

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (48)
2023



Сергиев Посад
2023

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 1 (48)
2023



Sergiev Posad
2023

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-303-0055

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 1 (48). – 350 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

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 библистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

Nina Valerievna 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 **Священник Алексей Башкатов**
Оценка утверждения Барта Эрмана о продолжительности устной евангельской традиции: разбор аргументов культурного фона греко-римского мира
- Естественно-научная апологетика*
- 34 **Максим Викторович Чернобровкин**
Проблемы методологии диалога науки и религии
- Богословие и философия*
- 45 **Александр Александрович Солонченко**
Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект
- Сравнительное богословие*
- 61 **Иеродиакон Георгий (Рамазян)**
Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 1: XIV–XVI вв.
- 98 **Иеромонах Иона (Кудряков)**
Синодальный процесс в католицизме: дух нового времени или хорошо забытое старое?
- 115 **Павел Геннадьевич Борисов**
Диамперский Собор Маланкарской Церкви Индии: причины созыва, основные результаты и историческая ретроспектива
- Патрология и христианская литература*
- 127 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства
- 169 **Священник Алексей Голубев**
Жизнь Евфимия Зигабена и роль в ней богомильской полемики

- История Русской Православной Церкви*
- 184 **Пётр Сергеевич Резухин**
Между приходом и государством: к вопросу о материальном содержании православного приходского духовенства в конце XIX – начале XX вв. (на материалах Тульской епархии)
- 201 **Андрей Юрьевич Литвин**
Развитие Православия в Юнпинфу и его окрестностях
- Литургика*
- 234 **Иеромонах Давуд Елантони (Пасилиос)**
Богословские аспекты творения в текстах литургий Коптской Православной Церкви
- Гомилетика*
- 251 **Священник Даниил Салищев**
Интертекстуальный анализ как метод интерпретации текстов церковной литературы (на примере избранных проповедей свт. Филарета (Дроздова))
- Источниковедение*
- 270 **Светлана Климентьевна Севастьянова**
Списки русского перевода «Книги о Соборе» митрополита Газского Паисия Лигарида в собрании рукописей Московской духовной академии из Российской государственной библиотеки
- 295 **Иеромонах Павел (Дудоров)**
К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава, написанном первоначальником иеросхимонахом Иоанном и его печатном издании конца XIX в.
- Религиоведение*
- 312 **Павел Георгиевич Носачёв**
Кликуши или лицемерно беснующиеся: обращаясь к дореволюционному опыту
- 333 **Протоиерей Олег Корытко**
История зарубежных и отечественных постсоветских исследований в области славянской мифологии и народных верований

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 17 **Priest Alexey Bashkatov**
Assessing Bart Ehrman's Assertion of the Duration of the Oral Gospel Tradition:
A Dissection of the Arguments of the Cultural Background of the Greco-Roman World
- Natural science apologetics*
- 34 **Maksim V. Chernobrovkin**
Problems of Methodology of the Dialogue Between Science and Religion
- Theology and philosophy*
- 45 **Alexander A. Solonchenko**
Eschatological Concept of H. U. von Balthasar: The Trinitarian Aspect
- Comparative theology*
- 61 **Hierodeacon George (Ramazyan)**
Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State. Part 1:
XIV–XVI Centuries
- 98 **Hieromonk Jonah (Kudryakov)**
Synodal Process in Catholicism: The Spirit of the New Time or the Well-Forgotten Old?
- 115 **Pavel G. Borisov**
Diamper Council of the Malankara Church of India: Reasons for Convocation, Main
Results and Historical Retrospective
- Patrology and Christian literature*
- 127 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
Who is the Head of the Church? To the Question of the Theory of Primacy
- 169 **Priest Alexey Golubev**
The Life of Euthymius Zigaben and the Role of the Bogomil Polemics in It
- History of the Orthodox Church*
- 184 **Deacon Petr Rezukhin**
Between the Parish and the State: To the Question of the Material Maintenance
of the Orthodox Parish Clergy at the End of the XIX–XX Centuries (By the Materials
of the Tula Diocese)

- 201 **Andrey Yu. Litvin**
The Development of Orthodoxy in Yongpingfu and Its Environ
- Liturgics*
- 234 **Hieromonk Dawoud E. (Pasilios)**
Theological Aspects of Creation in the Texts of the Liturgies
of the Coptic Orthodox Church
- Homiletics*
- 251 **Priest Daniil Salishchev**
Intertextual Analysis as a Method of Interpretation of Texts of Literature (On the
Example of Selected Sermons of St. Philaret (Drozдов))
- Source study*
- 270 **Svetlana C. Sevastyanova**
Russian Translation Lists of Paisius Ligarides, Metropolitan of Gaza, Book About
the Cathedral in the Collection of Manuscripts of the Moscow Theological Academy
of the Russian State Library
- 295 **Hieromonk Pavel (Dudorov)**
To the Question of the Original List of the Sarov Charter and Its Printed Edition
of the Charter of the Late of XIX Century
- Religious studies*
- 312 **Pavel G. Nosachev**
Devilskins or Hypocritically Raging: Referring to the Pre-Revolutionary Experience
- 333 **Archpriest Oleg Korytko**
History of Foreign and Domestic Post-Soviet Research in the Field of Slavic
Mythology and Folk Beliefs

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- ААЭ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией имп. Академии наук / дополнены и изданы высочайше учрежденной комиссией. Санкт-Петербург, 1836. Т. 1–4.
- АИ Акты исторические. Санкт-Петербург, 1841–1842. Т. 1–5; Указатель. 1843; Дополнения. 1846–1872. Т. 1–12.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. Санкт-Петербург, 1934–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- МЕВ Московские епархиальные ведомости. Москва, 1869–1918; Н. с. 1990–.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург; Москва, 1841–. Т. 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- РИБ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Санкт-Петербург, 1872–1927. Т. 1–40.
- ТЕВ Тульские епархиальные ведомости. Тула, 1862–1918.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург: Пушкинский Дом; Наука, 1934–. Т. 1–.
- АСО *Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita.* Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- JSOT *Journal for the Study of the Old Testament.* London: Sage Publications, 1976–. Vol. 1–.
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.* Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- LCL *Loeb Classical Library.* Cambridge (Mass.): W. Heinemann; Harvard University Press, 1988–.
- OCA *Orientalia christiana analecta.* Roma, 1935–.
- ОСР *Orientalia christiana periodica.* Roma, 1935–.
- 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.
- PO *Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau.* Paris; Turnhout; Roma, 1904–2008. Т. 1–50.

- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin: W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- REB Échos d'Orient. 1897–1941. Т. 1–18. № 1–200; Études byzantines. 1943–1945. Т. 1–3. Revue des études byzantines. Paris: Peeters, 1946–. Т. 4–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademie Verlag, 1886–. Bd. 1–.
- ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen: Mohr Siebeck, 1891–. Bd. 1–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- ААЦ Армянская Апостольская Церковь
- ГАТО Государственный архив Тульской области
- ГИМ Государственный исторический музей
- МГАМИД Московский главный архив Министерства иностранных дел РФ
- [НИ]ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- ОР РНБ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
- РАН Российская академия наук
- РГБ Российская государственная библиотека
- РНБ Российская национальная библиотека
- РГАДА Российский государственный архив древних актов
- РГИА Российский государственный исторический архив
- СПБНИИ РАН Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- ЦГАРМ Центральный Государственный Архив Республики Мордовия
- ССЕЕ Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ВГСПУ Волгоградский государственный социально-педагогический университет
- ВПДС Воронежская духовная семинария
- 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
- СПБДА Санкт-Петербургская духовная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ОЦЕНКА УТВЕРЖДЕНИЯ БАРТА ЭРМАНА О ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТИ УСТНОЙ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

РАЗБОР АРГУМЕНТОВ КУЛЬТУРНОГО ФОНА
ГРЕКО-РИМСКОГО МИРА

Священник Алексей Башкатов

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
bashkatov202@mail.ru

Для цитирования: Башкатов А. Б., *свящ.* Оценка утверждения Барта Эрмана о продолжительности устной евангельской традиции: разбор аргументов культурного фона греко-римского мира // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 17–33. DOI: 10.31802/GV.2023.48.1.001

Аннотация

УДК 27-247 (27-274.2)

В данной статье рассматриваются утверждения американского библеиста Барта Эрмана о продолжительности периода между земной жизнью Иисуса Христа и временем написания канонических Евангелий. В начале статьи приводится обзор мнений учёных, которые обращались к вопросу о существовании долгого периода устной передачи евангельского учения. Далее приводятся мнения исследователей, выступающих против существования устного периода до написания Евангелий. Затем даётся оценка аргументов, возникающих при обращении к культурному фону греко-римского мира. В результате анализа культурной среды греко-римского мира, в свете вопроса о происхождении канонических Евангелий, была показана необоснованность позиции Барта Эрмана в отношении продолжительности устной передачи евангельской традиции.

Ключевые слова: авторство канонических Евангелий, происхождение канонических Евангелий, устная евангельская традиция, продолжительность устной передачи евангельского учения, туннельный период, библиист Барт Эрман, культурный фон греко-римского мира, библейская наука XVII–XVIII веков, библейская наука XIX века.

Assessing Bart Ehrman's Assertion of the Duration of the Oral Gospel Tradition: A Dissection of the Arguments of the Cultural Background of the Greco-Roman World

Priest Alexey Bashkatov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

bashkatov202@mail.ru

For citation: Bashkatov, Alexey V., priest. "Assessing Bart Ehrman's Assertion of the Duration of the Oral Gospel Tradition: A Dissection of the Arguments of the Cultural Background of the Greco-Roman World". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 17–33 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.001

Abstract. This article examines the statements of the American biblical scholar Bart Ehrman about the length of the period between the earthly life of Jesus Christ and the time when the canonical Gospels were written. At the beginning of the article, a review is given of the opinions of scientists who addressed the question of the existence of a long period of oral transmission of the gospel teaching. The following are the opinions of researchers who oppose the existence of an oral period before the writing of the Gospels. Then an assessment is given of the arguments that arise when referring to the cultural background of the Greco-Roman world. As a result of the analysis of the cultural environment of the Greco-Roman world, in the light of the question of the origin of the canonical Gospels, the groundlessness of Bart Ehrman's position regarding the duration of the oral transmission of the Gospel tradition was shown.

Keywords: authorship of the canonical gospels, origin of the canonical gospels, oral gospel tradition, duration of the oral transmission of the gospel teaching, tunnel period, biblical scholar Bart Ehrman, cultural background of the Greco-Roman world, biblical science of the 17th–18th centuries, biblical science of the 19th century.

Введение

Вопрос о происхождении какой-либо книги всегда будет интересен читателю. Пытливый ум человека, берущего в руки некое произведение, при помощи вводных данных о книге восходит к автору и приготавливается к восприятию читаемого. Не обходит этот процесс и читателя книги с большой буквы — Библии. Эта Книга содержит в себе много произведений, но в рамках данной статьи мы будем говорить о вводных данных четырёх канонических Евангелий. Церковная традиция говорит, что авторами первого и четвёртого Евангелий были апостолы Иисуса Христа Матфей и Иоанн, остальные два были написаны спутниками апостолов Иисуса Марком и Лукой. Вопрос о происхождении Евангелий именно от очевидцев и ближайших последователей очевидцев жизни и деяний Иисуса имеет большое значение для всего христианства. По этой причине важно и необходимо обстоятельно исследовать и отвечать на всякую попытку подрыва атрибуции канонических Евангелий, основанной на Предании Церкви.

На сегодняшний день можно встретить публикации авторов, которые доводят до широких масс достижения академической библейской науки. К ним относится Барт Дентон Эрман — ученик знаменитого текстолога Нового Завета Брюса Мецгера. В своих книгах Б. Эрман заявляет, что Евангелия были написаны спустя много времени (30–60 лет) после событий земной жизни Иисуса. И авторами Евангелий являются не очевидцы событий, а те, кто знаком с последователями очевидцев¹. Таким образом, Барт Эрман, как и многие новозаветные учёные², опирается на гипотезу о том, что канонические Евангелия были написаны после долговременного периода устной передачи евангельских преданий, которые в течение этого длительного времени могли быть немного изменены или совсем потерять первоначальное содержание³. Мы фокусируемся на тезисах именно данного автора, поскольку его книги переводятся на русский язык⁴ и становятся доступными

1 *Ehrman B. D. Heaven and Hell: A History of the Afterlife. New York (N. Y.), 2020. P. 151; Ehrman B. D. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford, 1999. P. 47; Ehrman B. D. Jesus Before the Gospels – How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior. New York (N. Y.), 2016. P. 15.*

2 Джеймс Данн, Биргер Герхардссон, Самуэль Бирског, Генри Вансборо и др.

3 *Ehrman B. D. Jesus Before the Gospels. P. 1, 10.*

4 На сегодняшний день можно перечислить порядка десяти книг Б. Эрмана, переведённых на русский язык: «Тайны Иисуса и Марии Магдалины» (2007), «Искажённые слова Иисуса» (2009), «Петр, Павел и Мария Магдалина» (2009), «Иисус, прерванное Слово» (2010),

для многих людей в нашей стране, которые ищут ответы на вопросы о Боге и Библии. С другой стороны, книги других зарубежных библеистов не в таком количестве переводятся на русский язык, как книги Б. Эрмана.

Целью данной статьи является оценка аргументов, связанных с культурной средой греко-римского мира в отношении предположения Барта Эрмана о долговременном периоде устной передачи евангельских преданий.

Для решения поставленной цели нам необходимо, во-первых, рассмотреть предположения о долговременном устном периоде в истории изучения Евангелий, во-вторых, сделать анализ аргументов, которые приводятся в пользу существования долговременного периода устной передачи евангельских преданий.

1. Предположение о существовании долгого устного периода в передаче евангельских преданий

В научной среде период между Иисусом и Евангелием имеет разное наименование. Некоторые исследователи называют данный промежуток времени «туннельным периодом»⁵. Предположение о том, что существовал устный период передачи евангельских преданий, восходит к появлению библейской критики в эпоху Просвещения.

1.1. Библейская наука XVII–XVIII веков

В конце XVII в. учёные пришли к пониманию того, что устная традиция лежит в основе передачи библейского текста. Например, французский католический священник Ришар Симон (1638–1712 гг.), которого считают отцом-основателем библейской критики, в книге «Histoire

«Утерянное Евангелие от Иуды» (2010), «А был ли Иисус?» (2012), «Великий обман» (2013), «Как Иисус стал Богом» (2014), «Иисус до Евангелий» (2016), «Почему мы страдаем?» (2019).

- 5 *Holladay C. R. A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ. Nashville (Tenn.), 2005. P. 69, 72, 74. Другие названия периода устной передачи Евангельской традиции см.: Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions and the Problem of Continuity: An Analysis and Evaluation. A Dissertation Submitted to the Caspersen School of Graduate Studies. Drew University. Madison (N.J.), 2005. P. 9.*

critique de texte du Nouvea Testament»⁶ выразил мнение, что основанием для некоторых частей Библии послужила устная традиция⁷.

В XVIII в. уже несколько исследователей предположили наличие устного периода в передаче евангельских преданий. Томас Чубб (1697–1747 гг.), английский деист из Солсбери, полагал, что Евангелие от Марка было самым древним и опиралось на устную традицию⁸. Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781 гг.), немецкий философ, известный по публикации «Фрагментов» Германа Самуэля Реймаруса, считал, что последователи Иисуса имели некую запись о жизни и учении Иисуса, которая была создана благодаря устным рассказам⁹. Иоганн Готфрид фон Гердер (1744–1803 гг.) развивал теорию о том, что самое древнее Евангелие было устным¹⁰. Другой исследователь из Гёттингена

- 6 *Simon R.* Histoire critique de texe du Nouveau Testament: in 3 vols. Rotterdam, 1689–1693.
- 7 *Gerhardsson B.* Oral Tradition (New Testament) // A Dictionary of Biblical Interpretation / R. J. Coggins, J. L. Houlden. Philadelphia (Pa.), 1990. P. 498; *Ong W. J.* Preface // *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia (Pa.), 1983. P. XIII.
- 8 *Chubb T.* Posthumous Works. Vol. 2: Concerning Divine Revelation. London, 1748. P. 3–136; *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 55; *Bushell T. L.* The Sage of Salisbury: Thomas Chubb 1679–1747. New York (N. Y.), 1967. P. 121.
- 9 *Lessing G. E.* Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Berlin, 1784. (Theologischer Nachlass). S. 45–72; *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 168–169; *Farmer W. R.* The Synoptic Problem: A Critical Review of the Problem of the Literary Relationships Between Matthew, Mark, and Luke. New York (N. Y.); London, 1964. P. 4, 30; *Henaut B. W.* Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4. Sheffield, 1993. (Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series; 82). P. 17–18.
- 10 *Herder J. G.* Vom Erlöser der Menschen: Nach unseren drei ersten Evangelien / ed. B. Suphan. Hildesheim, 1967. (Sämtliche Werke; vol. 19); *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 181; *Collins R. F.* Introduction to the New Testament. Garden City (N. Y.), 1987. P. 46–47; *Culley R. C.* Oral Tradition and Biblical Studies // Oral Tradition. 1986. № 1/1. P. 30–65. P. 32; *Ellis E. E.* Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. Grand Rapids (Mich.), 1993. P. 237, 242; *Farmer W. R.* The Synoptic Problem. P. 30–32; *Gerhardsson B.* Oral Tradition. P. 498–499; *Guttgemanns E.* Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism / trans. W. G. Doty. Pittsburgh (Pa.), 1979. P. 178–181; *Henaut B. W.* Oral Tradition and the Gospels. P. 18; *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia (Pa.), 1983. P. 77–78; *Kümmel W. G.* The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems / trans. S. MacLean Gilmour, H. C. Kee. Nashville (Tenn.); New York (N. Y.), 1972. P. 79–80; *Reicke B.* The Roots of the Synoptic Gospels. Philadelphia (Pa.), 1986. P. 9–10; *Schnelle U.* The History and Theology of the New Testament Writings / trans. M. E. Boring. Minneapolis (Minn.), 1998. P. 164; *Stein R. H.* Studying the Synoptic Gospels:

Иоганн Готфрид Айхгорн (1752–1827 гг.) считал, что первые рассказы об Иисусе использовались в миссионерской проповеди ранних христиан¹¹. По мнению Георга Лоренца Бауэра (1755–1806 гг.), самые ранние выражения христиан были сформулированы во время устного общения¹². Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834 гг.) выдвинул идею, что первое предание об Иисусе было устным, которое позднее было записано фрагментами¹³. Церковный историк Иоганн Карл Людвиг Гизелер (1792–1854 гг.) поддержал гипотезу Гердера о зависимости Евангелий от общей устной традиции¹⁴.

1.2. Библейская наука XIX века

В XIX в. среди исследователей доминировало мнение, что в основе синоптических Евангелий лежат литературные источники, по этой причине устная традиция не учитывалась. Однако были в этот период и последователи теории устной традиции. Немецкий исследователь Генрих Юлиус Хольцманн (1832–1910 гг.) полагал, что устная традиция существовала до написания Евангелия от Марка и во время его написания¹⁵. Его соотечественник Юлиус Велльгаузен (1844–1918 гг.) изучал не только Ветхий Завет и семитские языки, но и написал комментарии

Origin and Interpretation. Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 162; *Strecker G.* History of the New Testament Literature / trans. C. Katter. Harrisburg (Pa.), 1997. P. 14.

- 11 *Eichorn J. G.* Einleitung in das Neue Testament: in 5 Bde. Leipzig, 1820–1827; *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 151.
- 12 *Bauer G. L.* Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornehmlich der Griechen und Römer: in 2 Bde. Leipzig, 1799; *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 189.
- 13 *Schleiermacher F. D. E.* Einleitung ins Neue Testament / ed. G. Wolde. Berlin, 1845. (Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke; Bd. 8); *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 214; *Reicke B.* The Roots of the Synoptic Gospels. P. 13.
- 14 *Gieseler J. C. L.* Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig, 1818; *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. P. 296–298, 397; *Collins R. F.* Introduction to the New Testament. P. 46; *Henaut B. W.* Oral Tradition and the Gospels. P. 18; *Kummel W. G.* The New Testament. P. 83; *Linnemann E.* Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels / trans. R. W. Yarbrough. Grand Rapids (Mich.), 1992. P. 31; *Reicke B.* The Roots of the Synoptic Gospels. P. 11–12; *Schnelle U.* The History and Theology. P. 164–165; *Stein R. H.* Studying the Synoptic Gospels. P. 43.
- 15 *Holtzmann H. J.* Die Synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter. Leipzig, 1863; *Kummel W. G.* The New Testament. P. 151.

к синоптическим Евангелиям, а также работу, в которой поддерживал идею, что основным источником Евангелий является устная традиция¹⁶.

1.3. Библейская наука в начале XX века

В начале XX в. также можно указать последователей предположения об устном периоде, среди них британский библеист из Кэмбриджа Фрэнсис Кроуфорд Беркитт (1864–1935 гг.). Он утверждал, что Евангелие от Марка основано на рассказах учеников и последователей Иисуса¹⁷. С появлением в 1919 г. модели «анализ форм»¹⁸ существенно возросло число последователей теории существования периода устной передачи евангельских преданий¹⁹.

2. Предположение против существования долгого устного периода в передаче евангельских преданий

В современной библейской науке существует позиция против того, что существовал долгий период устной передачи евангельских преданий. Так, в число оппонентов входит Уолтер Шмиталс, который считает, что Евангелие от Марка было составлено на основе некоего письменного источника (*Grundschrift*), и в дальнейшем данный источник был немного отредактирован евангелистом²⁰. Финская исследовательница

16 *Wellhausen J.* Das Evangelium Matthaei. Berlin, 1904; *Wellhausen J.* Das Evangelium Marci. Berlin, 1903; *Wellhausen J.* Das Evangelium Lucae. Berlin, 1904; *Wellhausen J.* Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin, 1905; *Doty W. G.* The Discipline and Literature. P. 287, 288; *Kummel W. G.* The New Testament. P. 282; *Perrin N.* What Is Redaction Criticism? Philadelphia (Pa.), 1969. P. 14.

17 *Burkitt F. C.* The Gospel History and Its Transmission. Edinburgh, 1906. P. 62.

18 Мы будем придерживаться принятого в русскоязычной библеистике наименования данной модели «анализ форм», см.: *Ткаченко А. А.* История изучения жанровых особенностей Евангелий // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 653.

19 *Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 15.

20 *Schmithals W.* Ökumenischer Taschenbuch-kommentar zum Neuen Testament. Bd. 2: Das Evangelium nach Markus. Gütersloh; Würzburg, 1979. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 503). S. 21–70; *Schmithals W.* Kritik der Formkritik // ZThK. 1980. № 11. S. 149–185; *Schmithals W.* Evangelien // Theologische Realenzyklopädie. 1982. № 10. S. 570–626, особенно S. 600–612; *Schmithals W.* Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin; New York (N. Y.), 1985. S. 410–431; *Schmithals W.* Vom Ursprung der synoptischen Tradition // ZThK. 1997. № 94. S. 288–316.

Эта Линнеманн²¹ полагает, что основа четырёх канонических Евангелий — воспоминания очевидцев, а не «народная традиция»²².

Из вышеприведённых данных можно отметить, что большинство библеистов признают существование долгого устного периода в передаче евангельских преданий. Однако для того, чтобы понять, какова степень достоверности этой позиции, необходимо оценить основания, подтверждающие существование устного периода.

3. Оценка аргументов, подтверждающих существование долгого устного периода в передаче евангельских преданий

На сегодняшний день существует девять основных категорий подобных доказательств. В рамках данной статьи мы рассмотрим первую из них: свидетельства различных факторов культурной среды греко-римского мира²³.

В данной категории учёные предложили шесть аргументов, указывающих на наличие устной фазы в передаче евангельских традиций.

3.1. Оценка первого аргумента

Первый аргумент, который представили библеисты в качестве доказательства для устного периода, является степень грамотности в Древнем мире²⁴. Общий уровень грамотности в древности, по мнению Уильяма

21 Linnemann E. Is There a Synoptic Problem? P. 181.

22 Ibid. P. 185.

23 Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 18.

24 Botha P. J. J. Greco-Roman Literacy as Setting for NT Writings // Neot. 1992. № 26. P. 195–215; Bryan C. A Preface to Mark: Notes on the Gospel In Its Literary and Cultural Settings. New York (N. Y.); Oxford, 1993. P. 67–71; Dewey J. The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation // The New Literary Criticism and the New Testament / ed. E. S. Malbon, E. V. McKnight. Sheffield, 1994. (Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series; 109). P. 146–163. P. 146; Dunn J. D. G. A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed. Grand Rapids (Mich.), 2005. P. 36, 90–91; Gamble H. Y. Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts. New Haven (Conn.); London, 1995. P. 1–41; Gamble H. Y. Literacy and Book Culture // Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship / C. A. Evans, S. E. Porter. Downers Grove (Ill.); Leicester, 2000. P. 644–648; Meier J. P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. New York (N. Y.), 1991. P. 253–315; Reddish M. G. An Introduction to the Gospels. Nashville (Tenn.), 1997. P. 14, 15.

В. Харриса, был ниже пятнадцати процентов²⁵. В культурной среде Иисуса грамотность была на уровне от трёх до пяти процентов²⁶. Таким образом, грамотность людей греко-римского мира была очень низкой.

Рассмотрим вопрос грамотности в свете новозаветных Евангелий и их авторов, согласно Преданию Церкви. Если допустить, что первое каноническое Евангелие было написано Матфеем, сборщиком пошлин (см. Мф. 9, 9), то возможность составления Евангелия очевидцем событий без долгого периода устной традиции представляется вполне вероятной. Известно, что сборщики налогов имели деревянные таблички (πίναξ), покрытые толстым слоем воска. На этих табличках они вели записи, некоторые из них переносились на папирус. Это подтверждается множеством заметок I–II вв., сделанных римскими сборщиками налогов. Диоген Лаэртский замечает, что Филипп, секретарь Платона, переписал на папирус труд своего хозяина «Законы» с черновиков, записанных на табличках, покрытых воском²⁷. Таким образом, сборщик налогов, каковым был апостол Матфей, имел навыки ведения записей, что могло помочь ему при написании первого Евангелия для иудеев Палестины на древнееврейском языке²⁸.

Автор второго канонического Евангелия, апостол Марк, был, согласно древним свидетельствам²⁹, переводчиком апостола Петра³⁰. Вероятно, он сам или с помощью писца записал на древнегреческом языке проповедь первоверховного апостола, который произносил её на арамейском. Известно, что в I веке были особые люди — профессиональные писцы. Они могли без труда переводить с одного языка на другой, в том числе с арамейского на изысканный греческий³¹. О том, что в данный период существовали искусные писцы, а умение писать было доступно и другим простым людям, свидетельствуют

25 Harris W. V. *Ancient Literacy*. Cambridge, 1989. P. 267.

26 Crossan J. D. *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*. [San Francisco (Ca.)], 1998. P. 68.

27 См.: Millard A. *Reading and Writing in the Time of Jesus*. 2001. P. 28; Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. I / trans. R. D. Hicks. Cambridge, 1925. (LCL; 184). P. 310.

28 См.: Jones T. P. *Misquoting Truth: A Guide to the Fallacies of Bart Ehrman's Misquoting Jesus*. Downers Grove (Ill.), 2007. P. 115.

29 Папий Иерапольский, Климент Александрийский, Ириней Лионский.

30 См.: Евсевий Кесарийский. *Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели* И. В. Кривушина. Научное издание. Санкт-Петербург, 2013. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 163–164; Там же. С. 276; Ириней Лионский, *свт.* Против ересей // Ириней Лионский, *свт.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Санкт-Петербург, 2008. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 220.

31 См.: Jones T. P. *Misquoting Truth*. P. 117.

археологические находки. Сохранилось несколько кусков винных кувшинов в хранилище Ирода в Масаде. Эти кувшины имели маркировку, что указывает на документы, которые не сохранились. Вино было доставлено из Италии, оно составляло лишь малую часть хранившейся там провизии. Все эти запасы Ирод Великий держал в своих замках по всей Палестине на случай восстания против него. Для складирования, проверки и обновления этих припасов требовались писцы и надзиратели, которые использовали рулоны папируса. После смерти Ирода эти учреждения пришли в упадок, а некоторые из его замков перешли в руки римлян, однако сыновья Ирода имели собственные дома с богатой провизией, хотя и в меньшем масштабе. Строительные работы, предпринятые ими, породили новые документы: строительство города в Кесарии Филипповой и новой столицы в Галилее. Вполне возможно, что Хуза, домоправитель Ирода Антипы (см. Лк. 8, 3), отвечал за выполнение строительства в Галилее и нуждался не только в одном-двух секретарях. Возведение Тивериады увеличивало объём работ, а также это привело к увеличению администрации в провинции Галилея. Кроме писцов, грамоту могли знать и строители. Об этом свидетельствуют каменные колонны в Масаде и других местах, которые были помечены буквами алфавита для их правильной установки³².

Если апостол Лука, спутник апостола Павла, был автором третьего канонического Евангелия, то рассматриваемый аргумент о грамотности явно не будет подтверждать наличие долгого периода устной евангельской традиции. В новозаветном корпусе мы встречаем упоминание о Луке только три раза (см.: Кол. 4, 14; Фил. 1, 24; 2 Тим. 4, 11). Данные свидетельства сообщают нам, что Лука являлся врачом. В древности же врач должен был уметь читать медицинские записи. Папирусы, найденные в Египте, свидетельствуют, что врачи и их писцы часто составляли для стражей порядка отчёты о травмах и возможных причинах смерти пострадавших. Врачи также составляли для рабовладельцев записи, удостоверяющие здоровье раба³³. Таким образом, сам апостол Лука мог без обращения к профессиональному писцу составить повествование, услышанное им от очевидцев событий.

Авторство четвёртого Евангелия, согласно церковной традиции, принадлежит апостолу Иоанну, сыну Зеведея. Из Евангелий мы узнаём,

32 См.: *Millard A. Reading and Writing*. P. 178–179.

33 См.: *Huskinson J. Experiencing Rome: Culture, Identity, and Power in the Roman Empire*. London, 2000. P. 179–180; *Nutton V. Ancient Medicine*. London; New York (N. Y.), 2004. (Sciences of Antiquity). P. 263–264.

что он был рыбаком на Галилейском озере и вместе с братом Иаковом помогал в этом нелёгком деле своему отцу Зеведею (см.: Мф. 4, 21; Мк. 1, 19–20; Лк. 5, 9–11). Рыбаки благодаря своей деятельности часто имели хороший достаток. Это подтверждается археологическими раскопками: найденный недавно близ Вифсаиды рыбачий дом имеет большие размеры и говорит о состоятельности его хозяев. Также рыбаки имели дело со сборщиками налогов, поэтому они должны были либо сами уметь читать и немного писать, либо иметь при себе писца³⁴.

Подводя итог оценке первого аргумента в пользу существования долгого периода устной традиции перед написанием канонических Евангелий, следует заметить следующее. Вполне вероятно, что уровень грамотности в период, близкий к земной жизни Иисуса Христа, был очень низок, но авторы наших новозаветных Евангелий могли не входить в число не умеющих писать и читать. Род занятий некоторых евангелистов не позволял им быть неграмотными. С другой стороны, наличие профессиональных писцов, к услугам которых мог обратиться любой из апостолов, делает этот аргумент неубедительным для обоснования долгого периода устной передачи евангельской истории.

3.2. Оценка второго аргумента

Вторым аргументом в пользу существования туннельного периода исследователи называют нехватку и высокую стоимость материалов для создания письменных текстов³⁵. Данный аргумент связан с первым аргументом, поэтому мы не будем его подробно рассматривать. Следует отметить, что выше, когда мы разбирали, имелась ли возможность писать у каждого из апостолов, было сказано про таблички, мощённые воском, о материале для медицинских записей и о профессиональных писцах. Вполне возможно, что первоначально дела и учение Иисуса Христа были зафиксированы на подручных восковых дощечках³⁶, однако потом они были использованы для написания цельного текста.

34 *Witherington III B.* Bart Interrupted. Part 4. URL: <http://benwitherington.blogspot.com/2009/04/bart-interrupted-part-four.html>

35 *Botha P. J. J.* Greco-Roman Literacy as Setting for NT Writings. P. 201; *Dewey J.* The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event. P. 146; *Guthrie D.* New Testament Introduction. Downers Grove (Ill.), 1970. P. 15–16.

36 См.: *Millard A.* Reading and Writing. P. 181.

3.3. Оценка третьего и четвёртого аргументов

Подозрение к письменным текстам и глубокое уважение и предпочтение устного способа для передачи информации в древности могли способствовать сохранению в устной форме повествования о жизни, смерти и воскресении Иисуса³⁷.

Никто не будет отрицать, что общение с носителем информации и в наше время имеет большее преимущество, чем письменный текст. Живой человек может, в зависимости от ситуации, дать ту или иную информацию. Подозрение к письменному тексту могло иметь место, но как тогда понимать письмо, составленное на Иерусалимском Соборе к христианам из Антиохии (см. Деян. 15, 20–29)? Содержание Нового Завета показывает, что письменный текст имел огромный авторитет и что даже если возникали подозрения к нему, то были те, кто мог засвидетельствовать подлинность и истинность текста, как это было в случае с Иерусалимским посланием. В Антиохию были направлены, помимо Варнавы и Павла, Иуда и Сила, чтобы объяснить письменное послание на словах (см. Деян. 15, 27). Не исключено, что все послания апостола Павла к различным церквам и лицам были сопровождаемы его учениками, которые могли бы подтвердить, что это послание апостола языков. Вполне возможно, что и Евангелие от Луки, которое, согласно тексту, имеет определённого адресата, было доставлено Феофилу через доверенное лицо евангелиста Луки или самим евангелистом. Остальные три Евангелия могли быть написаны внутри церковной общины в Иерусалиме (Евангелие от Матфея), в Риме (Евангелие от Марка) и в Ефесе (Евангелие от Иоанна).

3.4. Оценка пятого аргумента

Пятый аргумент в пользу существования туннельного периода — предположение, что в древности на Востоке люди были способны запоминать

37 *Alexander L.* The Living Voice: Skepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts // *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* / ed. D. J. A. Clines, S. E. Fowl, S. E. Porter. Sheffield, 1990. P. 221–247; *Gamble H. Y.* Books and Readers. P. 30–32; *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity. Grand Rapids (Mich.); Livonia (Mich.), 1998. (The Biblical Resource Series). P. 110–111; *Guthrie D.* New Testament Introduction. P. 15, 16; *Reddish M. G.* An Introduction to the Gospels. P. 17–18; *Stein R. H.* Studying the Synoptic Gospels. P. 176.

большое количество информации³⁸. С этим положением трудно поспорить, однако, как мы видим из вышеприведённого примера из книги Деяний, письменные тексты имелись и были в обращении. Способность запоминать, которая могла существовать в раннехристианской общине, никак не препятствует созданию записанного повествования о жизни и делах Иисуса Христа.

3.5. Оценка шестого аргумента

Устная передача традиции была характерной чертой современного Иисусу Христу иудаизму³⁹. Об этой практике нам сообщают Евангелия и обозначают её «преданием старцев» (Мф. 15, 2.3.6; Мк. 7, 3.5.8.9.13). Как полагают некоторые, эта практика привела к тому, что информация о жизни, чудесах, страданиях и воскресении Спасителя передавалась из уст в уста и не записывалась долгое время.

Известно, что иудеи времён Спасителя соблюдали закон Моисея, который изложен в Пятикнижии. Однако к этому закону с течением времени были добавлены устные «предания старцев», которые затем были записаны в Талмуд. Таким образом, иудаизм ко времени земной жизни Христа имел письменный закон и устную традицию, которая дополняла написанный закон. Ввиду того, что, наряду с устной формой религиозных постановлений, существовала и письменная форма⁴⁰, причём значение устного предания имело дополняющий характер, вполне возможно, что и в ранней Церкви существовала устная форма Евангелия наряду с письменным Евангелием. Наличие практики устной передачи информации, как это было с «преданием старцев», не исключает в то же время использование письменного источника.

38 *Dibelius M.* From Tradition to Gospel / trans. B. L. Wolff. London, 1934. P. 39; *Shiner W.* Proclaiming the Gospel: First Century Performance of Mark. Harrisburg (Pa.), 2003. P. 104–107.

39 *Bultmann R.* The Gospels (Form) // Twentieth Century in the Making. Vol. 1: Themes of Biblical Theology / ed. J. Pelikan; trans. R. A. Wilson. London; New York (N. Y.), 1969. P. 90; *Gerhards-son B.* Memory and Manuscript. P. 201–202; *Stein R. H.* Studying the Synoptic Gospels. P. 176; *Theissen G.* The Gospels in Context / trans. L. M. Maloney. Minneapolis (Minn.), 1991. P. 3.

40 На вопрос некоего законника, как ему наследовать жизнь вечную, Иисус говорит ему: «в законе что написано? как читаешь?» (Лк. 10, 25–26). Сам текст Евангелий указывает, что во времена Христа существовал закон Моисея в письменной форме.

Заключение

При рассмотрении аргументов, связанных с культурной средой греко-римского мира, в отношении предположения Барта Эрмана о долговременном периоде устной передачи евангельских преданий нам удалось достигнуть следующих результатов. Во-первых, были указаны предположения о существовании туннельного периода в трудах представителей библейской науки в период с XVII по начало XX века. Во-вторых, были представлены предположения ряда библеистов, которые выступают против существования долгого устного периода до написания Евангелий. Очень близка нам позиция Эты Линнеманн, которая утверждает, что основой для канонических Евангелий являются воспоминания очевидцев. В-третьих, нами была произведена оценка шести аргументов, которые восходят к культурной среде греко-римского мира в отношении утверждения Барта Эрмана о долгом периоде устной передачи евангельского материала.

В итоге было показано, что ни один из аргументов не может достоверно свидетельствовать о наличии долгого устного периода между земной жизнью Иисуса Христа и написанными каноническими Евангелиями.

Библиография

- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. [Научное издание.] Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2013. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Иринеи Лионский, свят.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2008. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Ткаченко А. А.* История изучения жанровых особенностей Евангелий // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 652–653.
- Alexander L.* The Living Voice: Skepticism Towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts // The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield / D. J. A. Clines, S. E. Fowl, S. E. Porter. Sheffield: JSOT Press, 1990. (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series; vol. 87). P. 221–248.
- Baird W.* History of New Testament Research. Vol. I: From Deism to Tubingen. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1994.

- Bauer G. L.* Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornehmlich der Griechen und Römer: in 2 Bde. Leipzig: Weygand, 1799.
- Botha P. J. J.* Greco-Roman Literacy as Setting for NT Writings // *Neot.* 1992. № 26. P. 195–215.
- Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions and the Problem of Continuity: An Analysis and Evaluation. A Dissertation Submitted to the Caspersen School of Graduate Studies. Drew University. Madison (N. J.), 2005.
- Bryan C.* A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings. New York (N. Y.); Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Burkitt F. C.* The Gospel History and Its Transmission. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906.
- Bushell T. L.* The Sage of Salisbury: Thomas Chubb 1679–1747. New York (N. Y.): Philosophical Library, 1967.
- Chubb T.* Posthumous Works. Vol. 2: Concerning Divine Revelation. London: Printed for R. Baldwin, Junior, 1748.
- Collins R. F.* Introduction to the New Testament. Garden City (N. Y.): Image Books, 1987.
- Crossan J. D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. [San Francisco (Ca.): Harper San Francisco, 1998.
- Culley R. C.* Oral Tradition and Biblical Studies // *Oral Tradition.* 1986. № 1/1. P. 30–65.
- Dewey J.* The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation // *The New Literary Criticism and the New Testament* / ed. E. S. Malbon, E. V. McKnight. Sheffield: JSOT Press, 1994. (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series; vol. 109). P. 146–163.
- Dibelius M.* From Tradition to Gospel / trans. B. L. Wolff. London: Ivor Nicholson and Watson, 1934.
- Diogenes Laertius.* Lives of Eminent Philosophers. Vol. I / trans. R. D. Hicks. Cambridge: HUP, 1925. (LCL; vol. 184).
- Dunn J. D. G.* A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2005.
- Ehrman B. D.* Heaven and Hell: A History of the Afterlife. New York (N. Y.): Simon and Schuster, 2020.
- Ehrman B. D.* Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ehrman B. D.* Jesus Before the Gospels — How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior. New York (N. Y.): Harper Collins, 2016.
- Eichorn J. G.* Einleitung in das Neue Testament: in 5 Bde. Leipzig: Weidmann, 1820–1827.
- Ellis E. E.* Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. Grand Rapids (Mich.): Baker Books, 1993.
- Farmer W. R.* The Synoptic Problem: A Critical Review of the Problem of the Literary Relationships between Matthew, Mark, and Luke. New York (N. Y.); London: The Macmillan Company; Collier-Macmillan Limited, 1964.
- Gamble H. Y.* Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 1995.

- Gamble H. Y.* Literacy and Book Culture // Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship / ed. C. A. Evans, S. E. Porter. Downers Grove (Ill.); Leicester: InterVarsity Press, 2000.
- Gerhardsson B.* Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity. Grand Rapids (Mich.); Livonia (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company; Dove Booksellers, 1998. (The Biblical Resource Series).
- Gerhardsson B.* Oral Tradition (New Testament) // A Dictionary of Biblical Interpretation / ed. R. J. Coggins, J. L. Houlden. Philadelphia (Pa.): Trinity Press International, 1990. P. 498–501.
- Gieseler J. C. L.* Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1818.
- Guthrie D.* New Testament Introduction. Downers Grove (Ill.): Inter-Varsity Press, 1970.
- Gutgemanns E.* Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism / trans. W. G. Doty. Pittsburgh (Pa.): Pickwick Press, 1979.
- Harris W. V.* Ancient Literacy. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Henaut B. W.* Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4. Sheffield: JSOT Press, 1993. (Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series; vol. 82).
- Herder J. G.* Vom Erlöser der Menschen: Nach unseren drei ersten Evangelien / ed. B. Suphan. Hildesheim: G. Olms, 1967. (Sämtliche Werke; Bd. 19).
- Holladay C. R.* A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ. Nashville (Tenn.): Abingdon Press, 2005.
- Holtzmann H. J.* Die Synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1863.
- Huskinson J.* Experiencing Rome: Culture, Identity, and Power in the Roman Empire. London: Routledge, 2000.
- Jones T. P.* Misquoting Truth: A Guide to the Fallacies of Bart Ehrman's Misquoting Jesus. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2007.
- Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1983.
- Kümmel W. G.* The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems / trans. S. MacLean Gilmour, H. C. Kee. Nashville (Tenn.); New York (N. Y.): Abingdon Press, 1972.
- Lessing G. E.* Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Berlin: C. F. Voss und Sohn, 1784. (Theologischer Nachlass).
- Linnemann E.* Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels / trans. R. W. Yarbrough. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1992.
- Meier J. P.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. New York (N. Y.): Doubleday, 1991.
- Millard A.* Reading and Writing in the Time of Jesus. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Nutton V.* Ancient Medicine. London; New York (N. Y.): Routledge, 2004. (Sciences of Antiquity).

- Ong W. J.* Preface // *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia (Pa.): Fortress, 1983.
- Perrin N.* What Is Redaction Criticism? Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1969.
- Reddish M. G.* An Introduction to the Gospels. Nashville (Tenn.): Abingdon Press, 1997.
- Reicke B.* The Roots of the Synoptic Gospels. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1986.
- Schleiermacher F. D. E.* Einleitung ins Neue Testament / ed. G. Wolde. Berlin: Georg Reimer, 1845. (Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke; Bd. 8).
- Schmithals W.* Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1985.
- Schmithals W.* Evangelien // Theologische Realencyclopädie. 1982. № 10. S. 570–626.
- Schmithals W.* Kritik der Formkritik // ZThK. 1980. № 11. S. 149–185.
- Schmithals W.* Ökumenischer Taschenbuch-kommentar zum Neuen Testament. Bd. 2: Das Evangelium nach Markus. Gütersloh; Würzburg: Gütersloher Verlagshaus Mohn; Echter-Verlag, 1979. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; Bd. 503).
- Schmithals W.* Vom Ursprung der synoptischen Tradition // ZThK. 1997. № 94. S. 288–316.
- Schnelle U.* The History and Theology of the New Testament Writings / trans. M. E. Boring. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1998.
- Shiner W.* Proclaiming the Gospel: First Century Performance of Mark. Harrisburg (Pa.): Trinity Press International, 2003.
- Simon R.* Histoire critique de texte du Nouveau Testament: in 3 vols. Rotterdam: Chez Reinier Leers, 1689–1693.
- Stein R. H.* Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 2001.
- Strecker G.* History of the New Testament Literature / trans. C. Katter. Harrisburg (Pa.): Trinity Press International, 1997.
- Theissen G.* The Gospels in Context / trans. L. M. Maloney. Minneapolis (Minn.): Fortress, 1991.
- Twentieth Century in the Making. Vol. 1: Themes of Biblical Theology / ed. J. Pelikan; trans. R. A. Wilson. London; New York (N. Y.): W. Collins; Harper & Row, 1969.
- Wellhausen J.* Das Evangelium Lucae. Berlin: Georg Reimer, 1904.
- Wellhausen J.* Das Evangelium Matthaei. Berlin: Georg Reimer, 1904.
- Wellhausen J.* Das Evangelium Marci. Berlin: Georg Reimer, 1903.
- Wellhausen J.* Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin: Georg Reimer, 1905.
- Witherington III B.* Bart Interrupted. Part 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://benwitherington.blogspot.com/2009/04/bart-interrupted-part-four.html> (дата обращения 01.12.2021).

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ДИАЛОГА НАУКИ И РЕЛИГИИ

Максим Викторович Чернобровкин

магистр богословия
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
старший преподаватель кафедры богословия и философии
Казанской православной духовной семинарии
420036, г. Казань, ул. Челюскина, д. 31а
oikolog@yandex.ru

Для цитирования: Чернобровкин М. В. Проблемы методологии диалога науки и религии // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 34–44. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.002

Аннотация

УДК 165

В статье рассматриваются такие проблемные области диалога науки и религии, как: вопрос о необходимости такого диалога, вопрос о его принципиальной возможности и вопрос о способе его осуществления. Необходимость диалога науки и религии выводится из внутренних закономерностей развития данных дисциплин. С одной стороны, познание Бога человеком невозможно без посредства реальных материального бытия, поскольку человек осуществляет познание, опираясь на познавательный опыт своей телесной составляющей. С другой стороны, наука не существует без мировоззренческого контекста, потому что ценностные ориентиры не могут выводиться из самой науки. Возможность диалога науки и религии обусловлена единством познающего субъекта — человека, а также единством субъекта, дающего познание — Бога. Человек познаёт и науку, и религию одним и тем же умом, а Бог создал всё сущее и дал Откровение единой творческой силой. В качестве способа осуществления диалога науки и религии предлагается различение науки и религии как двух языков описания реальности. Язык науки описывает мир как систему фактов с целью обеспечения удобства и безопасности временной жизни. Язык религии описывает реальность символически с целью установления личностного единства человека с Богом в вечности.

Ключевые слова: диалог науки и религии, богословие и естествознание, вера и знание, естественно-научная апологетика, основное богословие, принцип дополнительности, гносеология, богопознание.

Problems of Methodology of the Dialogue Between Science and Religion

Maksim V. Chernobrovkin

MA in Theology

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

Senior Lecturer at the Department of Theology and Philosophy at the Kazan Orthodox

Theological Seminary

31a, Chelyuskina st., Kazan, 420036, Russia

oikolog@yandex.ru

For citation: Chernobrovkin, Maksim V. "Problems of Methodology of the Dialogue Between Science and Religion". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 34–44 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.002

Abstract. The article deals with such problematic areas of the dialogue between science and religion as: the question of the need for such a dialogue, the question of its fundamental possibility and the question of how to implement it. The need for the dialogue between science and religion is derived from the internal laws of the development of these disciplines. On the one hand, man's cognition of God is impossible without the medium of the realities of material existence, since man carries out cognition based on the cognitive experience of his bodily component. On the other hand, science cannot exist without a worldview context, because value orientations cannot be derived from science itself. The possibility of the dialogue between science and religion is conditioned by the unity of the cognizing subject – man, as well as the unity of the subject giving knowledge – God. Man learns both science and religion with the same mind, and God created all things and gave Revelation with the single creative force. As a way of carrying out the dialogue between science and religion, the distinction between science and religion as two languages of describing reality is proposed. The language of science describes the world as a system of facts in order to ensure the convenience and security of temporary life. The language of religion describes reality symbolically in order to establish the personal unity of man with God in eternity.

Keywords: the dialogue of science and religion, theology and natural science, faith and knowledge, natural science apologetics, basic theology, the principle of complementarity, epistemology, knowledge of God.

Введение

Проблема диалога науки и религии всё ещё актуальна, несмотря на то что о ней было много сказано за последние тридцать лет¹. До сих пор в научной среде широко распространено непонимание роли религии, а в религиозной среде присутствует непонимание роли науки. Так, например, противники признания теологии наукой указывают на необходимость научного доказательства бытия Божия, без которого якобы теология не может быть наукой². Хотя очевидно, что такая позиция нигилистична, поскольку Бог — не часть мира объектов, подвергающихся научному исследованию, а Абсолютный Субъект, познающийся в установлении глубоких личностных отношений³. С другой стороны, многие верующие считают эволюционную картину мира противоречащей православной вере, а потому ложной (даже ересью)⁴ и неприемлемой для православных христиан. Однако соборного мнения по эволюционной картине мира Церковь не выносила⁵, а многие священнослужители и миряне считают, что следует идти по пути поиска синтеза, а не отрицания⁶. Святейший Патриарх Кирилл на встрече с учёными в Сарове утверждал, что, рассматривая вопрос о взаимоотношениях науки и религии, следует избегать поспешных упрощений, таких как непримиримый конфликт или неизбежное слияние⁷.

