывает о проявлениях нечистой силы, к которым автор относит, наряду с чертями, леших, водяных, кикимор и др., а также и представителей некоторых профессий (печники, пастухи и даже плотники). Вторая часть повествует о проявлениях неведомых сил (персонифицированных явлений природы: царь-огонь, вода-царица, мать сыра земля, а также священные рощи). Третья посвящена силе крестной, связанной с проявлениями святости, впрочем, не всегда понимаемой в христианском ключе. Автором собран внушительный материал по народной (крестьянской) религиозности, которая представляется автору запутанным переплетением христианских идей и архаичных верований.

В начале XX в. вышли в свет несколько значимых исследований, открывавших новый этап в изучении дохристианских религиозных верований и их рудиментов в народном сознании. Прежде всего, следует упомянуть одного иностранного автора — **Станислава Ружнецкого**, предложившего оригинальный взгляд на происхождение Перуна. В 1901 г. в «Archiv für slavische Philologie» Ружнецкий опубликовал примечательную статью «Перун и Тор. Вклад в критику источников русской мифологии»<sup>65</sup>. В ней он анализирует известные свидетельства о договорах князей с Византией (с упоминанием клятв божествами), привлекает данные топонимики и сопоставляет их со скандинавской мифологией. Вывод его исследования довольно радикален:

«Перун должен быть русским обозначением скандинавского Тора»<sup>66</sup>.

По его мнению, именно Тор (а не Один) был патроном пришедших на Русь варягов. В результате постепенного «обрусения» и внесения в его культ специфических локальных элементов Тор преобразовался в Перуна, сохранив почётное положение своего прообраза, чем, вероятно, и должно объясняться упоминание его на первом месте среди всех установленных князем Владимиром киевских идолов.

64 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург, 1903.

65 Różniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd 23. S. 462–520.

66 Ibid. S. 499.

«Мы не можем знать, какие местные особенности культа развились у варягов в Киеве, и мы должны ограничиться тем, что подчеркнём, что это полностью согласуется с развитием скандинавской мифологии, когда среди великого множества скандинавских богов Тор, называвшийся Перуном, стал представителем круга скандинавских богов у варягов»<sup>67</sup>.

По пути, проложенному Ружнецким, пошёл **Ф. Е. Корш** — заслуженный профессор Московского университета и академик Петербургской академии наук, опубликовавший в 1908 г. брошюру «Владимировы боги». Здесь почтенный филолог-классик разбирает имена богов, известных по тексту «Повести временных лет» и делает вывод:

«Из богов, перечисленных в приведённом выше месте летописи, несомненно, славянским именем не называется ни один»<sup>68</sup>.

Так, Хорса учёный признаёт иранским заимствованием, а теоним Дажьдбог — его эпитетом. Имя Перуна выводит из албанского языка, а имя Волос представляется исследователю родственным греческому названию румын — влахи, откуда, как он полагает, и пришло почитание «скотьего бога». Краткая статья Корша служит манифестом диффузионизма в русской мифологической науке — концепции, рассматривавшей весь пантеон богов как пришлый, но творчески осмысленный народом.

В связи с позицией Корша стоит обратить внимание на труды историка литературы и фольклориста **Е. В. Аничкова**, которого особенно интересовала тема взаимоотношения религиозных идей и их внешних проявлений. В 1903–1905 гг. в Санкт-Петербурге вышла двухчастная диссертация учёного «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян». Она представляет собой серьёзное исследование весенних земледельческих обрядов европейцев с использованием сравнительного историко-этнографического метода. В результате Аничков приходит к выводу об органической связи песни и обряда<sup>69</sup>, то есть исследователь видел в народных песнях не следы игры, а рудименты магических ритуалов<sup>70</sup>. При этом, по мысли учёного, «христианство... не вытеснило древний

67 *Różniecki St. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd 23. S. 519.*

68 *Корш Ф. Е. Владимировы боги. Харьков, 1908. С. 3.*

69 *Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: в 2 ч. Ч. I. Санкт-Петербург, 1903. С. 380.*

70 Там же. С. 381.

обряд, оно обогатило его новым содержанием, дало ему новые образы, новую идеализацию»<sup>71</sup>.

Ещё больший интерес представляет главный труд Аничкова «Язычество и древняя Русь», вышедший в 1914 г. и не потерявший научного значения и поныне. Развивая идеи Веселовского в духе исторической поэтики, автор поднимает до сих пор не до конца решённую терминологическую проблему. Он заявляет, что термин «мифология» применительно к комплексу архаичных религиозных верований обнаруживает очевидную зависимость от филологических и богословских методов. В качестве альтернативы предлагается использование составного термина «религиозные древности». Высказывается обоснованное суждение относительно недостаточности методов филологии и фольклористики при исследовании религиозных феноменов, которые, по его мнению, «надо изучать... при свете научных методов и приобретений истории религий»<sup>72</sup>.

Аничков утверждает, что исследовать архаические восточнославянские верования невозможно иначе, как только в историческом контексте утверждения христианства, поэтому значительную часть своего труда он посвящает разбору литературных памятников Древней Руси, направленных на борьбу с остатками язычества. При этом на вооружение берётся метод исследования древних текстов, разработанный А. А. Шахматовым и предполагающий вычленение наиболее древних частей и позднейших наслоений. Особое место занимает в работе рассказ о языческих трапезах и игрищах.

Занимаясь палеографической деконструкцией, Аничков приходит к мысли о том, что интерес проповедников к хозяйственно-бытовым обрядам весьма показателен. По мысли автора, к моменту дохристианских культовых реформ св. Владимира уже существовало два типа язычества: *сельскохозяйственная религия*<sup>73</sup> и *городская вера*<sup>74</sup>. Первый тип — наиболее архаичный пласт религиозных представлений, долго сохраняющийся среди земледельцев, в то время как второй тип — культ, связанный с общественно-государственным строем. Неслучайно во главе пантеона оказывается Перун, на примере которого учёный

71 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: в 2 ч. Ч. I. Санкт-Петербург, 1903. С. 393.

72 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Москва, 2009. С. 13.

73 Там же. С. 375.

74 Там же. С. 381.

демонстрирует, «как возвышается дружинно-княжеский бог и как приобретает он широкое государственное значение»<sup>75</sup>.

Автор приходит к убеждению, что если городское язычество, несмотря на его попытки интегрироваться в новую для Руси христианскую веру в форме двоеверия, было преодолено относительно быстро, то «христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII»<sup>76</sup>, поэтому и для его исследования предлагается пользоваться не памятниками первых столетий русского христианства, а «обращаться уже к другому материалу и к другим векам и на этот раз не только к XV, XVI, XVII, а дальше к XVIII и XIX»<sup>77</sup>.

Известный деятель украинского национального движения **М. С. Грушевский** в первом томе своего труда «История Украины-Руси», в котором рассматривается период Киевской Руси, парадоксальным образом соединяет скептический настрой эпохи с готовностью довериться хрестоматийным свидетельствам, истолковав их в духе, выгодном сепаратистскому патриотизму.

Так, в отношении мифологии Грушевский пишет:

«Русско-славянская мифология вообще была бледна, неясна не из-за бедности известий о ней, но и вследствие её собственной слабости»<sup>78</sup>.

А чуть ниже он с охотою приемлет свидетельство Прокопия Кесарийского, делая из него далеко идущие выводы:

«В этом чрезвычайно важном известии можно отметить два главных момента славянской религии: единый бог, единый владыка мира, с которым непосредственно связываются различные метеорологические явления... и, наряду с этим, многочисленные более мелкие божества и вообще сверхъестественные существа (говоря современным языком) с второстепенным значением»<sup>79</sup>.

Среди работ, вышедших на рубеже XX в., следует упомянуть брошюру историка и археолога **К. В. Болсуновского** «Памятники славянской мифологии. Перунов дуб», посвящённую обнаруженному под Черниговом археологическому памятнику, который он связывает с культом Перуна. Автор делает довольно смелые выводы о том, что культ дубов «был у славян всеобщим», «эти памятники... находились

75 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Москва, 2009. С. 440.

76 Там же. С. 382.

77 Там же. С. 383.

78 Грушевский М. Киевская Русь. Т. 1. Санкт-Петербург, 1911. С. 388.