В статье под «наукой» подразумеваются естественные науки, система которых строится на принципах рационализма и фактическом материале, а под «религией» и «богословием» — преимущественно православное христианство, основанное на Евангелии Господа Иисуса Христа, которое выражается в различных формах Священного Предания Церкви. Под «диалогом» будет пониматься продуктивное междисциплинарное взаимодействие, не переходящее в поглощение одной дисциплины другой. Такой подход предполагает общие цели и признание

- 1 *Нестерук А.* Философские основания посредничества (диалога) между богословием и наукой. URL: http://russculture.ru/2018/07/24/алексей-нестерук-философские-основа/#_ftn1
- 2 *Ганиева Д.* Александр Панчин: теология не наука, а религия под видом науки. URL: <https://www.taday.ru/text/2212000.html>
- 3 *Булгаков С., прот.* Главы о троичности // Православная мысль. 1928. Вып. 1. С. 39.
- 4 *Буфеев К., свящ.* Ересь эволюционизма. URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html
- 5 *Евгеньев М.Б., Корочкин Л.И.* Дарвин // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 195.
- 6 *Майоров Д., диак.* Креационизм // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 490–493.
- 7 Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с учёными в Сарове. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4579909.html>

дисциплин как равных партнёров⁸. При построении диалога науки и религии можно выделить три основные проблемные области: 1) нужен ли этот диалог предполагаемым участникам; 2) возможен ли такой диалог в принципе; 3) каким образом должен осуществляться этот диалог. Ответы на предложенные вопросы должны преодолеть представления об отношениях науки и религии как конфликтных или независимых, но при этом не допустить взаимной интеграции. Также следует иметь в виду, что результатом диалога должна быть не просто демаркация сфер познания, а область и способы взаимодействия.

1. Необходимость диалога

Потребность в построении диалога возникает из внутренней логики развития дисциплины. В христианском богословии изначально есть такая потребность, поскольку оно призвано освятить все сферы человеческой деятельности. Свт. Василий Великий в «Беседах на Шестоднев» пишет:

«У меня одна цель — всё обращать в назидание Церкви»⁹.

«Беседы на Шестоднев» признаются лучшим образцом синтеза богословия и естествознания. Знания о явлениях природы становятся у святителя свидетельствами о Божьей благодати и нравственными аллегориями. Кроме того, поскольку человек является частью материального мира, ему необходимо постигать законы материального бытия¹⁰. Эта необходимость рождается не только из вопроса выживания и жажды познания, но и по причине преломления духовного познания в познании материального мира. Творение свидетельствует о Своём Творце:

«...невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы» (Рим. 1, 20).

8 Ср.: Барбур И. Религия и наука: история и современность. Москва, 2000. С. 107.

9 «Εἰς μοι σκοποῦς, πανταχόθεν οἰκοδομεῖσθαι τὴν Ἐκκλησίαν». См.: *Basilii Magni. De reptilibus 6* // PG. 29. Col. 160D:1–2. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* О пресмыкающихся 6 // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва, 2008. (Серия «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей»; 3). С. 277.

10 *Нестерук А.* Философские основания посредничества (диалога) между богословием и наукой. URL: http://russculture.ru/2018/07/24/алексей-нестерук-философские-основа/#_ftn1

Это проявляется также в образах и именах, выражающих духовные явления, которыми изобилует Священное Писание: *реки воды живой* (Ин. 7, 38), *веяние тихого ветра* (3 Цар. 19, 12), *огонь неугасимый* (Мк. 9, 43), *тьма внешняя* (Мф. 8, 12) и прочие.

Наука может обратиться к богословию за дополнительным описанием реальности, согласно «принципу дополнительности». Данный принцип можно описать так: поскольку мир устроен очень сложно, одного описания явления бывает недостаточно, поэтому нужно обратиться к наиболее непохожему описанию¹¹. Например, для полноты картины мира важно не только изучить функционирование элементов мироздания (частиц, молекул, генов, организмов, популяций), но и видеть его общий смысл. Отбрасывание же богословских предпосылок познания и бытия приводит к переносу методологического материализма на бытие в целом. Особенно это касается описания личности человека, его несводимости к функциям и вообще его событийности. События — это такие явления, которые неподвластны причинности, а потому они не входят в компетенцию естествознания. Науке нужно прибегать к интерпретации событий, которую может дать только богословие, поскольку сам познающий субъект есть событие¹². Интерпретация, хотя и не является исчерпывающим объяснением, однако позволяет наделять события смыслом, включив их в иерархическую систему смыслов богословия, которую возглавляет предельный смысл — Бог.

Данный подход созвучен идее постнеклассической науки, которая характеризуется возрастающим приоритетом междисциплинарных и проблемно-ориентированных исследований. Знание в постнеклассической науке зависит не только от средств познания, как в неклассической науке, но и от особенностей самого познающего субъекта, его социальных ценностей и целей¹³. Хотя вопрос о постнеклассической науке остаётся пока дискуссионным¹⁴, нельзя отрицать, что исследования зачастую имеют вненаучные цели, определяющиеся ценностными ориентирами. Не только стремление к познанию устройства мира может двигать исследователем. Такими вненаучными стимулами могут быть идеологии, например: вера в прогресс, евгеника, марксизм,

11 *Кирьянов Д., свящ.* Дополнительность и проблемы современного диалога науки и богословия. URL: <https://bogoslav.ru/article/255941>

12 *Нестерук А.* Философские основания посредничества (диалога) между богословием и наукой. URL: http://russculture.ru/2018/07/24/алексей-нестерук-философские-основа/#_ftn1

13 *Степин В.С.* История и философия науки. Москва, 2011. С. 365.

14 *Никифоров А.Л.* Что такое «постнеклассическая наука»? // Epistemology and Philosophy of Science. 2013. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-postneklassicheskaya-nauka>

«научный атеизм», «научный креационизм», патриотизм (повышение престижа государства через научные достижения, в том числе в военных целях), сциентизм (экстраполяция научного метода на все сферы деятельности человека); заказы научных исследований для бизнеса или иных заинтересованных сообществ, которые желают через авторитет науки утвердить свою позицию в обществе, а также различные стимулы, связанные с личностными установками учёного, например: чувство долга, желание самоутвердиться и прочее.

Вопросы о месте человека во Вселенной (антропогенез, антропный принцип, концепция устойчивого развития) не могут не влиять на наше мировоззрение, а значит, они определяют интерпретацию исследований. Кроме того, человек — познающий субъект — сам является частью изучаемых систем, поэтому абсолютно отстранённое объективное постижение мира невозможно. Для полной картины мира необходимо встать на позицию Предельной Причины и Предельной Цели, которые определяются богословским контекстом науки.

2. Возможность диалога

Даже если участники диалога осознали его необходимость, из этого ещё не следует, что такой диалог возможен. Попытки построить диалог могут остаться лишь обсуждением сложностей его построения. Как отмечает Алексей Нестерук, богословие и наука не являются дисциплинами одного порядка, у них совершенно разные «данные опыта», которые невозможно соотнести¹⁵. Так, научное знание характеризуется стремлением к объективности и доказательности и ориентировано на предметный мир, в то время как богословское знание — это знание о необъективируемом Субъекте, полученное в субъективном личностном опыте. Выходом из этой ситуации, по мнению А. Нестерука, является включение науки в сферу богословия при посредничестве философии¹⁶. В такой системе богословие даёт обоснование познаваемости мира и интерпретацию событий, а философия указывает на общее и различное в науке и богословии. Обосновывает познаваемость мира человеком богословская мысль о том, что человек есть образ Божий и ипостась

15 Нестерук А. Философские основания посредничества (диалога) между богословием и наукой. URL: http://russculture.ru/2018/07/24/алексей-нестерук-философские-основа/#_ftn1

16 Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. Москва, 2006. С. 89.

всего космоса¹⁷. Человек как образ Божий не обязан подчиняться причинно-следственным связям тварного мира и может быть его внешним наблюдателем, а как ипостась космоса органически связан с ним.

На возможность диалога науки и богословия также указывает их общее происхождение от философии. Богословие, естествознание («физиология») и математика в Античности и Средневековье воспринимались как три составляющие теоретической философии¹⁸. Наследием того времени являются имеющиеся методологические параллели между дисциплинами. И наука, и религия могут быть представлены в виде логично выстроенной системы, требующей проработку теории познания и онтологии. Обе дисциплины ориентированы на познание объективной истины. Впрочем, следует помнить, что религиозное и научное постижение истины относятся к разным сферам познания и потому выдают разные результаты. В контексте богословия естествознание может рассматриваться как постижение логосов видимых творений, источником которых является Сам Божественный Логос. Логосами все творения вызваны к бытию, логосами же определены законы их существования, также через логосы творения призываются к Богу¹⁹. Данное обстоятельство даёт возможность естественного богопознания, при котором через созерцание разумности устройства мира можно прийти к идее Творца.

Ещё важно заметить, что и наука, и богословие суть явления одного и того же человеческого духа²⁰: через естествознание мы обуславливаем своё присутствие в материальном мире, а через богословие — свою неотмирность, то есть независимость от причинно-следственных связей окружающего нас космоса. Свобода — это атрибут, необходимый для того, чтобы поставить себя в позицию внешнего наблюдателя, который фактически находится внутри наблюдаемой системы. При этом причиной свободы может быть только другая свобода, а свободный акт

17 Лосский В. Н. Догматическое богословие II, 9 // *Он же. Боговидение* / пер. с фр. В. А. Решиковой, сост., вступ. ст. А. С. Филоненко. Москва, 2016. С. 499.

18 *Ioannes Damascenus. Dialectica* // PG. 94. Col. 533B:1 — 533C:9. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы 3* // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания / пер. Н. И. Сагарды. Москва, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие; 5). С. 57–58.

19 *Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* Москва, 2007. С. 20.

20 Ср.: *Нестерук А. Философские основания посредничества (диалога) между богословием и наукой.* URL: http://russculture.ru/2018/07/24/алексей-нестерук-философские-основа/#_ftn1

творения свободных существ — это феномен, который рассматривает только богословие.

Кроме того, в этом вопросе можно обратить внимание на философию А. Ф. Лосева. Утверждение о мифологичности познания окружающего мира лишает науку претензий на абсолютное описание бытия: «Сущность чистой науки заключается только в том, чтобы поставить гипотезу и заменить её другой, более совершенной, если на то есть основания»²¹. Органическая связь науки и богословия с данной позиции возможна через единство мифа (в нашем случае это христианство), лежащего в основаниях этих систем познания. Миф, в терминологии А. Ф. Лосева, это форма бытия личности, её дорефлексивное взаимодействие с вещественной действительностью²². Ещё до научного исследования у учёного имеются определённые ценностные и этические установки, касающиеся, например, отношения человека ко Вселенной или к конечной цели исследования. Христианин будет относиться ко Вселенной как к творению Божьему, как к огромному храму славы Господней, о котором поручено заботиться человеку. Конечной целью исследования также будет прославление величия Творца. Для материалиста же Вселенная не несёт сакрального смысла и отношения с ней строятся в утилитарном ключе. Цели исследований также носят утилитарный характер.

3. Методология диалога

Когда у сторон есть желание вести диалог и условия его осуществления обоснованы, следует более детально поговорить о методологии диалога и её проблемах. Научное и религиозное сообщества — это институты с разными целями. Наука стремится к постоянному пополнению знания, которое признаётся достоверным. Религия же стремится к актуализации вечных смыслов Откровения. На основании различных целей уже можно провести демаркационные линии: религия не вмешивается в методологию науки, а наука в практику веры. Примером этого может служить ставшее классическим утверждение о том, что религия отвечает на вопрос «зачем», а наука — на вопрос «как». Но диалог — это не только отсутствие конфликта, но и сотрудничество. Наука и богословие — два разных языка описания реальности. В статье

21 Ср.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Санкт-Петербург, 2018. С. 58.

22 Ср.: Там же. С. 115.

уже был упомянут принцип дополнительности как вариант взаимодействия различных описаний. Если научное описание мира указывает на устройство и состав объекта, его потенциал, связь с другими объектами и прочие функциональные и утилитарные характеристики, то религиозное описание — это выявление вечных смыслов и символов, связывающих с божественной реальностью²³.

В последнем случае необходимо личностное отношение к познаваемому. Вечные смыслы являются элементами Откровения, данного Церкви. Но Откровение — это не просто инструкция по спасению. Оно подразумевает сам образ совершенного бытия, которому можно приобщиться только через личное участие. Связующие элементы между вечностью и нашей временной жизнью называются символами. Символы можно рассматривать не просто как указатели на реальность, а как то, что участвует в реальности, на которую указывает²⁴. Символы дают возможность академического богословия, поскольку символы могут быть объектами изучения, тогда как Бог не может быть объектом. Таким образом, богословское описание мира — это описание символическое, главным критерием подлинности которого является актуализация спасительных истин, преображение человека для Царствия Небесного. Такое различие является одним из важнейших аспектов при построении диалога дисциплин. Принимая во внимание различие языков описания мира, вполне возможно читать библейское повествование о Шести Днях Творения как словесную икону или систему символов, не погрешая при этом перед научной совестью и даже находя параллели в двух космологиях²⁵. С другой стороны, возможно принимать научную картину мира, не погрешая против вероучительных истин, так же как святые отцы принимали положения античной натурфилософии, воцерковляя её²⁶. История предупреждает о том, что не следует создавать жёсткой связи между естественными науками и богословием, ибо научная картина мира изменчива²⁷.

23 Ср.: Польсков К. О. Теологический метод vs метод в теологии. URL: <https://www.academia.edu/18577994/>

24 Ср.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Санкт-Петербург, 2018. С. 254.

25 Ср.: Цыпин Л., *прот.* Вселенная, Космос, Жизнь — три дня творения. Киев, 2008. С. 268–313.

26 Ср.: Тимофеев А., *прот.* Шестоднев в экзегезе Отцов Церкви. URL: <http://www.academia.edu/8456978/> Некоторые аспекты святоотеческой экзегезы Шестоднева

27 Ср.: Мумриков О., *прот.* Концепции современного естествознания: христианско-аполлетический аспект. Сергиев Посад; Москва, 2013. С. 124–128. [Гл. II. 6.5. Привлечение научных концепций в целях толкования Священного Писания в прошлом и в настоящее время.]

Заключение

Из приведённого обзора видно, что богословие имеет широкие возможности и средства для построения диалога с естествознанием. Однако на данный момент нет достаточных предпосылок для того, чтобы учёные массово начали обращаться к богословию за дополнительным описанием действительности или обоснованием научной методологии. Сейчас следует надеяться на то, что религия будет твёрдо отстаивать нравственные устои в таких областях, как экология и биоэтика. Теоретическая же база синтеза науки и религии может быть полезна только отдельным верующим, для которых наука имеет большое значение. Но и такие редкие случаи ценны в очах Божиих.

Источники

Basilius Magnus. De reptilibus // PG. Т. 29. Col. 148A:7 — 164B:11.

Ioannes Damascenus. Dialectica // PG. Т. 94. Col. 518–578.

Василий Великий, свт. О пресмыкающихся // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва: Сибирская благовонница, 2008. (Серия «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей»; т. 3). С. 272–278.

Иоанн Дамаскин, прп. Философские главы // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания / пер. Н. И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие; т. 5). С. 53–122.

Литература

Барбур И. Религия и наука: история и современность. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.

Булгаков С., прот. Главы о троичности // Православная мысль. 1928. Вып. 1. С. 31–88.

Буфеев К., свящ. Ересь эволюционизма. [Электронный ресурс]. URL: http://www.creatio-orthodoxu.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html (дата обращения: 10.11.2022).

Ганиева Д. Александр Панчин: Теология не наука, а религия под видом науки. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.taday.ru/text/2212000.html> (дата обращения: 06.11.2022).

Евгеньев М. Б., Корочкин Л. И. Дарвин // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 193–195.

Кирьянов Д., свящ. Дополнительность и проблемы современного диалога науки и богословия [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/255941> (дата обращения: 07.09.2022).

- Лосев А. Диалектика мифа. Санкт-Петербург: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018. (Азбука-Классика. Non-Fiction).
- Лосский В. Н. Догматическое богословие // *Он же. Боговидение* / пер. с фр. В. А. Решиковой, сост., вступ. ст. А. С. Филоненко. Москва: АСТ, 2016. С. 455–552.
- Майоров Д., диак. Креационизм // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 490–493.
- Мумриков О., прот. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад; Москва: Паломник, 2013.
- Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. Москва: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2006.
- Нестерук А. Философские основания посредничества (диалога) между богословием и наукой [Электронный ресурс]. URL: http://russculture.ru/2018/07/24/алексей-нестерук-философские-основа/#_ftn1 (дата обращения: 19.09.2022).
- Никифоров А. Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // *Epistemology and Philosophy of Science*. 2013. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-postneklassicheskaya-nauka> (дата обращения: 01.09.2022).
- Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. Москва: ИФРАН, 2007.
- Польсков К. О. Теологический метод vs метод в теологии. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/18577994/Теологический_метод_vs_метод_в_теологии (дата обращения: 23.09.2022).
- Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с учёными в Сарове. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4579909.html> (дата обращения: 07.09.2022).
- Степин В. С. История и философия науки. Москва: Академический Проект, 2011.
- Цытин Л., прот. Вселенная, Космос, Жизнь — три дня творения. Киев: Пролог, 2008.
- Тимофеев А., прот. Шестоднев в экзегезе Отцов Церкви. [Электронный ресурс]. URL: http://www.academia.edu/8456978/Некоторые_аспекты_святоотеческой_экзегезы_Шестоднева (дата обращения: 05.09.2022).

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Г. У. ФОН БАЛЬТАЗАРА: ТРИНИТАРНЫЙ АСПЕКТ

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: *Солонченко А. А. Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 45–60. DOI: 10.31802/GV.2023.48.1.003*

Аннотация

УДК 27-175 (272) (2-335)

В статье исследуется тринитарный аспект эсхатологической концепции Г. У. фон Бальтазара. Автор применяет «синхронический» подход к предмету исследования. В первой части статьи автор выявляет методологические особенности эсхатологической концепции Бальтазара, её геоцентричность и таинственность, а также особенности её описания, использование иносказаний и аналогий. Во второй части описываются тринитарные основания концепции. Далее автор приводит интерпретацию Бальтазара учения о сошествии Христа в ад, как солидарности с мёртвыми, и констатирует её отличие от существующей богословской традиции. В следующей части статьи анализируется следствие тринитарного подхода Бальтазара к эсхатологии. Автор утверждает, что для Бальтазара все домостроительные действия Христа являются событиями, имеющими тринитарный аспект, и это сказывается на его понимании смерти, посмертного суда, ада и рая. Бальтазар понимает их не как реальности, характер которых сложился «до того, как» Христос соприкоснулся с ними, а как реальности, характер которых определяется именно их контактом со Христом. Также в статье описывается представление Бальтазара о соотношении Божественного бытия и страданий.

Ключевые слова: Бальтазар, эсхатология, современное богословие, Бог, Христос, теодицея, Бог и страдание, сошествие в ад, солидарность с мёртвыми.

Eschatological Concept of H. U. von Balthasar: The Trinitarian Aspect

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

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

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

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "Eschatological Concept of H. U. von Balthasar: The Trinitarian Aspect". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 45–60 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.003

Abstract. The article examines the trinitarian aspect of the eschatological concept of H. U. von Balthasar. The author applies a «synchronistic» approach to the subject of research. In the first part of the article, the author reveals the methodological features of Balthasar's eschatological concept: its theocentricity and mystery; as well as the features of its description: the use of allegories and analogies. The second part describes its trinitarian foundations. Further, the author cites Balthasar's interpretation of the doctrine of the descent of Christ into hell as solidarity with the dead, and states its difference from the existing theological tradition. The next part of the article analyzes the implications of Balthasar's trinitarian approach to eschatology. The author argues that for Balthasar all the dispensational actions of Christ are events that have a trinitarian aspect, and this affects his understanding of death, the posthumous judgment, hell and Heaven. Balthasar understands these things not as realities whose character was formed «before» Christ came into contact with them, but as realities whose character is determined precisely by their contact with Christ. The article also describes Balthasar's idea of the correlation between Divine existence and suffering.

Keywords: Balthasar, Eschatology, modern theology, God, Christ, theodicy, God and suffering, descent into hell, solidarity with the dead.

Введение

Ганс Урс фон Бальтазар (1905–1988 гг.) — швейцарский католический мыслитель, одна из самых ярких и значительных фигур западного богословия XX в. Его влияние простирается далеко за пределы католического богословия, ощущается в работах многих, в том числе современных православных, мыслителей: Д. Б. Харта, Д. Мануссакиса, А. С. Филоненко, О. Б. Давыдова и др.

Эсхатология является самой новаторской и самой противоречивой темой в богословии Бальтазара¹. В западном богословском мире её обсуждают уже не одно десятилетие², тогда как в русскоязычной науке эта тема практически не освещена.

Эсхатология — это альфа и омега всего творчества Бальтазара. С неё он начинает научно-богословскую деятельность³ и ею заканчивает⁴. К этой теме он вновь и вновь возвращается на протяжении всей своей жизни. Наброски своей эсхатологической концепции Бальтазар делает в статьях «Эсхатология» (1957 г.), «Эсхатология. Богословие последних вещей» (1959 г.), «Вера и ожидание» (1965 г.), «Библия и Конец Света» (1966 г.), «Контурсы эсхатологии» (1974 г.), «О христианском богословии надежды» (1981 г.)⁵. Первую попытку «системного» изложения эсхатологии Бальтазар осуществляет

- 1 *Wainwright G. Eschatology // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 113.*
- 2 См., например: *Wallner K. Gott als Eschaton: Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar. Vienna, 1992. S. 425; Bieler M. The Future of the Philosophy of Being // Communio: International Catholic Review. 1999. Vol. 26. P. 455–485; Wainwright G. Eschatology // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 113–127; Healy N. J. The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion. New York (N. Y.), 2005. и др.*
- 3 Эсхатологии посвящена первая крупная работа (опубликована в 1930 г.) Бальтазара — его докторская диссертация «История эсхатологической проблематики в современной немецкой литературе» (*Balthasar H. U., von. Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Zürich, 1930*). Позже он переработал её в трёхтомное исследование «Апокалипсис немецкой души» (*Idem. Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen: in 3 Bde. Einsiedeln, 31998*).
- 4 Одна из последних публичных лекций Бальтазара, прочитанная в апреле 1988 г. в Трирском университете, была посвящена теме апокатастасиса. (*Wainwright G. Eschatology. P. 113*.)
- 5 *Balthasar H. U., von. Eschatologie // Fragen der Theologie heute. Einsiedeln, 1957. S. 403–421; Eschatologie. Die Theologie der Letzten Dinge // Theologie Heute. Vierzehn Vorträge aus der Sicht der beiden Konfessionen. München, 1959. S. 131–140; Glaube und Naherwartung // Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung. Einsiedeln, 1966. (Theologische Meditationen); Bibel und Endzeit // Zuerst Gottes Reich. Einsiedeln, 1966. (Theologische Meditationen); Eschatologie im Umriß // Pneuma und Institution. Einsiedeln,*

в «Пасхальной тайне», а наиболее полному изложению этой темы он посвящает вторую часть своей трилогии — «Теодраму», особенно её четвёртый и пятый тома. После выхода «Теодрамы» эсхатология Бальтазара подверглась критике, на которую он дал ответ в двух полемических работах: «На что мы можем надеяться?» (1986 г.) и «Краткий разговор об аде» (1987 г.)⁶.

К исследованию эсхатологической концепции Бальтазара может быть применён как синхронический, так и диахронический подход. Первый предполагает исследовать её в синхронном срезе настоящего времени, то есть как завершённую в своём развитии систему взглядов, второй — изучение эсхатологических идей Бальтазара в порядке исторической последовательности их формирования. Хотя диахронический подход к исследованию этой темы представляется достаточно перспективным и важным, в данной статье будет применён синхронический подход.

1. Теоцентричность и таинственность эсхатологии

Методологическими особенностями построения эсхатологической концепции Бальтазара можно назвать её теоцентричность и таинственность. Эсхатология — это учение о последних временах и конечной судьбе мира. В христианской традиции эсхатология неразрывно связана с учением о Боге и домостроительстве Христа. В центре эсхатологии, как пишет Бальтазар, решение Бога «приютить сотворённый Им мир с человеком в его центре в Его собственной бесконечной внутренней жизни на “конце” мира»⁷. Бог — это Альфа и Омега мира, начало и конец или «“последнее” твари»⁸, поэтому христианская эсхатология должна быть «теоцентричной», «тринитарной» эсхатологией⁹.

Бальтазар противопоставляет теоцентричную эсхатологию антропоцентричной. Теоцентричная эсхатология предполагает не игнорирование

1974; Zu einer christlicher Theologie der Hoffnung // Münchener Theologische Zeitschrift. 1981. Bd. 32. S. 81–102.

6 Balthasar H. U., von. Was dürfen wir hoffen? Einsiedeln, 1986; *Idem*. Kleiner Diskurs über die Hölle. Ostfildern, 1987. Оба эссе в английском переводе опубликованы в: *Idem*. Dare We Hope «That All Men be Saved?» With a Short Discourse on Hell / trans. D. Kipp, L. Krauth. San Francisco (Ca.), 1988.

7 Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV: Spirit and Institution / trans. E. T. Oakes. San Francisco (Ca.), 1995. P. 457.

8 Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. I: The Word Made Flesh. San Francisco (Ca.), 1989. P. 260.

9 Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V: The Last Act / trans. G. Harrison. San Francisco (Ca.), 1998. P. 57.

«антропологического эсхатона — смерти, суда и конечной судьбы человека», а изменение точки зрения на эсхатон таким образом, чтобы всё перечисленное рассматривалось как происходящее «внутри» личности и миссии Христа и в конечном счёте «внутри» Святой Троицы. Таким образом, смерть, суд, воскресение, рай, ад и т. д. в теоцентричной эсхатологии рассматриваются в первую очередь как христологические и тринитарные события¹⁰.

Теоцентричность эсхатологии делает её таинственной и невыразимой. Центральное событие или, как говорит Бальтазар, «сцена» Божественного домостроительства — это Крест. «Вся мировая драма Бога, — пишет Бальтазар, — сосредоточена на этой сцене и вращается вокруг неё»¹¹. Крестные страдания Христа, Его смерть, сошествие в ад и т. д. — всё это невыразимая тайна, которая бросает вызов и выходит за рамки любого человеческого представления. Она превосходит любые объяснения и концепции, она «взрывает» все системы»¹². И хотя мы можем и даже должны говорить об этой тайне, необходимо помнить, что все наши интерпретации всегда останутся условными, неадекватными и уязвимыми для критики теологуменами¹³. Таким образом, для Бальтазара эсхатология — не загадка, которую нужно и возможно разгадать, а тайна, которая просит благоговейного созерцания¹⁴ и созерцается только в тринитарной перспективе. Таинственность и невыразимость эсхатологии определяет её язык: Бальтазар говорит параболически, иносказательно, прибегая к аналогиям¹⁵.

2. Тринитарные основания эсхатологии

Определяющими для всего богословского проекта Бальтазара являются слова: «*Бог есть любовь*» (1 Ин. 4, 8). Учение о Боге, бытие Которого есть Любовь, неразрывно связано с учением о троичности Его бытия: бытие Отца, Сына и Святого Духа есть любовь. Внутритроичную любовь Бальтазар описывает следующим образом. Бытие Отца есть рождение Сына, то есть свободное отречение от «бытия-для-себя», кенозис, абсолютное

10 Healy N. J. The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion. P. 16.

11 Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / trans. G. Harrison. San Francisco (Ca.), 1994. P. 318.

12 Ibid. P. 319.

13 Ibid. P. 237.

14 Ibid. P. 229.

15 Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 457.

самоумаление ради предоставления «пространства» бытию Сына, полное самоопустошение и самообезбоживание ради дарования Своего бытия, Своей Божественности Сыну¹⁶. Бытие Сына есть свободное принятие дара бытия от Отца. В то же время бытие Сына есть не только «пассивное» принятие дара бытия от Отца, но одновременно — благодарение, «активный» свободный отказ от «бытия-для-себя», самоопустошение, самообезбоживание, самодарование Себя Отцу. Соответственно, бытие Отца есть не только одаривание бытием Сына, но и благодарное принятие ответного дара любви Сына. Святой Дух есть «одновременно и акт взаимной любви между Отцом и Сыном, и плод этого акта», осознанный союз взаимности и любви Отца и Сына¹⁷. Он исходит от Отца и Сына как Их общее «Мы», утверждает одновременно Их бесконечное различие и вечное единство¹⁸. Таким образом, Божественное бытие есть дар любви Отца Сыну в Святом Духе и возвращение этого дара от Сына к Отцу в Святом Духе¹⁹.

В свете такого представления о внутритроичном бытии Бальтазар выстраивает все остальные области своей богословской концепции, в том числе эсхатологию. Мир как творение Бога-Любви есть проявление внутритроичной любви «вовне». Если внутритроичная Божественная любовь для Бальтазара есть кенозис, самоумаление каждого Лица Святой Троицы ради дарования бытия двум другим Лицам, то Божественная любовь, направленная «вовне», есть кенозис, самоумаление Творца (всей Троицы) ради дарования бытия творению. То есть творение мира связано с добровольным кенозисом, самоопустошением Бога, «обезбоживанием», освобождением «пространства» для творения (до творения мира, кроме Бога, «вне» Бога ничего не существовало).

Цель творения — сделать творение причастным Божественному бытию, как бы вобрать «внешнее» по отношению к Богу творение «вовнутрь» Божественной любви, добровольное «обезбоживание» (уступание «места» творению) Бога ради будущего добровольного обоживания творения. Он пишет:

16 *Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 323–324.*

17 *Balthasar H. U., von. TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth / trans. G. Harrison. San Francisco (Ca.), 2005. P. 243.*

18 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Vol. IV. P. 323–324.*

19 Подробнее о тринитарной концепции Бальтазара см.: *Williams R. Balthasar and the Trinity // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 37–50; Солонченко А. А. Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // БВ. 2021. № 1 (40). С. 75–93.*

«Пришествие Христа означает лишь историческое завершение сверхъестественного порядка внутри творения, который был запланирован уже с самого начала и, таким образом, фактически уже был инициирован. И если этот порядок восторжествует в конце — в конце истории вообще и в конце каждой отдельной человеческой жизни, то в конце концов в этой Омеге раскроется та Альфа, ради которой <...> мир и был сотворён»²⁰.

Итак, конечная цель бытия мира — соучастие творения в Божественном бытии-любви, когда Бог будет *всё во всём* (1 Кор. 15, 28).

Так как Бог есть Любовь, а любовь призывает, но не принуждает, то конечная цель мира — соучастие в Божественном бытии-любви — есть призыв, от которого можно отказаться, на который творение может ответить «нет». Человек, как высшее творение, наделён Богом свободой. С одной стороны, эта человеческая свобода существует только потому, что в её основе лежит Божественная свобода: бесконечная свобода «обеспечивает» конечную; конечная свобода существует как бы «внутри» бесконечной, когда бесконечная свобода ограничивает себя. С другой стороны, Бог, даруя человеку свободу, в некотором смысле «связывает» Себя, ограничивает Свою свободу: всемогущество Божественной любви становится бессильным нарушить конечную свободу. Создание конечной свободы предполагает «риск» со стороны Бога, ибо конечная свобода может восстать против своей основы. Это и происходит в событии грехопадения.

С точки зрения эсхатологии грехопадение привело к тому, что человек отказался от общения с Богом, стал глух к Божественному призыву, отрёкся от своего истинного призвания, больше не предавал себя и мир в любящие «руки» Творца²¹. «Движение» мира к обожению (когда Бог будет всё во всём) прекратилось, начался обратный процесс — процесс отчуждения и богооставленности. «Положительное безбожие» акта творения (дарование бытия тому, что Богом не является) становится «отрицательным безбожием» (творение отчуждает себя от Бога), дистанция различия становится дистанцией разделения²², поэтому осуществление конечной цели мира предполагало домостроительные действия Бога. Во Христе Бог осуществил Свой план, задуманный ещё

20 Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 423.

21 McIntosh M. A. Christology // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 24–36. P. 35.

22 Подробнее о «дистанции» в богословии Бальтазара см. первую часть статьи: Солонченко А. А. «Дистанция» в богословии Ж.-Л. Мариона // БВ. 2022. № 2 (45). С. 88–89.

до основания мира. И здесь становится очевидным ещё одно свойство эсхатологии Бальтазара — её христоцентричность.

В Воплощении Сын воспринимает в Свою Ипостась человеческую природу, «абсолютная свобода входит в сотворённую свободу, взаимодействует с сотворённой свободой и действует как сотворённая свобода»²³. Бог (Сын), став тварью, как бы «изнутри» (а значит, не нарушая конечную свободу) возвращает конечной свободе её основание и через Крест свободно возвращает творение в «руки» Отца.

Форма Креста, который простирается на все четыре стороны света, означает солидарность Христа с миром: Своими распротёртыми руками Он обнимает всю вселенную²⁴. На Кресте Сын претерпевает горькую участь отрёкшегося от Бога человечества до самого её конца, т. е. до смерти и ада; и в самом принятии нашего греховного состояния отчуждения от Бога, будучи Богом, преодолевает дистанцию между грешником и Богом и «создаёт близость» человечества с Богом²⁵. Другими словами, в этом Сыновнем объятии Христос воспринял «внутри» Себя всю тьму греховного состояния безбожия, и таким образом «отчуждение греховного “нет”» было «настигнуто и охвачено...божественным “да”»²⁶.

Для Бальтазара страдания Сына не стоят отдельно от других земных страданий и не противопоставляются им, но есть солидарность, сочувствие и соучастие, охватывающие собой все страдания мира: «боль всех ран, стенания всех немощных, воздыхания всех скорбящих, слёзы всех плачущих, обиды всех угнетённых»²⁷. Солидарность Сына с грешниками распространяется не только на живых, но и на мёртвых. И здесь на первый план выходит важнейшая и неотъемлемая часть эсхатологии Бальтазара — тема сошествия Христа в ад.

23 *Balthasar H.U., von. Theodrama: Vol. IV. P. 318.*

24 *Бальтазар Г. У., фон. Пасхальная тайна. Богословие трёх дней / пер. с нем. Москва, 2006. (Серия «Современное богословие»). С. 112–113.*

25 *Schumacher M. The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs Balthasar // Theological Studies. 1999. Vol. 60. № 1 (February). P. 59.*

26 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Vol. IV. P. 349–350.*

27 *Ibid. Vol. V. P. 456.*

3. Сошествие в ад, или солидарность с мёртвыми

Можно сказать, Бальтазар деконструирует²⁸ учение о сохождении Христа в ад, существующее в богословской традиции (как западной, так и восточной), и предлагает его новое осмысление. Бальтазар выступает против любой интерпретации события сошествия Христа в ад, где Христос описывается по аналогии с царём или воином, который с триумфом входит в преисподнюю, сокрушает её врата, пленит дьявола и выводит праведников. Если Сын в Своём Воплощении действительно стал солидарен с нами, то и в смерти Он должен сохранять эту солидарность, а значит, претерпеть в смерти то, что претерпевали все ветхозаветные люди:

«Бытие с неискуплённо-мёртвыми означает солидарность в ветхозаветном шеоле, относящуюся ко всеобъемлющему состоянию грешника перед Богом»²⁹.

Но что означает это «бытие с неискуплённо-мёртвыми»? Опираясь на тексты Ветхого Завета, он приходит к выводу, что «неискуплённо-мёртвый» безжизнен, бессилён, бездействен и, прежде всего, не имеет связи с Богом, а значит, и с ближними. Он делает заключение:

«В шеоле, в преисподней царит только тьма совершенного одиночества... Если Иисус претерпел на Кресте грех мира до самой последней истины этого греха, а именно — богооставленности, то Он должен испытать, в солидарности с грешниками, отправившимися в преисподнюю, их — в конечном счёте безнадежное — отделение от Бога; иначе Он не знал бы всех стадий и состояний того, что значит для человека быть неискуплённым, но ожидающим Искупления»³⁰.

Таким образом, Сын, став человеком, умер как человек и претерпел все лишения смерти как человек, поэтому для Бальтазара сошествие

28 Сам Бальтазар, конечно же, не использует этого слова, он называет этот процесс переосмыслением, но его описание того, как это переосмысление должно происходить очень близко к описанию того, что в современной литературе называют деконструкцией. Он пишет: «Необходимо не только ценностно классифицировать её [богословской традиции. — А. С.] положения, но тем или иным образом полностью расчлнить, чтобы собрать их вновь; некоторые моменты обязательно отступят на второй план (так, например, мифическое изображение активной борьбы в аду), другие же, особенно сотериологические, основания, исключённые современной догматикой ради достижения жёсткой систематики, необходимо осветить вновь» (*Бальтазар Г. У., фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 137*).

29 Там же. С.138.

30 *Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 408.*

Христа в ад — это солидарность с мёртвыми, то есть не «активное» триумфальное шествие, а «пассивное» претерпевание состояния богооставленности, смерти и абсолютного одиночества.

Так как Христос не только истинный человек, но и истинный Бог, то

«переживание бездны, которое Он претерпевает, находится как полностью в Нём (поскольку Он познаёт в Себе полную меру отчуждения мёртвого грешника от Бога), так и одновременно полностью вне Его, потому что то, что Он переживает, совершенно чуждо Ему (как вечному Сыну Отца)», в этом состоянии Он, оставаясь Собой, «Сам полностью отчуждён от Самого Себя»³¹.

Бальтазар утверждает, что самоотчуждение Христа, как и Его оставление Отцом, возможно только в том случае, если «условия» для этого исходят из внутритроичного бытия, лежат в абсолютной дистанции (как различии) между Ипостасью, «отдающей» Божество, и Ипостасью, «принимающей» Его. Самоопустошение Христа происходит в силу Его послушания в любви к Отцу и выражает во времени вечные внутритроичные отношения. Он пишет:

«Подчинение человеческой воли Иисуса Христа воле Его Отца раскрывает отношение безграничной любви Сына к Отцу внутри Божества, которое, конечно, может иметь место только из-за предшествующей отдачи Отца Сыну и из-за того, что Дух есть это даяние между Ними»³².

Итак, в событии Страстной Субботы Христос как истинный Бог добровольно претерпевает предельное самоумаление, крайнее самоопустошение: абсолютная Жизнь соприкасается со смертью, Бог погружается в состояние богооставленности, тем самым «вбирает» их в Себя. Это событие Бальтазар также с неумолимой решимостью включает в тринитарный контекст. Схождение в ад богооставленности и Его последующие Воскресение и Вознесение дают Христу, как говорит Бальтазар, возможность «представить Отцу, в Своём Лице, грех мира, который был [Им] изъят»³³. «Мировая тьма» и бездна преисподней охватывается Богом, «берётся во внутренний свет Троицы» и опалается огнём Божественной любви. Дистанция греха вбирается в дистанцию между Отцом и Сыном, поглощается и преобразовывается любящей благодатью Святой Троицы.

31 *Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 409.*

32 *Ibid. P. 440.*

33 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Vol. V. P. 314–315.*

4. Следствие тринитарного подхода к эсхатологии

Все домостроительные действия Христа, включая Его смерть и сошествие в ад, являются для Бальтазара событиями, имеющими тринитарный характер. А так как тринитарное бытие для него есть не только самоотдача, но и благодарное принятие, то и события Страстной Субботы есть не только «предельная крайность exinanitio [самоопустошения]», но одновременно и «начало gloria [славы] ещё до Воскресения»³⁴; не только глубочайшее погружение во тьму, но одновременно и высшая точка исполнения Христом Его Миссии³⁵. Последствия этого события, то, как оно отразилось на «последних вещах» (смерть, суд, рай, ад) можно назвать «сияющей стороной Креста»³⁶. И здесь Бальтазар опять вводит новизну, даёт «последним вещам» новое осмысление. Он предлагает рассматривать смерть, суд, ад и рай не как реальности, характер которых уже сложился «до того, как» Христос соприкоснулся с ними, а как реальности, характер которых определяется именно контактом с ними Христа³⁷.

Так, именно смерть Христа определяет эсхатологическое значение смерти каждого человека. Н. Хили объясняет это так: Христос, умирая смертью «грешника», покинутого Отцом, «включает в Свою личность всякую другую смерть», поэтому смерть больше не является «нейтральным», «независимым от смерти Христа» событием³⁸. Более того, по причине того, что Своей смертью Христос объял нашу смерть, «граница смерти, установленная нашей тварностью (в её греховном и порочном состоянии), уже изнутри приняла благодатное, тринитарное качество»³⁹.

Страшный Суд в этой перспективе обретает иное осмысление, является выражением спасительной тринитарной любви. «Новозаветная концепция “ада” возникает» только после Страстной Субботы. Ад не следует понимать как место наказания или проклятия, ад — это во многом «христологическое понятие <...> Христос становится Судьёй, Который измерил все грани человека в Своём Собственном опыте и теперь может

34 Balthasar H. U., von. *Explorations in Theology*. T. I: *The Word Made Flesh*. San Francisco (Ca.), 1989. P. 263–264.

35 Quash B. *The Theo-Drama // The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 143–157. P. 154.

36 Balthasar H. U., von. *Theodrama*. Vol. IV. P. 238.

37 Healy N.J. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*. P. 204.

38 Ibid.

39 Balthasar H. U., von. *Explorations in Theology*. T. IV. P. 438.

назначить каждому его эсхатологическую участь»⁴⁰. Ад становится неизбежной судьбой человека, который «признал спасительное деяние Бога, но сознательно отверг его»⁴¹.

Однако сама «природа» ада после контакта с ним Христа становится иной. Если до Страстной Субботы ад был местом или, точнее сказать, состоянием совершенного одиночества и богооставленности, то с того момента, как Христос в Своей солидарности с мёртвыми «вбирает» его в Себя, он становится «местом», где присутствует Бог. Грешник, который избрал ад, тотальное одиночество жизни-только-для-себя и пытается доказать свою абсолютную противоположность по отношению к Богу, «сталкивается с фигурой Кого-то ещё “более абсолютно” заброшенного, чем он сам»⁴². В этой встрече тому, «кто отвернулся от Бога, становится ясно, что Тот, Кто рядом со мной, был оставлен Богом (как и я сам) и был оставлен Богом ради меня»⁴³. Здесь, как считает Бальтазар, не может быть и речи о насилии над свободой и о принуждении. Человек, который избрал тотальную изоляцию, находит, что Бог является ему, в самой его изоляции, как Тот, Кто ещё более изолирован ради него и его выбора; как Тот, Кто Своей большей изоляцией обеспечил ему возможность для его свободного выбора самоизоляции. Как пишет Н. Хили, «Христос не оставляет тех, кто покидает Его, но сопровождает их в их заброшенности. Таким образом, в то время как грешник свободен отвергнуть предложенную Богом любовь, Бог во Христе свободен сопровождать грешника в его отвержении и покинутости»⁴⁴.

Благодаря событию Страстной Субботы возникает и рай. И это для Бальтазара не место, где праведники за свои заслуги перед Богом получают награду, а состояние причастия человека к жизни и любви Троицкого Бога. Божественная любовь есть самоотречение, а её предельное домостроительное выражение — это полное дарование Себя в Евхаристии. Стать причастником этой Любви значит стать соучастником самодарения, то есть не только принять в Святом Духе этот евхаристический Дар, но и через самоотречение в Святом Духе одарить любовью весь мир. Итак, участие человека в вечной жизни Троицкого Бога «начинается уже в сфере жизни временной»⁴⁵, так

40 *Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. Vol. VII: Theology: The New Covenant / trans. B. McNeil. Edinburgh; San Francisco (Ca.), 1989. P. 233–234.*

41 *Ibid.*

42 *Balthasar H. U., von. Theodrama. Vol. V. P. 312.*

43 *Ibid.*

44 *Healy N. J. The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion. P. 207.*

45 *Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 439.*

что «сама сущность вечной жизни [человека. — А. С.] уже осуществляется в [его. — А. С.] смертной жизни»⁴⁶. После всеобщего воскресения это соучастие творения в жизни Бога реализуется во всей полноте, так что Бог будет *всё во всём*.

5. Бог и страдания

Если Христос солидарен с человеком в его страданиях, то может возникнуть вопрос: есть ли место для страданий в Самом Боге? Бальтазар говорит, что вопрос соотношения Бога и страданий — это тайна, описать которую можно только апофатически, через два отрицания. С одной стороны, ошибается тот, кто думает, что Божественное бытие обретает драматичность только проходя через сотворённый мир и Крест. Такое мнение базируется на преувеличенном самомнении со стороны тварной свободы, которая впала в иллюзию, будто способность человека сказать Богу «нет» реально ограничивает божественное всемогущество, будто отрицательный ответ человека вынуждает Бога на соучастие в мировой драме и заставляет Его (ради достижения конечной цели творения) взойти на Крест. Наоборот, говорит Бальтазар, именно драма «самоопустошения» Отца в рождении Сына заключает в себе и превосходит всякую возможную драму между Богом и миром. Всё временное происходит как бы в объятиях вечного действия и как его следствие. Предвечный внутритроичный кенозис делает возможными все другие кенотические движения Бога в мир; они просто его последствия⁴⁷.

С другой стороны, ошибается тот, кто думает, что «драма» внутритроичной любви, Божественное бытие само по себе «трагично» и страдательно. В вечном бытии Святой Троицы нет страданий, так как самоопустошение Отца в рождении Сына тождественно благодарной взаимной самоотдаче Сына.

Таким образом, ответ Бальтазара на вопрос, есть ли в Боге страдание, будет такой: в Боге нет страдания, но есть «то», что может «перерасти» в страдание. Страдание возникает тогда, когда тотальное самоотречение, с которым Бог дарует Себя, сталкивается со свободой, которая вместо того, чтобы ответить таким же образом, использует этот дар ради бытия-для-себя. Солидарность Бога страданиям человека не предполагает, что Бог по природе вовлечён в мировой процесс

46 Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. IV. P. 440.

47 Idem. Theodrama. Vol. IV. P. 331.

(как, например, у Гегеля); как и не предполагает, что Бог абстрагирован от драмы мировой истории, от страданий, боли и смерти, как бы взирая на них с высоты Своего Престола. Божественная солидарность означает, что Бог в свободном акте любви принимает на Себя все трагические последствия злоупотребления свободой, дарованной Им человеку, и реально участвует (в Лице Сына) в страданиях мира.

Заключение

В центре всей богословской системы Бальтазара лежит учение о Святой Троице, бытие Которой есть Любовь: самодарение Отца Сыну в Святом Духе и благодарное принятие Сыном дара Отца в Святом Духе. В прямой зависимости от этой тринитарной концепции выстраиваются остальные части его системы, в том числе и эсхатология, поэтому она обретает «теоцентричный», «тринитарный» характер. При таком подходе тварное бытие есть результат проявления во времени внутритроичного бытия-любви, а конечная цель творения — привлечение творения к соучастию в этом бытии-любви. Ради этой цели Отец «посылает» Сына в домостроительную миссию, в которой Сын проходит через Воплощение, Крест, смерть, сошествие в ад и в Своём Воскресении, и Вознесении «возвращается» к Отцу с объятим Им в Святом Духе творением. Развитие эсхатологии в триадологической перспективе приводит Бальтазара к новому осмыслению эсхатологических реальностей — смерти, суда, ада и рая. В концепции Бальтазара их «природа» определяется соприкосновением с ними Христа и «вбиранием» их «вовнутрь» Божественной любви.

Эсхатологическая концепция Бальтазара вызвала со стороны некоторых исследователей обвинение в апокатастасисе. Действительно, если миссия Христа состоит в том, чтобы вернуться к Отцу со всем, что было дано Ему Отцом, если Божественная любовь «вбирает» в себя всё творение, то не предполагает ли это всеобщего спасения? Ответ, который Бальтазар дал на эти вопросы и критику, будет предметом исследования следующей моей статьи.

Источники

Balthasar H. U., von. Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. 3 vols. Einsiedeln: Johannes Verlag, ³1998.

- Balthasar H. U., von.* Dare We Hope «That All Men be Saved?» With a Short Discourse on Hell / trans. D. Kipp, L. Krauth. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1988.
- Balthasar H. U., von.* Glaube und Naherwartung // Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung. Einsiedeln: Benziger, 1966.
- Balthasar H. U., von.* The Glory of the Lord. Vol. VII: Theology: The New Covenant / trans. B. McNeil. Edinburgh; San Francisco (Ca.): T. and T. Clark; Ignatius Press, 1989.
- Balthasar H. U., von.* Eschatologie. Die Theologie der Letzten Dinge // Theologie Heute. Vierzehn Vorträge aus der Sicht der beiden Konfessionen. Munich: C. H. Beck, 1959. S. 131–140.
- Balthasar H. U., von.* Explorations in Theology. T. I: The Word Made Flesh. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1989.
- Balthasar H. U., von.* Explorations in Theology. T. IV: Spirit and Institution / trans. E. T. Oakes. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1995.
- Balthasar H. U., von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / trans. G. Harrison. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1994.
- Balthasar H. U., von.* Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V: The Last Act / trans. G. Harrison. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1998.
- Balthasar H. U., von.* TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth / trans. G. Harrison. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 2005.
- Balthasar H. U., von.* Zu einer christlicher Theologie der Hoffnung // Münchener Theologische Zeitschrift. 1981. Bd. 32. S. 81–102.
- Бальтазар Г. У., фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней / пер. с нем. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. (Серия «Современное богословие»).

Литература

- Солонченко А. А.* Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 75–93.
- Солонченко А. А.* «Дистанция» в богословии Ж.-Л. Мариона // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 85–95.
- Bieler M.* The Future of the Philosophy of Being // *Communio: International Catholic Review*. 1999. Vol. 26. P. 455–485.
- Healy N. J.* The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2005.
- McIntosh M. A.* Christology // *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 24–36.
- Quash B.* The Theo-Drama // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 143–157.
- Schumacher M.* The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs Balthasar // *Theological Studies*. 1999. Vol. 60. № 1 (February). P. 53–71.

Wainwright G. Eschatology // *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 113–127.

Wallner K. Gott als Eschaton: Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar. Vienna: Heiligenkreuz, 1992.

Williams R. Balthasar and the Trinity // *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 37–50.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

РУССКО-АРМЯНСКИЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

ЧАСТЬ 1: XIV–XVI ВВ.

Иеродиакон Георгий (Рамазян)

кандидат богословия
преподаватель кафедры церковной истории
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
armen-ramazyan@mail.ru

Для цитирования: *Георгий (Рамазян), иеродиак.* Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 1: XIV–XVI вв. // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 61–97. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.004

Аннотация

УДК 271 (2-67)

Цель статьи — рассмотреть русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве и определить, как оценивали вероучение Армянской Церкви на Руси. Материалом для исследования является древнерусская литература XIV–XVI вв., в том числе некоторые фрагменты текстов в русских летописных сборниках, Требник митрополита Киевского и всея Руси Феогоста (1329 г.), ответное письмо митрополита Киевского и всея Руси Киприана «Ко Афанасию, вопрошившему о неких потребных вещах» (между 1390–1405 гг.), «Чин избрания и поставления во епископы» (1423 г.), «Послание великого князя московского Василия II Константинопольскому патриарху Митрофану об отступлении от православия митрополита Исидора» (1441 г.), предание о крещении Армении в «Послании Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу» (1447 г.), «Слово против армянского зловерия» прп. Максима Грека (нач. XVI в.), некоторые документы периода царствования Иоанна IV Грозного (1530–1584 гг.) др. В ходе работы выявлено, что в анализируемых письменных источниках вероучение Армянской Церкви оценивается в основном как еретическое. Дополнительным аргументом «еретичности»

армян служило употребление ими двоеперстия (и др. молитвенных жестов и обрядов, присущих русским старообрядцам). Такое отношение к армянскому вероучению и обряду (например, проблема Арцивуриева поста) в Русской Церкви появилось в основном посредством греко-византийских и болгарских церковных источников.

Ключевые слова: Русская Церковь, Армянская Церковь, Московское государство, русско-армянские межконфессиональные отношения, армянское вероучение, древнерусская литература.

Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State

Part 1: XIV–XVI Centuries

Hierodeacon George (Ramazyan)

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

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

armen-ramazyan@mail.ru

For citation: George (Ramazyan), hierodeacon. "Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State. Part 1: XIV–XVI Centuries". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 61–97 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.004

Abstract. The purpose of the article is to examine the Russian-Armenian interfaith relations in the Moscow state and to determine how the doctrine of the Armenian Church in Russia was evaluated. The material for the study is the ancient Russian literature of the XIV–XVI centuries, including , who asked about certain necessary things (between 1390–1405), «The Rank of Election and Appointment to the Episcopate» (1423), «The Message of the Grand Duke of Moscow Vasily II to Patriarch Mitrofan of Constantinople on the Apostasy from Orthodoxy of Metropolitan Isidore» (1441), The legend of the baptism of Armenia in the «Epistle of the Russian Clergy to Prince Dmitry Yuryevich of Ugllice» (1447), «The Word Against the Armenian Malice» of the Rev. Maxim the Greek (beginning of the XVI century), some documents of the reign of John IV the Terrible (1530–1584), etc. In the course of the work, it was revealed that in the analyzed written sources, the doctrine of the Armenian Church is assessed mainly as heretical. An additional argument for the «hereticism» of the Armenians was their use of the double-cross (and other prayer gestures and rituals inherent in the Russian Old Believers). Such an attitude to the Armenian creed and rite (for example, the problem of the Artsivurian fast) in the Russian Church appeared mainly through Greek-Byzantine and Bulgarian church sources.

Keywords: Russian Church, Armenian Church, Moscow state, Russian-Armenian interfaith relations, Armenian creed, old Russian literature.

1. Летописные источники

В предшествующей статье «Русско-армянские межконфессиональные связи в древнерусском государстве»¹ нами было выявлено, что уже в период древнерусского государства (X–XIV вв.) стали складываться русско-армянские связи (политические, экономические, социально-культурные, конфессиональные), армянские поселения появились в таких древнерусских городах, как Киев, Новгород, Каменец-Подольский, Луцк, Львов, Владимир и др., в жизни которых армяне играли заметную роль².

Большое поселение армян возникает в XIV в. и в Московском княжестве. Армяне массово переселяются в северные страны, поскольку в этот период происходит падение Киликийского армянского государства (1080–1375 гг.) под нашествием египетских мамлюков, а Восточная Армения продолжает разрушаться монгольскими и тюркскими племенами ак-коюнлу и кара-коюнлу (XIV–XV вв.)³, затем становится ареной частых военных конфликтов между Турцией и Ираном. О тяжёлой ситуации в Армении есть упоминания и в русских летописях. Например, говорится о страшном море в Армении 1346 г. (и др. странах), в результате которого умерло столько людей, что, согласно летописцу, «яко не бе кому их погребати»⁴. Много армян пострадало в 1385 г. при покорении

- 1 *Георгий (Рамазян), иеродиак.* Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве // Церковный историк. 2021. № 2 (6). С. 181–214.
- 2 Армянские общины (среди которых в основном купцы, ремесленники, врачи, строители, воины) включали в себя представителей трёх разных религиозных конфессий: православные армяне (известные больше как «греки», «греко-армяне», «армяне-халкидониты», единоверные грекам и русским), входившие в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, прибывшие на Русь в свите царевны Анны и князя Владимира (затем прибывали на службу и к следующим князьям); представители непосредственно Армянской Церкви; армяне-павликиане и другие близкие к ним еретические группы, не имеющие отношения к Армянской Церкви. См.: Там же.
- 3 См., например: *Фома Мецопский.* История Тимур-Ланка и его преемников / пер. Т. Тер-Григоряна, А. Баграмяна. Баку, 1957. С. 55–80; Армянские источники о Средней Азии VIII–XVIII вв. Москва, 1985. С. 82–85; *Петрушевский И. П.* Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв. Ленинград, 1949. С. 35; Закавказье в XI–XV вв. // История Востока / под ред. Р. Б. Рыбакова. Москва, 1997. Гл. V.
- 4 См., например: Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. 1856. Т. 7. С. 210; Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. 1885. Т. 10. С. 217; Симеоновская летопись // ПСРЛ. 1913. Т. 18. С. 95; и др.

Армении Тамерланом, который упомянут в летописях как Темир-Аксак⁵, в армянских источниках — как Тимур-Ланк⁶.

О присутствии армян в Московской Руси во второй половине XIV в. можно найти упоминания во многих повествованиях этого периода. Так, в ряде летописных сводов под лето 6874 (1366 г.) содержится рассказ о нападении новгородских дружинников-ушкуйников на различные города возвышающегося Московского государства, такие как Кострома, Нижний Новгород и другие поволжские поселения, об их разграблении и разорении, в результате чего пострадало «множество татар и бесермен и ормен [армян. — Г. Р.]»⁷. Многие летописи повествуют также о большом пожаре в Москве (22 июля 1390 г.), который начался от дома «Авраама некоего Арменина, и згоре дворов неколико тысяч»⁸. По мнению М. Н. Тихомирова, это торгово-ремесленный посад Китай-города, где жили армяне и греки⁹. Согласно М. Н. Тихомирову и С. М. Соловьёву, в московской торговле армянские купцы занимали большое место¹⁰, с их помощью держалась торговая связь Московской Руси с Золотой Ордой, Персией и Закавказьем¹¹.

Помимо торгово-экономической жизни, армяне участвовали и в политической жизни Московского государства¹². В знаменитой Куликовской битве (1380 г.) на стороне великого князя Дмитрия Донского сражались и армянские воины. Так, в «Слове о Куликовской битве» повествуется о гибели одного из военачальников армянского происхождения — «Ондрея Серкизовича»¹³. «Ондрей Серкизовъ» (или «Андреи

5 См., например: Софийские летописи // ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 125; Воскресенская летопись // ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 65; Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. 1897. Т. 11. С. 158–159.

6 См., например: *Фома Мецопский*. История Тимур-Ланка и его преемников / пер. Т. Тер-Григоряна, А. Баграмяна. Баку, 1957.

7 Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. 1949. Т. 25. С. 183; Воскресенская летопись // ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 14; Симеоновская летопись // ПСРЛ. 1913. Т. 18. С. 104.

8 Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. 1897. Т. 11. С. 122; Летописный свод 1497 г. // ПСРЛ. 1963. Т. 28. С. 86; Симеоновская летопись // ПСРЛ. 1913. Т. 18. С. 140.

9 *Тихомиров М. Н.* Средневековая Москва в XIV–XV вв. Москва, 1957. С. 42, 121, 215.

10 Там же. С. 122–123; *Соловьёв С. М.* История России. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1862. С. 1535.

11 *Тихомиров М. Н.* Древняя Москва. Москва, 1947. С. 142.

12 *Хачикян Л. С.* Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву. Ереван, 2014. С. 95–105.

13 См.: Слово о Куликовской битве Софония Рязанца // Воинские повести Древней Руси / под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Москва; Ленинград, 1949. С. 37; *Сыроечковский В. Е.* Гости-сурожане. Москва; Ленинград, 1935. С. 46; *Хачикян Л. С.* «Гости-сурожане» в русских летописях и Сказании о Мамаевом побоище (к вопросу об их национальной

Серкизь»), а также ещё один представитель русского воинства армянского происхождения — «Семень Меликъ» (или «Симеон Меликович»), наряду с Александром Пересветом и другими героями, упоминаются также в Лаврентьевской, Троицкой, Софийской первой и др. летописях¹⁴. Наёмные армянские отряды служили и в татаро-монгольских войсках: в их числе находились «бесермены и армены, фрязы, черказы и ясы, буртасы» и др.¹⁵. По мнению исследователей, армянские воины, вероятно, переходили из наёмных войск Золотой Орды на службу к московскому князю после того, как монголо-татары приняли мусульманство и стали насильно исламизировать подчинённых им христиан¹⁶. Также в русских источниках отмечены армянские воины, сражавшиеся против турок-мусульман в рядах византийского многонационального христианского войска. Христиане воодушевляли друг друга, говоря: «Днесь да умрём за веру христьянскую»¹⁷.

Как видим, бо́льшая часть указанных свидетельств летописного материала (по армянской теме) встречается как в ранних (например, Лаврентьевская летопись 1377 г., Ипатьевская летопись, Новгородские летописи, Софийские летописи), так и в более поздних летописных сводах¹⁸. К сожалению, в рамках данной статьи мы не можем провести

принадлежности) // Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград, 1982. С. 333–357; *Хачикян Л. С.* Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву. С. 104–105.

- 14 Лаврентьевская и Троицкая летописи // ПСРЛ. 1846. Т. 1. С. 233; ПСРЛ. 1948. Т. 1. С. 81; Софийские летописи // ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 90 (Прибавления); Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Вып. 1. С. 467; Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского // ПСРЛ. 1994. Т. 39. С. 122.
- 15 См.: Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Вып. 1. С. 455 (л. 388); Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского // ПСРЛ. 1994. Т. 39. С. 118; Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. 1915. Т. 4. С. 311; Софийские летописи // ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 90 (Прибавления); и др.
- 16 *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церквей в Средние века / ред. С. С. Аревшатын. Ереван, 1989. С. 98.
- 17 Памятники древней письменности и искусства. Повесть о Царьграде Нестора-Искандера XV века (по рукописи Троице-Сергиевской Лавры нач. XVI века, № 773) / сообщил архимандрит Леонид. Санкт-Петербург, 1886. С. 12–14; См. также: Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. 1901. Т. 12. С. 84–86; Русские повести XV–XVI вв. Москва; Ленинград, 1958. С. 225–226.
- 18 См., например: Лаврентьевская и Троицкая летописи // ПСРЛ. 1846. Т. 1. С. 233, 240 (Прилож.); ПСРЛ. 1948. Т. 1. С. 81; Ипатьевская летопись // ПСРЛ. 1908. Т. 2. С. 3; Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. 1915. Т. 4. С. 311; Софийские летописи // ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 90 (Прибавл.); Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Вып. 1. С. 467; Воскресенская летопись // ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 14; Патриаршая или Никоновская

полный обзор летописания на предмет отражения в нём общей армянской темы, это требует дополнительного исследования.

2. Требник митрополита Киевского и всея Руси Феогноста о двуперстном крестном знамени армян

По определённым сведениям, в XIV в. в Москве у армянской колонии уже имелась своя Церковь, которая находилась, предположительно, между Ильинкой и Варваркой¹⁹. Согласно М. Н. Тихомирову, рядовые граждане Московской Руси не видели существенных различий между православным и армянским вероучениями, ходили в церкви друг друга, близко общались и устанавливали родственные отношения. Однако духовенство Русской Церкви выступало против этого сближения²⁰.

Одним из первых церковных документов, показывающих отношение Москвы к армянскому вероучению, является Требник митрополита Киевского и всея Руси Феогноста (1328–1353 гг.). В Московской летописи говорится, что свт. Феогност был греком по происхождению²¹, его поставление в предстоятеля Русской Церкви совершил патриарх Константинопольский Исаия (1323–1332 гг.); следуя своему предшественнику свт. Петру, митрополит Феогност поселился не во Владимире (куда резиденция митрополитов была перенесена из Киева в конце XIII в.), а в Москве, возвысившейся в период княжения Ивана I Даниловича Калиты (1325–1340 гг.)²².

В Требнике свт. Феогноста армяне отнесены к числу еретиков («Монофелитян», «Римлян»), неправильно «творящих крестного знамени»:

летопись // ПСРЛ. 1862. Т. 9. С. 145–148; Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. 1901. Т. 12. С. 84–86; Дополнения к Никоновской летописи // ПСРЛ. 1906. Т. 13. С. 386; Симеоновская летопись // ПСРЛ. 1913. Т. 18. С. 104, 140; История о Казанском царстве (Казанский летописец) // ПСРЛ. 1903. Т. 19. С. 130; Львовская летопись // ПСРЛ. 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 33; Русский хронограф. Ч. II. Хронограф западнорусской редакции // ПСРЛ. 1914. Т. 22. С. 86–87; Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. 1949. Т. 25. С. 183; Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского // ПСРЛ. 1994. Т. 39. С. 122.

19 Базиянц А., Мартиросян Р. Обелиск. Ереван, 1993. С. 114; Сытин П. В. Из истории московских улиц. Москва, 1958. С. 615.

20 Тихомиров М. Н. Средневековая Москва в XIV–XV вв. С. 216.

21 Московский летописный свод конца XV в. // ПСРЛ. 2004. Т. 25. Стб. 168–169.

22 Подробнее о свт. Феогносте: Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). Москва, 2016. С. 332–362.

«Проклинаю еретиков Армен, не творящих крестнаго знамения тремя первыми персты, но слагают первый перст с двумя последними и творят крест двумя персты указательным и средним: да будут прокляти»²³.

Требник митрополита Феогноста впервые появляется в публикации рассмотренного нами в прошлой статье²⁴ «Соборного деяния на еретика арменина, на мниха Мартина»²⁵. Напомним, что помимо некоторых неправославных учений, монах Мартин призывает использовать в церковном обряде вместо троеперстия двоеперстие, совершать крестный ход вокруг храма посолонь, произносить «Аллилуйя» не трехкратно, а двоекратно, имя Иисусово говорить и писать с одной буквой «И» (за что и был осуждён на Соборе Русской Церкви 1157 г. в Киеве)²⁶. Эти два текста с начала XVIII в. в России стали активно использовать в полемической литературе против старообрядцев.

Однако данная литература вызвала и негодования среди армян России, посчитавших эти тексты не только антистарообрядческими, но и бездоказательными обвинениями в адрес Армянской Церкви, а католикос-патриарх Ованес VIII Карпеци в 1841 г. отправил официальное послание императору Николаю I с опровержением приводимых антиармянских положений²⁷. Одним из результатов этого обращения, вероятно, является то, что, давшая начало этим спорам книга оптинского старца иеросхимонаха Иоанна (Малиновского) была переиздана в 1853 уже без указанной цитаты Требника митрополита Феогноста (а также и без некоторых других святоотеческих цитат, осуждающих армянское вероучение)²⁸.

- 23 Цит. по: *Иоанн (Малиновский), иеросхим. Доказательства о древности трехперстного сложения и святительского имянословного благословения.* Москва, 1839. С. 10.
- 24 *Георгий (Рамазян), иеродиак.* Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве. С. 181–214.
- 25 Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина // ОР РГБ. Ф. 304.11. Дополнительное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 20.1. Л. 12–42.
- 26 См.: Там же. Л. 13 – 13 об.
- 27 Дело по прошению армянского католикоса Иоанниса о запрещении печатания книг и статей об армяно-григорианской церкви без предварительной цензуры армянского духовенства // РГАДА. Ф. 1252 (Абамелек-Лазаревы). Оп. 1. Д. 387. Л. 2. По данному вопросу см. также: *Блохин В. С.* Отношение к вероучению Армянской Апостольской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 1 (29). С. 120–121.
- 28 Осуждение армянского обряда было исключено из книги, но ссылки на «Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина» по-прежнему сохранились. См.: *Иоанн (Малиновский), иеросхим. Доказательства о древности трехперстного сложения*

Многими исследователями XIX–XX вв. установлено, что Требник свт. Феогноста, как и «Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина», являются подложными документами, выпущенными в России в начале XVIII в. с санкции государственной власти. Согласно статье «Феогност (митрополит Киевский и всея Руси)» из Русского биографического словаря, «Требник, ложно носящий его имя и содержащий в себе обличение раскольников, составлен известным типографом Петровского времени Ф. Поликарповым-Орловым»²⁹. «Соборное деяние...», по мнению Е. Е. Голубинского, «есть не что иное, как прискорбнейше неудачная (и чрезвычайно неискusstная) выдумка известного миссионера против раскольников при Петре Великом Питирима, архиепископа Нижегородского, с неизвестными помощниками, сделанная с целью привлечения раскольников к православию»³⁰. Один из современных исследователей по теме русско-армянских отношений В. С. Блохин считает, что подложное «издание “Соборного деяния” было направлено на достижение двух целей: с одной стороны, оно в очередной раз должно было подчеркнуть “еретичность” армянского вероучения, а с другой — усилить убеждение в том, что именно троеперстие как антипод “еретичности” являлось единственно правильным изображением крестного знамения и служило способом опровержения старых русских церковных обрядов»³¹.

Однако «Требник» и «Соборное деяние» на протяжении долгого времени воспринимались в качестве подлинных текстов, и даже среди

и святительского имянословного благословения. Москва, 1853. С. 8–10. Также в новом издании отсутствуют цитаты из «Церковной истории» византийского богослова и историка Никифора Каллиста († ок. 1350 г.) и часослова ААЦ 1787 г., где крестное знамение комментировалось в связи с христологией ААЦ (что ранее вызвало наибольшее недовольство среди армян). См.: *Иоанн (Малиновский), иеросхим. Доказательства о древности трехперстного сложения и святительского имянословного благословения.* Москва, 1839. С. 59. Однако, о том, что армяне, как и русские до реформ патриарха Никона, крестились двоеперстно, пишут также Б. А. Успенский и К. В. Айвазян. См.: *Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо?* Москва, 2004. С. 111, 113; *Айвазян К. В. Почитание Григория Просветителя в Древней Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.* 2018. № 1 (9). С. 118.

29 Феогност (митрополит Киевский и всея Руси) // *Русский биографический словарь:* в 25 т. Т. 25. Санкт-Петербург, 1913. С. 236–238.

30 *Голубинский Е. Е. История Русской Церкви.* Т. 1. Кн. 2. Москва, 1881. С. 688–689.

31 *Блохин В. С. Отношение к вероучению Армянской Апостольской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в.* С. 118.

многих известных русских церковных деятелей³². Несмотря на обнаружение подлога, подлинность этих текстов не вызывает сомнения даже у некоторых современных исследователей. Например, К. В. Айвазян приводит некоторые доводы в пользу «Соборного деяния» и считает, что на упомянутом в нём Соборе 1157 г. в Киеве участвовала делегация Армянской Церкви, помогавшая митрополиту Киевскому Константину обличать павликианскую ересь монаха Мартина:

«... в борьбе за искоренение антицерковной ереси в лице Мартина Русская и Греческая Православные Церкви объединились с Армянской. Собор 1157 г. явился первым официальным контактом между Русской и Армянской Церквями, положив начало их взаимоотношениям, вопреки имевшим место внутрицерковным спорам»³³.

3. Отношение к армянской вере митрополита Киевского и всея Руси Киприана в ответном письме «Ко Афанасию, вопросившему о неких потребных вещах» и в «Чине избрания и поставления во епископы»

Следующим по времени свидетельством, выражающим отношение к армянскому вероучению в Московской Руси, является письмо свт. Киприана (†16.09.1406). Предстоятель Русской Церкви был родом из болгарского города Тырново, предположительно начал

32 См., например: *Иероним (Алякринский), архим.* Наставление правильно состязаться с раскольниками, сочиненное в Рязанской семинарии по предписанию покойного преосвященного Симона, епископа Рязанского и Шацкого. Москва, 1839. С. 4; *Иоанн (Малиновский), иеросхим.* Доказательства о древности трехперстного сложения и святительского имянословного благословения. Москва, 1839. С. 9–10; *Игнатий, архиеп. Воронежский и Задонский.* История о расколах в церкви Российской. Санкт-Петербург, 1849. С. 24; *Феофан Затворник, свт.* Два три слова против раскольников // Созерцание и размышление: Краткие поучения. Москва, 2015. С. 303–310; *Он же.* Слово при посещении г. Судогды, в соборе. 16 июня 1864 г. // Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир, 1869. С. 338. Следы влияния этих подложных текстов сохранились и в некоторых богослужебных текстах. См., например: Акафист свт. Дмитрию (Ростовскому): «Буря ересей от преисподних, чрез Ария по Греции возродившаяся, а в последняя лета прѣбисками Мартина Арменина чрез брынских скитоначальников возникшая в нашем отечестве, готова была опровергнуть тишину единыя, святія соборныя и апостольския Церквы. Ты же, пастырь добрый, положительный душу твою за овцы, прогнав оных душепагубных волков, бурю суетудрия укротил еси, верныя же научил еси Трипостасному Богу зывати: Аллилуия» (см.: Кондак 4).

33 *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 47.

монашеский путь в знаменитом Килифаревском монастыре Болгарской Церкви, переехал в Константинополь, затем подвизался в одной из афонских обителей, после чего был поставлен (Константинопольским патриархом свт. Филофеем Коккином) митрополитом Киевским, Русским и Литовским (1375–1380 гг.), затем митрополитом Малой Руси и Литвы (1380–1390 гг.) и митрополитом Киевским и всея Руси (1390–1406 гг.)³⁴.

В ответном письме свт. Киприана игумену Высоцкого монастыря Афанасию сказано:

«Арменская же ересь гнуснейши паче всех ересей; сего ради не достоин православному христианину ниединоже общение иметь с ними, ниже в праздничные дни, или паки в постные припускать к себе, ниже к церкви, такожде ниже дружбы иметь с ними никакой же, ни любви составлять с ними, занеже в правилах пишет: “яко аще епископ, или пресвитер, или дьякон, или кто от причетных к священному причту помолится внутри церкви, или кроме церкви, с еретиком, яко с верным, да извержется; аще ли же мирской человек есть, да отлучится” (Апост. прав., 45). Сего ради не достоин ниединомуже христианину с еретиком общаться: кое бо общение свету с тьмой, или неверному с верными? но отвращаться их достоин, яко да устыдившись отыдут от православных сожительства, или паки, познавше свою лесь или прелесть свою познавшее, и приидут с исповеданием к истинной православной Христовой церкви, к избранному стаду его»³⁵.

Как видим, вероучение Армянской Церкви определяется как ересь, и даже «гнуснейши паче всех ересей». Основываясь на предписании 45-го апостольского правила, митрополит Киприан выступает против общения православного «христианина с еретиком»,

34 Сырку П. А. Время и жизнь Патриарха Евфимия // Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. Вып. 1. Санкт-Петербург, 1898. С. 252–253; Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // Русская литература XI–XVII вв. среди славянских литератур. Москва; Ленинград, 1963. (ТОДРЛ; 19). С. 216; Флоря Б. Н., Турилов А. А. Киприан // ПЭ. 2013. Т. 33. С. 630–650; Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). С. 469–526.

35 Киприана, смиренного митрополита Киевского и всея Руси, ответ ко Афанасию, вопрошившему о неких потребных вещах, 1390–1405 гг. // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург, 1908. С. 250.

заклучения родственных отношений, дружеских приглашений друг к другу в гости, особенно в церковь.

Подобная позиция определена и в православном **«Чине избрания и поставления во епископы»** (нач. XV в.):

«К сим же исповедую, не оставити во всем своем пределе ни единого же от нашея православныя веры ко Арменам свадбы творити, и кумовства и братства, такожде и к Латыном; аще ли же то который поп отай мене створит, мне поведати господину моему митрополиту»³⁶.

Это часть текста исповедания (присяги), которое приносил новопоставляемый епископ. Следует отметить, что данный «Чин избрания и поставления во епископы» не все исследователи относят к митрополиту Киприану. Например, А. С. Павлов, переиздавший его в Русской исторической библиотеке (впервые «Чин...» был опубликован в «Актах Археографической экспедиции») ³⁷, датировал текст 1423 годом. Поддерживая такое мнение, М. В. Корогодина считает, что «удревать Чин избрания и поставления епископа, возводя его ко времени митрополита Киприана, кажется нам неоправданным, во всяком случае, до появления новых данных»³⁸. Однако, говоря о первом тексте, М. В. Корогодина пишет, что «митр. Киприан порицает “арменскую” ересь», о которой, по словам автора, также говорилось в «Чудовской и Мясниковской редакциях Кормчих»³⁹.

Согласно К. В. Айвазю, такую «до крайности» резкую характеристику «арменской ереси» свт. Киприан относит не «к армянскому вероисповеданию, а имеет в виду армян-павликиан», представлявших большую опасность для Русской Церкви (например, взаимодействие павликиан и их слияние с богомилами, стригольниками)⁴⁰. Это мнение

36 Чин избрания и поставления в епископы, 1423 г. // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург, 1908. Стб. 454–455.

37 Чин поставления епископа // ААЭ. 1836. Т. I. С. 467–473; Чин избрания и поставления во епископы // РИБ. 1880. Т. 6. Стб. 438–464.

38 Корогодина М. В. Чин избрания и поставления епископов и канонические книги // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 2 (44). С. 117.

39 Корогодина М. В. Кормчие книги XIV – первой половины XVII в. как исторический источник: диссертация ... доктора исторических наук 07.00.09. Санкт-Петербург, 2015. С. 97.

40 Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 102–103; Он же. Культ Григория Арменского, «Арменская вера» и «Арменская ересь» в Новгороде (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград, 1982. С. 320. См. также: Блохин В. С. Отношение к вероучению Армянской Апостольской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в. С. 115.

К. В. Айвазян высказывает и относительно других древнерусских анти-армянских полемических текстов⁴¹.

Отчасти с таким мнением можно согласиться. Однако в некоторых текстах, например, в «**Прении святого Илариона со Армены**», всё же различаются две группы оппонентов: вначале идёт полемика свт. Илариона, епископа Меглинского (1134–1164 гг.), с манихеями-армянами (павликианами), представившими во время спора крайнюю христологию (докетизм) о призрачном воплощении Иисуса Христа от Богородицы «по привидению» (то есть отвергающее реальное воочеловечение), отрицавшими богодухновенность за ветхозаветным Преданием Церкви, не поклонявшимися Кресту и т. п.⁴²; и вторая группа армян, которые в полемике со свт. Иларионом представили некоторые положения вероучения именно Армянской Церкви⁴³. Последние, в отличие от армян-павликиан (манихеев), принимают «вся предания церкви соборныа», более умеренную христологию, не отвергающую реального Боговоплощения, однако содержащую учение о нетленном едином естестве во Христе, принятое, по их мнению, на церковных Соборах⁴⁴, держатся только трёх Вселенских Соборов «до четвертаго собора, иже в Халкидоне», который отвергли, приняв, по мнению св. Илариона, «Евтихиево и Диоскорово злословие»⁴⁵. Помимо вероучения, вторая группа армян отстаивала и обрядовые установления Армянской Церкви: прибавку к Трисвятой песни, использование на литургии опресноков и вина, не соединённого

41 Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 82–85.

42 Прение святого Илариона со Армены // ПСРЛ. 1862. Т. 9. С. 145–146.

43 Там же. С. 146–148.

44 Там же. С. 146.

45 Следует сказать, что Евтихия Армянская Церковь всё же отвергает, а вот Диоскор в некоторых армянских текстах действительно принимается. См., например: Չիրք թրթր թրթր թրթր թրթր, 1901. Էջ 91. [Книга Посланий. Тбилиси, 1901. С. 91]; Շիրակի Վաղարշապատ, 1888. Էջ 421. [Шаракан. Вагаршапат, 1888. С. 421]. В ответ св. Иларион раскрывает оппонентам православное (халкидонское) учение о двух естествах Христа: по Божеству единосущного Отцу, по человечеству же принявшего единосущную людям пленную плоть, «и ясть, и пить и спа, к сим же и на кресте пригвоздися, и во гроб положися». См.: Прение святого Илариона со Армены // ПСРЛ. 1862. Т. 9. С. 146–147.

с водою, непочитание креста пока его не «крестят»⁴⁶ и др.⁴⁷ Острую полемику вызвал и пост Арцивуриев⁴⁸, установленный, согласно св. Илариону, неким еретиком-проповедником Сергием, предание о котором св. Иларион, видимо, черпает из антиармянских греко-византийских источников (этот вопрос мы подробнее рассмотрим в следующем параграфе).

Также указание на эти две различные традиции вероучения: «ересь Павликейскую и Манихейскую», с одной стороны, и «Арменскую ересь», с другой — мы видим и в некоторых других летописных текстах⁴⁹.

4. Термин «недели Серкизовы» в «Поучении свт. Фотия, митрополита Киевского и всея Руси, о важности священного сана и обязанностях священнослужителей»

Свт. Фотий был родом из греческого города Монемавасия. После кончины свт. Киприана, патриарх Константинопольский Матфей (1397–1410 гг.) в 1408 г. хиротонисал Фотия в митрополита Киевского и всея Руси (1408–1431 гг.) при Московском князе Василии I Дмитриевиче (1371–1425 гг.)⁵⁰.

Большой интерес представляет термин «недели Серкизовы» в «Поучении свт. Фотия, митрополита Киевского и всея Руси о важности священного сана и обязанностях священнослужителей», созданном до 1431 г. В поучении о посте свт. Фотий говорит следующее:

46 Традиция, возникшая в Армении примерно в VII в. и закреплённая впоследствии при католикосе Ованесе III Одзнеци на Маназкертском Соборе (726 г.), повелевавшая почитать и поклоняться кресту только в том случае, если над ним был совершён обряд освящения, включающий миропомазание и др. необходимые действия. См.: Կանոնագիրք Հայոց, Վազգեն Հակոբյան, Համ. Ա, Երևան, 1964. Էջ 532–533. [Армянская книга канонов / под ред. В. Акопяна. Т. 1. Ереван, 1964. С. 532–533]; *Արիւմտակէտ եպիսկոպոս Ստրիակեան. Հայաստանեաց եկեղեցու փառկերչարգութիւնը. Մասն առաջին. Ա.-Պետերբուրգ, 1904. Էջ 101. [Седракян А., еп. Иконоупование Армянской Церкви. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1904. С. 101].*

47 Прение святого Илариона со Армены // ПСРЛ. 1862. Т. 9. С. 147–148.

48 Там же. С. 148.

49 См., например: Львовская летопись // ПСРЛ. 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 33.

50 *Фотий, митр. Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. Москва, 2005. С. 347–348. Подробнее о свт. Фотии см.: Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). С. 527–593.*

«Иные же вся дни того святаго великаго поста потщите себе с сухоядением проважати, и прочаа дни чрез всего лета среду храняще и пяток с сухоядением, иногда же и понеделок, разве великих недель по Христове Воскресении, и по Христове Рождестве, и по Сшествии Святого Духа, и недели Серкизовы, еже не предано постити, но чрез вся та неделя мясо ясти»⁵¹.

В комментарии к данному тексту уточняется, что «Серкизова неделя — то же, что неделя мытаря и фарисея. Митрополит Фотий дал ей такое название, имея, конечно, в виду известные греческие сказания об армянском учителе Сергии (по-армянски Саркисе), установившем в эту неделю знаменитый пост Арцивурия»⁵².

Как мы видели, до свт. Фотия другие авторы называли эту неделю поста Арцивуриевым постом, а его учредителя — Сергием. Свт. Фотий же знает и употребляет его армянское имя — Саркис.

Ко времени свт. Фотия относится один из ранних сохранившихся списков (1410-х гг.)⁵³ полемического произведения «**О армянской ереси**», составитель которого уделяет особое внимание проблеме Арцивуриевого поста. В полной мере данное сочинение содержится в рукописном сборнике Софийского собрания № 1245 (сохранившийся в списке середины XVII в.) и состоит из нескольких статей⁵⁴. Автор данного произведения — неизвестный древнерусский писатель, вероятнее всего, борец с новгородскими еретиками (павликианами или стригольниками), который, по мнению исследователя К. В. Айвазяна, по ошибке отождествляет некоторые ложные взгляды армян-павликиан с вероучением Армянской Церкви⁵⁵.

В статье «О посте армянском арцивурие»⁵⁶ автор пишет о неделе перед Великим постом, которая в православной традиции называется сплошной Седмицей о мытаре и фарисее, «армене же тогда постятся пост арцивурие». Усмотрев в этом «ересь и безумие», автор

51 *Фотий, митр. Киевский и всея Руси*. Поучение о важности священного сана и обязанностях священнослужителей. [Прежде 1431 г.] // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург, 1908. Стб. 516.

52 Там же. Сн. 2.

53 *Корогодина М. В.* Кормчие книги XIV – первой половины XVII в. как исторический источник. С. 156.

54 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 225 – 230 об.

55 *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 82–85; См. также: *Блохин В. С.* Отношение к вероучению Армянской Апостольской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в. С. 115–116.

56 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 227–228.

приводит историю появления у армян данного поста, повторяя возникшее в Византии предание о павликианском деятеле конца VIII — начала IX в. — Сергии Тихике, установившем этот пост в память о своём погибшем псе по имени Арцы⁵⁷, вероятно, с целью осмеяния традиционных богослужебных постов Православной Церкви⁵⁸. Некоторые представители духовенства Византийской Церкви относили еретика-проповедника Сергия к Армянской Церкви. Это же предание приводится и свт. Иларионом Меглинским в рассмотренном в предыдущем параграфе «Прении святого Илариона со Армены»⁵⁹.

Однако представители самой Армянской Церкви отвергали принадлежность к ней еретика Сергия и осуждали его деятельность и павликианское движение. Например, в полемическом сочинении «Исповедь веры» (1042–1044 гг.) армянский царь Гагик пишет греческим оппонентам: «Мы также проклинаяем Саркиса, носящего армянское имя и который ходит, сопутствуемый ослом и собакой»⁶⁰. Опровергает связь между «арцывуриевым» постом и совершающимся в эту неделю передовым постом Армянской Церкви католикос Нерсес Шнорали в «Изложении веры церкви Армянской»⁶¹. По ошибке павликианский Арцивуриев пост в Греко-Византийской Церкви стали отождествлять с богослужебным постом Армянской Церкви Арачаворк (передовой пост). Арачаворк совершается тоже за три недели до начала Великого поста, но он был установлен св. Григорием Просветителем в память об исцелении армянского царя Трдата и о подготовке царя и народа Армении к принятию крещения в начале IV в. Этот аргумент как причину установления поста приводят и армянские оппоненты св. Илариона⁶².

В числе других доводов они говорят, что «Сергию некоему Арменину таковой постимся пост, иже в нашей стране пострадавшему»⁶³, в ответ на что св. Иларион и приводит предание об этом «Сергие некто, Арменския ереси учитель бывый...»⁶⁴. Здесь, однако, опять же происходит путаница двух разных средневековых деятелей по имени Сергий. Армянские оппоненты св. Илариона, вероятнее всего, имеют в виду очень

57 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 227.

58 Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 83.

59 Прение святого Илариона со Армены // ПСРЛ. 1862. Т. 9. С. 148.

60 *Маттеос Урхаеци*. Хронография. Вагаршапат, 1898. С. 200.

61 *Худобашев А.* Исторические памятники вероучения армянской церкви, относящиеся к XII столетию. Санкт-Петербург, 1847. С. 150–151.

62 Прение святого Илариона со Армены // ПСРЛ. 1862. Т. 9. С. 148.

63 Там же.

64 Там же.

почитаемого в Армении мученика Саркиса (Сергия — одного из бывших полководцев императора Константина Великого), пострадавшего за христианскую веру от персов-огнепоклонников в IV в., память которого как раз приходится на последний день армянского передового поста Арачаворк. А свт. Иларион, как мы отметили выше, подразумевает Сергия, павликианского деятеля конца VIII — начала IX в.

Критическое отношение к истории о еретике Сергии и установленном им Арцивуриевом посте можно встретить и у некоторых греческих и российских авторов⁶⁵. Однако смешение и отождествление данного поста с традиционным постом Армянской Церкви Арачаворк со временем упрочилось в Византии и впоследствии было передано представителям Русской Церкви, что отразилось как в рассматриваемых летописных памятниках, так и в богослужебном Уставе (Типиконе) Русской Церкви, определяющем Арцивуриев пост как еретический обычай⁶⁶.

Большой интерес для нас имеют и другие пункты (статьи) данного сочинения «Об армянской ереси». В начальной статье автор приводит небольшую историческую справку о причинах отделения Армянской Церкви от Вселенской: «Исперва убо армени с нами в соединении в православней вере до святого Четвертаго Вселенскаго Собора иже в Халкидоне»⁶⁷, но потом отвергли Святую Соборную Церковь и православную веру, «впадше в ересь Евтихиеву и Диоскорову»⁶⁸. А позже, когда состоялся Седьмой Вселенский Собор в защиту иконопочитания (787 г.), «армени не успеша на Собор. И рекоша им христиане, уже есте отлучены от нас»⁶⁹.

В первой части автор верно определяет период, когда Армянская Церковь находилась в единстве со Вселенской Церковью, принимая вероучение первых трёх Вселенских Соборов и отвергнув вероучение Четвёртого (Халкидонского) Собора (451 г.). Однако нельзя сказать, что Армянская Церковь приняла крайности христологической ереси Евтихия и Диоскора, о чём мы уже говорили в предыдущем параграфе, рассматривая «Прение святого Илариона со Армены». Вкралась неверная

65 См., например: О несогласии Церкви Армянской со Восточною Православною // *Софония (Сокольский), еп.* Современный быт и литургия христиан инославных. Санкт-Петербург, 1876. С. 463–465.

66 Упомянув Арцивуриев пост как еретическое установление и отвергая положенный в его дни строгий пост, Устав, напротив, утверждает для православных сплошную неделю. См.: Типикон (Устав). Москва, 2002. С. 824.

67 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 225.

68 Там же. Л. 225 об.

69 Там же.

информация и касательно того, что «армяне не успели» на Седьмой Вселенский Собор (787 г.), ибо после неприятия Четвёртого Вселенского Собора, на котором не присутствовала делегация Армянской Церкви, она не участвовала и во всех последующих Вселенских Соборах.

Далее в рукописи повествуется о том, что в поисках союзников по вере армяне обратились «к халене», то есть к исламскому халифу. Последний предложил им принять магометанство, за что обещал дать землю, водные источники и продукты питания. Однако армяне отказались поклоняться Магомету, поскольку уже «многo кланялись Христу и Богородице»⁷⁰. Рассердившись, халиф стал под угрозой смерти принуждать армян включить в их христианский обряд хотя бы некоторые якобы мусульманские установления — так называемые «восемь дел»⁷¹.

Далее идёт статья «О Лин, арменском учителе»⁷². Согласно тексту рукописи, некий армянин повествует об известном ему событии: в Армении была женщина-учитель по имени Лин, которая настолько возвысилась, что должна была стать патриархом в Армении. Но Господь не допустил этому случиться. Один из армян начал специально служить ей и вскоре «соблазнил её», в результате чего Лин родила ребёнка. Это стало известно «по всей земле армянской», соблазнителя пытались поймать, но он убежал в «греческую землю», где написал книги, повествующие о Лин и её «скверных делах»⁷³.

Последняя статья — «Об арменском дыбании, по нашему языку, о причастии». Здесь описывается некий обряд, выдаваемый за таинство Причастия Армянской Церкви. Некто «Ших» в тайне от людей в полночь пытается совершить таинство Причастия⁷⁴, для чего, после нескольких попыток добычи некоей воды, он «наряжает» некий

70 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 225.

71 1) Вбивать гвозди во всякий крест и при поклонении целовать не крест, а гвозди; 2) Чтобы армянские священники ходили в «убрусе, како наши»; 3) Чтобы армяне не ели свинину, хотя бы в дни совершения их священником служб; 4) Когда будут приносить жертвоприношения, убивать жертвенных животных вола или барана прямо в церкви. Вынимать сердце животного, раздроблять на четыре части и давать людям; 5) Чтобы во время службы армянские священники читали Евангелие лицом не на восток, а на юг; 6) Когда умирает священник, его надо обрезать и похоронить по мусульманскому обряду, положив во гроб в сидячем положении с Евангелием на коленях и лицом на юг; 7) Если умрёт у простого человека жена, прежде положения её тела во гроб, следует «сблудить с нею с мёртвою»; 8) Не поклоняться Богородице и не чтить (не совершать) её праздников. См.: Там же. Л. 226 — 226 об.

72 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 228–229.

73 Там же. Л. 229.

74 Там же.

сосуд, и «в нём и на той воде замешивает муку с салом, выпекает преснец». Это «причастие» он раздаёт армянам, которые держат его всегда при себе, идя куда-либо в путь. Согласно автору, они скрывают свою веру и если вдруг где-то будут у правоверных христиан, то при них «свою веру проклинают»⁷⁵.

Как известно, литургия Армянской Церкви, таинство Евхаристии и причастие народа на службе в основном схожи с традицией Православной Церкви и не имеют ничего общего с описанным выше обрядом. По мнению К. В. Айвазяна, это, скорее всего, неизвестный обряд, «принятый у еретиков-павликиан, заменивший церковное причастие»⁷⁶. О том, что речь идёт о них, свидетельствует и то, что, находясь среди членов Православной Церкви, еретики «свою веру проклинают», то есть скрывают проповедуемое ими учение (что было в обычае у павликиан).

На последнем листе рукописного текста «Об армянской ереси», вероятно, «находится самое раннее упоминание свв. Сергия и Германа [Валаамских — Г. Р.]⁷⁷, сохранившееся в списке 1410-х гг. и целом ряде рукописей»⁷⁸.

5. Выражение «армянская ересь» в «Послании великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану, об отступлении от православия митрополита Исидора»

Василий II Васильевич Тёмный (1415–1462 гг.) был великим князем Московским и Владимирским (1425–1433, 1433–1434, 1434–1446, 1447–1462 гг.), сыном великого князя Владимирского и Московского Василия I Димитриевича и его супруги великой княгини Софии, дочери великого князя Литовского Витовта. Василию II принадлежала главная роль в отвержении на Руси унии, принятой в 1439 г. на Ферраро-Флорентийском Соборе митрополитом Исидором⁷⁹. В связи с этими событиями

75 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 229 об.

76 Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 87–88.

77 О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 230.

78 Корогодина М. В. Кормчие книги XIV – первой половины XVII в. как исторический источник. С. 156.

79 См., например: Флоря Б. Н. Василий II Васильевич // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 110–115; Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). С. 609–668.

в 1441 г. и появилось сочинение «Послание великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану, об отступлении от православия митрополита Исидора...»⁸⁰. В послании Василий II обращается к патриарху Константинопольскому Митрофану II (1440–1443 гг.) с просьбой рассмотреть, совместно с византийским императором и Синодом, принесённую митрополитом Исидором буллу папы Евгения IV на предмет соответствия православному вероучению. Вместе с тем Василий II просит их о том, чтобы разрешить епископам на Руси самим поставлять митрополита Русской Церкви (первые шаги к получению автокефалии).

В данном документе, в контексте повествования о выборе князем Владимиром истинной веры, среди прочих конфессий отмечается и вероучение Армянской Церкви:

«Посылание же о том и изыскание намнозе имеяше, до Рима ж убо и до иных многих мест, еже видеть латынскую веру и армянскую и иудейскую, не токмо ж се, но и богомерзского Моамефа повеле видеть веру и служение. И сих испытав и видевся, яко не суть добра, ниже богоприятна, но и паче богоненавидима; латыньской убо и армянской ереси никакоже внят, иудейская же обычая и окаянного и богомерзского Моамефа злочестивую ересь всячески поплевав, отверже»⁸¹.

Здесь мы видим уже традиционно установившуюся на Руси оценку армянского вероучения как «ереси».

Следует отметить, что в наиболее ранней из сохранившихся в полном объёме русских летописей — «Повести временных лет» (начало XII в.), а также всех других ранних летописных сводах, в рассказе о поиске князем Владимиром истинной веры⁸², среди испытываемых религиозных конфессий нет упоминания об армянской вере. Согласно летописи, к князю в Киев прибыли представители трёх стран (986 г.): послы

80 Послание великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану, об отступлении от православия митрополита Исидора, с требованием согласия на поставление другого митрополита, по избранию и рукоположению русских епископов // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург, 21908. С. 525–536. О датировке и дальнейшей судьбе послания см.: Там же. С. 529 (прим. 1).

81 Там же. С. 526–527.

82 Лаврентьевская летопись. Повесть Временных лет // ПСРЛ. 1926. Т. 1. Вып. 1. С. 84–106. Ср. также: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. 1908. Т. 2. С. 51–53; Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку // ПСРЛ. 1888. Т. 3. С. 34–36.

от волжских болгар, предложившие князю Владимиру принять ислам; «немцы» от папы Римского, с предложением принять католичество; хазарские иудеи, предложившие принять иудаизм. После них приходит «философ» из греко-византийской Церкви, речь которого произвела на князя Владимира наибольшее впечатление.

Таким образом, появление цитаты об «армянской ереси» в рассказе о выборе князем Владимиром веры, помещённом в «Послании великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану, об отступлении от православия митрополита Исидора», следует считать позднейшей вставкой.

6. Предание о крещении Армении в «Послании Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу»

Ещё одним текстом эпохи великого князя Василия II, затрагивающим армянскую тему, является предание о крещении Армении в «Послании Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу», созданном в 1447 г.

Известно, что в правление Василия II происходило множество войн между членами великокняжеского рода, претендовавшими на московский престол⁸³. Русская Церковь проповедью, просьбами, увещаниями и другими средствами пыталась укротить своеволие удельных князей, которые распрями и междоусобицами вредили Русскому государству. В этом контексте и появилось «Послание Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу (1447 г.). В нём, помимо прочего, содержится фрагмент предания о крещении Армении в начале IV в. св. Григорием Просветителем и царём Трдатом III:

«Также и Армянский царь Тиридат о заточеньи великого Григория претворен бысть вепрем, и ходи две лете, нечистоту ядыи; но паки умолен быв великим Григорием от сестры его, и сотвори его человека, и также покаяся и крестися сам и все царство свое крести»⁸⁴.

Данное предание о крещении Армении (с незначительными разночтениями) встречается и в «Русском хронографе»:

83 См., например: *Флоря Б. Н.* Василий II Васильевич. С. 110–115.

84 Послание Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу 1447 года, декабря 29 // АИ. 1841. Т. 1. (1334–1598). С. 82.

«Арменьский же царь Тиридат, увидев о своем боярине Григории, сыне Анакове, яко христианин есть, и по многих различных муках во граде Арарате вверже его в ров глубокий, идеже множество змиев и гадов. И соверши тамо 15 лет, питаем женою вдовицею. Царю же Тиридату мучашу христиан, и Божиим гневом поражен бысть, предложися в вебрь и пребываше в горах. И всю землю Божий гнев различными недуги казняше, дондеже Божие видение бысть Кусарадукте, сестре Тиридата царя, повелевая Григория извести из рова. Изшедше же и архиерей поставлен бысть и крести всех. Исцели же и царя и всех страждущих от бесов»⁸⁵.

Согласно К. Н. Григоряну, «в основных своих элементах рассказ хронографа совпадает с национальным вариантом армянской исторической литературы, известным по “Истории” Агафангела»⁸⁶. Проанализировав сохранившиеся редакции «Жития св. Григория, епископа Великия Армении» (а также «святых дев Рипсимии и Гаянии и дружины ея»), в древнерусских рукописях XII–XV вв., находящихся больше всего в «Прологах» и Минеях на сентябрь (день их памяти — 30 сентября по ст. ст.), К. В. Айвазян отмечает, что «Житие св. Григория Просветителя» «в основном совпадает с составленной в IX в. в Византии греческим писателем Мегафрастом редакцией, кратко и точно излагающей армянский вариант, данный в “Истории Армении” Агатангелоса»⁸⁷.

Таким образом, текст жития св. Григория Просветителя был достаточно известен на Руси, содержится в «Русском хронографе», во многих «Прологах» и Минеях, послужил и источником для «Послания Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу», где история армянского царя, смирившегося перед Богом и Его угодником-христианином св. Григорием Просветителем, является наглядным примером, призывающим возмутившегося русского князя к смирению и примирению.