79 Там же. С. 390.

во всех странах, где жили славяне» и что «культ славян... был во многом основан на античных, общих всем арийским народам воззрениях»<sup>80</sup>.

Весомый вклад в изучение дохристианских славянских верований внёс выдающийся чешский археолог-славист **Любор Нидерле**. Написанный им труд «Славянские древности», вышедший в Праге в 1916 г., посвящён истории, быту и мифолого-религиозным представлениям всех славян. Нидерле отмечает, что «мир духов и магия лежали в основе религиозного мировоззрения славян с древнейших времён и до конца языческого периода»<sup>81</sup>. Будучи сторонником идей диффузионизма, исследователь выделяет несколько локальных «кругов» формирования и почитания славянских божеств, из которых полагает наиболее значимыми, с точки зрения объёма и содержания мифологических сведений, балтийский и русский и, во вторую очередь, «круги» южнославянский и западнославянский.

При этом автор указывает:

«Только один круг, а именно балтийский, создал ряд действительно славянских богов, создал и храмы, и касту жрецов. Всё это, очевидно, произошло под влиянием заморской германской культуры»<sup>82</sup>.

Он признаёт при этом, что о восточнославянских богах имеется несравнимо меньше сведений и ещё менее — о богах западных славян. Нидерле оспаривает точку зрения, согласно которой ввиду огромного пространства расселения славяне не имели общих божеств, при этом, однако, уточняет, что действительно нет оснований говорить об общем пантеоне. В то же время следует признать наличие у древних славян нескольких персонажей, почитавшихся всеми славянскими племенами. Таковыми он считает Перуна, Сварога (сближая его с Дажьдбогом) и Велеса (Волоса). Прочие божества должны быть, по мнению исследователя, отнесены к местному ряду.

Нидерле указывает, что процесс вытеснения прежних религиозных представлений был непростым и растянутым во времени. Показательна при этом позиция учёного в отношении причин сохранения в позднейшей культуре элементов язычества. Он убеждён, что там, где языческая религия была институционально организована, она встретила резкое обличение и часто силовую реакцию Церкви и потому была почти полностью уничтожена. Здесь, очевидно, имеются в виду западные славяне.

80 *Болсуновский К. В.* Памятники славянской мифологии. Перунов дуб. Киев, 1914. С. 17.

81 *Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва, 2015. С. 377.

82 Там же. С. 389.

Там же, где язычество существовало в виде бытовых обычаев и народных представлений, зачастую внешне не вполне оформленных, оно продолжало долго сосуществовать вместе с христианством. В результате сложилась ситуация сосуществования двух религиозных традиций, «древние русские источники называют это положение двоеверием»<sup>83</sup>.

Значимо понимание Нидерле роли и места Православия в противостоянии архаичным суевериям:

«Православная церковь была более терпимой (по сравнению с католической. — *прот. О. К.*), часто пыталась приспособить древние верования к церковным обрядам, в результате чего они сохранились в большей степени»<sup>84</sup>.

По мнению одного из авторитетных современных историков В. Я. Петрухина, «работы Нидерле остаются образцом междисциплинарных исследований в области славистики, актуальны и обозначенные им направления исследовательского поиска»<sup>85</sup>.

В 1916 г. в Харькове вышел первый том сочинения историка и этнографа, выпускника Московской духовной академии **Н. М. Гальковского** «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси», представляющего собой глубокое исследование по теме. Гальковский делает попытку описания и анализа всех возможных данных о восточнославянском язычестве, а также о его рудиментах, существовавших в христианскую эпоху. Гальковский стремится сделать научно обоснованную реконструкцию языческого пантеона восточных славян на основании доступных ему исторических сведений. Разбирает этимологию имён известных ему божеств, для чего проводит сравнительный анализ древнерусских и иностранных теонимов, ссылаясь, в том числе, на тексты Вед.

Некоторые его выводы весьма оригинальны. Так автор высказывает убеждение, что Велес в доисторическую эпоху отождествлялся с домовым и был духом предка — «покойника, заботившегося о домашней скотине, составлявшей самое ценное имущество семьи».

«Впоследствии... Велес стал... скотским богом»<sup>86</sup>.

83 *Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва, 2015. С. 422.

84 Там же. С. 423.

85 *Петрухин В. Я.* Любор Нидерле. К 150летию со дня рождения // Славяноведение. 2015. № 2. С. 95.

86 *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Харьков, 1916. С. 29–30.

## Своеобразно и понимание Гальковским роли и места Мокоши:

«Мокошь, упоминаемая среди названий умерших, также дух умершего, скорее обитавшего в воде, чем на суше»<sup>87</sup>.

Рассматривая вопрос о характере первой религиозной (языческой) реформы будущего святого князя Владимира, Гальковский приходит к мысли об эклектичности пантеона, а также о политической мотивировки подбора его объектов<sup>88</sup>. При этом исследователь убеждён, что «русское язычество не имело строго выработанного религиозного ритуала и вместе с тем не имело и жрецов»<sup>89</sup>. Именно в этом и видит учёный основную причину слабого сопротивления представителей прежней религии нововведённому христианству.

Позиция автора не лишена некоторых противоречий. Рассуждая о жизненной стойкости язычества, Гальковский в одном месте утверждает, что «вскоре после крещения Руси наше язычество начало быстро приходить в забвение»<sup>90</sup>, а в другом месте, несколькими страницами ранее, отмечает, что «борьба тянулась на протяжении всей древней Руси, не закончилась и теперь»<sup>91</sup>.

Исследователь активно использует термин «двоеверие», понимая под ним сохранение в народной среде элементов дохристианских верований и даже культа при декларировании христианского статуса и образа жизни людей<sup>92</sup>. Делая вывод о жизнеспособности языческих верований и обрядов, Гальковский считает их причиной невежество народных масс. Однако положительным результатом церковной борьбы с древними языческими суевериями следует считать тот факт, что смысл и значение архаических практик был забыт<sup>93</sup>.

Надо отдать должное широте задач и методичности обработки исследуемого материала. Без преувеличения можно сказать, что и по сей день труд Гальковского «является наиболее полным и служит пособием для изучения народной религиозности»<sup>94</sup>.

87 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Харьков, 1916. С. 34.

88 Там же. С. 24–25.

89 Там же. С. 131.

90 Там же. С. 124.

91 Там же. С. 115.

92 Там же. С. 124–128.

93 Там же. С. 376.

94 Алексеев Н. А. Гальковский Николай Михайлович // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 379.

Невозможно обойти молчанием труды замечательного отечественного исследователя **Д. К. Зеленина**. В дореволюционный период выходит ряд его статей, посвящённых проблематике архаических верований. Среди его работ по данной теме необходимо отметить следующие: «Троецпыляница»<sup>95</sup> (1906 г.), «Народный обычай греть покойников»<sup>96</sup> (1909 г.), «Обыденные полотенца и обыденные храмы»<sup>97</sup> (1911 г.), «Русские народные обряды со старой обувью»<sup>98</sup> (1913 г.), «К вопросу о русалках»<sup>99</sup> (1911 г.).

Накануне революционных событий, в 1916 г., Зеленин защищает докторскую диссертацию «Очерки русской мифологии», в которой автор разбирает народные представления о «заложных» покойниках (умерших неестественной смертью) в связи с образом русалки как одного из важнейших персонажей восточнославянского фольклора. По замыслу Зеленина, его исследования должны были получить дальнейшее развитие применительно к иным областям мифологии. Однако сделать этого по ряду причин, включая социально-политические, так и не удалось. Во введении к своим «Очеркам» Зеленин ссылается на Е. В. Аничкова как учёного, вставшего до него на путь использования «известий быта русских инородцев наряду с данными быта русского крестьянства»<sup>100</sup>. Однако, в противоположность последнему, Зеленин стремится в большей степени опираться на мифологические данные, почерпнутые в культуре соседних племён, нежели на общеиндоевропейские идеи, восходящие к общему корню. Объясняет он это предпочтение следующим образом:

«Давнее соседство народов часто имеет, по-видимому, в этнографии даже больше значения, чем единство их происхождения»<sup>101</sup>.

Вместе с тем он смотрит довольно скептически на саму тенденцию к генеральным обобщениям не только общеиндоевропейских,

95 Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. Москва, 1994. С. 105–155.

96 Там же. С. 164–178.

97 Там же. С. 193–213.

98 Там же. С. 214–229.

99 Там же. С. 230–298.

100 Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подг. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Москва, 1995. С. 36.

101 Там же. С. 34.

но и общеславянских мифологем по причине недостаточной глубины и широты полевых исследований.

Зеленин продолжает методологическую линию В. Ф. Миллера с его методологией научного продвижения сверху вниз: от более близких по времени к исследователю фактов, отражённых в духовной культуре народа, к более древним. Именно поэтому он утверждает:

«Мы идём не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого — к старому, исчезнувшему, пятясь, так сказать, раком в глубь истории»<sup>102</sup>.

Исследователю удаётся гармонично соединять академичность подхода, знания совокупности научной литературы по данному вопросу с блестящим владением архивными материалами и использованием данных полевых исследований.

Зеленин также ставит вопрос о некорректности использования термина «мифология» применительно к определению соответствующей научной области. Вместо него он предпочитает использовать термин «обрядология»<sup>103</sup>. Предложенный термин, несомненно, имеет бóльшую степень определённости, однако не только неоправданно сужает предметные интересы мифологической науки, но и не полностью покрывает исследовательское поле самого автора. В «Очерках» Зеленин приходит к важному заключению о том, что «умершие делятся в народных верованиях на два резко отличных разряда: умершие предки, с одной стороны, и умершие преждевременно неестественною смертью — с другой»<sup>104</sup>.

Научный поиск в области изучения дохристианских славянских представлений отличался в описываемый период большим разнообразием методов и характеризуется появлением исследовательских школ и направлений.

Если ещё в начале 1860-х гг. авторы, руководствуясь просветительскими идеями, были склонны объяснить присутствие архаических идей в религиозной жизни народа недостатком общего образования (Щапов), то вскоре, в ответ на обоснованное требование (Щепкин) определить сущность мифологии как явления человеческого сознания, на сцене научной и культурной жизни появляются исследователи (Буслаев,

102 Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подг. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Москва, 1995. С. 38.

103 Там же. С. 37.

104 Там же. С. 30.

Тихонравов Афанасьев, Веселовский), труды которых образовали русскую мифологическую школу. Она пытается объяснить логику мифологических представлений славян при помощи сопоставления отражённых в фольклоре мифологических сюжетов с популярными в то время идеями универсальности солярного культа. Обнаруживается стремление поставить этимологические разыскания на службу мифологии (Потебня). Впоследствии этот подход доказал обоснованность и эффективность. Кроме того, исследователи обращают внимание на апокрифические тесты, которые также отныне рассматриваются в качестве одного из источников для изучения архаических идей (Тихонравов).

В 1870-е гг. научному миру становится очевидно отсутствие в реальной мифологии персонажей и идей, порождённых «кабинетной мифологией», а также возникает идея преемства христианскими святыми функций языческих персонажей (Квашнин-Самарин, Кирпичников). Солярно-мифологическая школа, ставившая перед собой нерешаемую задачу провести прямые аналогии между славянской и греко-римской мифологиями, утрачивала влияние.

К 1880-м гг. для исследователей уже вполне очевидна соотнесённость многих бытовых обрядов (в частности, матримониальных) с сельскохозяйственными циклами и аграрной символикой (Сумцов). В научной среде крепнет убеждённость в необходимости сравнительно-исторического метода исследования мифологии, что сопряжено с поиском ключевых типологических идей, концептов и общих черт, свойственных всем мифологическим системам. По сути, в русской науке декларируется необходимость поиска религиозных архетипов. Появляется идея о преемстве смеховой культуры Древней Руси дохристианским верованиям (Фаминцын).

В России начинает активно развиваться *историческая школа* в мифологии (Миллер), продолжается работа по выявлению древних архаических элементов в глубинных слоях народного творчества. К концу XIX в. в научной среде прочно укореняется мысль о синтезе в рамках народной религиозности христианских идей и языческих верований (Максимов). На рубеже веков наиболее значимым подходом к изучению славянской мифологии оказывается *диффузионизм*. В своём крайнем проявлении он приводит к тому, что все архаические верования славян объясняются прямыми заимствованиями или влияниями соседних народов (Ружнецкий, Корш).

Начало XX в. отмечено энергичным развитием славянской мифологии как науки. Активно обсуждается тема двоеверия русского средневекового

общества и высказывается идея о двух видах духовной жизни в Древней Руси: горожан и земледельцев (Аничков). Предполагается, что последняя сохранила в себе, пусть и в изменённом виде, наиболее архаичные пласты религиозных верований. Господствующим направлением научной мысли становится *эволюционизм*. Предполагается, что на низовом уровне язычество смогло выжить рядом с христианством ввиду своей недостаточной развитости и институализированности. Выдвигаются идеи о необходимости проведения междисциплинарных исследований (Нидерле), обобщаются сведения о средневековом двоеверии и предпринимаются попытки осмысления данного феномена в контексте существовавших на тот период народных верований (Гальковский).

В предреволюционные годы для исследователей славянской архаики уже вполне очевидна не только важность владения данными об исторических письменных свидетельствах и археологических изысканиях, но и необходимость привлечения материалов полевых исследований, учёта сторонних влияний на формирование славянской мифологии (Зеленин). Это выявило насущную потребность в развитии комплексного подхода к изучению дохристианского мировоззрения славян.

### Источники

- Jagić W.* Mythologische Skizzen I // Archiv für slavische Philologie. 1880. Bd. IV. S. 412–427.
- Jagić W.* Mythologische Skizzen II // Archiv für slavische Philologie. 1881. Bd. V. S. 1–14.
- Máchal H.* Nákras slovenského bájesloví. Praha: F. Šimaček, 1891.
- Máchal H.* Bájesloví slovanské. Praha: Nakladem J. Ottý, 1907.
- Różniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd 23. S. 462–520.
- Азбукин М.* Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // Русский филологический вестник. 1892. № 3 (28). С. 133–153; 1896. № 2 (35). С. 222–272; 1897. № 1–2 (37). С. 229–273; 1897. № 3–4 (38). С. 322–337; 1898. № 1–2 (39). С. 246–276.
- Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: в 2 ч. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1903–1905.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. Москва: Академический проект, 2009.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1. Москва: Изд. К. Солдатенкова, 1865; Т. 2. Москва: Изд. К. Солдатенкова, 1868; Т. 3. Москва: Изд. К. Солдатенкова, 1869.
- Болсуновский К. В.* Памятники славянской мифологии. Перунов дуб. Киев: Типо-лит. «С. В. Кульженко», 1914.

- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1861.
- Вселовский А. Н.* Народные представления славян. Москва: АСТ, 2006.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Харьков: Епархиальная тип., 1916; Т. 2. Москва: Печатня А. Снегиревой, 1913.
- Грушевский М.* Киевская Русь. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. училища глухонемых (М. Алексеевой), 1911.
- Забелин И. Е.* История русской жизни с древнейших времён. Ч. 2. Москва: Тип. Мартынова, 1879.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подг. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Москва: Индрик, 1995.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. Москва: Индрик, 1994.
- Кареев Н. И.* Главные антропоморфические боги славянского язычества // Филологические записки. 1872. Вып. 3. С. 1–23; Вып. 4. С. 23–44; Вып. 5. С. 5–61.
- Квашнин-Самарин Н. Д.* Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. № 4. С. 219–268.
- Керенский Ф. М.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 52–79; № 4. С. 276–342.
- Кирпичников А. И.* Святой Георгий и Егорий храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1879.
- Кирпичников А. И.* Что мы знаем достоверного о личных божествах славян // ЖМНП. 1885. 6-е десятилетие. Часть ССХLI. Сентябрь. Отд. 2. С. 47–65.
- Корш Ф. Е.* Владимировы боги. Харьков: Тип. «Печ. дело», 1908.
- Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. Москва: Синод. тип., 1968.
- Леже Л.* Краткий очерк славянской мифологии // Филологические записки. 1898. Вып. 3/4. С. 1–25.
- Леже Л.* Славянская мифология / пер. с фр. под ред. проф. И. А. Шляпкина, В. А. Пасенко. Воронеж: Тип. товарищества Н. Кравцов и К° (б. Исаева), 1908.
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Миллер В. Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1: Асвины – Диоскуры. Москва: Тип. Ф. Б. Миллера, 1876.
- Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности: в 3 т. Москва: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1897–1924.
- Нидерле Л.* Славянские древности / пер. с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации, 2015.
- Носович И. И.* Словарь белорусского наречия. Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1870.
- Носович И. И.* Белорусские песни. Санкт-Петербург: Тип. Майкова, 1874.
- Пономарёв А. И.* Литературная борьба представителей христианства с язычеством в Древней Руси: отзыв о сочинении М. Азбукина: «Очерк литературной борьбы представителей

- христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.)». Варшава, 1898 г., представленном на соискание премии митрополита Макария // ХЧ. 1902. № 8. С. 241–258.
- Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском Университете. 1865. Вып. II–IV.
- Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. Москва: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
- Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы // Отреченные книги древней России, собр. и изд. Николаем Тихонравовым. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. товарищества «Обществ. польза», 1863; Т. 2. Москва: Университетская тип. (Катков и К°), 1863.
- Фаминцын А. С.* Божества древних славян / сост. и отв. ред. О. А. Платонов, предисл. Е. А. Окладникова. Москва: Институт русской цивилизации, 2014.
- Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. Санкт-Петербург: Тип. Э. Арнгольда, 1889.
- Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // ПС. 1861. Ч. 1 (апрель). С. 249–283.
- Щапов А. П.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. М. В. Пирожкова, 1906.
- Щапов А. П.* Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия // *Щапов А. П.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. М. В. Пирожкова, 1906. С. 46–172.
- Щепкин Д. М.* Об источниках и формах русского баснословия. Вып. 1–2. Москва: Тип. В. Грачева и К°, 1859–1861.

## Литература

- Алексеев Н. А.* Гальковский Николай Михайлович // Православная энциклопедия. Т. 10. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 379–380.
- Журавлёв А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва: Индрик, 2005.
- Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. Санкт-Петербург: Изд. РХГИ, 1999.
- Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения / пер. А. М. Гилевич. Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1887.
- Петрухин В. Я.* Любор Нидерле. К 150летию со дня рождения // Славяноведение. 2015. № 2. С. 94–95.
- Толстой Н. И.* «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Вступ. ст. к: *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки Москва: Индрик, 1995. С. 10–27.
- Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва: Индрик, 1997.
- Тэйлор Э.* Первобытная культура / пер. Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под ред. В. К. Никольского. Москва: Юрайт, 2019.

# ПОНЯТИЕ «ИЗМЕНЁННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ» И КРИТИКА МЕДИТАТИВНЫХ ПРАКТИК

Денис Александрович Гуляев

магистр богословия  
аспирант Московской духовной академии  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
Лавра, Академия  
dengul@mail.ru

**Для цитирования:** Гуляев Д. А. Понятие «изменённые состояния сознания» и критика медитативных практик // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 324–340. DOI: 10.31802/GV.2022.46.3.015

## Аннотация

УДК 27-285.2 (2-587)

Данная статья посвящена понятию «изменённые состояния сознания», используемому апологетами против медитативных практик. В некоторых исследованиях авторы утверждают, что медитация вводит человека в такое состояние, что может указывать на ложность духовного опыта и опасность для психического здоровья практикующего. Цель статьи — показать, почему сложно использовать понятия «изменённые состояния сознания» для критики медитативных практик. В работе проводится анализ основных аргументов за и против применения данного понятия, указаны слабые места такого рода аргументации и предлагается направление, в котором можно построить дальнейшую критику. В начале автор даёт общее определение изменённых состояний сознания, основанных на понятии базисного состояния. Далее указывает основные сложности: малоизученность темы, использование учёными различных моделей её описания, указание ряда исследований на пользу таких состояний, в том числе медитации, факт отнесения исследователями некоторых духовных переживаний святых к изменённым состояниям сознания. Автор приходит к выводу, что изменённые состояния сознания должны использоваться как аргумент против медитативных практик с осторожностью и применяться вместе с другими видами обоснования. Доводы при диспуте с практикующими медитацию предлагаются автором с учётом конкретной цели, вида практики и мировоззрения человека.

**Ключевые слова:** медитация, концентрация, молитва, изменённые состояния сознания, работа мозга, апологетика.

## The Concept of «Altered States of Consciousness» and Criticism of Meditative Practices

**Denis A. Gulyaev**

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

dengul@mail.ru

**For citation:** Gulyaev, Denis A. "The Concept of 'Altered States of Consciousness' and Criticism of Meditative Practices". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 324–340 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.015

**Abstract.** This article is devoted to the concept of «altered states of consciousness» used by apologists against meditative practices. In some studies, the authors claim that meditation puts a person in such a state, which may indicate the falsity of the spiritual experience and the danger to the mental health of the practitioner. The purpose of the article is to show the complexity of using the concept of «altered states of consciousness» to criticize meditative practices. The paper analyzes the main arguments for and against the use of this concept, identifies the weak points of this kind of argumentation and suggests a direction in which further criticism can be built. At the beginning, the author gives a general definition of altered states of consciousness based on the concept of a basic state. Further, the article points out the main difficulties: the lack of knowledge of the topic, the use by scientists of various models for its description, the indication of a number of studies on the benefit of such states, including meditation, the fact that researchers attribute some spiritual experiences of saints to altered states of consciousness. The author comes to the conclusion that altered states of consciousness should be used as an argument against meditative practices with caution and applied along with other types of justification. Arguments in a dispute with practitioners of meditation are offered by the author, taking into account the specific goal, type of practice and worldview of a person.

**Keywords:** meditation, concentration, prayer, altered states of consciousness, brain work, apologetics.

## Введение

В последние годы появился интерес к различным медитативным практикам. Они предлагаются как в рамках занятия йогой, так и в виде отдельных упражнений. В интернет-ресурсах обсуждается, как правильно медитировать, и какую пользу это может дать человеку. Религиозные виды медитации распространены в различных восточных религиях, например в буддизме и индуизме. Часто медитативные практики преподносятся как нерелигиозные, что вызывает правомерное опасение христиан, поскольку медитация прочно ассоциируется с другой духовной традицией. Поскольку данные практики во многих случаях приводятся как нерелигиозные, то есть те виды медитации, которые рассматриваются как вид психотерапии и работы с сознанием, то дискуссия часто происходит с невоцерковлёнными или неверующими людьми, а не последователями какого-либо религиозного учения. В данном случае некоторые православные авторы прибегают к научной аргументации, которая может быть наиболее убедительна для оппонентов. В предлагаемой статье рассматривается аргументация, основанная только на научных исследованиях, связанных с изменёнными состояниями сознания (далее ИСС), ведь для многих людей именно научный подход может быть важным для осмысления указанной темы.

Одним из таких аргументов являются ИСС, в которые человек входит во время медитативных практик. Например, об этом пишет Дмитрий Дружинин в своем исследовании медитации на основе Йога-сутр Патанджали<sup>1</sup>. Священник Василеос Термос указывает на ИСС при трансцендентальной медитации<sup>2</sup>. Рассмотрим такие состояния подробнее.

В первую очередь, факт ИСС говорит о том, что медитативные практики вводят человека в какое-то особое, изменённое состояние сознания. Поскольку, по мнению многих исследователей, ИСС носят негативный характер<sup>3</sup>, то, следовательно, и медитация тоже вредна для человека, потому что человек выходит из реальности и вместо

1 Дружинин Д. В. Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы». Т. 12. Калуга, 2018. С. 11.

2 Василеос Термос, свящ. «Духовность» в ересь и сектах с точки зрения психиатрии, психодинамики и пастырского богословия // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 3. С. 124–125.

3 Гордеева О. В. Основные проблемы и направления теоретических исследований в психологии изменённых состояний сознания. Москва, 2012. С. 11.

решения проблем занимается самообольщением<sup>4</sup>. Высшие формы мистического опыта, как правило, в рамках религиозной медитации типа самадхи, просветления и др. являются лишь особенностью работы мозга, а не духовным переживанием, но, по мнению некоторых авторов, это ещё и вредно для психического здоровья<sup>5</sup>. Человек в этом состоянии становится довольно пассивен, что делает его доступным для внушения злых духов<sup>6</sup>.