85 Русский хронограф. Хронограф западнорусской редакции // ПСРЛ. 1914. Т. 22. Ч. 2. С. 86–87.

86 Григорян К. Н. Из истории русско-армянских культурных связей X–XVII веков // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 324.

87 Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 65–66.

7. «Слово против армянского зловерия» прп. Максима Грека

Прп. Максим Грек (в миру — Михаил Триволис) родился около 1470 г. в греческом городе Арта. Примерно в 1492 г. он переехал в Италию, дабы продолжить образование (учился, занимался преподаванием, переводами, имел связи с известными деятелями того времени во Флоренции, Падуе, Ферраре, Верчелли, Венеции, Милане). Около 1506 г. Максим возвратился в Грецию и вскоре принял монашеский постриг на Святой Горе Афон, в Ватопедском монастыре⁸⁸. В 1516 г. Прот Афона, отвечая на просьбу великого князя московского Василия III Иоанновича прислать к нему на время учёного монаха для перевода книг, избрал для этой цели Максима Грека по рекомендации игумена Ватопедского монастыря Анфима и отправил в Москву. Вместе с Максимом выехали святогорские старцы: духовник иеромонах Неофит, Лаврентий Болгарин (который, вероятно, выполнял роль переводчика и обучал прп. Максима Грека славянскому языку) и проигумен Пантелеимонова монастыря Савва⁸⁹. Соединившись в Стамбуле с делегацией Константинопольского патриарха Феопипта I (во главе с митрополитом Зихны Григорием), они в начале 1518 г. прибыли в Москву⁹⁰. Вскоре по приезде в Москву прп. Максим Грек начал широкую литературную деятельность, работая над переводами Толковой Псалтири, затем Толкового Апостола, «Бесед свт. Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и Иоанна», его же «Толкования на книгу Деяний апостольских» и многих других святоотеческих произведений⁹¹. Кроме того, прп. Максим занимался исправлениями различных текстов церковно-славянских богослужебных книг (сличая их с греческими оригиналами) и сам написал

88 О прп. Максиме Греке см., например: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуция, библиография. Ленинград, 1969; *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Ленинград, 1984; *Синицына Н. В.* Сказания о преподобном Максиме Греке. Москва, 2009; *Синицына Н. В.* Максим Грек // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 39–52.

89 Там же.

90 О Григории митрополите и о Святогорских старцах // ПСРЛ. 1904. Т. 13. Ч. 1. С. 28–29.

91 Ввиду того, что прп. Максим пока не знал славянского языка, ему дали в помощники русских книжников Дмитрия Герасимова и Власия Игнатъева, а в качестве писцов и исправителей книг — монаха Троице-Сергиева монастыря Силуана (Селивана), Михаила Медоварцева, Исаака Собаку и др.

множество сочинений. Однако в 1525 г. он был несправедливо осуждён, а в 1531 г. — вторично⁹².

Среди полемических произведений прп. Максима Грека (против латинян, протестантов, мусульман, иудеев и др.) имеется и «Слово против армянского зловерия» (написанное, вероятно, между 1518–1525 гг.)⁹³. Согласно прп. Максиму, «Армянское зловерие, составившееся из различных ересей, заключает в себе три главнейшие и более других нечестивейшие и мерзкие ереси»:

- 1) «Первая из них и злейшая всех заключается в том, что они мудрствуют, что во время спасительных страданий Бога Слова, бесстрастное Божество подверглось смерти, как и человечество»⁹⁴. Раскрывая ниже суть этой «ереси», прп. Максим пишет: армяне вместе «с проклятым Диоскором» учат о том, что Божественная природа Христа подверглась страданию и смерти так же, как и человеческая природа, то есть обвиняет их в такой известной в истории древней Церкви ереси, как теопасхизм.
- 2) «Вторая, которая утверждает, что вочеловечившееся Слово Божие после вознесения на небо совлеклось принятой Им от пречистых кровей Пречистой Богоматери божественной плоти»⁹⁵. Это учение прп. Максим Грек, вероятнее всего, мог почерпнуть из частного мнения некоего армянина (плохо знающего учение своей Церкви), подверженного крайнему афтартодокетизму, что не является учением Армянской Церкви. Её более авторитетные учителя говорят, что «мы исповедуем нетленное и бессмертное тело, взятое от Девы», «которое было положено во гроб и воскресло, имея одну и ту же природу и свойства как до воскресения, так и после [воскресения и вознесения. — Г. Р.]»⁹⁶, — такое учение ближе к умеренному афтартодокетизму.

92 См.: Инок Максима Грека послание о смирении к бывшему митрополиту Даниилу, уже извержену // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Ч. 2. Казань, 1860; Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / изд. подг. Н. Н. Покровский, под ред. С. О. Шмидта. Москва, 1971.

93 *Максим Грек, прп.* Слово против армянского зловерия // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3 т. Т. 2. Сергиев Посад, 1910. С. 93–100.

94 Там же. С. 93.

95 Там же.

96 Цит. по: *Анания Санахнеци*. Об иконопочитателях / пер. с древнеарм., вступ. ст. и примеч. А. С. Рамазяна // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 599–600.

- 3) «Третья же неправильно смешивает несмесно соединившиеся во Христе два естества — человеческое и божественное, которые будто стали одним естеством»⁹⁷. Здесь прп. Максим Грек также приводит ещё одно главное лжеучение — соединение человеческой и божественной природ во Христе в одно естество, то есть обвиняет своих оппонентов в монофизитстве.

Следствием этого учения, согласно прп. Максиму, является то, что

«злочестивый Севир, мудрствуя о Божестве Христовом, что оно подлежало страданию, и желая утвердить эту ересь, преподавал своим последователям петь Трисвятное с приложением таким образом: “Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, пострадавший за нас, помилуй нас”»⁹⁸.

Следует отметить, что монофизитское прибавление к Трисвятой песни слов: «Распныйся за ны» (или «пострадавший за нас») — сделал Антиохийский патриарх Пётр Гнафей (485–489 гг.), а не Севир Антиохийский (512–518 гг.), который, хотя и использовал со своими последователями эту прибавку к Трисвятому, однако был автором другого такого же антихалкидонского учения о единой сложной природе Христа. Также отметим, что, используя прибавление к Трисвятой песни слов: «Распныйся за ны», Армянская Церковь относит его не ко всей Троице, а ко второму Лицу — воплотившемуся Господу Иисусу Христу.

Прп. Максим Грек приводит различные аргументы из Священного Писания и Предания Вселенской Церкви⁹⁹ против указанных главных «ересей», которым подвержены «Диоскор же и Севир и их последователи»¹⁰⁰.

97 Максим Грек, прп. Слово против армянского зловерия. С. 93.

98 Там же. С. 96.

99 Помимо святоотеческих цитат, он приводит и такие предания, как, например, «Сказание о свт. Прокле и вознесённом на небо младенце», свидетельствующем, что «святые ангелы поют там Трисвятую песнь без прибавления»; чудо св. Евфимии на Халкидонском Соборе 451 г. с принятием православного свитка и отвержением еретического; чудо идола Аполлона, невольно засвидетельствовавшего о Христе, «подлежавшего страданию по человечеству <...> и не подлежавшего по Божеству» и др. (Там же. С. 93–100).

100 Там же.

8. Отношение к армянскому вероучению при царе Иване IV Грозном

Иоанн IV Васильевич Грозный (1530–1584 гг.) был великим князем Владимирским, Московским и всея Руси, первым русским царём (с 16 января 1547 г.).

В отношении к теме нашей работы большой интерес представляет такой письменный источник той эпохи, как «Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому патриарху Иоакиму с купцом Василием Позняковым» и «Хождение купца Познякова в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года»¹⁰¹. По сравнению с широко известными «Хождениями» игумена Даниила, Трифона Коробейникова и многих других русских паломников, записки купца Василия Познякова менее известны, хотя позднее многие его описания легли в основу «Хождения» Трифона Коробейникова 1584 г. (который местами чуть ли не буквально повторяет текст «Хождения», созданный Позняковым)¹⁰².

Василий Позняков начинает повествование описанием приёма у патриарха Иоакима в Александрии, куда он вначале был направлен царём. Русские послы (во главе с новгородским архидиаконом Геннадием) передали царскую грамоту патриарху Александрийскому Иоакиму, после чего последний стал интересоваться различными вопросами жизни Московского государства и его царя Ивана Грозного, Русской Церкви и её предстоятеля митрополита Макария. Согласно тексту, патриарх Иоаким возлагает большие надежды на православного русского царя, который, согласно греческим пророчествам, освободит их «от безбожных турок»¹⁰³. Среди вопросов патриарха Иоакима купцу Василию и его спутникам присутствует и такой:

- 101 Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому патриарху Иоакиму с купцом Василием Позняковым и Хождение купца Познякова в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года / предисл. И. Е. Забелина. Москва, 1884.
- 102 См.: Там же (предисл.). О древнерусских паломничествах см. также: *Кириллин В. М.* Гроб Господень глазами древнерусских паломников XII–XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 21 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О. А. Туфанова. Москва, 2022. С. 368–411; *Житенёв С. Ю.* История русского православного паломничества в X–XVIII веках. Москва, 2007; и др.
- 103 Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому патриарху Иоакиму с купцом Василием Позняковым и Хождение купца Познякова в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года. С. 3–4.

«Есть у вас в земли в Государеве царстве иноверцы Жидове и бусурманы и еретики, Копти, Армени и прочия ихъ проклятыя ереси, живутъ ли домами своими?»¹⁰⁴.

На это русские послы отвечают ему:

«Никако, государь, у нашего Государя в царстве жилища им нет, а Жидом Государь и торговати не велел и не впускает их в свою землю»¹⁰⁵.

Патриарх благословил царя и поблагодарил за защиту православных христиан, рассказав послам об их тяжёлом положении среди иноверных.

Описывая православные святыни иерусалимского храма Гроба Господня, Василий Позняков отмечает:

«А по обе страны великия церкви престолы стоятъ еретическия приделаны к стенам. А се еретики суть называются христиане: Латыни, Хабежи, Кофти, Армени, Арияне, Несторияне, Яковити, Тетрадий, Маруни, и прочая их проклятая ересь»¹⁰⁶.

Говоря об обрядовых традициях службы Великой Субботы перед Пасхой, связанных с сошествием благодатного «огня с небеси на гроб Господень», Василий отмечает, что, помимо иерусалимского патриарха, «со христианы» в крестном ходе ко гробу Господню за ними идут «Арменский игумен со Армяны; и за тем идут Кофти и Хабежи и Маруни и Арияне и Несторияне и прочая их проклятая ересь со своими попы»¹⁰⁷. Описывая богослужебные обычаи указанных конфессий, Василий Позняков определяет их как «еретиков бесящихся»¹⁰⁸.

Не совсем понятно, почему на вопрос, есть ли в Московском государстве «бусурманы» и «Армени», русские послы говорят патриарху Иоакиму, что «у нашего Государя в царстве жилища им нет», ведь к этому времени в состав государства уже вошли Казань и Астрахань с многочисленным мусульманским населением, а также проживало много армян.

Известно, что царь Иван Грозный благоволил армянам, особенно после войны с Казанским ханством, когда казанские татары, под угрозой смерти, заставляли армян (и др. иноземных купцов) бить из пушек

104 Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому патриарху Иоакиму с купцом Василием Позняковым и Хождение купца Познякова в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года. С. 4.

105 Там же.

106 Там же. С. 19.

107 Там же. С. 21.

108 Там же. С. 22.

по русским войскам, но они отказывались или специально стреляли мимо¹⁰⁹. По повелению царя один из приделов Покровского собора на Красной площади (известного как храм Василия Блаженного) был освящён в честь «Григория епископа великия Армении»¹¹⁰, ещё один храм в честь него был возведён в Казани¹¹¹. Как мы видели по источникам, поселение армян в Москве существовало уже с XIV в., а со времени Ивана Грозного их численность многократно возросла. Много армян было поселено «на постоянное жительство в той части Москвы, которая называлась Белым городом, где жили “обеленные”, то есть свободные, люди из иностранцев, пользовавшиеся налоговыми льготами»¹¹². О существовании армянского двора в Москве «в Белом Городе» имеется много свидетельств¹¹³. Также известно, что армянский посад сгорел (вместе с большей частью Москвы) в 1570 г. во время нашествия крымского хана Девлет Гирея¹¹⁴. Однако в Москве армянская колония продолжала существовать и являлась «прочною и постоянною»¹¹⁵. Армянский двор был восстановлен и зафиксирован уже в официальных документах конца XVI в., например, в объяснении к «Петрову чертежу» (План Москвы 1597 г.): в Белом городе, в районе Покровки, под цифрой 8 обозначен «двор польских купцов, с которыми граничит двор армянских купцов»¹¹⁶.

- 109 Казанская история / подгот. текста, вступ. ст. и прим. Г. Н. Моисеевой. Москва; Ленинград, 1954. С. 134–135; История о Казанском царстве (Казанский летописец) // ПСРЛ. 1903. Т. 19. С. 130. Армяне указаны также и в числе живших в Москве инородцев, встречавших войско царя Ивана Грозного после победы над Казанью.
- 110 Летописец Русский (Московская летопись) / по рукописи, принадлежащей А. Н. Лебедеву // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 3. Москва, 1895. С. 31–33, 127.
- 111 В Казани и Свяяжске в конце 1550-х гг. русское книгопечатание началось с переиздания армянского рукописного Евангелия, изготовленного в Казани в начале XVI в. («списанное пленённым от татар армянином Василием во время нашествия их на армян в 1501 году»). См.: Царёва Т. В. Армяне Москвы. От прошлого к настоящему // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 2018. № 4. С. 97.
- 112 Там же.
- 113 См., например: Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 19; Глинка С. Н. Обзорение истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1833. С. 235; Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 10. С. 155; Атаджанян И. А. Из истории русско-армянских взаимоотношений с X по XVIII века. Ереван, 2006. С. 47.
- 114 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. С. 19.
- 115 Ерицов А. Д. Первоначальное знакомство армян с северо-восточною Русью // «Кавказский вестник». 1901. № 12. С. 50.
- 116 См.: Амирханян А. Т. Тайны Дома Лазаревых. Фрагмент истории московской армянской общины XIV–XX вв. Москва, 1992. С. 16; Царёва Т. В. Армяне Москвы. От прошлого к настоящему. С. 97.

При царе Иване Грозном, как и ранее, большое место в торговле Русского государства с восточными странами отводилось именно армянским купцам¹¹⁷.

«В 1554 году Шевкальский и Шамахинский владельцы Армении прислали в Россию послов, прося о продолжении древних сношений, о торговле в Астрахани Армян и о приезде их с товарами своими в Москву. На что последовало Высочайшее разрешение при обнадёживании о покровительстве во всём нужном и полезном, к увеличению круга действий сношений Армян с Россиею»¹¹⁸.

Есть основания полагать, что в это время была осуществлена попытка установить, помимо торгово-экономических связей, и церковно-политические отношения. Уже ранее, начиная со времени великого князя Ивана III (1462–1505 гг.), армянский народ начинает ориентироваться на Московскую Русь в надежде с помощью Русского государства освободиться от турецкого и персидского гнёта, что выразилось в различной историографической литературе и поэмах («Песня величальная московскому царю» (между 1472–1556 гг.) и др. произведения)¹¹⁹. По мнению Г. А. Галоян и К. В. Айвазян, имело место встречное движение между Россией и народами Закавказья: Московская Русь (особенно при Василии III Ивановиче (1508–1538 гг.) и следующих царях), утверждаясь в идеи «Москвы — Третьего Рима», стала восприниматься и соседними народами (находящимися под мусульманским игом) как новый центр христианского мира, на который Господь возложил моральный долг по оказанию помощи и поддержки единоверным народам¹²⁰.

В первый год воцарения Ивана IV Грозного (1547 г.) в Эчмиадзине на тайное совещание собрались духовные и светские предводители армянского народа (иерархи Армянской Церкви, князя, крупные купцы и промышленники, сельские старшины и т. д.), дабы определить пути освобождения армянского народа от персидского и турецкого ига. По их решению вскоре было отправлено посольство во главе с католикосом-патриархом

117 Атаджанян И. А. Из истории русско-армянских взаимоотношений с X по XVIII века. С. 49.

118 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. С. 71.

119 См., например: Мнацаканян А. С. Москва в одной армянской средневековой поэме // Вестник обществ. наук АН АрмССР. 1948. № 3. С. 49–61; Абрамян А. Русский народ и Москва в средневековой армянской историографии // Науч. труды Ереванского гос. ун-та. 1948. Т. 27. С. 211–235; Армянские средневековые народные песни. Ереван, 1956. С. 272–288; Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 112–116.

120 См.: Галоян Г. А. Россия и народы Закавказья. Москва, 1976. С. 30, 37, 39; Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. С. 118.

Степаносом V Салмастаци (1502–1567 гг.) в христианские страны Европы и на Русь за военной помощью (1549–1550 гг.). Не найдя поддержки в Европе, отвергнув условие «защитника христиан» — папы Римского (обращения армян в римо-католическую юрисдикцию), посетив Польшу, католикос Степанос побывал и в Москве¹²¹. О содержании переговоров с правительством молодого русского царя (или представителями Церкви) информации не сохранилось, однако известно, что католикос вернулся в Армению, так и не создав антитурецкую и антиперсидскую коалицию. Вскоре подобную миссию совершил и следующий католикос — Микаэл I Себастаци (1567–1576 гг. (с 1542 г. — сопредстоятель))¹²². Тогда же (1564 г.) за помощью к Московскому царству обратился и царь Грузии (Кахетии) Леван. В это время продолжалась Ливонская война и царь Иван Грозный не смог оказать большую военную помощь, отправив в Закавказье лишь только отряд казаков с целью оказать давление на Турцию и Персию¹²³. Последовавший вскоре в 1569 г. разгром турецких и крымских войск русскими войсками (с помощью кавказских воинов) у Астрахани произвёл сильное впечатление на народы Кавказа (как и присоединение Астраханского ханства), ещё более укрепив их намерение вступить в союз с Московским государством¹²⁴.

Вместе с купцами в Россию перебралась и часть армянского населения Кавказа¹²⁵. Вероятно, некоторые армянские деятели были возведены царём в боярское достоинство и приняли православие. Среди архивных документов РГБ сохранились сведения о том, что в 1567 г. Лука Армянин Шапилов сделал вклад в Троицкий монастырь в размере двух деревень (Киселёво, Лызлово) в Дмитровском уезде (Повельский стан)¹²⁶. А через некоторое время, его сын, названный сыном боярским Борисом Лукиным Шапиловым¹²⁷, тоже пожертвовал Троицкому монастырю деревню Гинутьево вместе с селом Сырневом в 1613 г. Также и из дел Посольского приказа можно узнать

121 См. например: *Алишан Г.* Каменец. Венеция, 1895. С. 135; *Очерки истории СССР.* Кон. XV – нач. XVI вв. Москва, 1955. С. 850; *Галоян Г. А.* Россия и народы Закавказья. С. 32–33, 37; *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церковей в Средние века. С. 118–119.

122 *Галоян Г. А.* Россия и народы Закавказья. С. 37.

123 Там же. С. 37; *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. (1578–1613 гг.). Москва, 1889. (Материалы МГАМИД; 1). С. 82–84.

124 Там же. С. 51, 54, 72; *Галоян Г. А.* Россия и народы Закавказья. С. 33. *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений, середина XVI в. Москва, 2003. С. 508–514.

125 История армянского народа: С древнейших времен до наших дней / [Г. Х. Саркисян, Т. Х. Акопян, А. Г. Абрамян и др.]; под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван, 1980. С. 164.

126 Сборник актов Дмитровского и других уездов // ОР РГБ. Ф. 303.1. Грамоты, копийные книги Троице-Сергиевой Лавры. Д. 521. Л. 121 об. – 123.

127 Сборник разных актов // ОР РГБ. Ф. 303.1. Д. 530. Л. 641 об.

о некоторых случаях, когда представители Армянской Церкви принимали православие, например «Дело по челобитью вышедшаго из Крыму пленнаго Армянина Серкиски, во крещении Кириллы, о пожаловании его за выход поденным кормом (1632 г.)»¹²⁸.

Выводы

Итак, нами рассмотрены литературные источники XIV–XVI вв., затрагивающие тему русско-армянских церковных отношений в Московском государстве и оценки вероучения Армянской Церкви.

В русских летописных текстах (XIV–XVI вв.) встречаются упоминания об армянских поселениях в Москве с XIV в. Чаще всего это торговые люди, купцы, ремесленники, но есть и случаи их перехода на службу к московскому князю (например, герои Куликовской битвы 1380 г. Андрей Серкиз и Симеон Мелик). Рядовые москвичи не видели существенных различий между православным и армянским вероучениями, поэтому вступали с армянами в близкое общение и родственные отношения, однако духовенство Русской Церкви выступало против таких связей, определяя армянское вероучение как «еретическое».

Требник митрополита Киевского и всея Руси Феоноста (1329 г.), осуждающий двоеперстие как армянское еретическое учение, а также «Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина» являются подложными документами, выпущенными в России в начале XVIII в. с санкции государственной власти, с целью привлечения русских старообрядцев к православию.

Ответное письмо митрополита Киевского и всея Руси Киприана «Ко Афанасию, вопросившему о неких потребных вещах» (между 1390–1405 гг.) и «Чин избрания и поставления во епископы» (1423 г.) выражают отношение к вероучению Армянской Церкви как к «ереси». Опираясь на 45-е апостольское правило, данные документы предписывают чадам Русской Церкви не иметь с армянами никаких церковных и родственных связей.

В «Поучении свт. Фотия, митрополита Киевского и всея Руси о важности священного сана и обязанностях священнослужителей» содержится

128 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 327; Челобитье армянина Саркиса Аванесова, выходца из Крыма, принявшего русское подданство // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 4–8. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. 1632 г. Д. 6/№. Л. 1–2, 7–15.

такой термин, как «недели Серкизовы». В более ранних произведениях (в «Прении святого Илариона со Армены» и «Об армянской ереси») он именуется Арцывуриевым постом. В Греко-Византийской Церкви данный пост стали по ошибке отождествлять с богослужебным постом Армянской Церкви Арачаворк, что впоследствии отразилось в древнерусской литературе и богослужебном уставе Русской Церкви. Также путаница произошла и с двумя разными средневековыми деятелями по имени Сергей. Армяне, вероятнее всего, имеют в виду очень почитаемого в Армении мученика Саркиса, пострадавшего в IV в. за христианскую веру от персов-огнепоклонников. Свт. Иларион Меглинский же подразумевал павликианского ересиарха Сергия конца VIII — начала IX в.

Ко времени великого князя Василия II Васильевича Тёмного (1415–1462 гг.) относится «Послание великого князя Василия Васильевича константинопольскому патриарху Митрофану, об отступлении от православия митрополита Исидора», в рассказе о выборе князем Владимиром веры содержится упоминание и об «армянской ереси», что следует считать позднейшей вставкой, так как эпизод отсутствует в более ранних летописных сборниках. В «Послании Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу (1447 г.)», приводится история армянского царя Трдата, смирившегося пред Богом и его угодником сщмч. Григорием Просветителем, как наглядный пример для гневливого русского князя.

Прп. Максим Грек в «Слове против армянского зловерия» полагает, что армянская догматика содержит три главные ереси: теопасхизм, афтартодокетизм и монофизитство. В отличие от предшествующих русских богословов, прп. Максим приводит более развёрнутое опровержение данных ересей.

В царствование Ивана Грозного число армян в Московском государстве многократно увеличилось. Бывали случаи их перехода на царскую службу и принятия православия. Ответ русских послов патриарху Иоакиму о том, что «у нашего Государя в царстве жилища» инославным нет, вероятно, следует объяснить желанием послов подтвердить и возвысить сложившееся мнение о Московской Руси как оплоте вселенского православия. Усмотрев в Московском государстве новый центр христианского мира, армянский народ начинает ориентироваться на Московскую Русь в надежде с её помощью освободиться от турецкого и персидского гнёта. Около 1549–1550 гг. Московскую Русь впервые посещает верховный католикос-патриарх Армянской Церкви Степанос Салмастацци, а затем следующий католикос — Микаэл Себастацци. Посещение Московского государства католикосом

Степаносом можно считать первым официальным, межконфессиональным контактом обеих Церквей на высшем уровне.

Окончание следует

Архивные материалы

- Дело по прошению армянского католикоса Иоанниса о запрещении печатания книг и статей об армяно-григорианской церкви без предварительной цензуры армянского духовенства // РГАДА. Ф. 1252. Абамелек-Лазаревы. Оп. 1. Д. 387. Л. 2 — 12 об.
- О армянской ереси // ОР РНБ. Софийское собрание. № 1245. Л. 225 — 230 об.
- Сборник актов Дмитровского и других уездов // ОР РГБ. Ф. 303. I. Грамоты, копийные книги Троице-Сергиевой Лавры. Д. 521. Л. 121 об. — 123.
- Сборник разных актов // ОР РГБ. Ф. 303. I. Грамоты, копийные книги Троице-Сергиевой Лавры. Д. 530. Л. 641 об. — 643.
- Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина // ОР РГБ. Ф. 304. II. Дополнительное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 20. I. Л. 12–42.
- Челобитье армянина Саркиса Аванесова, выходца из Крыма, принявшего русское подданство // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. 1632 г. Д. б/№. Л. 1–15.

Источники

- Анания Санахнеци*. Об иконопочитателях / пер. с древнеарм., вступ. ст. и примеч. А. С. Рамазяна // Богословский вестник. 2017. № 1–2 (24–25). С. 592–616.
- Армянские источники о Средней Азии VIII–XVIII вв. Москва: Наука, 1985.
- Армянские средневековые народные песни. Ереван: АН АрмССР, 1956.
- Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. (1578–1613 гг.). Москва: Универ. тип., 1889. (Материалы МГАМИД; вып. 1).
- Воскресенская летопись. Санкт-Петербург: Тип. Эдуарда Праца, 1859. (ПСРЛ; т. 8).
- Дополнения к Никоновской летописи. Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1906. (ПСРЛ; т. 13).
- Инока Максима Грека послание о смирении к бывшему митрополиту Даниилу, уже извержену // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Ч. 2. Казань: Тип. губернского правления, 1860. С. 367–375.
- Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1908. (ПСРЛ; т. 2).
- История о Казанском царстве (Казанский летописец). Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1903. (ПСРЛ; т. 19).

- Казанская история / подгот. текста, вступ. ст. и прим. Г. Н. Моисеевой. Москва; Ленинград: Изд. Академии наук СССР, 1954.
- Киприана, смиренного митрополита Киевского и всея Руси, ответ ко Афанасию, вопросившему о неких потребных вещах, 1390–1405 гг. // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1908. С. 244–270.
- Лаврентьевская и Троицкая летописи. Санкт-Петербург: Тип. Эдуарда Праца, 1846. (ПСРЛ; т. 1).
- Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть Временных лет. Ленинград: АН СССР, 1926. (ПСРЛ; т. 1).
- Лаврентьевская летопись. Москва; Ленинград: АН СССР, 1948. (ПСРЛ; т. 1).
- Летописец Русский (Московская летопись) / по рукописи, принадлежащей А. Н. Лебедеву // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 3. Москва: Унив. тип., 1895. С. 1–194.
- Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1963. (ПСРЛ; т. 28).
- Летопись Никоновская. Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1904. (ПСРЛ; т. 13. Ч. 1).
- Летопись по Воскресенскому списку. Санкт-Петербург: Тип. Эдуарда Праца, 1856. (ПСРЛ; т. 7).
- Львовская летопись. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1910. (ПСРЛ; т. 20. Ч. 1).
- Максим Грек, прп.* Слово против армянского зловерия // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3 т. Т. 2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С. 93–100.
- Маттеос Урхаеци.* Хронография. Вагаршапат: Тип. св. Эчмиадзина, 1898.
- Московский летописный свод конца XV в. Москва: Языки славянской культуры, 2004. (ПСРЛ; т. 25).
- Московский летописный свод конца XV века. Москва; Ленинград: АН СССР, 1949. (ПСРЛ; т. 25).
- Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. Санкт-Петербург: Тип. Импер. Акад. Наук, 1888. (ПСРЛ; т. 3).
- Новгородская четвертая летопись. Петроград: Тип. Я. Башмаков и К°, 1915. (ПСРЛ; т. 4).
- Памятники древней письменности и искусства. Повесть о Царьграде Нестора-Искандера XV века (по рукописи Троице-Сергиевской Лавры нач. XVI века, № 773) / сообщил архимандрит Леонид. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1886.
- Патриаршая или Никоновская летопись. Санкт-Петербург: Тип. МВД, 1885. (ПСРЛ; т. 10).
- Патриаршая или Никоновская летопись. Санкт-Петербург: Тип. Эдуарда Праца, 1862. (ПСРЛ. т. 11).
- Патриаршая или Никоновская летопись. Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1897. (ПСРЛ; т. 11).
- Патриаршая или Никоновская летопись. Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1901. (ПСРЛ; т. 12).

- Послание великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану, об отступлении от православия митрополита Исидора, с требованием согласия на поставление другого митрополита, по избранию и рукоположению русских епископов // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1908. С. 525–536.
- Послание Российского духовенства Углицкого князю Дмитрию Юрьевичу 1447 года, декабря 29 // Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией (АИ). Т. I: 1334–1598. Санкт-Петербург: Тип. Экспедиции заготовления Государственных бумаг, 1841. С. 75–83.
- Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому патриарху Иоакиму с купцом Василием Позняковым и Хождение купца Познякава в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года / предисл. И. Е. Забелина. Москва: Изд. Импер. О-ва Истории и Древностей Росс. при Москов. Ун-те, 1884.
- Русские повести XV–XVI вв. Москва; Ленинград: Гослитиздат, 1958.
- Русский хронограф. Ч. II. Хронограф западнорусской редакции. Петроград: Тип. М. А. Александрова, 1914. (ПСРЛ; т. 22).
- Симеоновская летопись. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1913. (ПСРЛ; т. 18).
- Слово о Куликовской битве Софония Рязанца // Воинские повести Древней Руси / под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Москва; Ленинград: Изд. Академии Наук СССР, 1949. С. 31–41.
- Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва: Тип. Лазаревых Института Восточных языков, 1833.
- Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва: Тип. Лазаревых Института Восточных языков, 1838.
- Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. Москва: Наука, 1994. (ПСРЛ; т. 39).
- Софийская первая летопись старшего извода. Москва: Языки русской культуры, 2000. (ПСРЛ; т. 6. Вып. 1).
- Софийские летописи. Санкт-Петербург: Тип. Эдуарда Праца, 1853. (ПСРЛ; т. 6).
- Судные списки Максима Грека и Исака Собаки: [тексты и исследования] / подгот. Н. Н. Покровский; под ред. [и с предисл.] С. О. Шмидта; Главное архивное управление при Совете Министров СССР; Ин-т истории и философии Сибирского отд-ния АН СССР; Археографическая комиссия АН СССР. Москва: [Тип. ГАУ при СМ СССР], 1971.
- Фома Мецопский*. История Тимур-Ланка и его преемников / пер. Т. Тер-Григоряна, А. Баграмяна. Баку: АН АзССР, 1957.
- Фотий, митр. Киевский и всея Руси*. Поучение о важности священного сана и обязанностях священнослужителей. [Прежде 1431 г.] // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1908. С. 501–522.
- Фотий, митр. Киевский и всея Руси*. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. Москва: Индрик, 2005.
- Худобашев А. Исторические памятники вероучения армянской церкви, относящиеся к XII столетию. Санкт-Петербург: Тип. Второго отд. Собств. е. и. в. канцелярии, 1847.

- Челобитье армянина Саркиса Аванесова, выходца из Крыма, принявшего русское подданство // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 4–8.
- Чин избрания и поставления в епископы // РИБ. 1880. Т. 6. Стб. 438–464.
- Чин избрания и поставления в епископы, 1423 г. // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / [ред. А. С. Павлов]. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1908. С. 433–464.
- Чин поставления епископа // ААЭ. 1836. Т. 1. С. 467–473.
- Չիրր թղթոց. Թիֆլիս: տպ. Տ. Ռօսիկնեանց եւ Ս. Շարաւի, 1901. [Книга Посланий. Тифлис: Тип. Т. Ротинянец и М. Шараме, 1901].
- Չանննազիրը Հայոց, Վազգեն Հակոբյան, Հատ. Ա, Երևան: ՀՍՍՌ-ԳԱ հրատ., 1964. [Армянская книга канонов / под ред. В. Акопяна. Т. 1. Ереван: Изд. АН АрмССР, 1964].
- Շարավան. Վաղարշապատ: Ս. Էջմիածին, 1888. [Шаракан. Вагаршапат: Изд. Св. Эчмиадзина, 1888].

Литература

- Абрамян А. Русский народ и Москва в средневековой армянской историографии // Науч. труды Ереванского гос. ун-та. 1948. Т. 27. С. 211–235.
- Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века / ред. С. С. Аревшатян. Ереван: Изд. АН АрмССР, 1989.
- Айвазян К. В. Культ Григория Арменского, «Арменская вера» и «Арменская ересь» в Новгороде (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград: Наука, 1982. С. 255–332.
- Айвазян К. В. Почитание Григория Просветителя в Древней Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2018. № 1 (9). С. 107–119.
- Алишан Г. Каменец. Венеция: Тип. Конгрегации Мхитаристов острова св. Лазаря, 1895.
- Амирханян А. Т. Тайны Дома Лазаревых. Фрагмент истории московской армянской общины XIV–XX вв. Москва: Изд. МП «Всё для вас», 1992.
- Атаджанян И. А. Из истории русско-армянских взаимоотношений с X по XVIII века. Ереван: Изд. «Лингва», 2006.
- Базиянц А., Мартirosян Р. Обелиск. Ереван: Изд. «Армянский открытый университет», 1993.
- Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Ленинград: Изд. «Наука», 1984.
- Блохин В. С. Отношение к вероучению Армянской Апостольской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 1 (29). С. 115–121.
- Галоян Г. А. Россия и народы Закавказья. Москва: Изд. «Мысль», 1976.
- Георгий (Рамазян), иерод. Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве // Церковный историк. 2021. № 2 (6). С. 181–214.

- Глинка С. Н. Обзорение истории армянского народа. Ч. II. Москва: В Тип. Лазаревых Института Восточных языков, 1833.
- Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Кн. 2. Москва: Унив. тип., 1881.
- Григорян К. Н. Из истории русско-армянских культурных связей X–XVII веков // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 323–336.
- Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // Русская литература XI–XVII вв. среди славянских литератур. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1963. (ТОДРЛ; т. 19). С. 215–264.
- Ерицов А. Д. Первоначальное знакомство армян с северо-восточной Русью // «Кавказский вестник». Тифлис: Скоропечатня М. Мартиросянца, 1901. № 12. С. 49–57.
- Житенёв С. Ю. История русского православного паломничества в X–XVIII веках. Москва: Индрик, 2007.
- Закавказье в XI–XV вв. // История Востока / под ред. Р. Б. Рыбакова. Москва: «Восточная литература» РАН, 1997. [Гл. VI].
- Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуция, библиография. Ленинград: Наука, 1969.
- Иероним (Алякринский), архим. Наставление правильно состязаться с раскольниками, сочиненное в Рязанской семинарии по предписанию покойного преосвященного Симона, епископа Рязанского и Шацкого. Москва: Синодальная тип., 1839.
- Иоанн (Малиновский), иеросхим. Доказательства о древности трехперстного сложения и святительского имянословного благословения. Москва: Универ. тип., 1839.
- Иоанн (Малиновский), иеросхим. Доказательства о древности трехперстного сложения и святительского имянословного благословения. Москва: Универ. тип., 1853.
- История армянского народа: С древнейших времен до наших дней / пер. Г. Х. Саркисян, Т. Х. Акопян, А. Г. Абрамян и др.; под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван: Изд. Ереван. ун-та, 1980.
- История о расколах в церкви Российской. Сочинение Игнатия, архиепископа Воронежского и Задонского. Санкт-Петербург: Тип. Е. Фишера, 1849.
- Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 10. Санкт-Петербург: Тип. Н. Греча, 1824.
- Кириллин В. М. Гроб Господень глазами древнерусских паломников XII–XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 21 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О. А. Туфанова. Москва: ИМЛИ РАН, 2022. С. 368–411.
- Корогодина М. В. Чин избрания и поставления епископов и канонические книги // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 2 (44). С. 113–117.
- Корогодина М. В. Кормчие книги XIV — первой половины XVII в. как исторический источник: диссертация ... доктора исторических наук 07.00.09. Санкт-Петербург, 2015.
- Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2016.
- Мнацаканян А. С. Москва в одной армянской средневековой поэме // Вестник обществ. наук АН АрмССР. 1948. № 3. С. 49–61.

- О несогласии Церкви Армянской со Восточною Православною // *Софония (Сокольский), еп.* Современный быт и литургия христиан инославных. Санкт-Петербург: Тип. дух. журн. «Странник», 1876. С. 463–504.
- Очерки истории СССР. Кон. XV — нач. XVI вв. Москва: АН СССР, 1955.
- Петрушевский И. П.* Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI — начале XIX вв. Ленинград: Изд. ЛГУ, 1949.
- Соловьев С. М.* История России. Кн. 1. Санкт-Петербург: Изд. тов. «Общественная польза», 1862.
- Синицына Н. В.* Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI–XVII вв.). Москва: Изд. ПСТГУ, 2009.
- Синицына Н. В.* Максим Грек // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 39–52.
- Сыроечковский В. Е.* Гости-сурожане. Москва; Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1935.
- Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1: Время и жизнь Патриарха Евфимия. Вып. 1. Санкт-Петербург: Тип. Акад. наук, 1898.
- Сытин П. В.* Из истории московских улиц. Москва: Изд. «Московский рабочий», 1958.
- Тихомиров М. Н.* Древняя Москва. Москва: Наука, 1947.
- Тихомиров М. Н.* Средневековая Москва в XIV–XV вв. Москва: Изд. МГУ, 1957.
- Успенский Б. А.* Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? Москва: Языки славянской культуры, 2004.
- Феогност (митрополит Киевский и всяя Руси) // Русский биографический словарь: в 25 т. Т. 25. Санкт-Петербург: Имп. Рус. ист. о-во, 1913. С. 236–238.
- Феофан Затворник, свт.* Слово при посещении г. Судогды, в соборе. 16 июня 1864 г. // Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: Тип. Губ. правл., 1869. С. 336–341.
- Феофан Затворник, свт.* Два-три слова против раскольников // Созерцание и размышление: Краткие поучения. Москва: Правило веры, 2015. С. 303–310.
- Флоря Б. Н.* Василий II Васильевич // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 110–115.
- Флоря Б. Н., Турилов А. А.* Киприан // ПЭ. 2013. Т. 33. С. 630–650.
- Хачикян Л. С.* «Гости-сурожане» в русских летописях и Сказании о Мамаевом побоище (к вопросу об их национальной принадлежности) // Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград: Наука, 1982. С. 333–357.
- Хачикян Л. С.* Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву. Ереван: Наири, 2014.
- Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений, середина XVI в. Москва: Изд. «Древлехранилище», 2003.
- Царёва Т. В.* Армяне Москвы. От прошлого к настоящему // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 2018. № 4. С. 92–112.
- Միջնադարի արևմտաօստրալիանի Կաթողիկոսական Եկեղեցու պատմությունը և ներկայիս վիճակը.* Ստամբուլ: Մատենադարան, 1904. [Седракан А., еп. Иконоуважение Армянской Церкви. Ч. 1. Санкт-Петербург: Пушкинская тип., 1904].

СИНОДАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В КАТОЛИЦИЗМЕ: ДУХ НОВОГО ВРЕМЕНИ ИЛИ ХОРОШО ЗАБЫТОЕ СТАРОЕ?

Иеромонах Иона (Кудряков)

старший преподаватель кафедры истории
Сретенской духовной академии
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, 19, стр. 3
kancsds@sdamp.ru

Для цитирования: *Иона (Кудряков), иером.* Синодальный процесс в католицизме: дух нового времени или хорошо забытое старое? // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 98–114. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.005

Аннотация

УДК 348 (272/273)

В статье рассматриваются особенности синодального процесса в католицизме, а также сопутствующие проблемы и противоречия, возникающие на пути подобных преобразований. Анализируя и раскрывая основные принципы на пути к соборности Русской Церкви начала XX в. и события в рамках работы Второго Ватиканского Собора, автор задаётся вопросом: действительно ли современный синодальный процесс Церкви обусловлен духом нового времени и может ли Синод 2023 г. стать началом формирования новой модели церковного управления Католической Церкви? Цель исследования состояла в выявлении основных сходств и различий в понимании понятия «соборность» в Русской Православной и Католической Церквях. В рамках исторического подхода для изучения формирования и развития синодальности прибегая к таким методам, как сравнительный и структурно-функциональный анализ, в статье показано, что, как и в любую иную переходную эпоху, в современных условиях новые проблемы перекликаются со старыми. Несмотря на имеющиеся различия, с точки зрения выработки повестки, и православный Поместный Собор 1917–1918 гг., и католический Синод епископов 2023 г. в целом схожи по своей последовательности. В результате исследования автор приходит к выводу, что понимание и применение, казалось бы, синонимичных терминов «собор» и «синод», а также понятий «соборность» и «коллегияльность» у православных и у католиков различаются. Отмечается, что благодаря чётко сформулированному статусу первоиерарха Церкви по отношению к епископату, а также принципам выборности и разделения сфер

ответственности между разными органами высшего управления Церкви доступ низшего духовенства и мирян к церковному управлению позволил ещё в прошлом столетии выстроить систему соборности, которой Русская Православная Церковь придерживается и сегодня. В Католической же Церкви идеи синодальности всё время «наталкивались» на стену одного из незыблемых религиозно-политических институтов католицизма — папство.

Ключевые слова: синодальность, синод, соборность, католицизм, внутрицерковное управление.

Synodal Process in Catholicism: The Spirit of the New Time or the Well-Forgotten Old?

Hieromonk Jonah (Kudryakov)

Senior Lecturer at the Historical Department at the Sretensky Theological Academy
19/3, Bolshaya Lubyanka st., Moscow, 107031, Russia
kancsds@sdamp.en

For citation: Jonah (Kudryakov), hieromonk. "Synodal Process in Catholicism: The Spirit of the New Time or the Well-Forgotten Old?". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 98–114 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.005

Abstract. The article discusses the features of the synodal process in Catholicism, as well as the accompanying problems and contradictions that arise in the way of such transformations. Analyzing and revealing the main principles on the way to the catholicity of the Russian Church in the early twentieth century and the events within the framework of the Second Vatican Council, the author asks whether the modern synodal process of the Church is really conditioned by the spirit of the new time, and whether the Synod of 2023 can become the beginning of the formation of a new model of church administration of the Catholic Church. The purpose of the study was to identify the main similarities and differences in the understanding of the concept of «catholicity» in the Russian Orthodox and Catholic Churches. As part of the historical approach to studying the formation and development of synodality, using such methods as comparative and structural-functional analysis, the article shows that, as in any other transitional era, in modern conditions, new problems overlap with old ones. Despite the existing differences, in terms of agenda development, both the Orthodox Local Council of 1917–1918 and the Catholic Synod of Bishops of 2023 are, on the whole, similar in their sequence. As a result of the study, the author comes to the conclusion that the understanding and application of the seemingly synonymous terms «sobor» and «synod», as well as the concepts of «catholicity» and «collegiality» differ between Orthodox and Catholics. It is noted that thanks to the clearly articulated status of the First Hierarchy of the Church in relation to the episcopate, as well as the principles of election and division of spheres of responsibility between different bodies of the higher administration of the Church, the access of the lower clergy and laity to church administration made it possible in the last century to build a system of catholicity, which the Russian Orthodox Church adheres to today. In the Catholic Church, the ideas of synodality all the time «bumped» against the wall of one of the unshakable religious and political institutions of Catholicism — the papacy.

Keywords: synodality, synod, catholicity, catholicism, internal church administration.

Введение

В номере от 21 марта 1917 г. итальянской газеты «L'Osservatore Romano», в статье «Психика русского человека» были такие слова:

«Старая Россия с тяжёлым багажом своих религиозно-династических, политических и административных традиций *преобразовывается*, ориентируясь на новое понимание национальных прав, обязанностей и общественных отношений»¹.

Теперь, спустя столетие, Католическая Церковь, откликнувшись на призыв действующего понтифика, также вступила на путь преобразований, устремившись к столь желанной и одновременно пугающей синодальности (или соборности, что более привычно для православия), поскольку «соборность — это та область, в которой католики могут многому научиться у православных», как отметил папа Франциск в своём Апостольском послании «*Evangelii Gaudium*»².

Синодальный путь получил широкое осмысление в кругах западных интеллектуалов: Д. Калабрезе³, критические замечания от Ж. Рутьера и А. Инделикато⁴, Д. Нойнер и Е. Альберих⁵ осмысливали коллегиальность и консилиаризм, А. Спадаро и К. Гали⁶ комментируют основные документы синодальности и находят миссию Церкви в совместном шествии, а Р. Реполе, Ж. Лёв и Д. Витали заняты рассмотрением основной категории Католической Церкви — Народа Божия⁷.

- 1 *Браски Ф.* Отзывы в католической периодической печати Италии о Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917 г. // *Собор и соборность: к столетию начала новой эпохи. Материалы международной научной конференции 13–16 ноября 2017 г.* Москва, 2018. С. 316.
- 2 Цит. по: *Дестивель И.* Московский Собор 1917–1918 гг. и соборность: взгляд католика // *Собор и соборность: к столетию начала новой эпохи. Материалы международной научной конференции 13–16 ноября 2017 г.* Москва, 2018. С. 190.
- 3 *Calabrese G.* Ecclesiologia sinodale: Punti fermi e questioni aperte. Bologna, 2021. P. 15.
- 4 *Routhier G.* Le Synode des eveques: Un debat inacheve // *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise* / ed. G. Routhier, L. Villemin. Paris, 2006. P. 269–293; *Indelicato A.* Il Sinodo dei vescovi: La collegialita sospesa (1965–1985). Bologna, 2008.
- 5 *Neuner J.* The Idea of Catholicity: Concept and History // *The Church: Readings in Theology.* New York (N. Y.), 1963. P. 87; *Alberich E.* La catechesi della Chiesa: saggio di catechetica fondamentale. Leumann, 1995.
- 6 *Spadaro A., Galli C.* La sinodalita nella vita e nella missione della Chiesa // *La Civiltà Cattolica.* 2018. Vol. 4. P. 55–70.
- 7 *Repole R.* Il sogno di una Chiesa evangelica. P. 109; *Лёв Ж.* Будьте Моими учениками: Вестники Евангелия: Размышления. Санкт-Петербург, 2002. С. 249; *Vitali D.* Lumen Gentium: Storia, Commento, Recezione. Roma, 2012. P. 58–59.

С исторической точки зрения, рассматривая особенности современного синодального процесса в Церкви, вспоминая движение к соборности накануне проведения первого постсинодального Собора в России в 1917 г. и проводя параллели с результатами работы Второго Ватиканского Собора, мы вновь задаёмся вопросом: свидетелями чего мы являемся? Синодальный процесс — это дух нового времени или хорошо забытое старое?

С методологической точки зрения, во-первых, при сопоставлении синодального процесса в католицизме с событиями внутри Русской Церкви начала XX в. мы отталкиваемся не от гипотезы о взаимосвязи данных явлений, а от необходимости выявления экклесийного содержания в управленческих формах. В этом смысле пример Католической Церкви с её институтом папства содержит исследовательские возможности, позволяя иллюстрировать максимально возможный перечень проблем и механизмов их решения. Во-вторых, и католики, и православные действуют в одном и том же мире, но здесь для нас важна не общность решаемых миссионерских задач, а сама экзистенциальная христианская противопоставленность остальному миру, означающая, применительно к объекту нашего исследования, гипотезу полной, в онтологическом смысле, самостоятельности процессов внутрицерковного управления.

1. Подготовка к Синоду епископов Католической Церкви 2023 г. и подготовка к Поместному Собору Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.

Синодальный процесс, объявленный Римским папой в октябре 2021 г., — это двухлетний проект по подготовке рабочей повестки XVI Генеральной ассамблеи Синода епископов, которая состоится в октябре 2023 г. в Риме. Несмотря на разность уровней и значимости (Поместного Собора для Русской Православной Церкви в 1917 г. и регулярно созываемого Синода епископов для Католической Церкви), именно этот Синод 2023 г. может стать эпохальным, положить начало формированию новой модели церковного управления в Католической Церкви. Ещё в 2015 г., в речи по случаю 50-летия учреждения Синода епископов, папа Франциск озвучил, насколько важна, по его мнению, синодальность в жизни Католической Церкви:

«Путь соборности и есть тот путь, которого Бог ожидает от Церкви третьего тысячелетия. То, чего Господь просит у нас, в определённом смысле уже содержится в слове “Синод” <...> Этот маршрут, идущий по стопам “аджорнаменто” (итал. *aggiornamento*) — обновления Церкви, предложенного II Ватиканским Собором (п.1) <...> начинается слушанием народа и продолжается слушанием пастырей <...> Синод епископов <...> [это] точка, где сходится эта динамика слушания на всех уровнях церковной жизни»⁸.

А епископы, по мнению папы Франциска,

«действуют как подлинные хранители, толкователи и свидетели веры всей Церкви, которые должны уметь внимательно отделять её от часто меняющихся потоков общественного мнения»⁹.

Согласно официальной программе данного проекта¹⁰, синодальный процесс проходит в три этапа: в течение последних месяцев 2021 г. и первой половины 2022 г. проходили обсуждения на епархиальном уровне. Все полученные предложения потом обсуждались в рамках епископальных конференций и отправлялись в виде подробных отчётов в Ватикан. Публикация первого рабочего документа *Instrumentum laboris*, который содержит наиболее актуальные вопросы, объединённые в тематические блоки, ожидается этой осенью.