При поверхностном взгляде, использование понятия ИСС в критике медитации является очень удачным аргументом. Ниже будут показаны отрицательные моменты такого подхода, которые указывают на необходимость поиска других, более убедительных доводов. Далее приводятся основные тезисы против использования понятия «изменённое состояние сознания».

## 1. Определение и примеры ИСС

Для начала необходимо дать определение ИСС. Как пишут современные авторы,

«ИСС определяется как психическое состояние, вызванное тем или иным физиологическим, психологическим или фармакологическим агентом, субъективно описываемое индивидом в терминах внутреннего опыта и при объективном наблюдении за ним характеризующееся как отклонение от определённой нормы функционирования психики»<sup>7</sup>.

Существуют разные подходы к определению понятия «сознание» и, как следствие, «изменённого состояния». Для наглядности можно привести следующие примеры.

Американский психолог Ч. Тарт, один из первых исследователей ИСС, основывался на собственных ощущениях человека, который замечал качественные и количественные изменения относительно базисного<sup>8</sup>. При этом переход из одного состояния в другое происходит

4 Дружинин Д. В. Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы». С. 19.

5 Фрост Х. М. Йога и христианская вера. Москва, 2012. С. 29.

6 Дружинин Д. В. Йога: Православный взгляд. Москва, 2018. С. 83.

7 Сыропятов О. Г., Дзеружинская Н. А. О проблеме изменённых состояний сознания // Таврический журнал психиатрии. 2013. Т. 17. № 4 (65). С. 104.

8 Тарт Ч. Состояния сознания. Москва, 2012. С. 53–54.

за счёт какого-либо раздражителя и рассматривается как дискретный без каких-то промежуточных стадий<sup>9</sup>.

Немецкий психиатр и психолог А. Людвиг также опирается на личные ощущения человека: изменение чувства времени, изменение эмоций, искажение восприятия, потеря, контроля, гипервнушаемость и другие<sup>10</sup>. На переход в ИСС может влиять излишняя активность мозга, которая, по его мнению, проявляется и в религиозной деятельности, отражена в шаманских обрядах, одержимости, усиленной молитве и даже в состоянии религиозного обращения к Богу. При пассивном же восприятии можно достичь таких состояний, как самадхи, транс, мечтательность, мистические состояния. Медитативные практики как раз относятся к такому роду действий<sup>11</sup>.

В отличие от Ч. Тарта, другой американский психолог К. Мартиндейл рассматривал не дискретный переход из базисного состояния в ИСС, а линейный. При этом при постепенном удалении от основного состояния человек проходит различные стадии, каждая из которых выражается определённым видом ИСС<sup>12</sup>. Медитация, по его мнению, является монотонной стимуляцией путем концентрации на объекте, за счёт чего происходит переутомление и человек приходит в ИСС<sup>13</sup>.

Если К. Мартиндейл предлагал линейную теорию, то швейцарский психолог и психиатр А. Дитрих опирался на исследования немецкого психолога В. Вундта и представлял различные психические состояния в виде круговой диаграммы, где в центре находится состояние бодрствования, на окружности — подсознание, а психические состояния — на различных радиусах круга<sup>14</sup>.

Психотерапевт, доктор медицины и профессор клинической психиатрии Калифорнийского университета в Сан-Франциско А. Дейкман изучал различные медитативные практики. Он предполагал, что медитация за счёт «деавтоматизации» мышления, то есть осознанного отношения к тем действиям, которые обычно человек делает автоматически, не задумываясь, приводит мышление человека к мышлению

9 Там же. С.59.

10 Сыропятов О. Г., Дзеружинская Н. А. О проблеме изменённых состояний сознания. С. 105–106.

11 См.: Гордеева О. В. Основные проблемы и направления теоретических исследований в психологии изменённых состояний сознания. Москва, 2012. С. 37–40.

12 Мартиндейл К. Состояния сознания. Москва, 2012. С. 74.

13 Там же. С. 71.

14 Сыропятов О. Г., Дзеружинская, Н. А. О проблеме изменённых состояний сознания // Таврический журнал психиатрии. 2013. Т. 17. № 4 (65). С. 108.

более простых жизненных форм, присутствующее у менее сложных организмов и животных. Таким образом, человек за счёт медитации «деградирует» к более простому мыслительному процессу<sup>15</sup>.

Немецкий учёный Р. Фишер рассматривает ИСС как проявление гиперовозбуждения или гиповозбуждения, к последнему и относится медитация<sup>16</sup>. За счёт такого возбуждения скрытые от самого человека знания выходят на уровень сознания. Два типа возбуждения зависят от среды воспитания человека. Западному более свойствен первый тип, а восточному — второй, где и практикуется медитация<sup>17</sup>.

Подводя итоги, можно дать следующее определение. ИСС — это существенное изменение сознания по отношению к основному, базисному состоянию сознания. Таким образом, данное понятие является довольно сложным, не до конца исследованным и имеющим различные подходы в описании. Авторы предлагают разные формулировки, и ИСС можно назвать разные состояния. К ним относятся состояния наркотического и алкогольного опьянения, состояние аффекта, сильное эмоциональное переживание от трагической ситуации, потери близкого человека, эмоциональное переживание от просмотра фильма или чтения книги, сильная усталость, трансовые и гипнотические состояния, состояния, вызванные религиозными практиками (медитация, молитва, экстаз, шаманизм и др.) и другие<sup>18</sup>. Это означает, что для доказательства нужно приводить аргументы нескольких авторов, так как если конкретный автор ошибся в своём представлении, то и дальнейшая критика медитации с использованием исследований этого автора некорректна. Важно понимать, что православные авторы, как правило, не являются специалистами в данном направлении и раскрыть им данную тему довольно затруднительно.

## 2. Влияние ИСС на здоровье человека

Выше были приведены различные примеры ИСС. Некоторые из них действительно опасны для жизни людей: утомление водителя может привести к ДТП, употребление наркотических веществ является

15 *Дейкман А.* Бимодальное сознание. Москва, 2012. С. 144–145.

16 *Фишер Р.* Картография состояний сознания: интеграция Востока и Запада. Москва, 2012. С. 101–102.

17 Там же. С. 114–115.

18 *Гордеева О. В.* Изменённые состояния сознания: природа, механизмы, функции, характеристики. Москва, 2012. С. 10–11.

деструктивным. Но не все ИСС могут наносить вред здоровью человеку. Часто ИСС встречаются в повседневной жизни. Например, когда человек в раздумье погружается в себя и не обращает внимания на внешние раздражители<sup>19</sup>. Состояние, вызванное алкоголем, тоже рассматривается как ИСС, но при определённых нормах его употребление допустимо и даже прописано в Типиконе. Эмоции, которые захватывают от просмотра произведений искусства, носят, скорее, нейтральный характер, а под определение следования «инструкциям лидера»<sup>20</sup> можно подвести любую религиозную деятельность. Таким образом, аргумент, что все ИСС вредны, некорректен. Необходимо рассматривать конкретные ИСС и их анализировать.