В Риме 26 августа 2022 г., во время пресс-конференции было объявлено о следующем этапе синодального процесса¹¹. На этом этапе проводятся континентальные встречи, состоящие из духовенства и мирян. К примеру, для католических Поместных Церквей Европы встреча будет проходить в Праге (Чехия) с 5 по 12 февраля 2023 г. Организацией занимается Совет Европейских епископских конференций (ССЕЕ). Получив документ, содержащий решения епископальных конференций европейских стран, члены континентальной ассамблеи должны указать, насколько точно он отражает «синодальный горизонт,

8 Соборность как путь Церкви третьего тысячелетия. Речь папы по случаю 50-летия учреждения Синода епископов // Радио Ватикана, вып. от 17.10.2015. URL: http://archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/17/речь_папы_по_случаю_50-летия_синада_епископов/ru-1180065

9 Там же.

10 Подготовительный документ Синода «For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission» [«Ради Синодальной Церкви: общение, участие и миссия»]. URL: <https://cathmos.ru/documents/radi-sinodalnoj-czerkvi-obshhenie-uchastie-i-missiya-podgotovitelnyj-dokument/>

11 Заявление в рамках пресс-конференции «A Historic Consultation, Unprecedented in the History of the Church». URL: <https://www.synod.va/en/news/press-conference-notification.html>

сформировавшийся в конкретных Церквях этого континента»¹². Всего континентальных встреч будет семь: в Африке, Океании, Азии, Ближнем Востоке, Латинской Америке, Европе и Северной Америке. На основе принятых по итогам этих встреч семи документов будет создана новая версия *Instrumentum laboris*, которая и будет затем использоваться при формировании повестки для Генеральной Ассамблеи Синода епископов в октябре 2023 г.

Если рассматривать конкретные факты российской церковной истории, то в контексте процедуры в Русской Православной Церкви подготовка к Поместному Собору начала XX века проходила так: весной 1905 г. в еженедельнике «Церковный вестник» появляется «записка 32-х священников» под названием «О необходимости перемен в русском церковном управлении». Основным тезисом данного документа было утверждение о том, что

«епископ <...> есть средоточие и образец пастырства в пределах Церкви, вверенной его попечению <...>. [Он] совершает пастырское служение <...> совместно с сонмом пресвитеров, как своих советников, сотрудников и сослужителей, пред лицом народа, в общении всего тела Церкви»¹³.

Изучив эту записку, Святейший Синод 27 июля 1905 г. издал указ, в котором поручил

«епархиальным преосвященным войти в суждение по означенным вопросам, предоставив возможность пригласить лиц, заслуживающих доверия и способных оказать в этом деле содействие»¹⁴.

Для составления отзывов архиереи отдельных епархий даже создавали специальные комиссии и созывали съезды духовенства с участием мирян. «Всего от 65 епархиальных начальств было прислано 80 записок, датируемых [периодом] от 19 октября 1905 г. до 1 марта 1906 г.»¹⁵, которые и были затем опубликованы в журнале «Церковные ведомости» в том же 1906 г.

12 Заявление в рамках пресс-конференции «A Historic Consultation, Unprecedented in the History of the Church». URL: <https://www.synod.va/en/news/press-conference-notification.html>

13 Цит. по: Савва (Тутунов), игум. У истоков Предсоборного присутствия 1906 года: церковно-общественные дискуссии и отзывы архиереев // МЭВ. 2011. № 7–8. URL: <https://mosmit.ru/library/vedomosti/56/990/?ysclid=16idkrpma239775207>

14 Там же.

15 Там же.

Собранный на основе данных записок материал стал основой для работы Предсоборного Присутствия, учреждённого определением Святейшего Синода № 127 от 14 января и Высочайшим указом от 16 января¹⁶. Предсоборное Присутствие представляло собой консультативную коллегию, состоявшую из девяти архиереев, семи представителей белого духовенства (пять преподавателей и два настоятеля), двадцати одного мирянина, из которых девятнадцать являлись преподавателями университетов или духовных академий), под председательством митрополита Антония (Вадковского)¹⁷. Результаты Предсоборного Присутствия, которое заседало с 6 марта по 15 декабря 1906 г. с перерывом на летнее время, были опубликованы в нескольких томах «Журналов и протоколов» Присутствия в 1906–1907 гг.¹⁸.

Работа по подготовке к проведению Поместного Собора была приостановлена в 1907 г. и продолжена лишь в феврале 1912 г., когда было учреждено специальное Предсоборное Совещание, в более ограниченном, чем Присутствие, составе. Председателем Предсоборного совещания,

- 16 См.: *Звонарёв С., прот.* Опыт церковной дискуссии о высшем управлении Российской Церкви. К 115-летию Предсоборного Присутствия. Ч. 1. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5812141.html?ysclid=l8nask8lue589972032>
- 17 *Дестивель И.* Московский Собор 1917–1918 гг. и соборность: взгляд католика // Собор и соборность: к столетию начала новой эпохи. Материалы международной научной конференции 13–16 ноября 2017 г., Москва, 2018. С. 171. К слову, прот. С. Звонарёв называет другое число членов Предсоборного Присутствия – 50 человек: «Архиереи не имели в коллегиальном органе большинства, которое составляли священники (профессора-протоиереи: М. И. Горчаков, Т. И. Буткевич, П. Я. Светлов, Ф. И. Титов и другие священнослужители) и богословы-миряне (профессора: Н. А. Заозерский, А. И. Бриллиантов, Н. Н. Глубоковский, И. С. Бердников, В. З. Завитневич, В. И. Несмелов, Н. С. Суворов и другие – всего 21)». См.: *Звонарёв С., прот.* Опыт церковной дискуссии о высшем управлении Российской Церкви. К 115-летию Предсоборного Присутствия. Ч. 1. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5812141.html?ysclid=l8nask8lue589972032>
- 18 Анализируя работу Предсоборного Присутствия, профессор церковного права П. В. Верховской писал: «Интерес здесь сосредотачивался не столько на том, что есть, чем мы болеем, а на том, чего у нас нет, чего мы хотим. Поэтому четыре тома “Журналов и Протоколов Высочайше учреждённого Предсоборного Присутствия” заключают в себе огромный и очень интересный материал de lege ferenda, т. е. для проектирования будущего устройства и управления Русской Церкви со всеми их частностями, и сравнительно очень немного de lege lata, т. е. для суждения о том, какой строй и управление Русской Церкви существует в действительности по русским законам и каким историческим путём мы к ним пришли». См.: *Верховской П. В.* О необходимости изменить русские основные законы в пользу законодательной независимости Православной Русской Церкви. Берлин, 1913. С. 4–5. URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003801413?page=3&rotate=0&theme=white>

по предложению Святейшего Синода, стал архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский). Заседания участников Совещания (высших церковных иерархов) велись с перерывами до конца 1916 г. Все предложения и рекомендации совещания легли затем в основу проектов документов, представленных Поместному Собору третьим и последним предсоборным органом — Предсоборным Советом, работавшим в течение лета 1917 г.

«Это был широкий консультативный форум с подавляющим большинством мирян: из шестидесяти двух его членов сорок были мирянами, двенадцать — епископами, десять — священниками»¹⁹.

В целом, с точки зрения выработки повестки, и православный Поместный Собор 1917–1918 гг. и католический Синод епископов 2023 г., хотя и различаются по длительности подготовки (подготовка московского Собора заняла около двенадцати лет), но схожи по своей последовательности, состоящей из нескольких этапов. Первый этап — приходской, самый широкий по охвату, когда своё видение текущего состояния Церкви и желаемых преобразований, посредством анкетирования, высказывают клирики из разных епархий, обсуждая вопросы с паствой. К слову, в отличие от прошлого века, в нынешнее время для проведения встреч с мирянами и более активного их привлечения к обсуждению церковных дел католики разработали комплексную программу с подробным описанием всех этапов синодального процесса, разных методик проведения встреч клириков с верующими, примером опросника и т. д.

Далее специальные церковные органы (в Русской Церкви это было Предсоборное Присутствие, заседавшее в 1906 г. (с 1912 г. — Предсоборное Совещание, а с 1916 г. — Предсоборный Совет), в Католической Церкви — национальные и континентальные епископальные конференции и синоды) готовят предложения для формирования повестки будущего Собора или, в случае католиков, — Синода епископов. Вместе с тем за формулированием содержания повестки важно видеть, что как только Собор начинался, никакие установления процедурного характера не имели для него силы, он сам являлся источником всех процедур и любой повестки.

19 *Дестивель И.* Московский Собор 1917–1918 гг. и соборность: взгляд католика. С. 172.

2. Церковное управление и соборное действие Церкви. Патриарх и Синод, папа и Римская Курия

Восстановление патриаршества в Русской Православной Церкви проходило как важная часть восстановления соборных институтов. Высшая законодательная, исполнительная и судебная власть в Церкви, согласно определениям в общих положениях о высшем управлении Православной Российской Церкви, принадлежит Поместному Собору, созываемому в определённые сроки и состоящему из духовенства и мирян. Избранный Поместным Собором патриарх возглавляет структуру церковного управления.

«Он обладает моральными правами по отношению ко всем верующим, иерархическими прерогативами над епархиями <...> а также “правом вето” при решении вопросов в высших органах церковного управления»²⁰.

При этом, в противовес идеям личной власти католического папы, православный патриарх хоть и признаётся «первоиерархом Российской Церкви»²¹, но является «первым среди равных» и в своём служении подотчётен Поместному Собору. Так, католический священник Иакинф Дестивель в своём исследовании подготовки и проведения Поместного Собора 1917–1918 гг. указывает на уникальное место, которое занял патриарх в иерархической структуре Церкви, подчёркивая, что, согласно решениям Собора,

«патриарх [стал] не просто предстоятелем, облечённым литургическими и символическими привилегиями и представляющим Церковь во внешних отношениях. Он наделен также действительной *моральной властью* по отношению ко всей русской пастве, иерархическими прерогативами по отношению к епископам и правом инициативы и протеста по отношению к центральным органам церковного управления»²².

20 Дестивель И. Московский Собор 1917–1918 гг. и соборность: взгляд католика. С. 180.

21 Патриарху было посвящено сразу несколько документов, подготовленных предсоборными органами и рассмотренных позднее на Поместном Соборе 1917–1918 гг.: «Определение о правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России» (принят 21.12.1917 г. н. ст.), «Определение о Священном Синоде и Высшем Церковном совете» (принят 20.12.1917 г. н. ст.), «Определение о порядке избрания Святейшего Патриарха» (принят 13.08.1918 г. н. ст.).

22 Дестивель И. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. [Монография.] С. 142. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/pomestnyj-sobor-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi-1917-1918-godov-i-printsip-sobornosti/

Другими органами высшего церковного управления, внутри соборной системы Русской Православной Церкви, являются Священный Синод и Высший Церковный Совет. Первый из них — Синод — епископальный по своему составу, во главе с Патриархом (до 1917 г. Синод возглавлялся светским лицом — обер-прокурором). После восстановления патриаршества был реформирован в Синод (который сменил наименование на Священный), чтобы интегрировать этот орган управления в соборную систему Церкви. На заседаниях Священного Синода решается широкий круг вопросов, относящихся к внутренней жизни Церкви (иерархически-пастырские, литургические, канонические и др.).

Решением вопросов, касающихся внешней деятельности Церкви²³, занимается Высший Церковный Совет, который, в отличие от Синода, смешанный по составу. Помимо патриарха и представителей епископата, в него входят клирики, монашествующие и миряне (и мирянки), которые избираются Собором каждые три года.

Таким образом, реформы высшего церковного управления, подготовленные в предсоборный период, благодаря чётко сформулированному статусу первоиерарха Церкви по отношению к епископату: первый среди равных, а также принципам выборности и разделения сфер ответственности между разными органами высшего управления Церкви. Вследствие этого доступ низшего духовенства и мирян к церковному управлению ещё в прошлом столетии позволил выстроить систему соборности, которой Русская Православная Церковь придерживается и сегодня.

В Католической Церкви, система управления которой на протяжении долгих лет отличалась строгой иерархичностью, централизацией и папским приматом, по инициативе папы Франциска также идут изменения. Синод епископов, проведением которого в 2023 г. должен будет завершиться синодальный процесс, был учреждён 15 сентября 1965 г. по итогам работы Второго Ватиканского Собора папой Павлом VI посредством специального апостольского послания «*Apostolica sollicitudo*».

Этот орган высшей церковной власти, выполняющий совещательную функцию при действующем понтифике, созывается и подчиняется непосредственно папе Римскому и не входит в зону влияния Римской Курии. При этом, согласно указанному апостольскому посланию, папа утверждает выборы синодалов, устанавливает повестку дня, председательствует на Синоде лично или через делегатов, а также

23 См. определение «О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления».

имеет право расширять состав Синода епископов по своему выбору, но не более чем на 15 процентов от числа других делегатов, которые участвуют либо по должности, либо в качестве избранных представителей от епископских конференций²⁴.

Важным событием в жизни Католической Церкви стало завершение весной 2022 г. реформирования Римской Курии, которое знаково совпало с проведением первого этапа синодального процесса. С 5 июня 2022 г. Римская Курия начала работать в соответствии с новой апостольской конституцией «*Praedicate Evangelium*» («Возглашайте Евангелие»).

Госсекретарь Ватикана кардинал Паролин в своём выступлении в Папском Латеранском университете на научном семинаре, посвящённом этой апостольской конституции, отметил, что Римская Курия «не является главной структурой Церкви, хотя именно она соответствует служению святого Петра и олицетворяет собой основу единства епископов»²⁵. Вследствие этого деятельность и структура Римской Курии «не должны восприниматься лишь функционально, как осуществление власти первенства в узком смысле: её задание должно быть вписано в коллегиальный процесс пастырского управления Церковью»²⁶. В ходе реформирования конгрегации Папские советы в Римской Курии заменили на дикастерии. Один из старейших и авторитетнейших департаментов Ватикана — Конгрегация доктрины веры — теперь также стала именоваться дикастерией. Сегодня дикастерией доктрины веры возглавляет префект Луис Франсиско Ладария (*Luis Francisco Ladaria Ferrer*), кардинал Феррар и член ордена иезуитов, как и сам папа Франциск. Появились новые дикастерии (например, по содействию всестороннему развитию человека, касающийся в том числе мигрантов и беженцев). Помимо обновления структур, было проведено и обновление сотрудников. Особый акцент сделали на обязательном наличии пастырского опыта, а также на интернациональном характере состава Курии. «Насколько это возможно, в ней должны быть представлены

24 Апостольское послание папы Павла VI «*Apostolica sollicitudo*» [«Апостольская забота»] от 15 сентября 1965 г. об учреждении Синода епископов. P. III, X. URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html

25 Сакун О. Госсекретарь пояснил суть реформы Римской Курии. [VaticanNews]. URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2022-05/gossekreter-poyasnil-sut-reformy-rimskoy-kurii.html>

26 Там же.

различные регионы мира, отражающие вселенскость Церкви»²⁷, — подчеркнул кардинал Паролин.

Кроме того, согласно новой конституции «*Praedicate Evangelium*», возглавлять структуры Курии теперь могут не только кардиналы и епископы, но также клирики, монашествующие и даже миряне, хотя некоторым дикастериям в кадровом вопросе предоставляется право руководствоваться собственными правилами и уставами.

Понимая, что проблема коллегиальности напрямую зависит от порядка взаимодействия понтифика и епископата, папа Франциск поднял вопрос и о переосмыслении роли папы Римского. В том же выступлении по случаю 50-летия учреждения Синода епископов, понтифик сказал:

«папа не стоит в одиночку над Церковью, но <...> находится внутри Коллегии епископов, как архиерей среди архиереев, одновременно призванный, как преемник апостола Петра, управлять Церковью Рима, которая председательствует в любви над всеми Церквями»²⁸.

В 2023 г. возможны дальнейшие изменения в статусе и деятельности Римской Курии. В ходе работы Синода епископов ожидаются обсуждение темы границ самостоятельности для национальных епископальных конференций и их взаимодействие с куриальными дикастериями.

3. Значение идей синодальности, коллегиальности, децентрализации и папства

Понимание и применение, казалось бы, синонимичных терминов «собор» и «синод», а также понятий «соборности» и «коллегиальности» у православных и у католиков различаются.

В западной Церкви проблема синодальности была в центре внимания католических богословов весь XX в. Во времена Второго Ватиканского Собора стали активно внедряться идеи коллегиальности, в частности посредством развития структуры коллегиальной власти — национальных и епархиальных епископских конференций. Возросла роль мирян и епархиального духовенства в приходских и епархиальных

27 Сакун О. Госсекретарь пояснил суть реформы Римской Курии. [VaticanNews]. URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2022-05/gossekreter-poyasnil-sut-reformy-rimskoy-kurii.html>

28 Соборность как путь Церкви третьего тысячелетия. Речь папы по случаю 50-летия учреждения Синода епископов. [Радио Ватикана. Вып. от 17.10.2015 г.] URL: http://archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/17/речь_папы_по_случаю_50_летия_синода_епископов/ru-1180065

Соборах. Но спустя всего два десятилетия, при папе Иоанне Павле II, как отмечает французский богослов О. Клеман, роль епископских конференций вновь была сокращена,

«сохранились синоды отдельных епархий, но их инициативы, идущие вразрез с позициями Рима, отвергались без комментариев»²⁹.

К тому же идеи синодальности и децентрализации церковной власти в Католической Церкви всё время «наталкивались» на стену одного из незыблемых религиозно-политических институтов католицизма — папства, развитие которого, по мнению прот. А. Лебедева, почётного члена Московской духовной академии, претерпело смешение канонических определений с догматическими:

«Сперва папа есть викарий апостола Петра, князя апостолов; затем Петр заменяется Христом, и папа становится викарием самого Христа <...>. Сперва Петр и папа — одно лицо и одна власть; а потом Христос и папа — одно лицо и одна власть»³⁰.

И как венец оформившегося богословия папства — догмат «О непогрешимости папы», принятый на Первом Ватиканском Соборе (1869–1870 гг.) и закреплённый догматической конституцией «Pastor Aeternus»³¹.

Однако с началом понтификата папы Римского Франциска (первый папа из Нового Света и первый папа — монах-иезуит) в 2013 г. началось постепенное возвращение к идеям синодальности и децентрализации, обсуждаемым ещё во времена Второго Ватиканского Собора.

29 Клеман О. Рим. Взгляд со стороны // Цит. по: Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. Москва, 2020. С. 705.

30 Лебедев А. О главенстве папы, или разности православных и папистов в учении о Церкви. [Гл. IV: «О смешении догматических определений с каноническим в теории папизма».] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Lebedev/o-glavenstve-papy-ili-raznosti-pravoslavnyh-i-papistov-v-uchenii-o-tserkvi/4

31 Согласно догматической конституции «Pastor Aeternus», «когда Римский папа говорит с кафедры (ex cathedra), т. е. когда он, исполняя обязанность пастыря и наставника всех христиан, определяет, что какой-либо доктрины, касающейся веры или нравов, должна придерживаться вся Церковь, тогда <...> он обладает той безошибочностью, которой Божественный Искупитель наделил Свою Церковь в определении доктрины, касающейся веры и нравов. Поэтому подобные определения Римского Папы безошибочны сами по себе (ex sese), а не в силу согласия Церкви». См. подробнее: Саун О. 150 лет догматам о первенстве и безошибочности Папы. [VaticanNews]. URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2020-07/150-let-dogmatam-o-pervenstve-i-bezoshibchnosti-pa-py.html>

Боле того, изменилась риторика главы Святого Престола и в отношении института папства. Так, по словам биографа Римского папы Франциска О. Айвери,

«очень скоро после своего избрания Франциск сказал, что отставка папы Бенедикта изменила институт папства и отныне всем папам нужно будет подумать о том, следует ли им уходить в отставку по причинам слабости»³².

Путь реформ Католической Церкви, начатый со Второго Ватиканского Собора, по мнению действующего понтифика Франциска, должен привести к «децентрализации» церковной иерархии:

«В соборной Церкви <...> нежелательно, чтобы папа заменял собой поместные епископаты в распознавании проблем на их территориях. В этом смысле я чувствую потребность в благотворной децентрализации»³³.

Но можно ли доверять желанию папы возродить соборное начало? Ещё в 2004 г. в статье «Экклесиология и постмодерн: новая парадигма для Римско-Католической Церкви?» звучало утверждение о том, что

«возникают четыре могучие опорные колонны обновлённой Церкви и обновлённой экклесиологии: Церковь как народ Божий; Церковь как таинство Царства Божия в мире; коллегия епископов; экуменизм»³⁴.

А уже в наше время звучат новые понятия, которые станут программными для предстоящей XVI Генеральной ассамблеи епископов: «живые столпы синодальной Церкви»³⁵ — общение, участие, миссия³⁶.

32 *Sherwood H.* What Might a Pope Francis Retirement Mean for the Catholic Church? // *The Guardian*, Jul 2021. URL: <https://www.theguardian.com/world/2022/aug/05/what-might-a-pope-francis-retirement-mean-for-the-catholic-church>

33 Соборность как путь Церкви третьего тысячелетия. Речь папы по случаю 50-летия учреждения Синода епископов. [Радио Ватикана, вып. от 17.10.2015 г.] URL: http://archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/17/речь_папы_по_случаю_50-летия_синада_епископов/ru-1180065

34 *Mannion G.* Ecclesiology and Postmodernity: A New Paradigm for the Roman Catholic Church? // *New Blackfriars*. 2004 (May). Vol. 85. № 997. P. 304–328. URL: <https://www.jstor.org/stable/43250826>

35 *Максимов А., свящ.* «Путь, который Бог ждёт от Церкви в третьем тысячелетии». Синодальность в Католической Церкви сегодня: богословские аспекты и задачи // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2022. Вып. 101. С. 26–41.

36 *Vademecum 1.4.* См.: *Vademecum: Per il Sinodo sulla sinodalità*. Città del Vaticano, 2021. URL: <https://www.synod.va/it/news/vademecum-per-il-sinodo-sulla-sinodalita.html>

Тем не менее, разрешая экклезиологический кризис и подчёркивая примат благодати, примат папы остаётся прежним и нерушимым.

Поместный Собор 1917–1918 гг., готовясь и принимая решение о восстановлении института патриаршества (упразднённого в 1721 г. царём Петром I), ставил во главу угла не идеи первенства в Церкви, а принцип соборности. И Поместный Собор 1917–1918 гг. на основе материалов, подготовленных Предсоборным Присутствием (главы А и Б заседания 1 июня 1906 г.) и Предсоборными Совещанием и Советом, обсуждал тему восстановления патриаршества как идею особой формы соборности.

Источники

Vademecum: Per il Sinodo sulla sinodalità. Città del Vaticano: Sinodo dei Vescovi, 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.synod.va/it/news/vademecum-per-il-sinodo-sulla-sinodalita.html> (дата обращения: 26.03.2022).

Апостольское послание папы Павла VI «Apostolica sollicitudo» (Апостольская забота) от 15 сентября 1965 г. об учреждении Синода Епископов. [Электронный ресурс]. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html (дата обращения: 23.08.2022).

Заявление в рамках пресс-конференции «A Historic Consultation, Unprecedented in the History of the Church». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.synod.va/en/news/press-conference-notification.html> (дата обращения: 7.09.2022).

Подготовительный документ Синода «For a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission» [«Ради синодальной Церкви: общение, участие и миссия»]. [Электронный ресурс]. URL: <https://cathmos.ru/documents/radi-sinodalnoj-czerkvi-obshhenie-uchastie-i-missiya-podgotovitelnyj-dokument/> (дата обращения: 15.09.2022).

Соборность как путь Церкви третьего тысячелетия. Речь папы по случаю 50-летия учреждения Синода епископов. [Радио Ватикана. Вып. от 17.10.2015 г.] [Электронный ресурс]. URL: http://archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/17/речь_папы_по_случаю_50_летия_синода_епископов/ru-1180065 (дата обращения: 10.06.2022).

Литература

Браски Ф. Отзывы в католической периодической печати Италии о Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917 г. // Собор и соборность: к столетию начала новой эпохи. Материалы международной научной конференции 13–16 ноября 2017 г. Москва: ПСТГУ, 2018. С. 312–326.

Верховской П. В. О необходимости изменить русские основные законы в пользу законодательной независимости православной русской церкви. Берлин: [Б. и.],

1913. [Электронный ресурс]. URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rs101003801413?page=3&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 11.08.2022).
- Дестивель И.* Московский Собор 1917–1918 гг. и соборность: взгляд католика // Собор и соборность: к столетию начала новой эпохи. Материалы международной научной конференции 13–16 ноября 2017 г. Москва: ПСТГУ, 2018. С. 164–191.
- Звонарёв С., прот.* Опыт церковной дискуссии о высшем управлении Российской Церкви. К 115-летию Предсоборного Присутствия. Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5812141.html?ysclid=l8nask8lue589972032> (дата обращения: 17.09.2022).
- Лебедев А.* О главенстве папы, или разности православных и папистов в учении о церкви. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Lebedev/o-glavenstve-papy-ili-raznosti-pravoslavnyh-i-papistov-v-uchenii-o-tserkvi/4 (дата обращения: 31.08.2022).
- Лёв Ж.* Будьте Моими учениками: Вестники Евангелия: Размышления. Санкт-Петербург: Изд. св. Петра, 2002.
- Максимов А., свящ.* «Путь, который Бог ждет от Церкви в третьем тысячелетии». Синодальность в Католической Церкви сегодня: богословские аспекты и задачи // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 26–41.
- Савва (Тутунов), игум.* У истоков Предсоборного присутствия 1906 года: церковно-общественные дискуссии и отзывы архиереев // МЭВ. 2011. № 7–8. [Электронный ресурс]. URL: <https://mosmit.ru/library/vedomosti/56/990/?ysclid=l6idkrpma239775207> (дата обращения: 19.02.2022).
- Сакун О.* 150 лет догматам о первенстве и безошибочности Папы. [VaticanNews]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2020-07/150-let-dogmatam-o-pervenstve-i-bezoshibochnosti-papy.html> (дата обращения: 1.09.2022).
- Сакун О.* Госсекретарь пояснил суть реформы Римской Курии. [VaticanNews]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2022-05/gossekretar-poyasnil-sut-reformy-rimskoj-kurii.html> (дата обращения: 1.09.2022).
- Суворов В., прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. Москва: Познание, 2020.
- Alberich E.* La catechesi della Chiesa: saggio di catechetica fondamentale. Leumann: Elle Di Ci, 1995.
- Calabrese G.* Ecclesiologia sinodale: Punti fermi e questioni aperte. Bologna: EDB, 2021.
- Indelicato A.* Il Sinodo dei vescovi: La collegialita sospesa (1965–1985). Bologna: Il Mulino, 2008.
- Mannion G.* Ecclesiology and Postmodernity: A New Paradigm for the Roman Catholic Church? // New Blackfriars. 2004 (May). Vol. 85. № 997. P. 304–328. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jstor.org/stable/43250826> (дата обращения: 21.01.2022).
- Neuner J.* The Idea of Catholicity: Concept and History // The Church: Readings in Theology. New York (N. Y.): P. J. Kenedy&Sons, 1963. P. 61–92.

- Repole R.* Repole R. Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana («La teologia di papa Francesco»), 2017.
- Routhier G.* Le Synode des eveques: Un debat inacheve // Nouveaux apprentissages pour l'Eglise / éd. G. Routhier, L. Villemin. Paris: Cerf, 2006. P. 269–293.
- Sherwood H.* What Might a Pope Francis Retirement Mean for the Catholic Church? // The Guardian. Jul 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/world/2022/aug/05/what-might-a-pope-francis-retirement-mean-for-the-catholic-church> (дата обращения: 27.07.2022).
- Spadaro A., Galli C.* La sinodalita nella vita e nella missione della Chiesa // La Civiltà Cattolica. 2018. Vol. 4. P. 55–70.
- Vitali D.* Lumen Gentium: Storia, Commento, Recezione. Roma: Studium, 2012.

ДИАМПЕРСКИЙ СОБОР МАЛАНКАРСКОЙ ЦЕРКВИ ИНДИИ

ПРИЧИНЫ СОЗЫВА, ОСНОВНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ
И ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Павел Геннадьевич Борисов

аспирант кафедры церковной истории
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pgborisov2018@gmail.com

Для цитирования: Борисов П. Г. Диамперский Собор Маланкарской Церкви Индии: причины созыва, основные результаты и историческая ретроспектива // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 115–126. DOI: 10.31802/GV.2023.48.1.006

Аннотация

УДК 27-9

Цель статьи — проанализировать предпосылки и результаты Диамперского Собора и их влияние на дальнейшую судьбу Маланкарской Церкви. Для этого автор применяет аксиоматический и индуктивный методы. Краткие результаты исследования таковы: Диамперский Собор — ключевое событие церковной жизни индийских христиан, масштаб и важность которого сложно переоценить; решения Диамперского Собора затронули всех христиан Индии, которые против своей воли оказались в совершенно других условиях церковной жизни. Напротив, решения Диамперского Собора не только настроили против европейских церковных деятелей существенную часть христианского населения, но и затронули интересы индуистских общин, став одним из слагаемых, которые в конечном счёте сформировали в сознании коренных жителей Индии образ европейца как захватчика, не считающегося ни с местной культурой и традициями, ни с местным населением в целом. Вполне логично, что в короткое по историческим меркам время после завершения Собора отношения между местным духовенством и христианскими общинами, с одной стороны, и европейскими колонизаторами и миссионерами, с другой, стали обостряться.

Ключевые слова: история христианской Церкви, Индия, Маланкарская Церковь Индии, Диамперский Собор.

Diamper Council of the Malankara Church of India: Reasons for Convocation, Main Results and Historical Retrospective

Pavel G. Borisov

postgraduate student at the Church History Department

at the Moscow Theological Academy

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

pgborisov2018@gmail.com

For citation: Borisov, Pavel G. "Diamper Council of the Malankara Church of India: Reasons for Convocation, Main Results and Historical Retrospective". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 115–126 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.006

Abstract. The purpose of the article is to analyze the prerequisites and results of the Diamper Council and their influence on the further fate of the Malankara Church. For this, the author uses axiomatic and inductive methods. The brief results of the study are as follows: the Diamper Cathedral is a key event in the church life of Indian Christians, the scale and importance of which can hardly be overestimated; The decisions of the Diamper Council affected all the Christians of India, who, against their will, found themselves in completely different conditions of church life. On the contrary, the decisions of the Diamper Council not only turned a significant part of the Christian population against European church leaders, but also affected the interests of the Hindu communities, becoming one of the terms that ultimately formed in the minds of the indigenous people of India the image of a European as an invader who does not take into account any local culture and traditions, nor with the local population as a whole. It is quite logical that in a short historical period after the completion of the Council, relations between the local clergy and Christian communities, on the one hand, and European colonizers and missionaries, on the other, began to worsen.

Keywords: history of the Christian Church, India, Malankara Church of India, Diamper Cathedral.

Введение

Соборность как основная форма принятия ключевых решений в Церкви восходит ко времени земной жизни Иисуса Христа и является главным аспектом организации эkkлезиологической жизни христиан. В отечественной религиозной философии термин «соборность» впервые упоминается в 1863 г. известным российским публицистом Ю. Ф. Самариным¹. Вместе с тем общеупотребительное мировое понимание соборности сформировалось ещё в начале христианской эпохи.

Формирование соборности индийских христиан началось вместе с проповедью апостола Фомы, перед глазами которого был живой пример духовного единения учеников Спасителя ещё при Его земной жизни. Получив Индию в качестве места проповеди Евангелия после Пятидесятницы, апостол Фома начал дело распространения христианского вероучения с создания общин в южных регионах современной Индии. Время, прошедшее после мученической кончины апостола Фомы, существенно изменило качественный состав христианских Церквей и деноминаций в Индии, в значительной степени изменилось и изначальное вероучение, принесённое в регион апостолом Фомой. Местные особенности, религиозный прозелитизм, политическая конъюнктура, а также приход европейцев в Индию внесли существенные изменения в ключевые аспекты вероучения.

Причины созыва Диамперского Собора

К началу XVI в. сформировалась концепция отношений между Римско-Католической Церковью и христианскими общинами в разных регионах мира, охваченных европейской колонизацией в эпоху великих географических открытий. Религиозный прозелитизм Святого Престола, поддерживаемый политическими силами многих европейских государств, стал одним из ключевых факторов, позволивших утвердить присутствие Старого Света в странах Азии, Африки и Латинской Америки. Индия, а вместе с ней и Маланкарская Церковь, являющаяся важнейшим участком колонизаторской деятельности португальцев и англичан, — яркий пример вышеупомянутой политики Римско-Католической Церкви как религиозного представителя метрополии.

1 Самарин Ю. Ф. Сочинения. В 12 т. Т. 1: Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу / под ред. Д. Самарина. Москва, 1877. С. 17.

Маланкарская Церковь, принадлежавшая с V в. организационно и иерархически к восточно-сирийскому (несторианскому) Патриархату Селевкии-Ктесифона, стала основной христианской силой, контакты с которой активно осуществляла португальская колониальная администрация². До 1599 г. иерархию Маланкарской Церкви формировали представители Церкви Востока с архиерейской кафедрой в Ангамали (современный штат Керала в Индии). Между тем все организационно-административные вопросы, как правило, традиционно решались архиереями из местного клана Пакаломаттон. Архиереи являлись членами одной из тридцати двух брахманских семей, принявших крещение от апостола Фомы³.

Диамперский Собор 1599 г. оказал существенное влияние на судьбу Маланкарской Церкви: вместе с последовавшими за ним событиями он привёл к церковному разделению, стал своего рода схизмой для индийских христиан.

Диамперский Собор был созван через сорок семь лет после раскола, произошедшего в несторианской Церкви Востока в 1552 г., в результате которого часть этой Церкви перешла под власть Римского престола. Поскольку Церковь Востока формально являлась материнской для христиан Индии, обе её части пытались склонить их на свою сторону. Естественно, присутствовавшие в Индии португальцы оказывали поддержку именно католическим проповедникам. Так, в 1556 г. ими был арестован и отправлен под конвоем в Португалию прибывший в Индию архиепископ Авраам — несторианин, последний восточно-сирийский архиепископ индийской Церкви. Ему удалось совершить побег и впоследствии вернуться в Индию, где он пережил повторный арест и до своей смерти в 1597 г. вёл активную борьбу против распространения влияния Католической Церкви.

После смерти архиепископа Авраама управление архиепископией перешло к архиерею Георгию, которого сам архиепископ выбрал преемником. В этот же момент католический архиепископ Гоа Алейшу де Менезеш старался включить все христианские общины Индии в состав своей кафедры, чтобы поставить их под верховную власть римского престола. Для достижения этих целей он активно пользовался содействием вице-короля, управлявшего португальскими колониальными владениями в Индии. Португальцы, в частности, усилили контроль в портах, чтобы не допустить прибытия несторианского духовенства. Алейшу де

2 *Mingana A.* The Early Spread of Christianity in India. Manchester, 1926. P. 496.

3 *Alexander G., Phillip J.* Malankara Nasrani Research Papers. Kochi, 2020. P. 67–68.

Менезеш разными путями заручился поддержкой нескольких местных общин и созвал Собор, основным замыслом которого была институционализация духовной власти католиков над местными христианами.

Основные решения Диамперского Собора

Местом проведения Собора был определён не центр епархии, а небольшое поселение Диампер (современный город Удайampur) вблизи города Кочи, который в то время был португальской крепостью. Собор начался 20 июня 1599 г. и продолжался неделю под председательством самого Алейшу де Менезеша. По его итогам были приняты решения, оказавшие существенное влияние на жизнь христиан в Индии. Индийская митрополия в составе Церкви Востока была выведена из её состава и понижена в статусе до епархии в составе португальской архиепископии Гоа⁴. Прекращалось каноническое общение индийских христиан с сирийской Церковью Востока. На руководство кафедрой, которую сами европейцы продолжали считать древним престолом апостола Фомы, стали назначаться католические епископы. Выбор и утверждение кандидата осуществлял лично король Португалии. Архидиакон Георгий стал номинально вторым человеком на кафедре, но в отличие от системы управления, существовавшей во времена, когда первое лицо индийской Церкви назначалось Церковью Востока, никакой реальной власти в его руках сосредоточено не было. Первым из католических архиепископов стал Франсиско Рос, каталонский иезуит, прибывший в Индию в 1584 г. С самого начала отношения между индийским архидиаконом и португальским назначенцем носили антагонистический характер, что особенно усугубилось в 1630–1640-х гг., когда католическим архиепископом был Франсишку Гарсия Мендеш, а представителем местных общин в епархиальном управлении был архидиакон Фома, впоследствии сыгравший существенную роль в противостоянии католической экспансии.

Другим решением Диамперского Собора были внесены изменения в литургическую практику. На Соборе рассматривалась литургия Фаддея и Мария (один из видов литургий Восточно-сирийского обряда), некоторые фрагменты которой были объявлены «нечестивыми, святотатственными и проистекающими из несторианской ереси»

4 Fahlbusch E., *Milic J.* The Encyclopedia of Christianity. Vol. 5. New Delhi, 2008. P. 286.

и исключены. Изменения были внесены в ектении, песнопения, возгласы и даже в евхаристические молитвы.

Решением Диамперского Собора было осуждено множество религиозных и социальных практик, распространённых в индуизме, в частности связанных с перерождением, предопределённостью судьбы и индуистской астрологией. Были запрещены имеющие индуистские корни традиции свадебных обрядов, рождения ребёнка, похорон и другие обряды, распространённые, в том числе, среди христианского населения. Запрещалось проведение и даже посещение некоторых местных праздников, например, праздник урожая «онам», который и сегодня пользуется популярностью у многих жителей Южной Индии⁵. Было объявлено недопустимым многожёнство. Клирики не имели права служить индуистским властям и были обязаны соблюдать целибат. Также была запрещена распространённая практика приглашать музыкантов-индуистов для выступления в храмах. Ещё одним решением Диамперского Собора были запрещены двадцать книг, использовавшихся в церковной практике. После завершения Собора католические миссионеры, посещавшие местные приходы, устраивали обыски ради поиска книг из данного списка и их дальнейшего уничтожения⁶.

Историческая ретроспектива последующих событий.

Клятва Креста Кунан. Маланкарская и Малабарская Церкви

Агрессивная миссионерская деятельность европейских колонизаторов и бесцеремонная латинизация индийских христианских общин не могла не вызвать негативной реакции. К середине XVII в. среди индийских христиан всё более распространялось стремление вернуться в лоно Церкви Востока, что, по сути, учитывая очень ограниченное участие восточных патриархов в управлении делами на полуострове Индостан, означало возвращение духовной независимости⁷.

Ситуация обострилась после исчезновения в 1652 г. сирийского епископа Ахаталлы, который, прибыв в Индию, попал в руки португальцев. С этим деятелем индийские христиане связывали большие надежды в плане возвращения к исконным традициям и независимости

5 Frykenberg R. E. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. Oxford, 2009. P. 122.

6 Green T. *Inquisition: The Reign of Fear*. Mumbai, 2009. P. 152–154.

7 Brown L. *The Indian Christians of St Thomas*. Cambridge, 1956. P. 15–17.

от католических властей. Его появление случилось в период, когда фактический лидер индийских христиан, архидиакон Фома, активно пытался связаться с восточными патриархами (в Вавилоне, Сирии и Александрии), дабы заручиться их поддержкой в борьбе с португальцами. Узнав о возможном скором прибытии епископа Ахаталлы в Кочин, архидиакон Фома потребовал у колониальных властей встречи с ним, но получил отказ. Вскоре епископ Ахаталла был насильно вывезен из Индии на португальском корабле, и никто о нём больше ничего не слышал. По различным версиям, он мог быть утоплен португальцами или доставлен ими в Европу, где до конца жизни пребывал в заключении⁸.

Судьба епископа Ахаталлы поразила индийских христиан и укрепила их в желании прекратить любые связи с европейцами. Тем не менее архиепископу Франсишку Гарсия Мендешу, который в то время возглавлял католическую кафедру в Гоа, было направлено обращение с просьбой вступить в диалог о прекращении насильственной латинизации и предоставлении местным христианам большей самостоятельности. Это обращение было оставлено им без внимания, что усугубило неприязнь индийцев к колониальным религиозным властям⁹.

В этих условиях архидиакон Фома созвал множество людей в церковь Святой Марии в городе Маттанчерри, чтобы все присутствующие дали обет никогда не подчиняться ни португальцам вообще, ни архиепископу Мендешу в частности. Обет был зачитан вслух, при этом архидиакон Фома и другие клирики возложили руки на Библию, а миряне держались за канаты, привязанные к установленному на территории церкви поклонному кресту из гранита, символизируя таким образом возложение рук на этот крест, что невозможно было сделать непосредственно по причине очень большого числа людей. По преданию, под воздействием усилия, передававшегося на крест через канаты, гранитный крест немного изогнулся, вследствие чего данное событие стало известно как «клятва изогнутого креста», что на местном языке малаялам звучит как «*koonan kurishu sathyam*»¹⁰ и перешло в историографию как «клятва креста кунан». Вслед за Диамперским Собором

8 MacKenzie G. T. Christianity in Travancore. Trivandrum, 1901. P. 28.

9 Netherlands Missionary Society. URL: <https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/netherlands-missionary-society>

10 As an Independent Church. URL: https://mosc.in/the_church/history/after-1653-as-an-independent-church

последствия данного события оказали глубокое влияние на религиозный ландшафт всей страны, ошутимое и по сей день.

Архидиакон Фома был избран первоиерархом на престоле апостола Фомы в сане митрополита, став первым религиозным деятелем из числа местных христиан, занявшим этот пост (ранее первоиерархами были архиепископы Церкви Востока, а местные клирики — максимум, архидиаконами). Есть свидетельства¹¹ того, что возведение архидиакона Фомы произошло из-за появления неких писем, подписанных именем епископа Ахаталлы, где христиан-индийцев призывали пойти на этот шаг, однако не существует ни одного доказательства их исторической достоверности. Возведение было осуществлено наложением рук двенадцати индийских клириков, то есть без участия священнослужителя в архиерейском сане. Такая практика хиротонии не является характерной для большинства христианских Церквей, однако имеются свидетельства того, что время от времени она применялась. В частности, Иероним Стридонский пишет, что таким образом в доникейской Александрийской Церкви двенадцать священников — членов синода могли осуществить рукоположение одного из их числа в патриархи¹². Аналогичный по численности синод был учреждён и в Индии после принесения клятвы креста кунан.

Известия о принесении клятвы креста кунан и о возведении архидиакона Фомы в сан митрополита были переданы в приходы, которые практически поголовно присоединились к обету и признали митрополита Фому своим первоиерархом.

Католические религиозные деятели наконец осознали серьёзность положения и попытались вступить в диалог с индийскими общинами и клириками, но первое время никакого успеха не имели. Разворачивающаяся в Индии ситуация стала предметом внимания папы Римского Александра VII, который снарядил миссионерскую экспедицию из представителей кармелитских монашеских орденов¹³. Эта миссия оказалась успешной: монахи-кармелиты избрали тактику непосредственного обращения к приходам и убеждения людей в том, что, как они говорили, архиерейская хиротония митрополита Фомы,

11 As an Independent Church. URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/after-1653-as-an-independent-church

12 Там же.

13 Newly Discovered 300-yr-old Inscription Sheds Light on Kerala's Forgotten Persian Bishop. URL: <https://www.thenewsminute.com/article/newly-discovered-300-yr-old-inscription-sheds-light-keralas-forgotten-persian-bishop-157810>

совершённая без участия священнослужителя в епископском сане, была проведена с каноническими нарушениями и является недействительной. В итоге из ста шестнадцати существовавших в Индии христианских общин восемьдесят четыре вернулись под власть Католической Церкви и только тридцать два сохранили верность митрополиту Фоме. Причём последние были сосредоточены в труднодоступных районах полуострова, а под власть римского престола перешли в основном те общины, которые располагались вблизи побережья Индийского океана и вдоль рек, поскольку туда можно было легко добраться водным транспортом. Под власть европейских колонизаторов также вернулись многие клирики, включая Палливеттиля Чанди, двоюродного брата митрополита Фомы, который впоследствии стал первым католическим епископом индийского происхождения.

Митрополит Фома продолжал заручаться поддержкой других восточных Церквей, в частности, искал признания своего рукоположения. Именно в этот момент в Индию прибыл Григорий, митрополит Иерусалимский из Сирийской Церкви, который утвердил среди индийских христиан западно-сирийские традиции литургической практики. Митрополит Григорий официально утвердил архиерейский статус митрополита Фомы и его верховенство среди христиан Индии. Это привело к схизме — формальному расколу между частью христианской общины, вернувшейся под власть Католической Церкви, и частью общины, оставшейся верной клятве креста кунан. Обе фракции считали себя истинными преемниками Церкви апостола Фомы, а противоположную сторону — еретиками и раскольниками. Впоследствии католические индийские общины образовали Сиро-Малабарскую Католическую Церковь и немногочисленную Халдейскую Сирийскую Церковь, а общины, отвергшие католичество, образовали Маланкарскую Церковь и несколько других немногочисленных Церквей, действующих сегодня на территории Индии. В настоящее время число прихожан Малабарской и Маланкарской Церквей является примерно равным (около 2,5 миллионов прихожан)¹⁴.

После разделения индийской Церкви её центр, город Ангамали, остался за представителями католической ветви. Последователям митрополита Фомы пришлось сменить центр церковной жизни, который

14 *Bauman C. M., Ponniah J. Christian Responses to Repression in India and Sri Lanka. Religious Nationalism, Legal Restriction and Violence // Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution / ed. D. Philpott, T. S. Shah. Cambridge, 2018. P. 259–297.*

в течение последующих полутора веков располагался в различных городах, пока не оказался в начале XIX в. в городе Коттайям, расположенном южнее Ангамали, тоже на территории штата Керала. Именно здесь в настоящее время находится резиденция католика Маланкарской Церкви.

Несмотря на то, что католическим религиозным деятелям в основном удалось восстановить своё влияние вскоре после событий, связанных с принесением клятвы креста кунан и с расколом среди индийских христиан, им пришлось сворачивать свою деятельность в Индии, поскольку португальцев вытеснили голландские колонизаторы-протестанты. Так, в 1663 г. голландцы захватили Кочин и приказали всем католическим миссионерам и клирикам европейского происхождения покинуть город и его окрестности. Именно в этот момент Палливеттиль Чанди был рукоположен в епископа, что позволило сохранить архиепископское присутствие в Малабарской Церкви.

Клятва креста кунан, события, предшествовавшие ей, и те, что случились впоследствии, а также появление голландских колонизаторов — всё это существенно изменило религиозный ландшафт на полуострове Индостан¹⁵. Часть индийских христиан сумела отстоять свои традиции и независимость от католических властей, но далось это ценой раскола. Вместе с тем примкнувших к Католической Церкви индийских христиан в первое время после раскола было больше, и они имели преимущества в организации и объёме ресурсов, однако упадок католичества, вызванный возвышением протестантских колонизаторов-голландцев, уравнивал эти две части между собой.

С этого момента уместно использовать термин «Маланкарская Церковь» для обозначения наиболее крупного собрания христианских общин, оставшихся под духовной властью митрополита Фомы, и для его терминологического отделения от Малабарской Церкви — части индийской Церкви, признавшей духовное первенство Римского престола.

Выводы

Решения Диамперского Собора затронули всех христиан Индии, которые против своей воли оказались в совершенно других условиях церковной жизни. Эти решения являются показательными в контексте

15 *Bauman C. M., Ponniah J. Christianity and Freedom in India: Colonialism, Communalism, Caste and Violence // Christianity and Freedom. Vol. 2: Contemporary Perspectives / ed. T. S. Shah, A. D. Hertzke. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2016. P. 222–253.*

отношения европейских духовных и светских властей к местному населению и местным традициям как в Индии, так и в других частях света. Индийские христиане никогда не позволяли себе открыто выступать против доминирующих религиозных групп, что позволило им жить в относительной безопасности в течение многих веков и не подвергаться гонениям. Напротив, решения Диамперского Собора не только настроили против европейских церковных деятелей существенную часть христианского населения, но и затронули интересы индуистских общин, став одним из слагаемых, которые в конечном счёте сформировали в сознании коренных жителей Индии образ европейца как захватчика, не считающегося ни с местной культурой и традициями, ни с местным населением в целом. Вполне логично, что в короткое по историческим меркам время после завершения Собора отношения между местным духовенством и христианскими общинами, с одной стороны, и европейскими колонизаторами и миссионерами, с другой, стали обостряться.

Источники

- As an Independent Church. [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/after-1653-as-an-independent-church (дата обращения: 15.01.2023).
- Newly Discovered 300-yr-old Inscription Sheds Light on Kerala's Forgotten Persian Bishop. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thenewsminute.com/article/newly-discovered-300-yr-old-inscription-sheds-light-keralas-forgotten-persian-bishop-157810> (дата обращения: 15.01.2023).
- Netherlands Missionary Society. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/netherlands-missionary-society> (дата обращения: 15.01.2023).

Литература

- Самарин Ю. Ф. Сочинения: в 12 т. Т. 1: Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу / под ред. Д. Самарина. Москва: Тип. А. И. Мамонтова, 1877.
- Alexander G., Phillip J. Malankara Nasrani Research Papers. Kochi: OCP Publications, 2020.
- Bauman C. M., Ponniah J. Christianity and Freedom in India: Colonialism, Communalism, Caste and Violence // Christianity and Freedom. Vol. 2: Contemporary Perspectives / ed. T. S. Shah, A. D. Hertzke. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2016. P. 222–253.
- Brown L. The Indian Christians of St Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

- Bauman C. M., Ponniah J.* Christian Responses to Repression in India and Sri Lanka. Religious Nationalism, Legal Restriction and Violence // *Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution* / ed. D. Philpott, T. S. Shah. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 259–297.
- Fahlbusch E., Milic J.* The Encyclopedia of Christianity. Vol. 5. Kochi: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.
- Farmer D.* The Oxford Dictionary of Saints, Fifth Edition Revised. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Frykenberg R. E.* Christianity in India: From Beginnings to the Present. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Green T.* Inquisition: The Reign of Fear. Mumbai: Pan Macmillan, 2009.
- MacKenzie G. T.* Christianity in Travancore. Trivandrum: Travancore Govt. Press, 1901.
- Mingana A.* The Early Spread of Christianity in India. Manchester: University Press, 1926.

КТО ЯВЛЯЕТСЯ ГЛАВОЙ ЦЕРКВИ?

К ВОПРОСУ О ТЕОРИИ ПЕРВЕНСТВА*

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 127–168. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.007

Аннотация

УДК 271.2-726.1 (2-725)

В настоящей статье рассматривается вопрос о допустимости первенствующего лица в земной Церкви. Исходя из представлений об иерархии, первенствующее лицо как первоиерарх Церкви, первой по диптихам, кажется не только допустимым, но и необходимым. Исторически Константинопольский патриарх (после Халкидонского собора 451 г. особенно) обладал первенством чести на Востоке, но не первенством чести и власти, которое, особенно после отпадения Рима в 1054 г., стало считаться недопустимым. Пользуясь отдельными прецедентами проявления первенства чести и власти со стороны Константинопольского патриарха, его сторонники пытаются обосновать справедливость экстерриториального решения по созданию Православной Церкви Украины, ставшего по сути дела причиной раскола среди Православных Церквей. Как известно, Русская Православная Церковь категорически не согласилась с таким подходом. Насколько обоснованно её решение, видно из обзора представлений о главе (κεφαλή) Церкви в библейской и патристической традиции.

Ключевые слова: первенство, соборность, иерархия, глава, Константинопольский патриарх, теория первенства чести и власти, апелляция, пентархия, равночестность.

* Дополненный вариант доклада автора на Покровской конференции в МДА 12 октября 2022 г. См.: URL: <https://andreevsky-monastery.ru/news/detail/igumen-dionsiy-vystupil-s-dokladom-na-vserossiyskoy-pokrovskoy-nauchno-bogoslovskoy-konferentsii/>

Who is the Head of the Church?

To the Question of the Theory of Primacy

Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

dionysij@mail.ru

For citation: Dionysiy (Shlenov), hegumen. "Who is the Head of the Church? To the Question of the Theory of Primacy". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 127–168 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.007

Abstract. This article discusses the question of the admissibility of the primordial person in the earthly Church. Based on the concept of hierarchy, the leading person as the first hierarch of the Church, the first according to the diptychs, seems not only acceptable, but also necessary. Historically, the Patriarch of Constantinople (especially after the Council of Chalcedon in 451) had the primacy of honor in the East, but not the primacy of honor and power, which, especially after the fall of Rome in 1054, began to be considered unacceptable. Using separate precedents for the manifestation of the primacy of honor and power on the part of the Patriarch of Constantinople, his supporters are trying to justify the extraterritorial decision to create the Orthodox Church of Ukraine, which in fact became the cause of a schism among the Orthodox Churches. As is known, the Russian Orthodox Church categorically disagreed with this approach. The extent to which her decision is justified can be seen from a review of ideas about the head (κεφαλή) of the Church in the biblical and patristic tradition.

Keywords: primacy, catholicity, hierarchy, head, Patriarch of Constantinople, theory of primacy of honor and power, appeal, pentarchy, equality.

В современном мире Православной Церкви приходится претерпевать ряд вызовов, цель которых — разобщить её единство как снаружи, так и изнутри. Ключевым вопросом оказывается вопрос о первенстве. Д. Шабанов в своей публикации 2011 г. указал общий историко-канонический и литературный контекст для данного вопроса¹, получившего, однако, особую актуальность и злободневность после одностороннего предоставления томоса украинским раскольникам и последовавшей веренице событий². Митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас) — наверное, крупнейший идеолог-богослов первенства Константинополя с предельным преувеличением его земной составляющей³.

- 1 См.: Шабанов Д. Римский примат в византийском богословии архиерейского первенства. URL: <https://bogoslov.ru/article/1876128>. См. также: Христофор (Даниилidis), митр. Место Вселенского патриарха в Православной Церкви (статья 1924 г. в переводе с фр.). URL: <https://pravlife.org/ru/content/mesto-vselsenskogo-patriarha-v-pravoslavnoy-cerkvi>; Троицкий С. О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34–45; Цыпин В. А., прот. Протоиерей Владислав Цыпин об истории первенства власти в Церкви и конфликтах современности. URL: <https://bogoslov.ru/article/6171330>; Дионисий (Шлёнов), игум. Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин, 2021. С. 50–82; Василик В. В., протодиак. Богословские аспекты учения о первенстве в Церкви. URL: <https://pravoslavie.ru/122683.html>; Ермилов П. В. Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36–53; Новиков А., прот. Первенство в Церкви: примат чести или примат власти? URL: <https://www.rus-obr.ru/ru-club/4184>; Липидус И. Э., прот. Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // БВ. 2019. № 3 (34). С. 218–246; Понятие первенства: Истоки и контексты: Коллективная монография / отв. ред.: П. В. Ермилов, М. В. Грацианский. Москва, 2022.
- 2 См. книгу в защиту соборного устройства Церкви: Лука Григориатский, иером. Права Церквей и единство Церкви / пер. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва, 2022.
- 3 См. особо сборник его статей: Zizioulas J. D., *Metropolitan*. One and the Many: Studies on God, Man, The Church, And the World Today / ed. G. Edwards. Alhambra (Ca.), 2010. (Contemporary Christian Thought Series; 6). См. особо: *Idem*. Primacy in the Church: An Orthodox Approach // *Idem*. One and the Many. P. 262–273; *Idem*. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology // *Idem*. One and the Many. P. 274–287. См. также ключевой труд, обосновывающий особое главенство Константинопольского Патриархата в Церкви: Μαζίμων, μητροπ. Σάρδεων. Τὸ Οἰκουμηνικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Θεσσαλονίκη, 1989. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 52). См., в частности: Zizioulas J. D., *Metropolitan*. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. P. 274–287, где 34-е апостольское правило называется «золотым правилом богословия первенства». См.: *Ibid.* // *Op. cit.* P. 284.

Является ли первый по чести также первым по власти? Возможно ли применить принцип иерархичности к взаимоотношениям между Предстоятелями Поместных Церквей? Кто является главой в Церкви и насколько допустимо данное наименование?

Постараемся ответить на эти вопросы, рассмотрев учение о главе Церкви в византийской традиции. Кто является главой Церкви (или церкви как поместной общины)? Согласно богословию апостола Павла, это Христос Спаситель — для всей Церкви; согласно 34-му Апостольскому правилу, это епископ — для той или иной общины; согласно титулатуре Римских пап — Римский папа как глава церквей, находящихся в его юрисдикции; согласно некоторым современным богословам Константинопольского Патриархата — Вселенский Патриарх по отношению к своей потенциальной всемирной «сверхюрисдикции». Очевидно, что где-то в этом перечне следует поставить точку, но где?

Преувеличенное представление о правах первенствующего епископа

К сожалению, на Востоке, особенно после отпадения Рима, стали складываться, наряду с представлениями о соборном устройстве Церкви, представления о первенстве чести и власти Константинопольского Предстоятеля. Особенно в сознании некоторых современных константинопольских богословов и канонистов он не «первый среди равных» (*primus inter pares*), а «первый без равных» (*primus sine paribus*).

Такая концепция строится на:

- 1) Преувеличенном толковании 9-го, 17-го и 28-го правил Халкидонского Собора. Как известно, «варвары», упоминавшиеся в 28-м правиле Халкидонского Собора, стали пониматься византийскими канонистами XII в. как народы, христианизированные позднее V в., а именно аланы и русские⁴. Такая расширенная трактовка постепенно становилась базисной для представления о Константинопольском епископе как об иерархе, обладающем «первенством чести и власти».

4 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Выражение «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς...» 28-го правила Халкидона и его интерпретации. [Доклад на конференции Богословской комиссии «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения». 17 сентября 2021 г., Храм Христа Спасителя (Москва)]. Ч. 1. URL: <https://bogoslov.ru/article/6170883>; Ч. 2. URL: <https://bogoslov.ru/article/6170934>

- 2) Теории «двух авторитетов», впервые ясно отражённой в «Исагоге» (середина 880-х гг.).
- 3) Реальном возвышении Константинополя среди восточных патриархатов, начиная с эпохи свт. Фотия Великого, происходившем в Византии, которая в ту эпоху реально существовала и хранила традицию Православия.
- 4) Полемике с первенством Рима после его отпадения — не только в отрицании этого первенства, но и в его копировании и продолжении уже на территории православного Востока.
- 5) Дальнейших после 1054 г. законодательных — церковных и императорских — актах и правилах, подчёркивавших особые права главы Византийской Церкви⁵, которые, однако, не были соборно приняты на общецерковном уровне.
- 6) защите власти Константинопольского патриарха как главы Церкви — как в отдельных средневековых трактатах и памятниках⁶, так и современными богословами и канонистами Константинопольского Патриархата.

Каковы отдельные канонические деяния, послужившие предпосылками для теории первенства чести и власти? Приведём отдельные малоизвестные примеры в дополнение к более известным.

При патриархе Иоанне VIII Ксифилине было принято решение (14 марта 1072 г.)⁷ о возможности избрания и рукоположения епископов в столице Византии, а не в их митрополиях⁸.

- 5 Церковные законодательные акты принимались постоянным собором — так называемым «сѣнодос эндимуса» (σύνδος ἐνδημοῦσα), всё более и более усиливавшим свои позиции. Как указывает ведущий знаток церковного права С. Траянос, деятельность «сѣнодос эндимуса» рассматривалась в Византии как возможность продолжать законодательную активность после эпохи Вселенских Соборов в двух областях: брачного права и церковного администрирования и каноники. См. подробнее: *Hartmann W., Pennington K. The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Washington (D. C.), 2012. (History of Medieval Canon Law; 4). P. 163–165.*
- 6 Яркий пример: *Nicetas Amasenus. Oratio de suffragiis // Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / éd. J. Darrouzès. Paris, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien; 10). P. 160–174.* См. на рус. яз.: *Ульянова А. О. Трактат Никиты, митрополита Амасийского, как источник по истории Константинопольского патриархата во второй половине X века // Причерноморье в Средние века. 2011. Вып. 8. С. 6–49.*
- 7 *Ioannes VIII Xiphilinus, Patriarcha. Decretum syn. de episcoporum electione // Bibliothèque de l'Escurial. Cod. R. II. 11. (Revilla 030). Fol. 270v–271; Oikonomidès N. Un décret synodal inédit du patriarche Jean Xiphilin // REB. 1960. Vol. 18. P. 57–59.*
- 8 См. подробнее: *Hartmann W., Pennington K. The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. P. 167–168.*

Патриарх Георгий II Ксифилин (деяния 1191 г., 1197 г.) и свт. Герман II Константинопольский (1232 г.) подчёркивали значение патриарших ставропигий, клирики которых должны были почитать Вселенского Патриарха и платить ему *kanonikon*⁹. При этом подчинявшиеся им монастыри и приходы должны были оставаться в ведении местного епископа¹⁰.

В XVI в. Константинопольский патриарх Митрофан III выдал индульгенцию на бумаге иеромонаху Иосифу «...в том, в чём он, как человек, прегрешил делом, словом, помышлением, и во всех его чувствах, и если он под клятвой... оказался... или в другие некоторые прегрешения, как человек, и сам, будучи в различные времена, впал, духовникам это он сам исповедовал и положенное ими правило точно исполнил. От этого всего вины и уз свободным имеем его всеильною силой и благодатью Божественной...» (Документ 1571 г. Точнее, документ был создан в апреле 1567 г.)¹¹. Очевидно, что в вопросе индульгенций или разрешительных грамот Предстоятели Поместных Церквей¹², прежде всего Константинопольской, начинали копировать аналогичную практику Римской Церкви, хотя и без крайностей.

Каждый из этих актов объясняется реалиями своего времени. При ограниченной трактовке с учётом реального существования Византийской империи было допустимо оговаривать некоторые преимущества столичного иерарха, однако без подведения под них какой-либо категоричной богословской базы.

В конце XX — начале XXI в. ситуация радикально изменилась и радикализировалась. 18 сентября 2022 г. Патриарх Варфоломей в англиканском храме Св. Елены в Константинополе/Стамбуле молился о «высочайшем главе» или «высочайшем правителе Церкви»¹³, очевидно подразумевая под таковой главой самого себя — что подтверждается рядом его собственных высказываний.

9 Hartmann W., Pennington K. The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. P. 173.

10 Ibid. Особые «царские» монастыри должны также оставались в управлении местного епископа.

11 Ключевая статья Ф. Илиу 1983 г.

12 Иерусалимские патриархи стали давать разрешительные грамоты с XV в. См., например: Кобеко Д. О. Разрешительные грамоты иерусалимских патриархов // ЖМНП. 1896. Ч. 305 (июнь). С. 270–279; Лебедев А. П. История Греко-восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Санкт-Петербург, 2012. (Библиотека христианской мысли. Исследования). С. 599.

13 Οἰκουμενιστικὴ συμπροσευχὴ διὰ τὴν «ὑπερτάτην Κεφαλὴν!» (24 Σεπτεμβρίου 2022). URL: <https://orthodoxostypos.gr/οἰκουμενιστικὴ-συμπροσευχὴ-διὰ-τῆ/>

Так, 12 июня 2022 г. в Константинополе состоялось торжественное служение между Константинопольским Патриархом Варфоломеем и Охридским Предстоятелем Стефаном¹⁴. В своей речи Вселенский Патриарх сам обозначил свои исключительные права как главы Церкви. Все основные идеи этой речи высказывались и раньше, однако в таком концентрированном и церковно-канонически оформленном виде они звучат впервые. Согласно этой речи, Вселенские Соборы и «божественные отцы» дали Вселенскому Патриарху особую церковно-каноническую власть (апелляция и право суда) по отношению к другим Поместным Церквам на Востоке.

«(Божественные отцы) возложили на кажущиеся малыми плечи Архиепископа Константинополя крест священно-канонического контроля за Господним Телом на Востоке, а именно судить епископов Вселенной...»¹⁵.

«Великая Церковь Константинополя — мать, питательница, кормилица и завещатель для каждого из своих чад»¹⁶.

«Новосозданные и новоустроенные Церкви ощущают, что, перетолковывая или, вернее, уничтожая истину, могут утвердить новые принципы и перспективы в Церкви»¹⁷.

«Архиепископ Константинопольский не является только единожды управляющим, но, согласно каноническому обязательству и неотступному долгу, он — постоянно наблюдающий благосостояние святых Божиих Церквей»¹⁸.

14 Οικουμενικός σε Αχρίδος: «Εμπιστευθείτε καρδιακάς την Μητέρα Σας Εκκλησία». URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/50605-oikoumenikos-se-axridos-empisteftheite-kardiakos-tin-mitera-sas-ekklisia>

15 И далее о безграничности, то есть экстерриториальности Константинопольского Патриархата: «...и определили исключение удивительное, но, как показала практика Церкви, прекрасное, мудрое и святое по отношению к её устройству в пределах границ. Без такового определения границ многогранность церковной жизни была бы смертельной и возникающие в определённые времена и сроки вопросы становились бы всё хитро-сплетённое и больше».

16 Οικουμενικός σε Αχρίδος: «Εμπιστευθείτε καρδιακάς την Μητέρα Σας Εκκλησία». URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/50605-oikoumenikos-se-axridos-empisteftheite-kardiakos-tin-mitera-sas-ekklisia>

17 Ibid.

18 Ibid.

Получается, что Вселенский Патриарх является тем, кто имеет исключительное право создавать Поместные Церкви и контролировать их деятельность. В этом тексте не используется термин «глава», но детально раскрывается его содержание. «Глава» в данной концепции — это не первый среди равных, а первый при помощи исторически равных (древние патриархаты Востока и Кипрская архиепископия) и без равных (все Поместные Церкви помимо остатка древней пентархии и Кипрской Церкви).

В начале 2023 г. данные взгляды ещё более обострились. Так, архиепископ Австралийский Макарий на собрании духовенства призвал избегать ереси «одностороннего авторитета» (αίρεση της «μονοπρόσωπης αυθεντίας»). Любой протестующий и не соглашающийся с общим мнением церкви потому иному вопросу подпадает под эту категорию. Несогласные с политикой Церкви по отношению украинскому расколу — это не просто правдоискатели или даже раскольники, а еретики!¹⁹

Накануне дня Торжества Православия 3 марта 2023 г. в приветствии главе Кипрской Православной Церкви Георгию Вселенский Патриарх заявил о необходимости хранить «каноничность канонического предания Церкви, решений Вселенских Соборов и многовековой церковной практики» как о своей священной обязанности²⁰, именуя тех, кто не согласен с таким подходом, находящимися под влиянием «внецерковных начал» (εξωκκλησιαστικά αρχαί), очевидно, имея в виду Русскую Православную Церковь и её традиционную соборную позицию²¹.

Данные радикальные взгляды являются устойчивым лейтмотивом новой идеологии Фанара. Нынешний митрополит Григорий (Папафомас) в своей диссертации, защищённой в Сорбонне в 1996 г., сформулировал принцип экстерриториальной юрисдикции Константинопольской Патриархии, ярко контрастирующий с призывом другим Поместным Церквям оставаться в пределах своих национальных территорий²². Согласно «предъюрисдикционному праву», всё, что юрисдикци-

19 [Μακάριος, αρχιεπ.] Αυστραλίας Μακάριος προς ιερείς: Αποφύγετε την αίρεση της «μονοπρόσωπης αυθεντίας». (2 марта 2023 г.) URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeiots/archiepiskopi-australias/55380-afstralias-makarios-pros-iereis-apofygete-tin-airisi-tis-monoprosopis-afthentias>

20 Θερμή υποδοχή του Αρχιεπισκόπου Κύπρου από τον Οικουμενικό Πατριάρχη στο Φανάρι. [3 марта 2023 г.]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/03/03/thermi-upodoxi-archiepiskopou-kyprou-sto-fanari/>

21 Там же.

22 Подробнее: Дионисий (Шлёнов), игум. В поисках подлинной каноничности: по поводу терминов συνταγματικότητα и πολυαρχία в «новой» эkkлeзиoлoγии митр. Григория (Папафомаса) //

онно не принадлежит другим Поместным Церквам, принадлежит Константинопольскому Патриарху, который может на время или даже навсегда поделиться этим с послушными ему Церквами.

Иеромонах Никита из монастыря Пантократор²³ путём искусной диалектики пытается показать, что помимо Христа как Главы Церкви необходима и земная глава²⁴. В частности, он пишет:

«...Важно, что он (то есть Вселенский Патриарх. — *И. Д.*) получил эти права один, он их не требовал, но ему их дал Вселенский Собор, и, к сожалению, тот, кто в них сомневается, сомневается в решениях многих богоносных отцов, которые это постановили. И это всё — плоды Святого Духа, Который является совершенным Богом, а то, что совершил Бог, является совершенным и не нуждается в исправлении. Оно не может стать лучшим. Если мы вмешаемся, оно может стать только хуже».

Другие термины, выражения и мысли сторонников такой теории в целом и в частном подчёркивают тезис об этом фактическом и очень серьёзном превосходстве Константинопольских патриархов²⁵.

Из более древних текстов можно привести яркую речь Никиты Амасийского в защиту первенства Константинопольского патриарха как главы Константинопольской Церкви. Константинопольский патриарх — «первый архиерей», пасущий вселенную²⁶. «Ему подчиняется Город и Церковь как главе»²⁷. Однако автор защищал всего лишь

Конференция Санкт-Петербургской академии «Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право» 15 марта 2022 г. (готовится к публикации).

23 См.: *Νικήτας Παντοκρατορινός, ιερομόναχος*. Η αδελφική συνάντηση στο Αμμάν και η Ιερά Παράδοση της Εκκλησίας. URL: http://fanarion.blogspot.com/2020/03/blog-post_92.html

24 См.: *Ibid.*

25 В комментариях к документу о благотворительной деятельности Константинопольской Патриархии (Η οικονομική συμβολή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στον αγώνα κατά της πανδημίας. URL: http://fanarion.blogspot.com/2020/04/blog-post_4.html#more) от 1 апреля 2020 г. архимандрит Иоаким (Икономикос), священнопроповедник митрополии Кооса и Нисиры, написал: «Великая Церковь в Константинополе ещё раз показала, что является Матерью-Церковью, которая заботится о Своих чадах, и что наш Патриарх господин Варфоломей является выразителем этого Материнства, как Вершина Православия и Ипат (то есть Правитель. — *И. Д.*) Народа» (Για μια φορά ακόμα η Μεγάλη Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως έδειξε ότι είναι η Μητέρα Εκκλησία που νοιάζεται για τα παιδιά Της, και ο Πατριάρχης μας κύριος Βαρθολομαίος, εκφραστής αυτής της Μητρότητας, ως Κορυφή της Ορθοδοξίας και Ύψατος του Γένους).

26 *Nicetas Amasenus*. Oratio de suffragiis // Archives de l'Orient Chrétien. 10. P. 170:9–11.

27 *Ibid.* 10. P. 168:19–20: «...Τέως γούν ή Πόλις αὐτῶ ὑπόκειται καί ή Ἐκκλησία ὡς κεφαλή».

слабую власть патриарха Феофилакта (933–956) от чрезмерного всевластия находившихся в его юрисдикции митрополитов и не более того²⁸.

Антиунионально настроенный Константинопольский патриарх Иосиф в полемике с первенством Рима преувеличенно оценивал Халкидонский Собор и судебные полномочия Константинопольского патриарха ещё во второй половине XIII в.: по мнению патриарха Иосифа, Собор в Халкидоне «...более поздний, чем Сардикийский Собор, и вселенский, и удивительный, и известный, и утверждённый знаком и чудом всеблагоизвестной великомученицы Евфимии, который особо имеет исключительность выше всех Вселенских Соборов. Так вот, этот Святой и Вселенский Собор, известный, великий, более многочисленный, чем другие, даёт мне первенство апелляции среди всех Церквей, хотя я (патриарх) Константинополя»²⁹. Очевидно, что в этом самопревозношении он копировал амбиции Римских пап своего времени и предшествующей эпохи, которые (как, например, в изложении Иоанна Векка) претендовали на первенство и на особое право принимать апелляции³⁰.

Естественно, что такие завышенные представления о «первенстве чести и власти» вызывают противодействие и желание разобраться и найти истину. Постараемся рассмотреть представления об епископе как главе Церкви в византийской традиции³¹.

Рассмотрим следующие темы:

- 1) Христос как глава Церкви.
- 2) 34-е Апостольское правило: епископ как глава.
- 3) Критика западного примата (главенства) на православном Востоке.

28 См.: Ульянова А. О. Тракта́т Никиты, митрополита Амасийского, как источник по истории Константинопольского патриархата во второй половине X века. С. 36–38.

29 Acta Concilii secundi Lugduno. Apologia Josephi patriarchae // Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / éd. J. Darrouzès, V. Laurent. Paris, 1976. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 16). P. 227:14–20: «Αὕτη τοίνυν ἡ ἀγία καὶ οἰκουμένη ἡ σύνοδος, ἡ περὶ βόητος, ἡ μεγίστη, ἡ πολυπληθεστέρα πασῶν, ἐμοὶ δίδωσι τὰ τῆς ἐκκλησίας πρεσβεία πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, εἴτερ ἐγὼ Κωνσταντινουπόλεως».

30 *Joannes XI Beccus*. Epistula ad papam // Archives de l'Orient Chrétien. 16. P. 481:10–15.

31 Для раскрытия темы важно изложить святоотеческое учение об епископе и отдельно об иерархии. См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Можно ли говорить об иерархии среди Предстоятелей Поместных Церквей? Термин *ἱεραρχία* в византийской традиции // БВ. 2022. № 4 (47). С. 103–130; Международная научно-богословская конференция «Священная иерархия в жизни Церкви». Конференция посвящена 75-летию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. 11 ноября 2021 г., Сретенская духовная семинария (готовится к публикации).

- 4) Перечни чинов святости и иерархии.
- 5) Иерархичность и святость.
- 6) Исторические обобщения.
- 7) Критика первенства чести и власти.

1. Христос как глава Церкви

Согласно богословию ап. Павла, «глава» является одним из имён³² Христа Спасителя: Христос является «главой всякого мужа», а Бог — «главой» Самого Христа (см. 1 Кор. 11, 3). Бог Отец поставил Своего возлюбленного Сына Христа Спасителя *выше всего, главою Церкви* (Еф. 1, 22). Христос есть глава тела верующих, складывающегося из разных членов (см. Еф. 4, 15–16; Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 27).

Самое ключевое место у ап. Павла о главенстве Христа по отношению к Церкви: как муж есть глава жены, так Христос — глава Церкви (см. Еф. 5, 23). Христос есть *глава тела Церкви* (Кол. 1, 18), а также *глава всякого начальства и власти* (Кол. 2, 10).

Во всех данных текстах используется слово κεφαλή «глава» (соответствует древнеевр. כֶּהֱלֵךְ со значениями «глава; руководитель; начало»).

Подлинная Глава Церкви — Христос Спаситель. Именно Он управляет ею. Глава Церкви — Христос Спаситель — показывает пример незлобия, терпения, всепрощения. Он умывает ноги ученикам, Он говорит, что пришёл не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить другим (см. Мф. 20, 17). Именно Он — Подлинный Предстоятель Церкви (иерарх, обоженный и божественный муж, знаток всякого священного знания, — по особому определению из Ареопагитского корпуса)³³. Земная власть, земное могущество, земное преимущество, земные привилегии — мирская сторона, совершенно недопустимая во взаимоотношениях Поместных Православных Церквей.

32 См. другие имена в пояснении Евфимия Зигабена: *Euthymius Zigabenus. Commentarius in Pauli epistulam ad Ephesios 2, 20:14–16.*

33 *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia 1, 3 // PTS. 67. S. 66:4–5: «...ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἐνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱεράς ἐπιστήμονα γνώσεως...».*

Данное учение о Христе как о Главе тела Церкви или как о Главе Церкви является краеугольным камнем экклесиологии, ведь Церковь — это сокровищница веры, хранительница и толковательница Божественного Откровения в Священном Писании и Священном Предании. В силу того, что Церковь — Тело Христово, Глава которого — Христос, именно Церковь непогрешима³⁴. Непогрешимость — свойство Бога³⁵, всем Трём Ипостасям Святой Троицы, включая Вторую: Христос «в познании непогрешим», согласно Макариевскому корпусу³⁶. «Непогрешимы» также «благодать»³⁷ и «Божественная справедливость»³⁸. Согласно святоотеческому учению, Бог также является «Непогрешимым Судией» и «непогрешимым оком»³⁹.

Тем самым учение о Христе как о Главе Церкви очень тесно связано с понятием Божественной непогрешимости, которая предоставляется Церкви как богочеловеческому организму. В силу этого любое возглавление и начальствование в Церкви мыслилось святыми отцами как подражание Христу — и как получение той власти, которая принадлежит Христу Спасителю, и как делегирование её тем, кто воспользуется ей по чину и на благо.

На основании богословия ап. Павла свт. Иоанн Златоуст писал: «... мы стали единой Церковью, составляя сочетающиеся члены единой главы, и явились единым телом; если окажется в пренебрежении случившееся, всё [будет] в пренебрежении и разрушении»⁴⁰.

«...[Христос] везде первый; горé первый, в Церкви первый; ибо Он — Глава; в воскресении первый»⁴¹.

34 *Εεξάκης Ν. Ὁρθόδοξος δογματική: ἐν γ' τ. Τ. Α'. Αθήναι, 2006. Σ. 158.*

35 См.: *Athanasius. Expositiones in Psalmos. Ps. 10 // PG. 27. Col. 93B:14 – C:2.*

36 *Ps.-Macarius. Sermones 30–64 (collectio B). Sermo 37, 1, 3:4 // Makarios/Symeon Reden und Briefe: in 2 Bde. / hrsg. H. Berthold. Bd. 2. Berlin, 1973. (GCS). S. 51:19.*

37 *Ps.-Macarius. Sermones 39, 3, 1:3–4 // Makarios/Symeon Reden und Briefe: in 2 Bde. / hrsg. H. Berthold. Bd. 2. Berlin, 1973. (GCS). S. 14–15.*

38 *Marcus Eremita. De lege spirituali 55:2: «...ἀλάθητος ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη».*

39 *Theodorus Studites. Sermones Catecheseos Magnae. Catechesis 4 // Nova Patrum Bibliotheca. 9/2. P. 12:31–36.*

40 *Joannes Chrysostomus. In Acta apostolorum 24, 4 // PG. 60. Col. 190:43–45.*

41 *Joannes Chrysostomus. In epistolam ad Colossenses 3, 2 // PG. 62. Col. 320:20–22.*

34-е Апостольское правило: епископ как глава

Ещё в древности первенство и возглавление всего Христом Спасителем не исключало возможности определённого первенства в церковной иерархии.

34-е Апостольское правило (IV в.) более всего говорит о первенстве чести епископа как об особом принципе:

«Епископам всякого народа подобает знать первого из них, и **признавать его яко главу** (выделено нами. — *И. Д.*), и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог через Христа (διὰ Χριστοῦ) во Святом Духе»⁴².

В 34-м правиле заложена глубокая симметрия между первенством епископа в своей церкви и соборным принятием всех решений, при участии в том числе и первенствующего епископа. Епископ должен признаваться «как глава», но глава не всей Церкви, а только вверенной ему епархии.

Позднее в византийской традиции можно обнаружить множество ссылок на 34-е Апостольское правило, которое понималось не только в контексте реалий времени создания Апостольских правил (IV в.), но и универсально.

Византийский канонист XII в. Иоанн Зонара относил первую часть 34-го правила (указание о епископе-главе) к «первенствующим епископам в каждой епархии, то есть архиереям митрополий»⁴³. При этом в начале своего толкования он написал:

«Как тела движутся неправильно, или даже и совсем делаются бесполезными, если голова не сохраняет своей деятельности в здоровом состоянии; так и тело церкви будет двигаться беспорядочно и неправильно, если первенствующий в нём член, занимающий место головы, не будет пользоваться подобающе ему честью»⁴⁴.

42 Греч. текст и слав. пер. см.: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями: в 2 т. Т. 1. Москва, 2011. С. 90–91. Текст правила в более позднем греческом издании: Constitutiones apostolorum 8, 47:119–125 (Can. 34) // SC. 336. P. 284.

43 Рус. пер.: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 91.

44 Там же.

Данный принцип первенства, взятый сам по себе, мог бы означать первенство во всей Вселенской Церкви, однако из дальнейшего пояснения видно, что Зонара понимает 34-е правило, как говорящее не об одном первом епископе, а о ряде первых — в духе соборного устройства Церкви. По сути дела, он понимает его в том смысле, который обнаруживается в уточнённом варианте — в 9-м правиле Антиохийского Собора 341 г.:

«Епископам во всякой провинции надлежит знать, что епископ — Предстоятель митрополии принимает на себя заботу обо всей епархии в силу того, что в митрополию отовсюду стекаются все, имеющие [какие-либо] дела. Потому и решено, чтобы он первенствовал в отношении чести, а прочие епископы без него ничего лишнего не делали, согласно древнему действующему канону наших отцов... но каждому епископу иметь власть над своим приходом... и являть попечение обо всей области, подчинённой его городу... Более же ничего не пытаться делать без епископа митрополии, а также и ему без мнения остальных»⁴⁵.

Аристин предложил более общее и неопределённое понимание, допустив над епископами и митрополитами ещё более высокий уровень церковной власти и управления, а именно патриарший. Кратко пересказав 34-е правило: «Без своего первенствующего епископы не делают ничего, кроме дел собственной области каждого, и первенствующий без них — ничего, ради подобающего единомыслия»⁴⁶, — он предлагает следующее толкование:

«Ни епископы, ни митрополиты, без согласия своего первенствующего, не должны делать ничего превышающего их власть, например

45 Ср. в слав. переводе: «В каждой области епископам должно ведати епископа, в митрополии начальствующего, и имеющего попечение о всей области, так как в митрополию отовсюду стекаются все, имеющие дела. Посему рассуждено, чтобы он и честью преимуществовал, и чтобы прочие епископы ничего особенно важного не делали без него, по древле принятому от отец наших правилу, кроме того токмо, что относится до епархии, принадлежащей каждому из них, и до селений, состоящих в её пределах. Ибо каждый епископ имеет власть в своей епархии, и да управляет ею, с приличествующею каждому осмотрительностью, и да имеет попечение о всей стране, состоящей в зависимости от его града, и да поставляет пресвитеров и диаконов, и да разбирает все дела с рассуждением. Далее же да не покушается что-либо творити без епископа митрополии, а также и сей — без согласия прочих епископов». (Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 163–164).

46 *Alexius Aristenus. Scholia in canones apostolorum 32:1–3.* См. греч. текст и рус. пер.: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 92.

избирать епископов, производить исследования о новых догматах, или делать отчуждение какого-нибудь церковного имущества; но должны делать только относящееся к области каждого и местам, подчинённым ему; но и первенствующий без ведома их не может делать ничего подобного; а таким образом соблюдётся и определение о единомыслии»⁴⁷.

Из толкования Аристина нельзя сделать вывод о едином первенствующем лице в Церкви, поскольку он говорит: «...без согласия своего первенствующего...» (τὸν ἑαυτῶν πρῶτον). Значит, у каждой общности митрополитов есть свой первенствующий, то есть патриарх, глава (Предстоятель) Поместной Церкви. Аристин обращал внимание и на 9-е правило Антиохийского Собора как на уточняющее 34-е Апостольское⁴⁸.

Так же, в целом, трактовал 34-е правило и Феодор Вальсамон, понимая под первенствующим епископом «рукоположившего», а под управляемыми — «рукоположенных» им. Также он пишет именно о «первенствующих» во множественном числе⁴⁹.

Впоследствии другой византийский канонист, иеромонах Матфей Властарь, понимал под «главой» Церкви, упоминаемым в 34-м правиле,

47 *Alexius Aristenus*. Scholia in canones apostolorum 32:4–9. См. греч. текст и рус. пер.: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 92.

48 *Alexius Aristenus*. Scholia in concilia oecumenica et localia. Concilium Antiochenum 5, can. 9. Рус. текст: Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва, 2000. С. 164.

49 Вальсамон: «Порядок поддерживает всё — и небесное, и земное. Посему и настоящее правило определяет, чтобы рукоположенные воздавали честь рукоположившим. Ибо сии суть первенствующие (πρῶτοι) и главы их. Посему-то и определено по общему мнению, чтобы всё выходящее из круга дел, принадлежащих к каждой епархии, относящееся к общему церковному устройству и почитаемое превышающим власть отдельного епископа, не производилось без ведома первенствующих. Впрочем, и самому первенствующему не дано права делать что-либо таковое без ведома его епископов; ибо таким образом, говорит, будет соблюдаться среди них единомыслие и любовь к Богу. Так изъясняется это правило. Для объяснения выражения «превышающее власть» (τὰ πλεῖττά) скажи, что многие города, остающиеся без епископов вследствие нашествия язычников, по благоусмотрению поручаются другим епископам. Итак, первенствующий епископ, под ведением коего состоят эти города, подвергнется обвинению, если сделает распределение их без ведома своих сослужителей. Таковы действия, превышающие власть, и о них даёт определение правило. Но скажи, что воспрещение первенствующему епископу делать что-нибудь без ведома его епископов разумеется не обо всём, что он имеет делать, а только об одном превышающем власть (τὰ πλεῖττά). Ибо если скажешь это, то рукополагающий будет поставлен ниже рукополагаемого, так как ему возбранено будет совершенно делать что-либо без ведома своих подчинённых, а для них необходимо присутствие первенствующего только в делах, превышающих их власть, что неуместно» (Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 92–93).

первенствующего митрополита⁵⁰ — так же как и Зонара. При этом в других местах Матфей Властарь писал, что Константинопольский патриарх должен иметь судебное первенство (см., например, толкование на 9-е правило Халкидонского Собора⁵¹), но только в пределах своей патриаршей области, как и любой другой патриарх⁵².

По толкованию 34-го Апостольского правила согласно «Славянской кормчей», епископ-глава — это «старейший» митрополит, или же архиепископ, который, как указываемый после митрополита, означает не исключительно архиепископа Константинополя, а любого из архиепископов в общем составе церковной иерархии⁵³.

50 «34-е правило святых Апостолов епископам каждого народа повелевает делать особо дела подведомых им Церквю и прочих мест, а при возникновении чрезвычайного вопроса (каковой приходится возбуждать обыкновенно редко), относящегося к общему состоянию Церкви, потребует ли, например, исследовать догматы, или рукоположить архиерея туда, где его прежде не было, или исправить общее заблуждение, или что-нибудь подобное, в таком случае епископам должно знать первенствующего у них митрополита и почитать его яко главу тела Церкви, — и, собравшись вместе, рассуждать о подлежащих предметах и принимать мнение, всеми признаваемое за лучшее. Впрочем, и митрополиту не должно, по злоупотреблению честью, превращать оную в преобладание и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо из сказанного выше, — но (должно) чтобы судили об общих делах, быв связуемы единомыслием и любовью, ибо таким образом (действий) они будут общим примером для подведомого им народа и прославится Бог чрез Сына во Святом Духе: поелику Сын явил имя Отца и людям установил закон любви, а Дух чрез Апостолов просветил языки. С сим правилом во всем согласен, хотя не в словах, но по мысли, и 9-е прав. собора Антиохийского». См.: *Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica ε 11:1–23. Ἀποστόλων λδ'. Рус. текст приводится по: *Матфей Властарь*. Алфавитная синтагма Е, 11 (Апостольское 34-е правило) // *Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в святых и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная синтагма Матфея Властаря* / пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. Симферополь, 1892. (Алфавитная синтагма иеромонаха Матфея Властаря: Канонические правила и гражданские законы о Церкви. Москва, 2006). С. 190.

51 См.: *Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica δ 7, bis:59–74. Συνόδοι τετάρτης θ'. Рус. пер.: *Матфей Властарь*. Алфавитная синтагма Δ, 7 (9), 9-е правило Халкидонского Собора // Указ. соч. С. 157.

52 См.: *Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica δ 7, bis:77–96. Καρθαγένης ιε'. κη'. ρκε'. ρδ'. λ'. Рус. пер.: *Матфей Властарь*. Алфавитная синтагма Δ, 7 (9), 17-е правило Халкидонского Собора // Указ. соч. С. 156.

53 Славянская кормчая, толкование на Апостольское 34-е правило: «*Без воли всех епископов и старейший епископ да не творит ничтоже*. Без своего старейшаго ничтоже да творят епископи: но токмо в своем приделе кождо. И старейший же без оных ничтоже творит, полезнаго ради всем соединения. Толкование. Не подобает епископом, кроме воли своего старейшаго, рекше без воли своего митрополита, или архиепископа, творити излише ничтоже, ни епископа поставити, ни о повелениях, ни о правилах новых стяжаться,

В поздневизантийской патристической и литературной традиции 34-е правило подтверждало соборное устройство Церкви.

Иеромонах Иерофей ссылался на 34-е правило как на подтверждающее необходимость еретичествующему Римскому папе слушать то соборное множество, которое его обличает, и срочно каяться⁵⁴.

Варлаам Калабрийский в период своего пребывания в Константинопольском Патриархате будет использовать это правило для полемики с папским приматом. В своём «Трактате о примате папы» он, ссылаясь на 34-е правило, показывает, что в Церкви присутствует соборное начало и нет речи ни о каких привилегиях даже для престола, имеющего особое историческое значение, как Римский.

Св. Нил Кавасила в антилатинском трактате «Об исхождении Святого Духа» приводит 34-е Апостольское правило для утверждения церковной соборности и указания на недопустимость введения *Filioque*. Он говорит, что соборность восточных патриархий позволяет им не отступать от верного учения и сохранять истину неизменной.

У прп. Никодима Святогорца в толковании 34-го Апостольского правила прослеживается полная гармония. Он пишет:

«За счёт того, что митрополит слушается мнения подчинённых ему епископов, священников, диаконов, а также за счёт того, что и они слушаются митрополита, осуществляется принцип взаимного послушания и по-настоящему реализуется согласие и любовь»⁵⁵.

Между тем в новейшее время богословы Фанара понимают 34-е правило в смысле примата Константинополя. Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), автор «евхаристической экклесиологии первенства» (*εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τοῦ πρωτείου*)⁵⁶, усмотрел в 34-м правиле

ни продати, ни отдати церковных неких вещей. Но токмо достойная комуждо в своих пределах правити и в сущих под ними странах и в селех. Но ни старейший же, рекше, митрополит, или архиепископ, без воли всех епископов не может ничтоже такового творити. Сице бо творяще вси, соединения и любве заповедь соблюдут». (Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 93).

54 *Hierotheus hieromonachus*. *Orationes* 3:1286–1292 // 'Ο Ἱερομόναχος Ἱερόθεος (Π' αἰ.) καὶ τὸ ἀνέκδοτο συγγραφικὸ ἔργο του / ἔκδ. Ν. Χ. Ἰωαννίδης. Αθήνα, 2003. Σ. 207.

55 См.: *Nicodemus Hagiorita*. *Pedalion*. *Scholia in canones apostolorum*. Canon 34:24–32 // Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου Μοναχοῦ. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Αθήνα, 121896. Σ. 37.

56 Скончался 2 февраля 2023 г. На фоне многочисленных хвалебных статей в адрес Константинопольского богослова см. статью с критикой взглядов митр. Иоанна: *Καραλῆς Γ. Ζηζιούλας*

ключевое основание для идеи видимого первенства в земной Церкви⁵⁷. Первенство епископа на всех уровнях церковной иерархии он уподобляет первенству Первой Ипостаси Бога Отца среди Трёх Лиц Святой Троицы⁵⁸. Получается, что 34-е правило, прежде всего, важно тем, что оно учит о первом среди первых, что, однако, не соответствует византийской традиции.

Также митр. Иоанн Зизиулас пишет, что на основании 34-го правила можно утверждать ключевую роль председателя Вселенского Собора в проведении Собора. Без первого патриарха (то есть именно патриарха Константинопольского) Собор не может состояться⁵⁹.

- τοῖς οἰκείοις συντέθηκε δόγμασι. <https://orthodoxstypos.gr/ζητιούλας-τοῖς-οἰκείοις-συντέθηκε/> (26 Φεβρουαρίου 2023), где обоснованно используется данная характеристика.
- 57 «Может ли быть единство Церкви без первенства на местном, региональном и вселенском уровнях в экклезиологии общения? Мы верим, что нет. Ибо именно через “главу”, “первого”, “многие” – будь то отдельные христиане или Поместные Церкви – могут обрести единый голос» («Can there be unity of the Church without primacy on the local, the regional, and the universal level in an ecclesiology of communion? We believe not. For it is through a “head,” some kind of “primus,” that the “many” – be it individual Christians or local Churches – can speak with one voice». *Zizioulas J. D., Metropolitan. The Church as Communion // Idem. One and the Many. P. 55–56*).
- 58 «Я полагаю, что здесь в опасности оказывается, ни больше ни меньше, надлежащее равновесие между христологией и пневматологией, между елиным и многим, между любовью и свободой, между единым Богом Отцом и другими Лицами Святой Троицы. Правильный взгляд епископа связан с правильной верой Церкви во всех её основных аспектах» («I believe that what is at stake here is nothing less than the proper balance between Christology and Pneumatology, between the one and the many, between love and freedom, between the one God the Father and the other Persons of the Holy Trinity. The right view of the bishop is related to the right faith of the Church in all its basic aspects». *Zizioulas J. D., Metropolitan. The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church // Idem. One and the Many. P. 250*). См. также: *Серафим (Зисис), мон.* Внутритроичная монархия Отца и новоявленный монарх экклезиологии Фанара. Москва, 2022; и предисловие к данной книге игум. Дионисия (Шлёнова).
- 59 «Патриарх может созвать собор и установить его повестку. Его присутствие является непременным условием всех канонических обсуждений, таких как выборы епископов и т. п. Это означает, что собор не может функционировать без своего главы; многие без единого немислимы. Таким образом, «первый» придаёт собору богословский статус, а не просто честь» («The patriarch can convoke the synod and set its agenda. His presence is a *sine qua non* condition for all canonical deliberations, such as the election of bishops, etc. This means that the synod cannot function without its head; the many without the one are inconceivable. The *primus* therefore gives theological status to the synod, and not simply honor». *Zizioulas J. D., Metropolitan. The Institutions of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflection // Idem. One and the Many. P. 258*).

Согласно митр. Иоанну, 34-е правило должно быть реализовано на всех уровнях — епископском, митрополичьем и патриаршем — исходя из принципов триадологии⁶⁰.

Церковное устройство после Великой схизмы 1054 г., как он утверждает, это такое устройство, при котором Константинопольский Патриархат обладает среди других патриархатов православного Востока не только первенством чести, но и первенством ответственности, то есть, если сказать иными словами, первенством власти. 34-е правило поясняет, с его точки зрения, эту весьма иерархическую и не такую уж соборную модель⁶¹.

Для Зизиуласа, в итоге, первенство первого среди первых на высшем патриаршем уровне оказывается весьма насущной и актуальной идеей, которая выражается и такими его словами:

«Видится, что действительно не существует даже в Православной Церкви простое первенство чести»⁶².

В системе аргументации Зизиуласа чётко указывается, что каноника (учение о первенстве) неотделима от догматики (эклесиологии). Тем самым он подразумевает, что учение о первенстве (как расширенное понимание 34-го правила) входит в церковную догматику и неотделимо от неё⁶³. Желая таким образом защитить учение о первенстве, он одновременно наносит ему немалый урон: правильная догматика прекрасна, а неправильная подлежит критике и опровержению!

60 «Правило (34) довольно показательно заканчивается ссылкой на Святую Троицу, тем самым косвенно указывая на то, что канонические положения такого рода не являются вопросом простой организации, но имеют богословскую, поистине триадологическую основу» («The canon (34), significantly enough, ends with reference to the Holy Trinity, thereby indicating indirectly that canonical provisions of this kind are not a matter of mere organization but have a theological, indeed a triadological, basis». *Zizioulas J. D., Metropolitan. Primacy in the Church: An Orthodox Approach. P. 269*).

61 «Это первенство иногда называют "первенством чести" — обманчивый термин, поскольку, как мы уже отмечали, это не "почётное" первенство, а то, которое включает в себя реальные обязанности и ответственность, хотя и при только что упомянутых условиях» («This primacy is sometimes called "primacy of honor", a misleading term since, as we have noted, it is not an "honorific" primacy but one that involves actual duties and responsibilities, albeit under the conditions just mentioned». *Ibid. P. 270*).

62 «There seems, in fact, not to exist, even in the Orthodox Church, "a simple primacy of honor"» (*Zizioulas J. D., Metropolitan. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. P. 277*).

63 См.: *Ibid. P. 278–279*.

Сходное понимание высказывал, например, протопресвитер Георгий Цецис, с которым был категорически не согласен еп. Афанасий (Евтич) (8.07.1938 — 4.03.2021)⁶⁴.

Епископ (ныне митрополит) Кирилл Авидский связывает 34-е правило с понятием апелляции Константинополю, то есть усматривает в нём указание на исключительные права Константинопольского престола⁶⁵.

В. Фидас писал, что «канонический институт Первого» «прекрасно выражен 34-м правилом Святых Апостолов». «В своём комментарии на это правило авторитетный канонист И. Зонара также прекрасно демонстрирует экклесиологическую важность исключительной роли Первого для слаженного функционирования всего церковного тела»⁶⁶. Однако дальнейшая цитата из Зонары⁶⁷ является всего лишь пересказом 34-го правила и не более того⁶⁸.

64 *Αθανάσιος, επ. εφησυχάζων Ερζεγοβίνης*. Ο 34ος Αποστολικός Κανών και ο πατήρ Γεώργιος Τσέτσης [28 Φεβρουαρίου, 2010]. URL: <https://amethystosbooks.wordpress.com/2010/02/28/ο-34ος-αποστολικός-κανών-και-ο-πατήρ-γεώ/>

65 См.: *Κυρίλλου, Ἐπισκόπου Ἀβύδου*, Ἡ Ἐκκλησία πρὸς τὸ θρόνο τῆς Κωνσταντινουπόλεως. URL: <https://ec-patr.org/vydoy-kyrilloy-kklitos-pros-to-throno-t-s/>; Публикация начинается со следующего утверждения: «Апелляция Первопрестольной Константинопольской Церкви является исключительной прерогативой Константинопольского престола...» (The petition of appeal (ἔκκλητος) to the First-Throne Church of Constantinople refers to the exclusive prerogative of the Throne of Constantinople to deal with...).