### 3. О положительном и негативном эффекте ИСС

Опираясь на ряд исследований, можно сделать вывод, что медитативные практики действительно приводят к ИСС. Необходимо разобраться, может ли такое состояние давать положительный эффект. Если человек решит разобраться в этом вопросе, то он, вполне возможно, обратится к научным исследованиям о медитации, а многие такие исследования говорят о её пользе. Особенно важно отметить, что исследования указывают на положительный эффект от медитативных практик, которые могут помочь при стрессах<sup>21</sup>, депрессиях<sup>22</sup> и даже иметь положительный терапевтический эффект<sup>23</sup>. При этом рассматриваются как нерелигиозные её виды, так и медитация в буддизме, индуизме<sup>24</sup>, трансцендентальная медитация<sup>25</sup>. Всё это будет направлено против того,

- 19 Гордеев М. Н. *Фундаментальное руководство по эриксоновскому гипнозу*. Москва, 2015. С. 62.
- 20 Сыропятов О. Г., Дзеружинская Н. А. О проблеме изменённых состояний сознания. С. 106.
- 21 Kabat-Zinn J., Massion A. O., Kristeller J., et al. Effectiveness of a Meditation-Based Stress Reduction Program in the Treatment of Anxiety Disorders // *American Journal of Psychiatry*. 1992. Vol. 149 (7). P. 936–943.
- 22 Travis F. *States of Consciousness Beyond Waking, Dreaming and Sleeping: Perspectives from Research on Meditation Experiences*. New York (N. Y.), 2011. P. 223–234.
- 23 Olivo E. L., Dodson-Lavelle B., Wren A. et al. Feasibility and Effectiveness of a Brief Meditation-Based Stress Management Intervention for Patients Diagnosed with or at Risk for Coronary Heart Disease: A Pilot Study // *Psychology, Health and Medicine*. 2009. Vol. 14 (5). P. 513–523.
- 24 Дейкман А. *Бимодальное сознание*. Москва, 2012. С. 136–137.
- 25 Kennedy G. A. *Codons of Consciousness: Neurological Characteristics of Ordinary and Pathological States of Consciousness*. New York (N. Y.), 2011. P. 77–78.

кто критикует медитацию. Таким образом, ссылки на научные труды могут в некоторых случаях навредить при дискуссии с теми, кто практикует медитацию. Следовательно, первоначальный аргумент о том, что медитация вводит человека в ИСС, которое несёт исключительно вред, не подтверждается, как минимум, рядом исследований, которыми пренебречь невозможно. Но наличие ИСС может быть использовано как аргумент против состояний просветления, самадхи и других переживаний, так как, согласно исследованиям, это не реальное «прозрение», а лишь изменённое восприятие реальности, вызванное перегрузкой мозга.

С другой стороны, появляются исследования, которые свидетельствуют о ряде негативных эффектах при медитации. Исследование 2017 г. показало, что около 72 процентов тех, кто использовал медитативные практики буддизма, сталкивались с такими ситуациями<sup>26</sup>. К сожалению, таких работ мало, а в интернете медитация чаще представлена в положительном свете, поэтому и тут возможна отсылка защитников медитации к тому, что люди использовали неправильную технику. Можно возразить: часть людей делали это под присмотром учителей или в рамках какого-либо ретрита<sup>27</sup>, поэтому такое утверждение неверно. Другим возможным возражением может быть замечание, что неправильный подход к любым практикам способен нести вред, это относится и к Иисусовой молитве. Известны случаи, когда у молящегося сильно болела голова<sup>28</sup>, а в некоторых случаях человек впадал в прелесть, которая приводила к смерти практикующего<sup>29</sup>. Такое возражение не учитывает того факта, что святыми отцами рассматривается не только и не столько психофизиологическое состояние, сколько духовное, которое наука не исследует. А различные болезненные симптомы действительно могут иметь место при неправильном подходе из-за сходства некоторых элементов, связанных с сосредоточением.

26 Lindal J., et al. The Varieties of Contemplative Experience: A Mixed-Methods Study of Meditation-Related Challenges in Western Buddhists // PLoS ONE. 2017. № 12 (5). P. 15.

27 Там же.

28 Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой // Трезвомыслие / сост. схиигу. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург, 2009. С. 227.

29 Игнатий (Брянчанинов), свт. О молитве Иисусовой, беседа старца с учеником // Трезвомыслие / сост. схиигу. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург, 2009. С. 40.

#### 4. О многообразии ИСС

Ввиду многообразия подходов возникает ещё одна проблема. Один и тот же автор может указывать на ИСС как во время медитации, так и во время молитвы или религиозных переживаний христиан. Например, К. Мартиндейл рассматривает явление Христа апостолу Павлу как галлюцинацию, то есть как один из видов ИСС<sup>30</sup>. Тот же автор указывает, что медитация приводит к различным видам ИСС. По его линейной шкале, самое отдалённое от базисного состояние ИСС, описываемое как состояние «нирваны», достигается многолетним опытом<sup>31</sup>. В данном случае довольно трудно будет объяснить оппоненту, почему нужно использовать ту часть исследования, которая относится к медитативным практикам, но при этом проигнорировать полностью часть, относящуюся к христианскому духовному опыту.

#### 5. О молитве и медитации

Говоря об ИСС во время медитации, православные авторы могут подразумевать отсутствие таковых в духовной жизни христиан, в частности в молитве. Тем самым, исследования, говорящие о сходстве медитации и молитвы, будут восприниматься отрицательно. Момент, который необходимо отметить, — это наличие общих элементов в медитации и молитве. В обеих практиках присутствует работа с мыслями. Мысли мешают процессу молитвы и медитации, поэтому в обоих случаях их пытаются отсекать<sup>32</sup> или отпускать<sup>33</sup>, из-за чего происходит снижение или прекращение рассудочного мышления. По сути, схожее состояние происходит при усиленной концентрации на чём-либо, когда всё внимание поглощено объектом внимания, а мысли уходят на задний план или исчезают. Это связано с работой сознания, которое может концентрироваться только на чём-то одном. Например, при концентрации на объекте, всё внимание поглощает объект, и внимание с мыслей

30 *Мартиндейл К.* Состояния сознания. Москва, 2012. С. 84.

31 Там же. С. 74.

32 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве Иисусовой, беседа старца с учеником // Трезвомыслие. Т. 1. С. 14–15.

33 *Гулман Д.* Изменённые черты характера. Как медитация меняет ваш разум, мозг и тело. Москва, 2018. С. 44–46.

переходит на него, а при внимании на собственных мыслях человек перестаёт видеть данный объект и сосредотачивается на своих мыслях<sup>34</sup>.

Исследования показали наличие изменений в различных спектрах волн мозга при медитации<sup>35</sup>. В. А. Вовченко приводит в пример работу доктора медицинских наук Т. И. Ахмедова и руководителя лаборатории нейрокибернетики Института мозга РАМН академика Н. Н. Любимова, которые отмечают изменение ритма мозга на ЭЭГ, сходное с работой мозга во время молитвы и медитации<sup>36</sup>. Конечно, такие исследования не имеют большого количества экспериментов и не указывают, кто именно и как молился. В любом случае, если такого рода исследования головного мозга дадут схожий результат у молящихся и медитирующих, то это может говорить лишь о том, что в данных практиках происходит похожая работа ума, которая выражается через изменение различных диапазонов волн в диаграмме ЭЭГ. Это не указывает на тождественность медитации и молитвы, а лишь на некоторый общий элемент — работу с мыслями. Тут важно вспомнить, что человек в течение дня может быть в подобном состоянии. Например, когда в поезде человек смотрит в окно, или наслаждается красивым видом, открывшимся с вершины горы, или делает монотонную, но требующую концентрации работу. Однако, несмотря на некоторые вышеуказанные сходства, в медитации нет главного, что присутствует в молитве — обращения к Богу. Медитативные практики, которые преподносятся как вид молитвы, следует разбирать отдельно.

## 6. О библейских видениях и житиях святых

И последний момент, который важно отметить. В рассказах о видениях библейских персонажей и в житиях святых часто можно прочесть об особом переживании действия Святого Духа в человеке. Уместно вспомнить описания апостолом Павлом *восхищения* некоего человека *до третьего неба* (2 Кор. 12, 2). Помимо этого, есть много житий святых и трудов отцов Церкви, где говорится об особом проявлении действия Духа в человеке во время молитвы: духовное тепло и сладость,

34 Паддикомб Э. Медитация и осознанность. Москва, 2019. С. 122–123.

35 Jovanov E. On Physiological Bases of States of Expanded Consciousness. New York (N. Y.), 2011. P. 203–206.

36 Вовченко В. А. Тайное и явное в православной и индуистско-буддийской мистике. Санкт-Петербург, 2011. С. 175–176.

радостные слёзы<sup>37</sup>, свет<sup>38</sup>, полное погружение в молитву, при котором человек не реагирует на внешние события<sup>39</sup>. Это состояние также можно назвать особым, но происходит оно при действии Святого Духа, Его действие будет проявляться в теле человека, значит, можно допустить и изменения в колебаниях различных волн головного мозга, то есть молитва может быть неким особым состоянием сознания, наличие которого можно обнаружить научным способом.