66 См.: *Φειδάς Β.* Η Συνοδική Πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1686) και η Αυτοκεφαλία της Εκκλησίας Ουκρανίας (Рус. пер. названия: *Φидас Β.* Синодальное деяние Вселенского Патриархата (1686) и автокефалия Украинской Церкви). URL: <https://orthodoxia.info/news/h-συνοδική-πράξη-του-οικουμενικού-πατρ/>

67 *Φειδάς Β.* Η Συνοδική Πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1686) και η Αυτοκεφαλία της Εκκλησίας Ουκρανίας (Рус. пер. названия: *Φидас Β.* Синодальное деяние Вселенского Патриархата (1686) и автокефалия Украинской Церкви). URL: <https://orthodoxia.info/news/h-συνοδική-πράξη-του-οικουμενικού-πατρ/>; «Он ясно отмечает, что “как тела движутся неправильно, или даже и совсем делаются бесполезными, если голова не сохраняет своей деятельности в здоровом состоянии; так и тело церкви будет двигаться беспорядочно и неправильно, если первенствующий в нём член, занимающий место головы, не будет пользоваться подобающе ему честью. Посему настоящее правило повелевает, чтобы первенствующих епископов в каждой епархии, то есть архиереев митрополий, прочие епископы той же епархии почитали главою и без них (=Первых) не делали ничего такого, что имеет отношение к общему состоянию церкви...”» (*Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα. Π. Σ. 45.* Рус. пер.: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Т. 1. С. 91)».

68 Профессор канонического права Афинского университета П. Бумис понимает 34-е правило более умеренно и по-соборному: как регламентирующее возглавление Поместных Автокефальных Церквей их Предстоятелями. См.: *Μπούμης Π. Ι.* Βασικές κανονικές αρχές επίλυσεως του ουκρανικού ζητήματος. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-apopseis/24892-basikes-kanonikes-arxes-epiluseos-tou-oukranikou-zitimatos>

Л. Пацавос в статье с защитой позиции Константинопольского Патриархата по «Православной Церкви Украины» ссылается и на 34-е правило, как на правило, поддерживающее принцип экстерриториальности Константинопольского Патриархата⁶⁹.

Получается, что современные константинопольские богословы стали защищать то, что опровергали их предшественники. Как будто поменялся ход традиции вплоть до полного изменения своего направления. Очевидно, что гармония между соборностью и первенством исказилась в сторону абсолютного первенства на земле, что «и словом и делом» вступило в противоречие с евангельским первенством, идеально представленным в образе и примере Христа Спасителя.

По более широкой, нежели экзегеза 34-го правила, теме «Епископ — глава Церкви» в византийской письменности можно видеть, что епископ понимался как духовный наставник и руководитель. Случаев, когда бы говорилось о праве суда епископа-главы за пределами его епархии, крайне мало.

Авве Евагрию в его келье, где он подвизался, пресвитер говорит:

«Мы знаем, что если бы ты был в своей стране [Константинополе], то ты бы оказался епископом и главой, а ныне как чужеземец сидишь здесь»⁷⁰.

Из ответа Евагрия ясно, что монашество он предпочитает епископству:

«Истинно ты сказал, отче. Однако я единожды сказал и второй раз не прибавлю»⁷¹.

Вроде бы дан простой ответ в духе монашеского отречения, однако по нему видно, с одной стороны, подтверждение прямого смысла 34-го Апостольского правила (местный епископ = глава), а с другой — приоритет святости над иерархическим чином. Быть святым важнее всего. И этот же принцип был определяющим и в церковной иерархии.

69 «...The pastoral care for those territories beyond the geographical boundaries of the other local (autocephalous) Churches...» (*Patsavos Lewis J. The Role of the Ecumenical Patriarchate in Granting Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine: A Canonical Perspective // The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical and Pastoral Perspectives / ed. E. Sotiropoulos. [No City]: Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, May 2019. P. 68).*

70 См.: *Apophthegmata partum (collectio alphabetica). De abbate Evagrio 7 // PG. 65. Col. 176A:9–11.*

71 *Ibid. Col. 176A:13–14.*

В золотой век святоотеческой письменности (V–VII вв.) упоминаний епископа как главы Церкви (или церкви) мало. В «Апостольских постановлениях» епископам даже советуют руководить, а не быть ведомыми: любой епископ должен быть «главой», а не «хвостом»⁷².

В поздневизантийском памятнике «Морейской хроники» «все епископы» именуется «главами»⁷³, так же как подразумевается и у патриарха Каллиста III⁷⁴.

3. Критика западного примата (главенства) на православном Востоке

Римские папы стали именовать себя главами всех Поместных Церквей, начиная, по крайней мере, с IV Вселенского Собора. Диякон Пасхазин, представитель Римского папы свт. Льва, на IV Вселенском Соборе назвал его «главой всех церквей»⁷⁵. Данная формулировка в целом соответствует позиции свт. Льва, папы Римского, и его посланников, которые, как известно, представили членам Собора фальсифицированный текст 6-го правила I Вселенского Собора в Никее (325 г.) с добавлением:

«Римская Церковь всегда имела первенство» (Ἡ ἐκκλησία Ῥώμης πάντοτε ἔσχε τὰ πρωτεῖα)⁷⁶.

В самоощущении Римской Церкви, особенно после схизмы 1054 г., она была и оставалась общепризнанной «главой и матерью и учителем», даже в эпоху Ферраро-Флорентийского собора⁷⁷.

Константинопольская Церковь, как и Константинопольский патриарх, тоже именовалась «главой», как, например, у прп. Никона

72 Constitutiones apostolorum 2, 14:70–77 // SC. 320. P. 178. Рус. текст: Апостольские постановления 2, 14 // Постановления Апостольские. Сергиев Посад, 2006. С. 30.

73 Chronicon Moreae (recensio II). L. 2441–2445 // The Chronicle of Morea / ed. J. Schmitt. London, 1904. P. 165:41–45.

74 Гонители Церкви: ноги хотят стать головами – епископами (*Callinicus III Patriarcha*. Narratio brevis 1, 9:1087–1094).

75 Concilium universale Chalcedonense // ACO. 2, 1, 1. P. 65:17–21.

76 В дальнейшем латинском переводе: *Ecclesia Romana semper habuit primatum*. См. подробнее: *Грацианский М.* Эклесиологические истории современных претензий Константинополя на первенство в Православной Церкви. URL: <https://pravoslavie.ru/119735.html>

77 См.: *Acta Concilii Florentini. Latinorum responsio ad libellum a Graecis exhibitum circa purgatorium ignem* 16 // PO. 15. Fasc. 1. P. 97:26–30.

Черногорца: «...Великая Церковь, то есть патриархия, глава всех церквей и монастырей...»⁷⁸ — очевидно в рамках её юрисдикции.

С точки зрения православных полемистов, в случае с папским приматом эпитет «глава», как синоним примата, отвергается. Согласно **Иоанну Евгенику** (сер. XV в.) Римский папа, именующий себя «главой всей Церкви», пребывает в дерзком устроении духа⁷⁹. В случае покаяния он сможет стать «главой западных церквей» и первым «по чину» по сравнению с восточными, но не более того⁸⁰.

Александрийский патриарх **Мелетий Пигас** (5 августа 1590 г. — 13 сентября 1601 г.)⁸¹ обличал тиранию Римских пап, претендовавших на то, чтобы быть «единственным началом и главой Церкви»⁸².

«Евангельская истина знает одну кафолическую Главу Кафолической Церкви, проповедуя одного Христа...»⁸³

Учение о папе как о главе Церкви искажает всю экклесиологию, ибо приходит в прямое противоречие с учением о Христе как о Главе Церкви⁸⁴.

Христос есть Глава, в то время как Предстоятели всех Поместных Православных Церквей являются «главами» с маленькой буквы⁸⁵. Единый Глава Церкви — Христос, а патриархи — как многие главы⁸⁶.

Детальнее всего учение о первенствующем епископе, как об особом главе или матери, подверг критике **свт. Досифей (Нотара)**⁸⁷, патриарх

78 *Nicon Nigri Montis. Canonarium vel Typicon* 20, 48:5–10.

79 См.: *Joannes Eugenicos. Antirrheticus adversus decretum Concilii Florentini* 31 // *John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence* / ed. E. Rossidou-Koutsou. Nicosia (Cyprus), 2006. P. 143:10–13; *Ibid.* P. 143:20–144:1.

80 *Ibid.* P. 148:18–149:7.

81 Ср. полемику с римским учением о первенстве: *Meletius Pegas Patriarcha. Epistulae* (e cod. Patr. Alex. gr. 296) 201:374–378.

82 *Meletius Pegas Patriarcha. Epistulae* (e cod. Patr. Alex. gr. 296) 137:70–73.

83 *Ibid.* 137:92–96.

84 *Ibid.* 239:20–25.

85 *Ibid.* 243:35–40.

86 *Ibid.* 201:389–396.

87 Ср.: Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Β' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος, Τ. Α' . Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 492:11–18. См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Критика экстерриториальной апелляции Константинопольскому патриарху свт. Досифеем Иерусалимским // Міжнародная наукова конференція «Соборність Церкви: богословські, канонічні та історичні виміри». [11 листопада 2021 р.]. Київ, 2021. <https://andreevsky-monastery.ru/blog/detail/kritika-eksterritorialnoy-apellyatsii-konstantinopolskomu-patriarkhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/>*

Иерусалимский. Нет третьей главы между Христом, как Главой, и епископом, как главой⁸⁸ — а претендующий на роль такой «третьей главы» Римский папа должен быть отвергнут⁸⁹. Христос является «особенным Главой» Вселенского Собора⁹⁰. Итак, не папа, а Христос — Глава Церкви⁹¹.

Критика не только Римского папы, как претендующего на первенство, но и Константинопольского патриарха — яркий лейтмотив у свт. Досифея. Ни один из них не имеет права претендовать на титул «Вселенский» в абсолютном смысле этого слова⁹².

Титул «глава» со временем вошёл в титулатуру патриархов Константинопольских византийской эпохи — особенно во II тысячелетии⁹³. Однако они были к нему особенно «чувствительны», поскольку самоименование Римского папы как «главы» считалось ими неприемлемым. Именно с такой критикой выступил византийский патриарх Феодор II Ириник (1214–1216)⁹⁴.

В поздневизантийском богословии считалось допустимым именовать патриарха главой, но только как образ подлинного Главы — Христа Спасителя⁹⁵.

Свт. Досифей Иерусалимский назвал Вселенский Собор «главой» и пап, и всех патриархов⁹⁶. Все патриархи — «главы и архипастыри»⁹⁷, или же, по другой формуле, «...пять патриархов есть одна глава...»⁹⁸.

88 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Δ' // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Β'. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 301:30–302:4.

89 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ε' // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Γ'. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 110:3–5.

90 Ibid. Σ. 349:7–9.

91 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ζ' // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 45:1–5.

92 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ι' // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε'. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 253:18–254:2.

93 См.: *Ioannes Apocaucus*. Notitiae et epistulae. Epistula 57:2–5.

94 *Theodorus II Irenicus Patriarcha*. Epistula ad papam (e cod. Urbani 32, ff. 185v–191):12–18.

95 *Maximus Planudes*. Oratio in sancto Arsenio Autoriano (e cod. Patm. gr. 366) (Dub.) 22:6–13; Ibid. 22:13–17.

96 См.: Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Δ' // Op. cit. Τ. Β'. Σ. 320:24–31.

97 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ζ' // Op. cit. Τ. Δ'. Σ. 181:19–23.

98 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Θ' // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε'. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 21:22–25.

4. Перечни чинов святости и иерархии

У свт. Досифея — в полемике с папским приматом — можно найти максимально полный перечень священных чинов и эпитетов внутри Церкви:

- 1) Правители (Ἡγεμόνες);
- 2) Экзархи (Ἐξάρχου);
- 3) Начальники (Ἀρχων — Ἄρχοντες);
- 4) Предстоятели (Προεστῶτες);
- 5) Председатели (Πρόεδροι);
- 6) Соборяне (Σύνεδροι);
- 7) Светильники (Φωστῆρες);
- 8) Свободные (Ἀλόδεσμοι);
- 9) Факелы (Πυρσοί);
- 10) Столпы истины (Στύλοι τῆς ἀληθείας);
- 11) Отцы епископов (Πατέρες τῶν Ἐπισκόπων);
- 12) Отцы отцов (Πατέρες πατέρων);
- 13) Воспитатели вселенной (Οἰκουμένης Παιδευταί);
- 14) Основание Церквей (Ἐδραῖωμα τῶν Ἐκκλησιῶν);
- 15) Первоверховные (Κορυφαῖοι);
- 16) Проповедники народу (Δημαγωγοί);
- 17) Утверждение (Στερέωμα);
- 18) Архитекторы (Αρχιτέκτονες);
- 19) Опора (Ἐρείσμα);
- 20) Главы (Κεφαλαί);
- 21) Правила веры (Κανόνες πίστεως);
- 22) Предстоятели, и учителя, и очи всей вселенной (τῆς Οἰκουμένης ἀπάσης Προστάται καὶ Διδάσκαλοι καὶ Ὀφθαλμοί);
- 23) Плодоносные и питатели вселенной (Καρποδόται τρέφοντες τὴν Οἰκουμένην);
- 24) Черты Церкви (Χαρακτῆρες τῆς Ἐκκλησίας);
- 25) Великие борцы (Μεγάλοι ἀνταγωνισταί);
- 26) Великие епископы (Μεγάλοι Ἐπίσκοποι);
- 27) Новые апостолы (Νέοι Ἀπόστολοι);
- 28) Равноапостольные (Ἰσαπόστολοι);
- 29) Общие пастыри вселенной (κοινοὶ τῆς Οἰκουμένης Ποιμένες);
- 30) Обеспечители и Предстатели (Προμηθεῖς καὶ Προστάται);
- 31) Уста Церкви (Στόμα Ἐκκλησίας);
- 32) Великие отцы (Μεγάλοι πατέρες);
- 33) Ревность веры (Ζῆλος πίστεως);

- 34) Непрístupные башни (ἀκαθαίρετοι Πύργοι);
- 35) Основание учений (Βάσις δογμάτων);
- 36) Нерушимая скала веры (Πέτρα πίστεως ἄρρήκτος);
- 37) Источники благочестия (Πρόβολοι εὐσεβείας);
- 38) Архипастыри (Арχιποιμένες);
- 39) Великие архипастыри (μεγάλοι Арχιποιμένες);
- 40) Мудрые пастыреначальники (σοφοὶ Ποιμενάρχαι);
- 41) Определение Православия (Ὅρος ὀρθοδοξίας);
- 42) Хранители и возделыватели виноградника (Φύλακες καὶ Ἀροτῆρες τῆς Ἀμπέλου);
- 43) Несокрушимые башни (ἄσειστοι Πύργοι);
- 44) Устроители апостольского лика (Κοσμήτορες ἀποστολικῆς χορείας);
- 45) Архидерои самовластием Слова (Архιερεῖς αὐτουργία τοῦ Λόγου);
- 46) Преемники апостолов (Ἀποστόλων Διάδοχοι);
- 47) Правители над всей вселенной (ἐπὶ πᾶσαν Ἄρχοντες τὴν Οἰκουμένην);
- 48) Церкви основание, и начальствующие, и правило (Ἐκκλησίας Θεμέλιον καὶ Προεξάρχοντες καὶ Κανόν);
- 49) Наследники престола Христова на земле, как скала исповедания — Пётр, — на которой Христос утвердил Свою Церковь (Κληρωταὶ τοῦ θρόνου τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, ὡς Πέτρος Πέτρα ὁμολογίας, ἐν ἣ ἔπληξεν ὁ Χριστὸς τὴν Ἐκκλησίαν αὐτοῦ);
- 50) Столп Православия (Στήλη Ὀρθοδοξίας);
- 51) Всепреподобнейшие (Πανοσιώτατοι);
- 52) Блаженнейшие (Μακαριώτατοι);
- 53) Святейшие (Ἀγιώτατοι);
- 54) Святые (Ἅγιοι);
- 55) Свет (Φῶς);
- 56) Соль (Ἄλας);
- 57) Великие иереи, которые совместно получили от Бога руководство всеми (μεγάλοι Ἱερεῖς, ἐκ Θεοῦ κοινῶς πάντων τὴν ἐπιστάσιαν λαβόντες);
- 58) Великие учителя Церкви (μεγάλοι τῆς Ἐκκλησίας Διδάσκαλοι);
- 59) Апостольские мужи (ἀποστολικοὶ Ἄνδρες);
- 60) Апостольские священники (ἀποστολικὸι Ἱερεῖς);
- 61) Апостольский лик (ἀποστολικὴ Χορεία);
- 62) От апостольского авторитета лик (ἐξ ἀποστολικῆς αὐθεντίας Χορεία);

- 63) Отцы христиан (Πατέρες τῶν χριστιανῶν);
- 64) Пророческие мужи (προφητικοὶ ἄνδρες);
- 65) Мудрые прорицатели неизречённого (τῶν ἀπορρήτων σοφοὶ Ὑποφῆται);
- 66) Богоносные (Θεοφόροι);
- 67) Боговдохновенные (Θεόπνευστοι);
- 68) Богоглаголющие (Θεόφθογγοι);
- 69) Владыки всех (Δεσπότες πάντων);
- 70) Достойные апостольского авторитета (τῆς ἀποστολικῆς αὐθεντίας Ἄξιοι);
- 71) Учители учителей (Διδάσκαλοι Διδασκάλων);
- 72) Пастыри пастырей, близких Павлу (Ποιμένες Ποιμένων Παύλου παραπλήσιοι);
- 73) Первоверховные, как другие апостолы (Κορυφαῖοι ὡς ἄλλοι Ἀπόστολοι);
- 74) Первоверховные среди отцов (Κορυφαῖοι τῶν πατέρων);
- 75) Учителя католической веры (Διδάσκαλοι τῆς καθολικῆς πίστεως);
- 76) Органы Святого Духа (Ὅργανα τοῦ ἁγίου Πνεύματος);
- 77) Сокровище Церкви (Θησαυρὸς τῆς Ἐκκλησίας);
- 78) Господá (Κύριοι);
- 79) Руководители (Καθηγεμόνες);
- 80) Отцы и учителя Вселенской Церкви (Πατέρες καὶ Διδάσκαλοι τῆς καθόλου Ἐκκλησίας);
- 81) Светы светов (Φῶτα τῶν φῶτων);
- 82) Общие отцы вселенной (κοινοὶ Πατέρες τῆς Οἰκουμένης);
- 83) Божественнейшие (Θειότατοι);
- 84) Богопочтенные (Θεοτίμητοι);
- 85) Благочестивейшие (Εὐλαβέστατοι);
- 86) Боголюбивейшие (Θεοφιλέστατοι);
- 87) Во всё́м святейшие (τὰ πάντα ἀγιώτατοι);
- 88) Добрые пастыри (ἀγαθοὶ Ποιμένες);
- 89) Преподобнейшие (Οσιώτατοι);
- 90) Почтеннейшие (Αἰδεσιμώτατοι);
- 91) Святейшие (Ἱερώτατοι);
- 92) Господá и владыки (Κύριοι καὶ Δεσπότες);
- 93) Поклоняемые епископы (προσκυνητοὶ Ἐπίσκοποι);
- 94) Рабы рабов Божиих (δοῦλοι τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ);
- 95) Епископы Вселенской Церкви (Ἐπίσκοποι τῆς καθόλου Ἐκκλησίας);

- 96) Служители Бога (Λειτουργοὶ Θεοῦ);
- 97) Благие служащие (Ἀγαθοὶ θεράποντες);
- 98) Славные и почтенные отцы (Ἐνδοξοὶ καὶ Ἐπίσημοι πατέρες);
- 99) Земледельцы (Γεωργοί);
- 100) Блаженные (Μακάριοι);
- 101) Великие (Μεγάλοι);
- 102) Раскапывающие, искореняющие и сажаящие (κατασκάπτοντες, ἐκρίζουσαντες καὶ καταφυτεύοντες);
- 103) Защитники апостольских учений (τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων Ὑπέρμαχοι);
- 104) Явившиеся игуменами Церквей по избранию Божественной благодати (ψήφῳ τῆς θείας χάριτος ἀναφανέντες Ἡγούμενοι τῶν Ἐκκλησιῶν);
- 105) Спасение христиан (Σωτηρία τῶν Χριστιανῶν);
- 106) Чудотворцы (Θαυματουργοί);
- 107) Законодатели, получившие власть от апостольского авторитета (Θεσμοθέται, ἐξ ἀποστολικῆς αὐθεντίας λαβόντες τὴν ἐξουσίαν);
- 108) Правители священства (Ἄρχοντες Ἱερωσύνης);
- 109) Малейшие председатели Церквей, соцарствующие Христу (ἐλάχιστοι τῶν Ἐκκλησιῶν Πρόεδροι, συμβασιλεύοντες τῷ Χριστῷ)⁹⁹.

Святитель Досифей Иерусалимский поясняет, откуда он почерпнул такое большое количество церковных титулов и наименований: из минологиев, сочинений святых отцов и соборных деяний¹⁰⁰. Титул «главы» занимает 20-е место в перечне из 109 наименований. Некоторые из титулов, очевидно, повторяют Божественные имена («светы», «соль»), другие являются характерными чинами святости (отцы, апостолы) или чинами церковной иерархии (святейшие, предстоятели, экзархи).

В этом перечне перечисляются высокие эпитеты, которые можно прилагать не только к епископам, но и к другим пастырям, которые более всего подходят епископскому служению. Каждый из этих высоких титулов имеет свою историю: некоторые появились издревле, другие вошли в епископскую титулатуру во II тысячелетии, до или после падения Константинополя. Каждый титул предполагает высокое

99 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ι' // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε'. Σ. 458:30–460:26.

100 Ibid. Σ. 460:1–6.

служение — делом, словом, помышлением — по духовному просвещению и окормлению паствы Божией.

Основной смысл всех наименований — указать на учителей святости в соответствии со святоотеческими представлениями об иерархии. В идеале, представители иерархии — и особенно высшей — должны сами достичь тех духовных высот, к которым должны вести других. Все данные титулы, по сути, хриstopодражательны, как видно на примере титула «чудотворец»¹⁰¹ или «глава».

Также обращает на себя внимание тот факт, что перед нами смешанный перечень чинов или титулов святых людей и иерархических должностей. Это явление характерно и для более древних аналогичных (хотя и значительно более коротких) списков. Так, в «Апостольских постановлениях» перечисляются чины церковной иерархии и святости общим числом 16:

- 1) святые;
- 2) патриархи;
- 3) пророки;
- 4) праведники;
- 5) апостолы;
- 6) мученики;
- 7) исповедники;
- 8) епископы;
- 9) пресвитеры;
- 10) диаконы;
- 11) иподиаконы;
- 12) чтецы;
- 13) певчие;
- 14) девы;
- 15) вдовицы;
- 16) миряне¹⁰².

Свт. Иоанн Златоуст призывал не называть детей именами в честь предков: отца, матери, бабушки, прадедушки, но в честь праведников, мучеников, епископов и апостолов¹⁰³. Очевидно, что епископы

101 $\Theta\alpha\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\omicron\iota$. См.: Ibid. Σ. 459:35. См. также: Дионисий (Шлёнов), игум. Эпитет свт. Николая $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\omicron\varsigma$ в греческой литературной традиции // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 23–24.

102 Constitutiones apostolorum 8, 12:285–290 // SC. 336. P. 202. Рус. текст: Апостольские постановления 8, 12 // Постановления Апостольские. Сергиев Посад, 2006. С. 215.

103 *Joannes Chrysostomus*. De inani gloria et de educandis liberis. L. 648–653.

перечисляются среди трёх чинов святости не просто как должностные лица, а как святые люди — святители.

Свт. Кирилл Александрийский, помимо прочего, называл апостолов и епископов «псами Господними» как «стражников умопостигаемой паствы»¹⁰⁴.

А свт. Епифаний Кипрский перечисляет епископов, наряду с анахоретами, в перечне важнейших групп клириков и святых внутри Церкви¹⁰⁵.

Итак, детальнейший перечень чинов иерархии и святости, составленный свт. Досифеем, исключает представления об одном первенствующем лице в Церкви, но подчёркивает идею о Ареопагитской иерархии, в которой представители одного чина предельно равночестны и не отличаются друг от друга особой властью и могуществом¹⁰⁶.

5. Иерархичность и святость

Акцент на святости иерархии подтверждается также патристической экзегезой Деян. 20, 28:

...внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрёл Себе Кровию Своею.

В этом стихе апостол Павел, обращаясь к пресвитерам из Ефеса, прибывшим по его приглашению в Милет, назвал их блюстителями/епископами Церкви. Под **блюстителями/епископами** святые отцы и христианские писатели понимали:

- 1) Иереев или пастырей, предельно самоотверженных и жертвенных, как, например, у свт. Василия Великого¹⁰⁷.
- 2) Епископов¹⁰⁸.
- 3) Святых и богоносных отцов. Так, свт. Никифор Константинопольский писал о спасительных догматах

104 См.: *Cyrrillus Alexandrinus. Expositio in Psalmos LXVI, 24* // PG. 69. Col. 1156A:6–10.

105 *Ephianus. Panarion (= Adversus haereses)* // GCS. 37. P. 339:5–10.

106 Подробнее см.: *Дионисий (Шлёнов), игум. Можно ли говорить об иерархии среди предстоятелей Поместных Церквей? Термин ἱεραρχία в византийской традиции* // БВ. 2022. № 4 (47). С. 103–130.

107 См.: *Basilii Caesariensis. Regulae morales 80, 16* // PG. 31. Col. 865:23–31.

108 См.: *Catena in Acta (catena Andreae) (e cod. Oxon. coll. nov. 58)* // *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum* / ed. J. A. Cramer. Vol. 3. Oxford, 1838. (Hildesheim, 1967). P. 337:33 – 338:3.

«преподобных и богоносных отцов наших, которых Дух Святой на время поставил пасти Его Церковь и управлять ею»¹⁰⁹.

Экзегеза стиха Мф. 10, 40 — *Кто принимает вас, принимает Меня; а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня...* (ὁ δεχόμενος ὑμᾶς Ἐμὲ δέχεται καὶ ὁ Ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά Με) — столь же многопланова. В дословном понимании данный стих относился к апостолам¹¹⁰. В духовно-созерцательной экзегезе он мог указывать на добродетель послушания¹¹¹, а также относиться к отдельным группам верующих или чинам церковной иерархии: монахам¹¹², иереям¹¹³ или вообще к святым людям¹¹⁴. Святитель Григорий Палама так и толковал: «Принимающий вас принимает Меня», — говорит Господь. Не одновременно обо всех, а об одном из всех»¹¹⁵. Связь епископа и Христа так же, как связь епископа и Церкви как Тела Христова, очень велика. При таком подходе епископ не может не быть святым или, по крайней мере, не стремиться к святости, ведь епископ, как глава малого тела Церкви, по определению должен быть максимально соответствующим своему высокому призванию. Идея святости епископа предельно ясно отражена в молитве на поставление во епископа, которую приводит свт. Серапион Тмуитский¹¹⁶. А патриарх Григорий III Мамма относил стих Мф. 10, 40 ко всякому архиерею: «Всякого архиерея мы называем преемником Христа и сидящего на кафедре моего Христа и Бога. Ибо Он говорит: *Принимающий вас Меня принимает* (Мф. 10, 40), и: *слушающий вас Меня слушает* (Лк. 10, 16)»¹¹⁷.

Это вроде бы случайное смешение в списках и вариантах экзегезы заставляет задуматься о сути. Возможно ли среди всех святых выделить одного, который был бы святее остальных и мог бы именоваться

109 *Nicephorus I. Epistula ad Leonem III papam* // PG. 100. Col. 192:9–14.

110 *Callistus I Patriarcha. Vita Gregorii Sinaitae* 1:15–21.

111 См.: *Basilii Caesariensis. Constitutiones asceticae (Constitutiones monasticae)* [Sp.] 22, 2 // PG. 31. Col. 1404C:2–8; *Typicon monasterii Theotoci Bebaia Elpidos (sub auctore Theodora Synadena)* 5 // *Delehaye H. Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*. Brussels, 1921. (Mémoires: Second series; 8). P. 40:15–19.

112 *Nicolaus Catascepenus. Vita sancti Cyrilli Phileotae (e codice Athonensi Caracalli 42)* 47, 10:19–24.

113 *Theoleptus Philadelphiensis. Orationes* 1:151–157.

114 *Athanasius. De virginitate* [Sp.] 22:12–14; *Nicolaus Catascepenus. Vita sancti Cyrilli Phileotae (e codice Athonensi Caracalli 42)* 12, 2:12–14.

115 *Gregorius Palamas. Epistulae* 8, 11:29–31.

116 *Serapion Thmuitanus. Euchologium* 14:1–10.

117 *Gregorius III Patriarcha. Responsio ad epistulam Marci Ephesii (ex variis sanctorum sententiis)* // PG. 160. Col. 200A:15 – B:4.

подражателем Христа Спасителя по преимуществу? При отрицательном ответе на данный вопрос можно задаться аналогичным вопросом и применительно к иерархии. Да, иерархия на то и является иерархией, чтобы указать на соподчинение младших чинов старшим, однако её подлинным центром, согласно достаточно общепринятому богословию Ареопагитик, является Христос Спаситель, выступающий, согласно интерпретации учёного Рене Рока¹¹⁸, в роли двойного посредника или главы — как церковной иерархии (Посредник между церковной и небесной иерархией), так и небесной (Посредник между небесной иерархией и Богом Отцом). Может ли быть самый главный рядом с Тем, Кто есть подлинный *путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6) и Свет?

6. Исторические обобщения

- 1) Титул «глава» в смысле абсолютного руководителя и духовного владыки относится по преимуществу ко Христу Спасителю — как «главе Церкви», согласно богословию апостола Павла (см.: Еф. 1, 22; 5, 23; Кол. 1, 18).
- 2) В православной традиции Церковь как Тело Христово, с Главой Иисусом Христом, была носителем Божественной непогрешимости, что ещё более усиливало наименование «Глава» как духовный апогей таковой непогрешимости.
- 3) Наименование епископа «главой» в 34-м апостольском правиле (IV в.) стало, с одной стороны, прямым указанием на особый хриstopодражательный характер епископской власти, по примеру апостольской, а с другой — подчеркнуло его руководящую роль в местной церкви среди подчиняющихся ему епископов и клириков — в органичном сочетании с их соборным мнением.
- 4) Становление митрополичьей и патриаршей системы управления Церкви привело к уточнению и многомерному использованию титула «глава» применительно к уровню епископского, митрополичьего и патриаршего управления на Востоке. На Западе Римским папам, как единоличным правителям Западной Церкви, было легче именовать себя главами, а вернее, главой — в каждом конкретном случае.

118 См.: *Roques R. L'Univers Dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* Paris, 1954.

- 5) Всевластие Римских пап, допустимое, но временами чрезмерно амбициозное, создало опасный прецедент и пример для Константинопольских патриархов, которые после отпадения западной части христианства в 1054 г. оказались первыми «по чести» в тетрархии восточных патриархатов (но теоретически ощущая себя членами пентархии в надежде на покаяние Рима).
- 6) Основной пафос восточных полемистов против папского примата, которые составляли на Востоке решительное большинство, заключался в полемике с оставшимися и возросшими претензиями Римских пап на первенство, право апелляции и первое место в Диптихах Римских пап. В случае покаяния последних теоретически допускалось предоставить им или вернуть первенство чести в диптихах, в то время как апелляция им не рассматривалась (хотя Римские папы хотели её получить, видя в ней реальное проявление первенства власти).
- 7) В результате полемики с западным приматом возникло два направления или две тенденции, оказавшиеся впоследствии вполне самостоятельными и не зависящими от первоначального импульса:
 1. Представители восточных Поместных Православных Церквей стали делать особый акцент на соборности и равенстве таковых Церквей, что позволяло им противопоставить примату Рима прямо противоположный данному примату принцип. В рамках данного основополагающего для православной традиции подхода с категорическим исключением принципа всевластия можно было говорить только о первенстве чести в Диптихах (хотя в реальности более сильные и независимые Церкви в силу политических факторов могли иметь временные практические преимущества) как о единственном теоретическом отличии между церквями, как древними, так и образованными в конце I-го и во II-м тысячелетии.
 2. Константинопольский Патриархат, как первый по чести и единственный на территории независимой до определённого времени Византии, а также как тот, кто остался первым после Рима и, значит, в роли наследника не только критикуемого примата, но и права апелляции, стал

всё более копировать амбиции Римской Церкви — и ради реальных потребностей, и исходя из непомерного честолюбия. Однако эти устремления Константинопольского престола носили ограниченный характер. Период после падения Константинополя с 1453 г. позволил Константинопольским патриархам добавить к уже имевшимся претензиям на первенство власти реальные светские властные полномочия, данные им турецким режимом (за что пришлось платить свободой и чрезмерным соглашательством — это очень хорошо видно по отношению к освободительному движению в Греции 1820-х гг.).

В 1923 г. Константинопольский патриарх Мелетий (Метаксакис) постарался скомпенсировать потерю власти внутри турецкой державы расширением юрисдикций на мировой арене (прежде всего за счёт отдельных частей бывшей Российской империи). Наконец, в 2018 г. одностороннее предоставление Томоса «Православной Церкви Украины» вопреки позиции законной на данной территории Русской Православной Церкви обозначило реализацию на практике того теоретического примата, который разрабатывался в предшествующие десятилетия лучшими константинопольскими богословами, такими как митр. Иоанн Зизиулас, и канонистами, такими как митр. Григорий (Папафомас).

- 8) Современные канонисты и богословы Фанара постарались искусно обосновать необходимость власти первого в земной Церкви как абсолютную — не подлежащую никакому пересмотру. Данное обоснование оказалось предельно хитрым и трудноизобличимым. Так, без «первого» невозможно провести — с их точки зрения — Вселенский Собор. Вроде бы этот «первый» (то есть именно Константинопольский патриарх) играет на этом Соборе только организационную роль, однако организатор оказывается главой, руководителем и, по сути дела, начальствующим лицом, «иерархически» бóльшим, нежели все другие предстоятели, между которыми возникают свои достаточно существенные иерархические градации (деление на членов пентархии и Поместные Церкви, создававшиеся на Балканах). Однако Вселенский Собор является носителем непогрешимой богооткровенной истины. Именно

он есть высший критерий на земле — в своём богочеловеческом и синергийном устройстве. Неужели у такого органа может быть ещё начальствующее лицо помимо Самого Бога?

7. Критика первенства чести и власти

- Примат Константинополя оказывается бóльшим, чем примат Рима, ибо его идеологи реально претендуют на абсолютную всемирность (дипломатически не вторгаясь прямо в юрисдикцию образцового для них, но ещё не воссоединившегося с ними Рима).
- Первенство чести имеет основание в соборной канонике Церкви, а первенство власти на Востоке исходит из временной практики и «обычного права», не реципированного другими Поместными Церквями или принятого частично, но в любом случае не всеми.
- Первенство не является другой органической стороной соборности, но вступает с принципом соборности в сильное и непреодолимое противоречие.
- Poleмика с римскими амбициями и искажением вероучения стала традицией для Православного Востока, который сохранил свою методологию с особым акцентом на неизменности традиции, к которой нельзя ничего прибавлять и от которой не подобает ничего убавлять.
- Принцип неизменности традиции обязывает не вводить новую общепринятую каноническую норму первенства (как вводит её митр. Иоанн Зизиулас), которая при своей последовательной реализации приводит к расколу, хотя сама по себе может рассматриваться и как ересь (если, по митр. Иоанну, каноника вытекает или должна вытекать из догматики).
- Каноническое учение о необходимости первого по чести и власти в земной Церкви, к которому тяготеет новое богословие в Константинопольском Патриархате, приходит в категорическое противоречие с христологией, что отмечалось православными полемистами преимущественно по отношению к папскому примату.
- Критика папского примата является критикой и восточного примата по существу. Отсутствие триадологической

или христологической ереси не оправдывает идею о чрезмерном первенстве Фанара, которое само по себе по совокупности последствий для православного единства представляет собой мрачную страницу в общецерковной истории.

- Отсутствие рефлексии среди константинопольских канонистов и богословов и нежелание пересмотреть теорию первенства указывает, в том числе, и на их вольный подход к традиции — в чём-то отвергаемой, в чём-то чрезмерно сильно интерпретируемой ими, — которая, тем не менее, сохраняет свою живительную силу и значение — согласно теории и практике Поместных Православных Церквей (включая множество верующих Элладской Православной Церкви, понимающих «беззаконность» произвола, сосредоточенного в руках одного человека).

Заключение

Не является ли данная статья преувеличенной в пафосе отрицания очевидного и значимого? Представляется, что наблюдения почерпнуты из надёжных источников, важных и авторитетных для самой Византии. Итоговый вывод: первенство чести и власти противоречит самой традиции Православного Востока.

Сам по себе термин «глава» может быть использован начальником любого ранга, но, если этот термин понимается в абсолютном смысле, он может стать и становится преградой между верующей душой и Христом, явившим всему миру подлинный пример смирения и величия — на все оставшиеся времена.

Источники

Acta Concilii Florentini. Latinorum responsio ad libellum a Graecis exhibitum circa purgatorium ignem // Documents relatifs au concile de Florence La question du purgatoire a Ferrare, Documents I–VI / éd. L. Petit. Paris: Firmin-Didot et Companie, 1920. (PO; vol. 15, fasc. 1). P. 80–107.

Acta Concilii secundi Lugduno. Apologia Josephi patriarchae // Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / éd. J. Darrouzès, V. Laurent. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1976. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 16). P. 135–301.

Alexius Aristenus. Scholia in canones apostolorum // *Alexios Aristenos*. Kommentar zur Synopsis canonum / hrsg. L. Burgmann, K. Maksimovič, E. S. Papagianni, Sp. Troianos. Berlin;

- Boston: De Gruyter, 2019. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte: Neue Folge; Bd. 1). S. 2–20.
- Alexius Aristenus*. Scholia in concilia oecumenica et localia // *Alexios Aristenos*: Kommentar zur Synopsis canonum / hrsg. L. Burgmann, K. Maksimovič, E. S. Papagianni, Sp. Troianos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Neue Folge; Bd. 1). S. 21–214.
- Apophthegmata patrum (collectio alphabetica) // PG. T. 65. Col. 72–440.
- Athanasius*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 60–545, 548–589.
- Athanasius*. De virginitate [Sp.] // Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον / ed. E. von der Goltz. Leipzig: Hinrichs, 1905. (TU. N. F.; Bd. 14). S. 35–60.
- Basilii Caesariensis*. Regulae morales // PG. T. 31. Col. 692–869.
- Basilii Caesariensis*. Constitutiones asceticae [Sp.] // PG. T. 31. Col. 1320–1428.
- Callistus I Patriarcha*. Vita Gregorii Sinaitae // *Kallistos I Patriarch von Konstantinopel*. Leben und Wirken unseres unter den Heiligen weilenden Vaters Gregorios' des Sinaïten / hrsg. H.-V. Beyer. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2006. (Texte und Untersuchungen zur Geistesgeschichte; Bd. 2). S. 106–226.
- Callinicus III Patriarcha*. Narratio brevis // Καλλινίκου γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Τὰ κατὰ καὶ μετὰ τὴν ἐξορίαν ἐπισυμβάντα καὶ ἔμμετροι ἐπιστολαί / ἔκδ. Α. Τσελίκας. Ἀθήνα: Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, 2004. Σ. 79–269, 271–429.
- Catena in Acta (catena Andreae) (e cod. Oxon. coll. nov. 58) // *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum* / ed. J. A. Cramer. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1838. (Hildesheim: Olms, 1967). P. 1–424.
- Chronicon Moreae (recensio II) // *The Chronicle of Morea* / ed. J. Schmitt. London: Methuen, 1904. P. 3–597.
- Concilium universale Chalcedonense anno 451 // *Acta conciliorum oecumenicorum (ACO)*. T. 2.1.1–2.1.3 / ed. E. Schwartz. Berlin: De Gruyter, T. 2.1.1–2.1.2: 1933; T. 2.1.3: 1935 (T. 2.1.1–2.1.2: 1962; T. 2.1.3: 1965). T. 2.1.1: P. 3–32, 35–52, 55–196; T. 2.1.2: P. 3–42, 45–65, 69–163; T. 2.1.3: 3–136.
- Constitutiones apostolorum // *Les constitutions apostoliques: in 3 vols.* / ed. B. M. Metzger. Paris: Éditions du Cerf, 1985, 1986, 1987. (SC; vol. 320, 329, 336). Vol. 1: P. 100–338. Vol. 2: P. 116–394; Vol. 3: P. 18–310.
- Cyrrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos // PG. T. 69. Col. 717–1273.
- Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012. (PTS; Bd. 67). S. 61–132.
- Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Α΄–Β΄ [libri 1–2] // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ΄ τ.* / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 35–519.
- Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Γ΄–Δ΄ // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ΄ τ.* / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Β΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 3–492.

- Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ε'–C' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία* περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Γ', Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 9–452.
- Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ζ'–Η' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία* περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Δ', Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–477.
- Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Θ'–Ι' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία* περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε', Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–681.
- Gregorius III Patriarcha*. Responsio ad epistulam Marci Ephesii (ex variis sanctorum sententiis) // PG. T. 160. Col. 111–204.
- Gregorius Palamas*. Epistulae // Ἐπιστολαί / ed. N. A. Matsoukas (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* συγγράμματα / ed. P. K. Chrestou. T. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 315–547).
- Eriphanus*. Panarion (= Adversus haereses) // *Eriphanus*. Ancoratus und Panarion: in 3 Bde. / hrsg. K. Holl. Bd. 3. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1933. (GCS; Bd. 37). S. 2–229, 232–414, 416–526.
- Euthymius Zigabenus*. Commentarius in Pauli epistulam ad Ephesios // *Ευθυμίου τοῦ Ζιγαβηνῶ* Ἑρμηνεία εἰς τὰς ἸΔ' ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς Ζ' καθολικὰς νῦν πρῶτον ἐκ παλαιοῦ χειρογράφου ἐκδιδομένη μετὰ προλόγου καὶ σημειώσεων ὑπὸ Νικηφόρου Καλογερά: ἐν β' τ. Τ. Β'. Ἐν Αθήναις: Τύποις Ἀδελφῶν Περρῆ, 1887. Σ. 1–68.
- Hierotheus Hieromonachus*. Orationes // Ὁ Ἱερομόναχος Ἱερόθεος (ΙΓ' αἰ.) καὶ τὸ ἀνέκδοτο συγγραφικὸ ἔργο του / ἔκδ. Ν. Χ. Ἰωαννίδης. Αθήνα: Ἐκδόσεις Π. Κυριακίδη, 2003. Σ. 99–203.
- Ioannes VIII Xiphilinus, Patriarcha*. Decretum syn. de episcoporum electione // Bibliothèque de l'Escorial. Cod. R. II. 11. (Revilla 030). Fol. 270v–271.
- Ioannes Apocaucus*. Notitiae et epistulae // *Bees N. A.* Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos (in Aetolien) (Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. 1971–1974. № 21. S. 57–160).
- Ioannes XI Beccus*. Epistula ad papam // Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / éd. J. Darrouzès, V. Laurent. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1976. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 16). P. 479–485.
- Ioannes Chrysostomus*. In Acta apostolorum (homiliae 1–55) // PG. T. 60. Col. 13–384.
- Ioannes Chrysostomus*. In epistulam ad Colossenses (homiliae 1–12) // PG. T. 62. Col. 299–392.
- Ioannes Chrysostomus*. De inani gloria et de educandis liberis // *Jean Chrysostome*. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants / ed. A.-M. Malingrey. Paris: Éditions du Cerf, 1972. (SC; vol. 188). P. 64–196.
- Ioannes Eugenicus*. Antirrheticus adversus decretum Concilii Florentini // *John Eugenikos'* Antirrhetic of the decree of the Council of Ferrara-Florence / ed. E. Rossidou-Koutsou. Nicosia (Cyprus): Research Centre of Kykkos Monastery, 2006. P. 3–153.
- Ps.-Macarius*. Sermones 30–64 (collectio B) // *Makarios/Symeon* Reden und Briefe: in 2 Bde. / hrsg. H. Berthold. Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag, 1973. (GCS). S. 3–219.
- Marcus Eremita*. De lege spirituali // *Traité*s I / éd. G.-M. de Durand. Paris: Éditions du Cerf, 1999. (Sources chrétiennes; vol. 445). P. 74–128.

- Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Μ. Ποτλῆς, Γ. Α. Ραλλῆς, Τ. ζ'. Ἀθήνησιν: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1859. Σ. 31–518.
- Maximus Planudes*. Oratio in sancto Arsenio Autoriano (e cod. Patm. gr. 366) (Dub.) // *Νικόπολιος Π. Γ.* Ανέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτωρειανόν, πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως // Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1981–1982. Τ. 45. Σ. 449–461.
- Meletius Pegas Patriarcha*. Epistulae (e cod. Patr. Alex. gr. 296) // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria // *Ekklesiastikos Pharos*. 1970–1975 (ῥ1976). Ρ. 17–365.
- Nicephorus I*. Epistula ad Leonem III papam // PG. Τ. 100. Col. 169–200.
- Nicetas Amasenus*. Oratio de suffragiis // Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / éd. J. Darrouzès. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 10). Ρ. 160–174.
- Nicodemus Hagiorita*. Pedalion. Scholia in canones apostolorum // Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου Μοναχοῦ. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ἀθήνα: Ἐκδ. Παπαδημητρίου, ¹²1896). Σ. 1–117.
- Nicolaus Catacepenus*. Vita sancti Cyrilli Phileotae (e codice Athonensi Caracalli 42) // *Sargologos E*. La Vie de Saint Cyrille le Philéote moine byzantin (†1110). Brussels: Société des Bollandistes, 1964. (Subsidia hagiographica; vol. 39). Ρ. 43–264.
- Nicon Nigri Montis*. Canonarium vel Typicon // *Hannick C*. Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts: in 2 Banden. Freiburg im Breisgau: Weiher, 2014. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes; vol. 62.1–2). Bd. I: S. 2–622; Bd. II: S. 624–1000.
- Serapion Thmuitanus*. Euchologium // *Johnson M. E*. The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1995. (OCA; vol. 249). Ρ. 46–80.
- Theodorus II Irenicus Patriarcha*. Epistula ad papam (e cod. Urbani 32, ff. 185v–191) // *Cataldi Palau A*. Una «Lettera al Papa» di Irenico, Cartofilace della grande chiesa (Teodoro Irenico, Patriarca di Constantinopoli 1214–1216) (Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata (Nuova Serie) 1994. N° 48. Ρ. 76–87).
- Theodorus Studites*. Sermones Catecheseos Magnae // *S. Patris Nostri Theodori Studitae* Magnae Catecheseos Sermones / ed. J. Cozza-Luzi. Vol. 1. Roma: Bibliotheca Vaticana et Typi Vaticani, 1888. (Nova Patrum Bibliotheca; vol. 9/2). Ρ. 1–217 (Cat. 1–77).
- Theoleptus Philadelphiensis*. Orationes // *Sinkewicz R. E*. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelpheia (Mediaeval Studies. 1988. N° 50. Ρ. 52–95).
- Typicon monasterii Theotoci Bebaia Elpidos (sub auctore Theodora Synadena) // *Delehaye H*. Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues. Brussels: Académie Royale de Belgique, 1921. (Mémoires: Second series; vol. 8). Ρ. 18–95.
- Матфей Властарь*. Алфавитная синтаγμα // Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в святых и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная синтаγμα Матфея Властаря / пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. Симферополь: Таврическая губернская

тип., 1892. (Алфавитная синтагма иеромонаха Матфея Властаря: Канонические правила и гражданские законы о Церкви. Москва: [Б. и.], 2006).

Постановления Апостольские. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

Правила святых апостол и святых отец с толкованиями: в 2 т. Т. 1. Москва: Сибирская Благовонница, 2011.

Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва: Паломник; Сибирская Благовонница, 2000.

Литература

Василик В. В., протодиак. Богословские аспекты учения о первенстве в Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/122683.html> (дата обращения 14.10.2022).

Грацианский М. Экклезиологические истории современных претензий Константинополя на первенство в Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/119735.html> (дата обращения 15.10.2022).

Дионисий (Шлёнов), игум. Эпитет свт. Николая *θαιματούργος* в греческой литературной традиции // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 19–34.

Дионисий (Шлёнов), игум. Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин: [Б. и.], 2021. С. 50–82.

Дионисий (Шлёнов), игум. Выражение «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς...» 28-го правила Халкидона и его интерпретации. [Доклад на конференции Богословской комиссии «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения». 17 сентября 2021 г., Храм Христа Спасителя (Москва)]. [Электронный ресурс]. Ч. 1. URL: <https://bogoslov.ru/article/6170883>; Ч. 2. URL: <https://bogoslov.ru/article/6170934> (дата обращения 15.10.2022).

Дионисий (Шлёнов), игум. Критика экстерриториальной апелляции Константинопольскому патриарху свт. Досифею Иерусалимским // Міжнародна наукова конференція «Соборність Церкви: богословські, канонічні та історичні виміри». [11 листопада 2021 р.]. Київ, 2021. <https://andreevsky-monastery.ru/blog/detail/kritika-eksterritorialnoy-apellyatsii-konstantinopolskomu-patriarkhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/> (дата обращения 15.10.2022).

Дионисий (Шлёнов), игум. Можно ли говорить об иерархии среди Предстоятелей Поместных Церквей? Термин *ιєραρχία* в византийской традиции // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 103–130.

Дионисий (Шлёнов), игум. Предисловие к книге монаха Серафима (Зисиса) «Внутрирочичная монархия Отца и новоявленный монарх экклезиологии Фанара». Москва: Познание, 2022.

Дионисий (Шлёнов), игум. В поисках подлинной каноничности: по поводу терминов *συνεδαφικότης* и *πολυαρχία* в «новой» экклезиологии митр. Григория (Папафомаса) // Конференция Санкт-Петербургской академии «Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право» 15 марта 2022 г. (готовится к публикации).