В большинстве случаев человек не удостоивается таких состояний, но даже в этом случае молитва может быть отделена от повседневной деятельности. Ведь часто бывает, что человек во время молитвы не слышит и не отвлекается на некоторые внешние раздражители, чего нет в обычном состоянии бодрствования. Были проведены исследования на базе СПбНИПНИ им. В. М. Бехтерева, где делались замеры активности мозга человека во время христианской молитвы. Данное исследование показало, что мозг находится в особом состоянии, отличным от сна или бодрствования<sup>40</sup>. Конечно, одного исследования недостаточно, требуются и другие. Важно уточнить, кто и как молился и в каких условиях. Вряд ли кто-то из людей, имеющих опыт продолжительной молитвы, тем более монашествующих, согласится на прохождение данного испытания. Но допустить тот факт, что состояние сознания при молитве отличается от того состояния, когда мы занимаемся нашими повседневными делами, возможно. Тогда и исследования, показывающие некоторое изменение активности головного мозга при молитве, будут пониматься именно как подтверждение особого молитвенного состояния, что будет служить положительной аргументацией в споре с оппонентами. Ведь тогда молитва — это нечто особое, что выделяется из обычной жизни человека.

37 *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes* I, 3 / introd., texte crit., trad. et notes J. Meyendorff. Louvain, 1973. P. 177. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священо-безмолвствующих. Москва, 1995. С. 93.

38 *Gregorius Sinaita. Accurata dissertatio de quiete et oratione* // PG. 150. Col. 1307. Рус. пер.: *Григорий Синаит, прп.* обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, сверх того о признаках благодати и прелести и о том, какое различие горячности и энергии и как легко впасть в прелесть без руководителя, 10 глав. Москва, 1999. С. 89.

39 *Joannes Cassianus. Collationes* // SC. 42. P. 147. Рус. пер.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования. Сергиев Посад, 1993. С. 209–210.

40 Слезин В. Б., Музалевская Н. И., Урицкий В. М., Рыбина И. Я. Изменение функционального состояния мозга при христианской молитве // *Парапсихология и психофизика*. 2000. № 1. С.132–136.

Таким образом, любые исследования, указывающие на некоторые изменения активности мозга при молитве, не станут аргументом против молитвы. Это будет свидетельствовать об исключительности молитвенного состояния. Схожие же моменты при молитве и медитации в исследованиях работы мозга указывают, скорее всего, на схожесть в работе с мыслями, а также на концентрацию на самом процессе той и другой практики. Важно отметить, что это сходство, если оно есть, не указывает на полную тождественность другой практике, ведь в отличие от медитации в молитве есть устремление к Богу.

С другой стороны, для стороннего человека наличие каких-либо высших молитвенных, созерцательных состояний может рассматриваться как некая аналогия просветления при медитации, что поставит их в один ряд либо к приводящим ко спасению, либо к приводящим к ИСС и являющимся самообманом.

Приведённые аргументы требуют дополнительного вдумчивого изучения, но должны побудить православных авторов более внимательно относиться к понятию ИСС при критике медитации. Если отказаться от ИСС, то останется вопрос: как же строить дальнейший диалог с теми, кто медитирует? Данная статья не ставила целью дать полный ответ на этот вопрос, но обойти его также нельзя.

В первую очередь, нужно подходить к медитации как к инструменту для достижения какой-либо цели. Медитация является, как правило, частью мировоззрения человека, поэтому необходимо обсуждать не столько медитацию, сколько заблуждения человека в его взгляде на жизнь.

И всегда нужно понимать, о каком именно виде медитации идёт речь. Для удобства можно разделить медитативные практики на религиозные и нерелигиозные виды и отдельно рассмотреть медитацию, используемую теми, кто относит себя к христианам.

Одно дело, когда речь идёт, например, о медитации, описанной в Йога-сутрах Патанджали, которая является религиозной и в конечном итоге приводит к состоянию самадхи, с трудом поддающемуся описанию. Медитация является одним из элементов религиозной жизни в индуизме, буддизме, других восточных религиях и сектах. В данном случае аргументация исключительно против медитации вряд ли имеет смысл. Диалог должен быть построен на обсуждении религиозных взглядов той или иной культуры.

С другой стороны, существует ряд медитативных практик, которые не содержат каких-либо религиозных элементов. Например,

медитация осознанности, которая подразумевает присутствие человека здесь и сейчас, то есть учит не отвлекаться от того, чем человек занимается в конкретный момент<sup>41</sup>, не вовлекаясь в размышления и не следуя эмоциям<sup>42</sup>. Нерелигиозные практики направлены на повышение концентрации и внимания<sup>43</sup>, повышение работоспособности<sup>44</sup> а также на отсечение навязчивых и негативных мыслей<sup>45</sup>. В данном случае медитация часто является одним из инструментов самосовершенствования. Такое самосовершенствование, как правило, означает надежду только на свои силы и исключает Бога из жизни человека. Очевидно, что отказ от медитации не приведёт человека к вере. Скорее, здесь требуется работа миссионерской направленности.

Отдельно требуется рассмотреть медитацию как способ профилактики или средства борьбы со стрессом, навязчивыми мыслями. Если человеку какое-то упражнение помогает побороть стресс, то, отняв его, нужно предложить что-то другое. Если это человек неверующий, то совет молиться ему не подойдёт. Как помочь ему в этом случае? Не будет ли ему только хуже при отказе от этой практики? В каких случаях ежедневное упражнение в медитации может дать положительный эффект, а в каких отрицательный? Есть ли духовный вред от самой практики? Требуется отдельно рассмотреть такого рода медитации, чтобы исключить вред психическому здоровью и духовный вред. Исследованиями, связанными с физическим и психическим здоровьем, должны заниматься специалисты в данных областях. Если духовного вреда нет, то здесь нет и точек соприкосновения, сама тема в этом случае относится лишь к области психологии и медицины, а любая попытка дискутировать ничего не даст.

Наиболее сложным вопросом является применение данных практик среди христиан, невоцерковлённых людей и людей, которые «симпатизируют» христианству, но не являются ещё членами христианских общин. Использование различных медитативных практик среди

41 Паддикомб Э. Медитация и осознанность. Москва, 2019. С. 170.

42 Там же. С. 106–107.

43 Jha A. P., Krompinger J., Baime M. J. Mindfulness Training Modifies Subsystems of Attention // Cognitive, Affective and Behavioral Neuroscience. Jun 2007. № 7. P. 109–119.

44 Wylde C. et al. Mindfulness for Novice Pediatric Nurses: Smartphone Application Versus Traditional Intervention. 2017. Vol. 36. P. 205–212.

45 Dorjee D. Neuroscience and Psychology of Meditation in Everyday Life. New York (N. Y.), 2018. P. 20.

католиков и протестантов распространено на Западе<sup>46</sup>. В данном случае необходимо отталкиваться от целей, которые ставят люди.

Если применение медитации связано со здоровьем, то данная ситуация подобна вышеописанной, и требует изучения конкретной практики и понимания, имеется ли духовный вред. Для безопасности лучше пробовать другие способы лечения и профилактики, если они есть. Необходимо указать возможность негативных эффектов, которые могут не только свести на нет все усилия, но даже нанести вред. Если целью является отсечение мыслей, то можно воспользоваться многовековой традицией Иисусовой молитвы, которая также помогает отсечь мысли, содержит элементы, помогающие сосредоточению и, главное, является молитвой к Богу, что важно для христианина.

Важным моментом является некоторый духовный поиск у ещё невоцерковлённых людей. Именно с теми, кто через медитацию ищет некой «духовности», возможен диалог. Важно донести до человека, что «духовность» невозможна без действия Святого Духа в человеке, которое позволяет достичь спасения и соединиться с Богом. Само по себе отсечение страстей и греховных мыслей никого не делает святым. Можно вспомнить притчу об изгнании злого духа, который, вернувшись на прежнее место и найдя его пустым, привел *семь других духов, злейших себя* (Мф. 12, 45). Именно поэтому медитация не даст плода, ибо отсечение мыслей ещё не является молитвой и признаком святости. Очищение от страстей, приобретение добродетелей и молитва дают истинный плод в духовной жизни. Учитывая некоторую схожесть в практике молитвы и медитации, переход будет довольно мягким, тем более для человека, который уже умеет опыт работы с мыслями. Но важно чётко показать, что молитва, в первую очередь Иисусова, хоть и может содержать элементы сосредоточения, используемые в медитативных практиках, но существенно отличается от них, ибо обращена не на себя, а к Богу.

### Выводы

Подводя итог, необходимо отметить, что использование ИСС в качестве аргумента может быть убедительным для некоторых людей, практикующих медитацию или желающих начать медитировать. Но те

46 Гуляев Д. А. Современные медитативные практики западного христианства – поиск «новой духовности» или возврат к истокам? // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 165–188.

из них, кто захотят углубиться в данную тему, могут найти противоречия или даже факты в пользу медитации. Следовательно, понятие ИСС в дискуссии о медитации если и стоит приводить, то не как основной аргумент, а лишь как один из ряда аргументов, понимая его слабые стороны. Основное направление полемики должно быть направлено скорее на общие мировоззренческие и религиозные взгляды человека, где медитация занимает порой не основное место.

### Источники

- Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / introd., texte crit., trad. et notes J. Meyendorff. Louvain: Specilegium sacrum Lovaniense, 1973.
- Gregorius Sinaita*. Accurata dissertatio de quiete et oratione // PG. T. 150. Col. 1303–1313.
- Joannes Cassianus*. Collationes // *Jean Cassien*. Conférences I–VII / introd., texte latin, trad. et notes E. Pichery. Paris: Les Édition du Cerf, 1955. (SC; vol. 42). P. 77–277.
- Григорий Палама, свят.* Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих / пер., послесл. и комм. В. Вениаминова. Москва: Канон, 1995. (История христианской мысли в памятниках).
- Григорий Синаит, прп.* Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, сверх того о признаках благодати и прелести, и о том, какое различие горячности и энергии, и как легко впасть в прелесть без руководителя, 10 глав // *Он же*. Творения. Москва: Новоспасский монастырь, 1999. С. 84–93.
- Игнатий (Брянчанинов), свят.* О молитве Иисусовой, беседа старца с учеником // *Трезвомыслие*: в 2 т. / сост. схиигу. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург: Изд. Ново-Тихвинского женского монастыря, 2009. С. 5–116.
- Игнатий (Брянчанинов), свят.* Слово о молитве Иисусовой // *Трезвомыслие*: в 2 т. / сост. схиигу. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург: Изд. Ново-Тихвинского женского монастыря, 2009. С. 168–265.
- Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания / пер. с лат., предисл. еп. Петр. Сергиев Посад: СТСЛ; РФМ, 1993.

### Литература

- Василеос Термос, свящ.* «Духовность» в ересь и сектах с точки зрения психиатрии, психодинамики и пастырского богословия // *Московский психотерапевтический журнал*. 2009. № 3. С. 119–132.
- Вовченко В. А.* Тайное и явное в православной и индуистско-буддийской мистике // *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма*. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепрпетровск) / под ред. С. В. Пахомова. Санкт-Петербург: РХГА, 2011.

- Гордеев М. Н.* Фундаментальное руководство по эриксоновскому гипнозу. Москва: Психотерапия, 2015.
- Гордеева О. В.* Основные проблемы и направления теоретических исследований в психологии изменённых состояний сознания // *Изменённые состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия.* Москва: Когито-Центр, 2012. (Университетское психологическое образование).
- Гоулман Д.* Изменённые черты характера. Как медитация меняет ваш разум, мозг и тело / пер. с англ. Ю. Гиматовой. Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2018.
- Гуляев Д. А.* Современные медитативные практики западного христианства — поиск «новой духовности» или возврат к истокам? // *Вопросы богословия.* 2020. Вып. 2 (4). С. 165–188.
- Дейкман А.* Бимодальное сознание // *Изменённые состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия.* Москва: Когито-Центр, 2012. (Университетское психологическое образование). С. 131–142.
- Дейкман А.* Деавтоматизация // *Изменённые состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия.* Москва: Когито-Центр, 2012. (Университетское психологическое образование). С. 143–148.
- Дружинин Д. В.* Йога: Православный взгляд. Москва: Символик, 2018.
- Дружинин Д. В.* Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы» // *Богословско-исторический сборник.* Т. 12. Калуга: Калужская духовная семинария, 2018. С. 10–20.
- Мартиндейл К.* Состояния сознания // *Изменённые состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия.* Москва: Когито-Центр, 2012. (Университетское психологическое образование). С. 67–90.
- Паддикомб Э.* Медитация и осознанность. 10 минут в день, которые приведут ваши мысли в порядок. Москва: Альпина нон-фикшн, 2019.
- Слезин В. Б., Музалевская Н. И., Урицкий В. М., Рыбина И. Я.* Изменение функционального состояния мозга при христианской молитве // *Парапсихология и психофизика.* 2000. № 1. С. 132–136.
- Сыропятов О. Г., Дзеружинская Н. А.* О проблеме изменённых состояний сознания // *Таврический журнал психиатрии.* 2013. Т. 17. № 4 (65). С. 103–111.
- Тарт Ч.* Состояния сознания // *Изменённые состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия.* Москва: Когито-Центр, 2012. (Университетское психологическое образование). С. 51–66.
- Фишер Р.* Картография состояний сознания: интеграция Востока и Запада // *Изменённые состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия.* Москва: Когито-Центр, 2012. (Университетское психологическое образование). С. 101–118.
- Фрост Х. М.* Йога и христианская вера // *Православный взгляд на йогу / сост. диак. Г. Максимова.* Москва: Православное Миссионерское Общество им. прп. Серрапиона Кожезерского, 2012. С. 22–40.

- Dorjee D.* Neuroscience and Psychology of Meditation in Everyday Life. New York (N. Y.): Routledge, 2018.
- Jha A. P., Krompinger J., Baime M. J.* Mindfulness Training Modifies Subsystems of Attention // Cognitive, Affective and Behavioral Neuroscience. Jun 2007. № 7. P. 109–119.
- Jovanov E.* On Physiological Bases of States of Expanded Consciousness // States of Consciousness Experimental Insights into Meditation, Waking, Sleep and Dreams / ed. D. Cvetkovic, I. Cosic. New York (N. Y.): Springer, 2011. P. 203–221.
- Kabat-Zinn J., et al.* Effectiveness of a Meditation-Based Stress Reduction Program in the Treatment of Anxiety Disorders // American Journal of Psychiatry. 1992. Vol. 149 (7). P. 936–943.
- Kennedy G. A.* Codons of Consciousness: Neurological Characteristics of Ordinary and Pathological States of Consciousness // States of Consciousness Experimental Insights into Meditation, Waking, Sleep and Dreams / ed. D. Cvetkovic, I. Cosic. New York (N. Y.): Springer, 2011. P. 57–92.
- Lindal J., et al.* The Varieties of Contemplative Experience: A Mixed-Methods Study of Meditation-Related Challenges in Western Buddhists // PLoS ONE. 2017. № 12 (5). P. 1–38.
- Olivo E. L., Dodson-Lavelle B., Wren A. et al.* Feasibility and Effectiveness of a Brief Meditation-Based Stress Management Intervention for Patients Diagnosed with or at Risk for Coronary Heart Disease: A Pilot Study // Psychology, Health and Medicine. 2009. Vol. 14 (5). P. 513–523.
- Travis F.* States of Consciousness Beyond Waking, Dreaming and Sleeping: Perspectives from Research on Meditation Experiences // States of Consciousness Experimental Insights into Meditation, Waking, Sleep and Dreams / ed. D. Cvetkovic, I. Cosic. New York (N. Y.): Springer. 2011. P. 223–234.
- Wylde C. M., et al.* Mindfulness for Novice Pediatric Nurses: Smartphone Application Versus Traditional Intervention // Journal of Pediatric Nursing. 2017. Vol. 36. P. 205–212.



БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК  
№ 3 (46) • 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>диак. Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 21½  
Подписано в печать 30.09.2022

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»  
[www.yulis.ru](http://www.yulis.ru) • [inform@yulis.ru](mailto:inform@yulis.ru)  
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444  
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42