- Ермилов П. В.* Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36–53.
- Кобеко Д. О.* Разрешительные грамоты иерусалимских патриархов // Журнал министерства народного просвещения. 1896. Ч. 305 (июнь). С. 270–279.
- Лapidус И. Э., прот.* Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // Богословский вестник. 2019. № 3 (34). С. 218–246.
- Лебедев А. П.* История Греко-восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2012. (Библиотека христианской мысли. Исследования).
- Лука Григориатский, иером.* Права Церквей и единство Церкви / пер. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва: Познание, 2022.
- Новиков А., прот.* Первенство в Церкви: примат чести или примат власти? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rus-obr.ru/gu-club/4184> (дата обращения 15.10.2022).
- Понятие первенства: Истоки и контексты: Коллективная монография / отв. ред.: П. В. Ермилов, М. В. Грацианский. М.: Изд. ПСТГУ, 2022.
- Серафим (Зисис), мон.* Внутритроичная монархия Отца и новоявленный монарх экклезиологии Фанара. Москва: Познание, 2022.
- Троицкий С.* О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34–45.
- Христофор (Данилидис), митр.* Место Вселенского патриарха в Православной Церкви (статья 1924 г. в переводе с фр.). [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife.org/ru/content/mesto-vselenского-patriarha-v-pravoslavnoy-cerkvi> (дата обращения 14.10.2022).
- Цыпин В. А., прот.* Протоиерей Владислав Цыпин об истории первенства власти в Церкви и конфликтах современности. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6171330> (дата обращения 14.10.2022).
- Ульянова А. О.* Трактат Никиты, митрополита Амасийского, как источник по истории Константинопольского патриархата во второй половине X века // Причерноморье в Средние века. 2011. Вып. 8. С. 36–49.
- Шабанов Д.* Римский примат в византийском богословии архиерейского первенства. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/1876128> (дата обращения 14.10.2022).
- Hartmann W., Pennington K.* The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Washington, (D. C.): Catholic University of America Press, 2012. (History of Medieval Canon Law; vol. 4).
- Oikonomidès N.* Un décret synodal inédit du patriarche Jean Xiphilin // Revue des études byzantines. 1960. Vol. 18. P. 55–78.
- Patsavos Lewis J., Dr.* The Role of the Ecumenical Patriarchate in Granting Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine: A Canonical Perspective // The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical and Pastoral Perspectives / ed. E. Sotiropoulos. [No City]: Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, May 2019. P. 66–72.

- Roques R.* L'Univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris: Éditions du Cerf, 1954.
- Zizioulas J. D., Metropolitan.* One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / ed. G. Edwards. Alhambra (Ca.): Sebastian Press, 2010. (Contemporary Christian Thought Series; no. 6).
- Αθανάσιος, επ. εφησυχάζων Ερζεγοβίνης.* Ο 34ος Αποστολικός Κανών και ο πατήρ Γεώργιος Τσέτσης. [28 Φεβρουαρίου, 2010]. [Электронный ресурс]. URL: <https://amethystosbooks.wordpress.com/2010/02/28/o-34os-apostolikos-kanon-kai-o-patir-georgios/> (дата обращения 15.10.2022).
- Θερινή υποδοχή του Αρχιεπισκόπου Κύπρου από τον Οικουμενικό Πατριάρχη στο Φανάρι. [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/03/03/thermi-ypodoxi-archiepiskou-kyprou-sto-fanari/> (дата обращения 3 марта 2023 г.)
- Καραλής Γ. Ζηζιούλας* τοῖς οἰκείοις συντέθηκε δόγμασι. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxostypos.gr/ζηζιουλας-τοις-οικειοις-συντεθηκε/> (дата обращения 26 февраля 2023 г.)
- Κυρίλλου, Ἐπισκόπου Ἀβύδου.* Ἡ Ἐκκλησία πρὸς τὸ θρόνο τῆς Κωνσταντινουπόλεως. [Электронный ресурс]. URL: <https://ec-patr.org/vydyoy-kyrilloy-kklitos-pros-to-throno-t-s/> (дата обращения 06.11.2022).
- Μαζίμου, μητροπ. Σάρδεων,* Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἐκκλησίᾳ. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1989. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; τ. 52).
- [*Μακάριος, αρχιεπ.*] Αυστραλίας Μακάριος προς ιερείς: Αποφύγετε την αίρεση της «μονοπροσώπης αθεντίας». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio-ts/archiepiskopi-australias/55380-afstralias-makarios-pros-iereis-apofygete-tin-airesi-tis-monoprosopis-afthentias> (дата обращения 2 марта 2023 г.)
- Μπούμης Π. Ι.* Βασικές κανονικές αρχές επιλύσεως του ουκρανικού ζητήματος. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-aropseis/24892-basikes-kanonikes-arxes-epiluseos-tou-oukranikou-zitimatos> (дата обращения 15.10.2022).
- Νικήτας Παντοκράτορινός, ιερομόναχος.* Η αδελφική συνάντηση στο Αμμάν και η Ιερά Παράδοση της Εκκλησίας. [Электронный ресурс]. URL: http://fanarion.blogspot.com/2020/03/blog-post_92.html (дата обращения 19.10.2022).
- Οικουμενιστική συμπροσευχή διὰ τὴν «Ἵπερτάτην Κεφαλὴν»! (24 Σεπτεμβρίου 2022). [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxostypos.gr/οικουμενιστικη-συμπροσευχη-δια-tin/> (дата обращения 18.10.2022).
- Οικουμενικός σε Αχρίδος: «Εμπιστευθείτε καρδιακώς την Μητέρα Σας Εκκλησία». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/epikairotita-xronika/50605-oikoumenikos-se-axridos-empisteftheite-kardiakos-tin-mitera-sas-ekklisia> (дата обращения 18.10.2022).
- Η οικονομική συμβολή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στον αγώνα κατά της πανδημίας // http://fanarion.blogspot.com/2020/04/blog-post_4.html#more (дата обращения 15.10.2022).
- Ξεζάκης Ν.* Ὁρθόδοξος δογματική: ἐν 3 τ. Τ. 1. Ἀθήναι: Ἔννοια, 2006.
- Φειδάς Β.* Η Συνοδική Πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1686) και η Αυτοκεφαλία της Εκκλησίας Ουκρανίας. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxia.info/news/h-synodiki-praxi-tou-oikoumenikou-patr/> (дата обращения 06.11.2022).

ЖИЗНЬ ЕВФИМИЯ ЗИГАБЕНА И РОЛЬ В НЕЙ БОГОМИЛЬСКОЙ ПОЛЕМИКИ

Священник Алексей Голубев

магистр богословия
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
a.a.golubev@mail.ru

Для цитирования: Голубев А., *свящ.* Жизнь Евфимия Зигабена и роль в ней богомильской полемики // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 169–183. DOI: 10.31802/GV.2023.48.1.008

Аннотация

УДК 929 (27-9)0325/1054)

Целью исследования является попытка описать наиболее вероятную картину жизни Евфимия Зигабена. Отдельное место в статье уделено возможному влиянию на жизнь и творения Евфимия богомильской ереси. В основе методологии исследования лежат сбор и анализ имеющихся на данный момент сведений о жизни Евфимия Зигабена, оценка тех данных, которые носят гипотетический характер. Кроме того, использовался филологический метод исследования для анализа текстов Евфимия. Предлагается решение проблемы противоречивости некоторых сведений о Евфимии Зигабене, принадлежащих различным исследователям. В результате исследования приведён материал о Евфимии, зафиксированный в рукописях и источниках, сообщаются сведения о наиболее возможных местах и времени его рождения, образования, монашеского жития и трудов. Сообщается о связи Зигабена с императорским двором, о его служении при императоре; оценивается, как поставленная перед Евфимием задача борьбы с богомилами повлияла на его жизнь и творчество.

Ключевые слова: Алексей I Комнин, Анна Комнина, богомильская ересь, «Догматическая паноплия», Евфимий Зигабен, монастырь Перивлепта, протоасикрит.

The Life of Euthymius Zigaben and the Role of the Bogomil Polemics in It

Priest Alexey Golubev

MA in Theology

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

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

a.a.golubev@mail.ru

For citation: Golubev, Alexey, priest. "The Life of Euthymius Zigaben and the Role of the Bogomil Polemics in It". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 169–183 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.008

Abstract. The paper focuses on the various aspects of the biography of the famous theologian of the XIIth century Euthymius Zigabenus. The aim of the study is to present a description of the most probable picture of the life of Euthymius Zigabenus. A special focus in the paper is given to the question of how the Bogomil heresy, which spread with particular force in Byzantium under Emperor Alexei I Comnenus, could affect the life and works of Euthymius. The methodology of the study is based on the collection and analysis of currently available information about the life of Euthymius Zigabenus, the assessment of those data that are hypothetical in nature. In addition, the philological method of research was used to analyse the texts of the works of Euthymius. The author suggests various ways of solving the problem of contradictions in various sources of information about Euthymius Zigabenus. As a result of the study, material about Euthymius, recorded in manuscripts and sources, is presented. The research revealed possible places and time of his birth, education, monastic life and works. The paper reveals Zigabenus's connection with the Imperial court, reports on his service under the emperor, and assesses the influence of the task of fighting the Bogomils set before Euthymius on his life and work.

Keywords: Anna Comnena, Bogomil heresy, Dogmatic Panoply, Euthymius Zigabenus, Perybleptus, proto-asikrit, the Emperor Alexius I Comnenus.

Введение

Имя Евфимия Зигабена, пожалуй, знакомо всякому христианину, который когда-либо пытался разобраться в Священном Писании и более глубоко, со святоотеческих позиций, вникнуть в его содержание. На сегодняшний день известны, как минимум, толкования Зигабена на все четыре Евангелия, на послания апостола Павла, Псалтирь, библейские песни. Евфимий не пытался написать новое толкование или открыть новые значения в строках Писания, хотя полностью не исключал таких действий. Ценность его творений заключается, в первую очередь, в попытке собрать толкования разных отцов Церкви и, частично переработав их, включить в единый корпус каждой из перечисленных канонических книг. Его труд, отличающийся глубоким пониманием Священного Писания, оценили не только потомки¹, но и его современники, с той лишь разницей, что в XII в. Евфимий более упоминается как составитель другого труда — «Догматической паноплии».

Это значительное по объёму произведение содержит в себе изложение догматов Православной Церкви и полемику с различными ересями, которые были известны в то время. Однако, несмотря на внушительное количество творений Евфимия Зигабена, до нас дошли весьма скудные сведения о жизни византийского богослова. Их в непосредственном виде доставляют сочинения Анны Комнины, дочери императора Алексея I Комнина (1081–1118 гг.), а также «Догматическая паноплия» и некоторые надписи в рукописях. Все остальные данные о жизни Зигабена являются плодом анализа имеющихся сведений, текстов его произведений и догадок исследователей. Причём эти мнения приводились в различное время и порой весьма разнятся. Возникает необходимость вновь рассмотреть жизнь Евфимия Зигабена с учётом влияния появившейся в Византийской империи богомилской ереси.

1. Место и время рождения Евфимия Зигабена

Вопросы установления точной даты рождения Евфимия Зигабена, равно как и однозначного определения места рождения, в настоящее время остаются открытыми. Данные сведения сообщаются с определённой

1 См.: Бармин А. Евфимий Зигабен // ПЭ. 2013. Т. 17. С. 449; Троицкий С. В. Евфимий Зигабен // Православная богословская энциклопедия. Т. 5. Петроград, 1904. Стб. 262.

долей вероятности и не содержатся ни в одном из его произведений, а также в каких-либо иных источниках.

Относительно даты рождения Евфимия Зигабена все исследователи руководствуются тем неоспоримым фактом, что он был современником императора Алексея I Комнина (1081–1118 гг.). Отсюда диапазон времени рождения богослова определяют 1050–1100 гг. Составитель систематического описания рукописей Московской Синодальной библиотеки архим. Владимир (Филантропов) указывает датой рождения Зигабена 1080 г.²; немецкий протестантский теолог А. Ральфс говорит о 1100 г.³; Никифор Калогер, архиепископ Патрасский, издатель «Толкований Евфимия на апостольские послания», ограничивается указанием периода его рождения — вторая половина XI столетия; профессор Алексей Вадимович Бармин приводит 1050 г.⁴. Выводы последнего согласуются с версией греческого профессора-богослова Андреаса Н. Папавасилиу, который обстоятельно подкрепляет её весомыми доводами. Они состоят в следующем. Анна Комнина в историческом сочинении «Алексиада» упоминает Зигабена как человека, который был знаком её «бабушке со стороны матери и всему священническому сословию»⁵, «изучил грамматику, не пренебрегал риторикой и как никто другой знал догматы Церкви»⁶. Это свидетельствует о том, что Евфимий уже состоялся как богослов, историк и проповедник, а значит, находился в зрелом возрасте. Кроме того, поручение, данное Зигабену императором Алексеем I Комнином, написать фундаментальный труд «Догматическая паноплия» после проведённого в Константинополе Собора против богомилов в 1110–1111 гг., свидетельствует о значительном накопленном опыте и способностях Евфимия. Кроме того, он должен был обладать хорошими физическими способностями, чтобы этот труд вышел в свет. Всё это говорит о том, что на начало XII столетия Зигабен был в весьма зрелом, но не старческом возрасте⁷.

2 Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. I: Рукописи греческие. Москва, 1894. С. 280.

3 Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt. Berlin, 1914. S. 407.

4 См.: Бармин А. Евфимий Зигабен // ПЭ. 2013. Т. 17. С. 448.

5 Анна Комнина. Алексиада / вступ. ст., перевод, коммент. Я. Н. Любарского; отв. ред. А. П. Каждан. Москва, 1965. С. 419.

6 Там же.

7 См.: Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Λευκωσία, 1979. Σ. 34–35.

Из всего перечисленного можно заключить, что наиболее вероятной датой рождения Евфимия Зигабена является ориентировочно 1050 г.

Что касается места рождения Евфимия, то здесь следует принять во внимание тот факт, что в XII в. в Византии существовала традиция, согласно которой человеку давалось второе имя по месту его рождения⁸. Отсюда можно заключить, что местом рождения Евфимия могло быть некое селение Зигада (*Zύγαδα*) или Зигадон (*Zύγαδον*), которое хотя и не упоминается в источниках, относящихся к XII столетию, но, предположительно, находилось около Константинополя. Эта версия позволяет объяснить одну из причин близости богослова ко двору и семье императора Алексея I. Эти обстоятельства дали возможность Евфимию получить хорошее светское и богословское образование⁹.

2. Имя Евфимия Зигабена до пострига и место монашеского подвига

До монашеского пострига Евфимий Зигабен носил имя Иоанн. Свидетельства этому содержатся, как минимум, в трёх рукописях:

- Cod. Brit. Mus. Hariey Mss. № 5505 (1281 г.);
- Cod. Brit. Mus. Addit. Mss. № 39589 (XIII в.);
- Cod. Reg. Bavaric. № 194 (XIV в.)¹⁰.

Последняя из указанных Баварская рукопись содержит на первом листе следующее надписание: «Псалмопевца Давида, царя и пророка, объяснение Зигабена господина Иоанна, переименованного через божественную и ангельскую схиму в Евфимия, призванного к составлению различных толкователей»¹¹. Эта же фраза сообщает факт совершения монашеского пострига богослова с именем Евфимий. Это подтверждается и иными рукописями, в которых он сам себя называет

8 Гузик М. А. Культура Византии // Истоки православия: учебный словарь. Москва, 2012. С. 143.

9 См.: Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 32–33.

10 Ibid. Σ. 26.

11 «Τοῦ ψαλμοδοῦ Δαβὶδ βασιλέως καὶ προφήτου ἐξήγησις τοῦ Ζυγαβηνοῦ κυρίου Ἰωάννου τοῦ μετονομασθέντος διὰ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος Εὐθυμίου κληθέντος ἀπὸ συναγωγῆς διαφορῶν ἐξηγητῶν» (Hardt I. Catalogus codicum manuscriptorum graecorum bibliothecae regiae bavaricae. Vol. 2. München, 1806. S. 264).

«блаженным монахом», «преподобным монахом» или «смирненным рабом Иисуса Христа»¹².

Существует общепринятая версия, согласно которой Евфимий Зигабен был насельником монастыря Панагии Перивлепты. Строительство этой обители началось в 1031 г. по приказу императора Романа III Аргири (1028–1034 гг.) и продолжалось до его смерти в 1034 г.¹³. Наименование «Перивлепта», что в переводе означает «всем видный», монастырь получил по причине расположения основного храма на холме, имеющем в своём подножии море¹⁴. Изначально планировалась постройка одного храма, но впоследствии император, не желая отставать от Соломона и Юстиниана, решает основать здесь монастырь с грандиозными монастырскими зданиями. На эту работу была потрачена колоссальная сумма из государственной казны¹⁵. Базовые точки, на которых основана версия о проживании в этом монастыре Евфимия Зигабена, заключаются в следующем.

- 1) В монастыре после его постройки было собрано огромное количество монахов¹⁶, в их числе мог оказаться и Евфимий, как образованный и уже опытный монах.
- 2) Учитывая грандиозные планы императора Романа III по постройке монастыря, справедливо предположить, что в обители было собрано большое количество святых мощей и других святынь¹⁷. Данный монастырь стал местом упокоения его основателя — императора Романа III Аргири. Здесь был пострижен в монашество¹⁸ и впоследствии упокоился император Никифор III Вотаниат (1078–1081 гг.), низвергнутый Алексеем I Комнином¹⁹. Сам монастырь располагался недалеко от Константинополя, его посещали императоры в дни

12 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 26.*

13 *Скабалланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в.: от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина / вступ. ст. Г. Е. Лебедевой. Кн. 1. Санкт-Петербург, 2004. С. 147.*

14 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 29.*

15 *Скабалланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в.: от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. Кн. 1. С. 147.*

16 Там же.

17 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 30.*

18 *Величко А. М. История Византийских императоров. От Василия I Македонянина до Алексея V Дуки Мурцуфла. Т. 4. Москва, 2012. С. 463.*

19 *Скабалланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в.: от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. Кн. 1. С. 147.*

церковных праздников, особенно посвящённых Пресвятой Богородице. Это свидетельствует о том, что монастырь находился на особом счету у императорского дворца²⁰. А учитывая тесную связь Евфимия Зигабена с императорской семьёй, о чём сообщает Анна Комнина²¹, напрашивается вывод, что и сам Евфимий был тесно связан с монастырём.

- 3) В монастыре велись работы по переписке различных священных текстов²². Здесь же, в монастырских помещениях, могли быть заточены представители богомилов, павликиан, месалиан и иных еретических движений. Известно, что в стены монастыря был помещён Константинопольским Собором в 1143 г. монах Нифонт, осуждённый за приверженность к богомильскому учению²³. Это обстоятельство позволяло Евфилию Зигабену, как составителю обширного полемического произведения «Догматическая паноπлия», получать сведения о ересьях из первых уст. Все эти факты и выстроенные с их помощью предположения дают полное право выдвинуть версию о том, что Евфимий Зигабен был насельником монастыря Перивлепта²⁴. Стоит отметить, что однозначного мнения по данному вопросу не существует, поскольку никакой источник напрямую об этом не сообщает и не даёт даже косвенных указаний²⁵.

3. Образование Евфимия Зигабена

Исходя из большого объёма и популярности творений Евфимия Зигабена, можно без сомнений утверждать, что он получил фундаментальные знания как в богословии, так и в светских науках. Однако среди конкретных источников, которые непосредственно сообщают об уровне его образования, можно выделить лишь хронику царствования императора Алексея Комнина «Алексиада», написанную современницей Евфимия Анной Комниной. Но и эти сведения весьма скромные. Анна

20 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 30.*

21 *Анна Комнина. Алексиада. С. 419.*

22 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 30.*

23 *Runciman S. The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist. Cambridge, 1947. P. 71.*

24 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 27.*

25 *Ibid. Σ. 26.*

Комнина отмечает, что Евфимий Зигабен «досконально изучил грамматику, не пренебрегал риторикой и как никто другой знал догматы Церкви»²⁶.

С такой характеристикой соглашаются последующие исследователи трудов и биографии Зигабена. В ряде рукописей, датировка которых начинается с XIII в. и заканчивается XVIII в., в сопроводительных статьях к произведениям Евфимия переписчики называют его «мудрейшим», «учёнейшим»²⁷, «почтеннейшим из философов»²⁸. Митрополит Дристры Афанасий в предисловии к тырговиштскому изданию «Догматической паноплии», вышедшему в 1710 г., сообщает, что Зигабен «был мужем добродетельным и знатоком высшей образованности, знавшим риторику»²⁹.

Издатель толкований Зигабена на апостольские послания Никифор Калогерас (1835–1896 гг.), архиепископ Патрасский, сообщает, что Евфимий — «муж, обладающий истинным просвещением и наилучший богослов», он «за монастырской стеной, в тиши и уединении монашеской келии всё время, свободное от других дел, проводил за изъяснением слова Божия»³⁰, «имел в себе <...> глубокую и сильную любовь к уразумению и изъяснению духа, силы и буквы божественных Писаний»³¹. Профессор богословия А. Папавасилиу говорит, что Евфимий был по преимуществу богословом. Он глубоко погружался в различные теологические и церковные вопросы и проблемы не только ради личных интересов и совершенствования себя в духовной жизни, но и с целью принесения пользы для всей Православной Церкви³².

До сегодняшнего дня остаётся нерешённым вопрос относительно того, кто преподавал Евфимию богословские знания. Можно лишь подчеркнуть тот факт, что в деле образования ему способствовало монашеское уединение и возможность пользоваться монастырской и императорской библиотеками, которые позволяли углубиться в исследования святоотеческих творений³³.

26 Анна Комнина. Алексиада. С. 419

27 Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 36.

28 Евфимий Зигабен. Толкования на Псалмы. Толковая Псалтирь. Киев, 1907. С. 27.

29 Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei dogmatica panoplia // PG. 130. Col. 13–14.

30 Любимов В. Ф. Краткие сведения о жизни Евфимия Зигабена и трудах его // Евфимий Зигабен. Толкование пастырских посланий апостола Павла / вступ. ст., перевод, коммент. В. Ф. Любимова. Тула, 1894. С. 3.

31 Там же. С. 2.

32 Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 37.

33 Ibid. Σ. 27.

До начала служения Церкви Зигабен, вероятнее всего, учился в школах Константинополя, одной из которых была императорская академия. В ту пору ею руководил Михаил Пселл, а затем его ученик Иоанн Итал³⁴ (30-е гг. XI в. — 1082 г.). Последний с высокой вероятностью был учителем Евфимия, чьи молодые годы пришлось на период зрелости и расцвета Итала³⁵, поэтому в творчестве Евфимия, как догматическом, так и полемическом, а также в методах толкования Священного Писания прослеживается влияние греческих философских мыслей, свойственных школе Пселла и Итала. Причём их ошибочные мнения никак не повлияли на Евфимия, который остался последователем святоотеческого богословия и приверженцем церковной традиции, соблюдавшейся с IX в.³⁶

Евфимий Зигабен владел, по меньшей мере, двумя языками: арабским и еврейским. Об этом свидетельствуют тексты его трудов, хотя прямых указаний на этот счёт нет³⁷. Так, о знании Евфимием арабского языка свидетельствует 28-я глава «Догматической паноплии», именуемая «Против сарацин». Содержание данной главы не содержит глубокого анализа мусульманства и не позволяет увидеть доскональную проработку Корана с целью критики учения Мухаммеда³⁸. Не исключено, что это связано с отсутствием хорошего владения арабским языком. Относительно еврейского языка ситуация значительно лучше. В первую очередь, это прослеживается по толкованиям Священного Писания. Так, в «Толковой Псалтири» Евфимия Зигабена насчитывается около ста пятидесяти фраз следующего характера: «Этот второй псалом не имеет в еврейском тексте надписания», «это объясняют свойством языка еврейского»³⁹, «перифраз, составляющий особенность еврейского языка», «как особенность еврейского письма»⁴⁰, «идиоматизмов, свойственных еврейскому диалекту и употребляющихся нередко в священных книгах», «евреи имеют обыкновение к членам присоединять в речи

34 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 35.*

35 *Бармин А. Евфимий Зигабен // ПЭ. 2013. Т. 17. С. 448–450.*

36 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 36.*

37 *Ibid. Σ. 38.*

38 *Khoury A.-T. Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII – XIIIe siècles). Paris, 1969. P. 238.*

39 *Евфимий Зигабен. Толкования на Псалмы. С. 27.*

40 Там же. С. 35.

местоимения»⁴¹ и другие. Это говорит о том, что Евфимий весьма хорошо владел еврейским языком⁴².

Таким образом, мнения современников Зигабена и последующих исследователей его трудов вполне соответствуют действительности, и они не напрасно признают Евфимия высокообразованным монахом-богословом, который плодотворно потрудился на ниве церковного просвещения.

4. Евфимий Зигабен до и после суда над богомилами

Активный творческий период жизни Евфимия Зигабена можно условно разделить на две части: 1) от монашеского пострига до 1099 г.; и 2) от 1099 г. до смерти императора Алексея I Комнина в 1118 г.

Вероятнее всего, именно 1099 г. стал переломным в деятельности Евфимия. В этот период состоялся суд над ересиархом-богомилем Василием Врачом⁴³, и в этом же году император Алексей I Комнин поручает Зигабену составить «Догматическую паноплию». Анна Комнина пишет следующее об этом событии:

«Был некий монах по имени Зигавин, хорошо известный моей госпоже, бабушке со стороны матери, и всему священническому словию. Он досконально изучил грамматику, не пренебрегал риторикой и как никто другой знал догматы Церкви. Его-то и призвал к себе самодержец и приказал изложить по порядку каждое в отдельности все еретические учения, сопроводив их опровержениями святых отцов, а ересь богомилов описать в том виде, в каком преподавал её этот нечестивый Василий»⁴⁴.

Об этом же, но более обобщённо пишет и сам Евфимий в прологе и 27-й главе «Догматической паноплии»:

«Император <...> поручил мне составление этого труда»⁴⁵, «Император повелел нам предать всё это»⁴⁶ письму»⁴⁷.

41 *Евфимий Зигабен*. Толкования на Псалмы. С. 80.

42 *Παπαβασιλείου Α. Εὐθύμιος Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί*. Σ. 39.

43 *Жаворонков П. И. Василий // ПЭ*. 2010. Т. 7. С. 67.

44 *Анна Комнина*. Алексиада. С. 422.

45 *Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia // PG*. 130. Col. 24A.

46 Речь идёт о тех основах богомильского учения, которые Василий Врач рассказал императору Алексею I Комнину.

47 *Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia // PG*. 130. Col. 1292A.

Из данных сообщений напрашиваются следующие предположения. Очевидно, что до указанного распоряжения императора Алексиса I Комнина жизнь Евфимия проходила более в монастыре и библиотеке Константинополя. Плодом этого периода стали известные произведения: «Толковая Псалтирь», «Толкования Евфимия Зигабена на четыре Евангелия», «Толкование на 14 Посланий апостола Павла», «Толкования Евфимия Зигабена на библейские песни». Видимо, во многом благодаря этим трудам объясняется сообщённый Анной Комниной факт знакомства Евфимия со многими представителями высшего духовенства и с матерью императрицы. В этот период Зигабен зарекомендовал себя как грамматик, ритор, знаток догматов Церкви и состоявшийся богослов⁴⁸.

Сделанное предположение подкрепляется деятельностью Евфимия во второй период его жизни с 1099 г. до смерти императора. Получив распоряжение Алексиса I Комнина создать антологию «Догматическая паноплия», с помощью которой можно было бы обличить и опровергнуть множество ересей, Зигабен вплотную приступил к работе. Надо отметить, что, по свидетельству Анны Комнины, в этот период в империи «появилась громадная туча еретиков»⁴⁹. Хотя в данном месте «Алексиады» она указывает чаще всего на богомильскую ересь, предыдущий текст свидетельствует о борьбе Алексиса I Комнина и с другими еретиками⁵⁰. Разумеется, для обличения богомильской ереси Евфимию потребовалось собрать сведения о ней. Вероятно, часть из них была получена непосредственно во время беседы императора с главой богомилов Василием Врачом⁵¹. Другая же часть была собрана Евфимием во время встреч с Василием и его приближенными, пребывающими уже на тот момент в заточении. Хотя этого нельзя утверждать бесспорно, но такой вывод следует из содержания 27-й главы «Догматической паноплии», которая называется «Против богомилов». Сведения о богомилах были собраны и использованы для составления другого труда Зигабена, названного «Изложение ереси богомилов». Вероятнее всего, он и лёг в основу 27-й главы «Паноплии». От Евфимия требовалось изложить и другие ереси, а также привести их опровержение.

48 Анна Комнина. Алексиада. С. 422.

49 Там же. С. 419.

50 Там же. С. 394–398.

51 Данная беседа описана как в «Догматической паноплии» (см.: *Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia* // PG 130. Col. 1289–1292), так и в «Алексиаде» (см.: Анна Комнина. Алексиада. С. 419–421.)

В результате объём «Догматической панопли» оказался весьма внушительным, а работа над ней продолжалась до 1014 г.⁵² включительно. При её написании Евфимий использовал уже отработанную на своих толкованиях схему — компиляцию святоотеческих произведений с разной степенью их переработки. Кроме того, Евфимием написано небольшое сочинение «Обличение и сокрушение ереси мессалиан, фундаитов, называемых также богомилами, евхитов, энтузиастов, энкратитов и маркионитов», представляющее собой четырнадцать анафематствований богомилов. Есть предположение, что данный труд готовился к какому-то церковному Собору.

Таким образом, всё это говорит о том, что период жизни Евфимия после 1099 г. полностью посвящён проблеме борьбы с различными заблуждениями, в наибольшей степени — с богомильством. Он выяснял вероучительные основы сект, анализировал их, писал антиеретические произведения и применял свои труды на практике. Тот факт, что Евфимий имел разрешение на такую деятельность от самого императора, говорит о его большой близости ко двору в этот период. Ряд рукописей свидетельствуют о том, что Зигабен занимал должность протоасикрита⁵³. Возглавляемое им ведомство, небольшое по численности, занималось преимущественно императорской канцелярией, но с широкими функциями, выходящими за область подготовки и выпуска документов. Среди них выделяются внешнеполитические, судебные, военные, а также религиозные дела. Протоасикриты и асикриты выбирались из числа весьма образованных людей и нередко участвовали в церковных дискуссиях. В качестве примера стоит отметить святителя Тарасия, патриарха Константинопольского, который до поставления на кафедру занимал должность протоасикрита при императоре Константине VI Порфирородном⁵⁴. Зигабену эта должность могла весьма способствовать при реализации императорского поручения и сопутствующих с ним задач. По оценкам французского византиниста XX в. Ж. Даррузеса, это ему удалось, и «Евфимий стал великим ревнителем по профессии»⁵⁵. Остаётся открытым вопрос, в какое время он получил это назначение. Вполне возможно, что это произошло либо

52 *Rigo A.* Il processo del bogomilo Basilio (1099 ca.). Una riconsiderazione // OCP. 1992. № 58. P. 197.

53 *Παπαβασιλείου Α.* Εὐθύμιος Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Σ. 37.

54 *Бардола К. Ю.* Была ли в Византии VI–IX вв. «Секретная служба» // Проблемы истории и археологии Украины: материалы V Международной научной конференции, Харьков, 4–6 ноября 2004 г. Харьков, 2004. С. 72.

55 *Darrouzès J.* Euthyme Zigadene // Dictionnaire de Spiritualite. 1961. Vol. 4. Col. 1725.

одновременно с приказом императора написать «Догматическую паноплию», либо после её составления, то есть или в 1099 г., или в 1114 г. Объясняется это тем, что данная должность позволила Евфимию развернуть широкую антибогомильскую кампанию, дала возможность воздействовать на еретиков не только посредством церковных канонов, но и с помощью государственных механизмов. Есть основания предполагать, что должность протоасикрита явилась некоторой наградой за службу у императора. В пользу этой гипотезы говорят слова Анны Комнины о том, что до получения императорского поручения Евфимий был «монахом... хорошо известным <...> бабушке со стороны матери»⁵⁶. Однако она не говорит, что он состоял на государственной службе и был хорошо известен Алексею I Комнину. К тому же всякое упоминание о Евфимии обрывается со смертью императора в 1118 г.

Стоит отметить, что в этот второй период жизни Евфимий не покинул монастыря. О его жизни в обители Пресвятой Богородицы архиепископ Патрасский Никифор Калогер отзывался следующим образом:

«Поселившись в одной из монашеских обителей, недалеко от Константинополя, Зигабен не только сам всей силой слова и дела всегда стоял за истину, но и всю братию так утвердил в духе её, что монахи этой обители даже и после смерти Евфимия всегда были сильными ратоборцами за истину и против ересей. Особенно наглядно выразилось это их мужество в борьбе с ересью богомильской»⁵⁷.

Как проводил жизнь Евфимий Зигабен после смерти императора, остаётся загадкой⁵⁸. Учитывая оппозиционное положение Анны Комнины и её окружения в отношении к последующему императору и неудачную попытку Анны устроить государственный переворот⁵⁹, можно лишь предположить, что и Евфимий был отправлен на постоянное пребывание и лишён всяких придворных задач и привилегий. Преставился Евфимий Зигабен в 1122 г.⁶⁰, по другим сведениям — в 1020 г.⁶¹.

56 Анна Комнина. Алексиада. С.422.

57 Любимов В. Ф. Краткие сведения о жизни Евфимия Зигабена и трудах его. С. 2.

58 Бармин А. Евфимий Зигабен // ПЭ. 2013. Т. 17. С. 448–450.

59 Любарский Я. Н. Вступительная статья // Анна Комнина. Алексиада / вступ. ст., перевод, коммент. Я. Н. Любарского; отв. редактор А. П. Каждан. Москва, 1965. С. 16.

60 Бармин А. Евфимий Зигабен // ПЭ. 2013. Т. 17. С. 449.

61 Любимов В. Ф. Краткие сведения о жизни Евфимия Зигабена и трудах его. С. 1.

Заключение

Приведённые сведения из жизни известного богослова XII в. Евфимия Зигабена являются попыткой заполнить имеющиеся лакуны истории. Несомненным остаётся тот факт, что с биографией Зигабена, как и любого человека, тесно связаны и его труды. Указание императора Алексея I Комнина написать «Догматическую панолию» было связано с быстрым распространением богомилства в Византии, оно кардинальным образом могло повлиять не только на жизнь автора, но и на характер самих произведений, которые приобретают природу догматики и полемики вместо экзегезы. Вместе с тем меняется и само положение Евфимия в структуре государственного и церковного аппарата после назначения на должность протоаскриты. После смерти императора активная деятельность Зигабена, вероятно всего, преобразилась в скромное монашеское житие. Требуется дальнейшее исследование трудов Евфимия Зигабена, а также текстов его современников и историков, чтобы внести ясность в биографию известного богослова и более глубоко понять его труды.

Источники

- Euthymius Zigabenus*. *Orthodoxae fidei dogmatica panoplia* // PG. Т. 130. Col. 20–1362.
- Анна Комнина. Алексиада / вступ. ст., перевод, коммент. Я. Н. Любарского; отв. редактор А. П. Каждан. Москва: Наука, 1965.
- Евфимий Зигабен. Толкования на Псалмы. Толковая Псалтирь. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1907.

Литература

- Бардола К. Ю. Была ли в Византии VI–IX вв. «Секретная служба» // Проблемы истории и археологии Украины: материалы V Международной научной конференции, Харьков, 4–6 ноября 2004 г. Харьков: НМЦ «МД», 2004. С. 71–72.
- Бармин А. Евфимий Зигабен // ПЭ. 2013. Т. 17. С. 448–450.
- Величко А. М. История Византийских императоров. От Василия I Македонянина до Алексея V Дуки Мурцуфла. Т. 4. Москва: Вече, 2012.
- Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Ч. I: Рукописи греческие. Москва: Синод. тип., 1894.
- Гузик М. А. Культура Византии. Истоки православия: учебный словарь. Москва: Флинта, 2012.

- Жаворонков П. И.* Василий // ПЭ. 2010. Т. 7. С. 67.
- Любимов В. Ф.* Краткие сведения о жизни Евфимия Зигабена и трудах его // *Евфимий Зигабен*. Толкование Пастырских Посланий Апостола Павла / вступ. ст., перевод, коммент. В. Ф. Любимова. Тула: Тип. Н. И. Соколова, 1894. С. 1–3.
- Скабалланович Н. А.* Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина, кн. 1 / вступ. ст. Г. Е. Лебедевой. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2004.
- Троицкий С. В.* Евфимий Зигабен // Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / ред. проф. А. П. Лопухина. Т. 5. Петроград: Тип. А. П. Лопухина, 1904. Стб. 262–264.
- Darrouzès J.* Euthyme Zigadene // *Dictionnaire de Spiritualite*. 1961. Vol. 4. Col. 1725–1726.
- Khoury A.-T.* Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e – XIII^e siècles). Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1969.
- Rahlfs A.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914.
- Rigo A.* Il processo del bogomilo Basilio (1099 ca.). Una riconsiderazione // ОСР. 1992. № 58. P. 185–212.
- Runciman S.* The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.
- Παπαβασιλείου Α.* Εὐθύμιος Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Λευκωσία: Ζαβαλλη ΑΤΑ, 1979.

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

МЕЖДУ ПРИХОДОМ И ГОСУДАРСТВОМ

К ВОПРОСУ О МАТЕРИАЛЬНОМ СОДЕРЖАНИИ
ПРАВОСЛАВНОГО ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.
(НА МАТЕРИАЛАХ ТУЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ)

Диакон Пётр Резухин

старший преподаватель Тульской духовной семинарии
300045, г. Тула, ул. Староникитская, д. 75
mitra2003@mail.ru

Для цитирования: Резухин П. С., диак. Между приходом и государством: к вопросу о материальном содержании православного приходского духовенства в конце XIX — начале XX вв. (на материалах Тульской епархии) // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 184–200. DOI: 10.31802/GV.2023.48.1.009

Аннотация

УДК 27-774 (271.2)

Данная статья посвящена изучению предпосылки формирования деятельного отношения православного приходского духовенства к церковным реформам начала XX в. Цель исследования — показать, что существовавшая в предреволюционный период система материального обеспечения, являясь во многом несовершенной, не только укрепляла социальное неравенство внутри духовного сословия, но и отрицательно влияла на мировосприятие не только самих священно- и церковнослужителей, но и членов их семей. Неудовлетворённость экономическим положением стала основной причиной положительного отношения обозначенных категорий «белого» духовенства к государственно-церковным преобразованиям, способствовала их вовлечению в общественную жизнь Российской империи. Материальная неустроенность порождала феномен, при котором духовенство оказывалось между приходом и государством, находясь в зависимости как от пастыри, так и государства. Введение в научный оборот новых источников, представленных материалами Государственного архива Тульской области, позволяет говорить о сохранении проблемы материального обеспечения большей части приходского духовенства на рубеже XIX–XX вв., влиявшей на пастырское и социальное служение духовенства, его общественно-политическую позицию.

Ключевые слова: православное духовенство, приход, епархия, сословие, империя, причт, требы, казённое жалование, Святейший Синод.

Between the Parish and the State: To the Question of the Material Maintenance of the Orthodox Parish Clergy at the End of the XIX–XX Centuries

(By the Materials of the Tula Diocese)

Deacon Petr Rezukhin

Senior Lecturer at the Tula Theological Seminary

75, Staronikitskaya st., Tula, 300045, Russia

mitra2003@mail.ru

For citation: Rezukhin, Petr, deacon. "Between the Parish and the State: To the Question of the Material Maintenance of the Orthodox Parish Clergy at the End of the XIX–XX Centuries (By the Materials of the Tula Diocese)". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 184–200 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.009

Abstract. This article is devoted to the study of the prerequisites for the formation of an active attitude of the Orthodox parish clergy to the church reforms of the early 20th century. The purpose of the study is to show that the system of material support that existed in the pre-revolutionary period, being largely imperfect, not only strengthened social inequality within the clergy, but also negatively affected the worldview not only of the clergy themselves, but also of their families. Dissatisfaction with the economic situation became the main reason for the positive attitude of the designated categories of the «white» clergy to state and church reforms, and contributed to their involvement in the public life of the Russian Empire. The material disorder gave rise to a phenomenon in which the clergy found themselves between the parish and the state, being dependent on both the flock and the state. The introduction into scientific circulation of new sources presented by the materials of the State Archives of the Tula Region allows us to speak about the persistence of the problem of material support for the majority of the parish clergy at the turn of the 19th – 20th centuries, which influenced the pastoral and social ministry of the clergy, its socio-political position.

Keywords: Orthodox clergy, parish, diocese, estate, empire, clergy, requirements, government salary, Holy Synod.

Экономическое обеспечение православного духовенства Российской империи в дореволюционный период — одна из сложных, дискуссионных тем современной науки. В настоящее время вклад в её изучение сделан рядом историков, в центре внимания которых история Русской Православной Церкви в предреволюционный период¹.

На протяжении последних десятилетий в историографии закрепилось представление о приходском духовенстве как о бедствующем сословии², дополняющееся иными характеристиками. Так, в современных исследованиях отмечается связь социокультурного облика клира и его экономического положения, которое в целом характеризуется как малодостаточное³. Учёные обращают внимание также на прямую зависимость роста социальной напряжённости внутри духовного сословия от нерешённости материальных проблем, от экономической зависимости клириков от прихожан⁴. Вместе с тем в литературе обосновывается тезис об общем улучшении уровня жизни православного клира в конце XIX — начале XX в. благодаря усилиям государства, постаравшегося максимально обеспечить пастырей жалованием из казны, удовлетворив таким образом главную многолетнюю претензию властям со стороны Церкви⁵.

В дополнение к приведённым авторским позициям отметим, что многочисленность источников материального содержания, сочетавших нестабильные пожертвования за требы с незначительным жалованием и плохо обрабатываемой землёй, негативно воспринималась духовным

- 1 См.: *Беглов А. Л.* Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. Москва, 2021; *Иконников С. А.* Материальное обеспечение приходского духовенства центрально-чернозёмных губерний России (вторая половина XIX — начало XX в.): дис... докт. истор. наук: 07.00.02. Санкт-Петербург, 2020; *Миронов Б. Н.* Жизненный уровень российского приходского православного духовенства в имперской России // Исторический журнал: научные исследования. 2015. № 1. С. 65–80; *Фирсов С. С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). Москва, 2002.
- 2 См.: *Леонтьева Т. Г.* Православное сельское духовенство в условиях модернизации России во второй половине XIX — начале XX вв.): дис... докт. ист. наук: 07.00.02. Тверь, 2002.
- 3 См.: *Мангилева А. В.* Социокультурный облик приходского духовенства Пермской губернии в XIX — начале XX в.: дис... докт. ист. наук: 07.00.02. Екатеринбург, 2015. С. 318; *Васильева А. В.* Социокультурный облик православного духовенства в Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв.: дис... канд. ист. наук: 07.00.02. Омск, 2015. С. 139.
- 4 *Иконников С. А.* Материальное обеспечение приходского духовенства центрально-чернозёмных губерний России (вторая половина XIX — начало XX века). С. 8.
- 5 *Миронов Б. Н.* Жизненный уровень российского приходского православного духовенства в имперской России. С. 75–76.

сословием, отрицательно влияла на мировосприятие не только самих священно- и церковнослужителей, но и членов их семей. Материальная неустроенность слабообеспеченных слоёв клира, прежде всего сельских священников, диаконов и псаломщиков, а также их потомков, порождала не только неудовлетворённость финансовым положением, но становилась основной причиной положительного отношения обозначенных категорий «белого» духовенства к государственно-церковным преобразованиям, способствовала их вовлечению в общественную жизнь Российской империи. Введение в научный оборот новых источников, представленных материалами региональных архивов, в частности Государственного архива Тульской области, позволяет говорить о сохранении проблемы материального обеспечения большей части приходского духовенства на рубеже XIX–XX вв.

В отчёте о состоянии Тульской епархии за 1907 г. было выделено три группы приходов: с удовлетворительным, неудовлетворительным и скудным материальным положением⁶. При этом отмечалась тенденция к постоянному ухудшению уровня жизни пастырей. Среди причин епархиальные власти выделяли:

- во-первых, значительное сокращение добротных вознаграждений клириков прихожанами за требоисправления вследствие обеднения из-за часто повторяющихся неурожаев, «а частию вследствие развивающегося в последнее время ложного убеждения в том, что духовенство обязано совершать у них все требы даром, без всякого вознаграждения со стороны их»⁷;
- во-вторых, упадок собственного хозяйства духовных лиц, обременённых многочисленными обязанностями и не способных нанять работников как из-за дороговизны, так и из-за отсутствия свободной рабочей силы в деревнях;
- в-третьих, незначительное количество причтов, получающих казённое жалование (318 из 824 приходских церквей) и скромный размер жалования, получаемый клириками (300 руб. священникам и 100 руб. псаломщикам), не позволяющий священно- и церковнослужителям, имеющим большие семьи, обучать детей в учебных заведениях на собственные средства.

Таким образом, большинство причтов относилось к нерентабельным или же малодостаточным.

6 Государственный архив Тульской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 10. Д. 3515. Л. 3 – 3 об.

7 Там же. Л. 3.

Современные исследователи среди причин выделяют объективные и субъективные причины: регулярные недороды хлеба и низкий уровень доходов прихожан, нерасположение прихожан к клирику⁸; неумение священника вести хозяйство, попустительство в отношении крестьян, регулярно не плативших аренду за церковную землю⁹. Решением проблемы могли стать перевод всех на фиксированный казённый оклад с повышением его ставки и оптимизация землепользования духовенства посредством увеличения наделов, улучшения качества земли и изменение правового режима¹⁰. Обозначенные проекты носили универсальный характер и могли быть реализованы, в том числе, в Тульской епархии, отличавшейся незначительным числом причтов, получавших жалование от казны и наличием церковного землепользования, особенно в земледельческих уездах (Богородицкий, Елифанский, Ефремовский, Новосильский, Чернский, часть Венёвского и Крапивенского).

Несмотря на имеющиеся работы, точно установить размеры доходов приходского православного духовенства довольно сложно по нескольким причинам. Главная состоит в том, что доход причта формировался из разных статей, которые не всегда точно фиксировались в приходских отчётах. Как отмечалось выше, самой доходной позицией считались пожертвования от паствы, представленной в общем виде даже в отчётах обер-прокурора Св. Синода. О непрозрачности церковной отчётности говорили в начале XX в. не только исследователи, но и сами пастыри¹¹. Всё это обусловило появление самых разных представлений о клире: с одной стороны, как об элите дореволюционного общества в работах советских историков с подачи В. И. Ульянова (Ленина)¹², а с другой — как о бедствующем сословии Российской империи.

С. А. Иконников, исследуя доходность духовенства центрально-чернозёмных губерний, отмечал, что к концу XIX в. священник мог

8 Мангилева А. В. Социокультурный облик приходского духовенства Пермской губернии в XIX — начале XX в. С. 334.

9 Штепа А. В. Социальное служение Русской Православной Церкви в Калужской епархии (вторая половина XIX — начало XX веков) / под общ. ред. прот. Р. Снигирёва. Калуга, 2007. С. 93.

10 Всеволодов А. В. Православное приходское духовенство в 1840-е — 1880-е гг.: материальное обеспечение, корпоративная организация, самосознание (на материалах Вологодской епархии): дис... канд. ист. наук: 07.00.02. С. 207.

11 Кильчевский В. А. Богатства и доходы духовенства. Москва, 1908. С. 23–25.

12 Ленин В. И. О деревенской бедноте. Полное собрание сочинений. Т. 7. Москва, 1967. С. 146.

получать в среднем 660–670 рублей, диакон — 430–440 рублей, псаломщик — 210–220 рублей в год¹³.

Б. Н. Миронов приводит многочисленные статистические данные, на основе которых делает следующее заключение:

«традиционный тезис о бедственном материальном положении приходского духовенства отчасти соответствовал реалиям XVIII в., но в течение XIX — начала XX в. ситуация коренным образом изменилась»¹⁴.

Он убеждён, что в предреволюционный период представители приходского духовенства по уровню жизни были близки к учителям, врачам, офицерам и могли получать близкое по размеру жалованье (примерно 1200 рублей священник и более 390 рублей диакон), то есть являлись неплохо обеспеченной категорией населения империи. По макроэкономическим расчётам Б. Н. Миронова, общий годовой доход причта в 1904 г. мог составлять около двух с половиной тысяч золотых рублей: за требы — 1729 рублей, за причтовую землю — 324 рубля, казённый оклад — 433 рубля¹⁵. Данная научная позиция выглядит достаточно обоснованной и логичной, но ситуация с материальным обеспечением менялась не на протяжении XIX в., а только в 1880-е–1890-е годы XIX в., что подтверждается данными из отчётов обер-прокурора. Некоторые историки, относясь также осторожно к «сетованиям духовенства» на материальную нужду, отмечают, что приходское духовенство в пореформенную эпоху объективно было ближе к бедноте. А. Л. Беглов пишет:

«к 1860-м годам на каждого получающего выплаты священника приходилось в среднем 105–107 рублей в год, что было равно годовому доходу беднейших слоёв населения страны в 1860-е годы»¹⁶.

Ситуация стала меняться в положительную сторону в 1900–1903 гг., когда содержание причтов стало более стабильным, увеличилось число храмов, получающих казённое жалованье, а городское духовенство перешло на повышенные оклады.

13 Иконников С. А. Материальное обеспечение приходского духовенства центрально-чернозёмных губерний России (вторая половина XIX — начало XX века). С. 24.

14 Миронов Б. Н. Жизненный уровень российского приходского православного духовенства в имперской России. С. 75.

15 Там же. С. 72.

16 Беглов А. Л. Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. С. 126.

В научной литературе активно анализируется дискурс материального в жизни духовенства, при этом используются не только макро-, но и микроэкономические показатели. В результате учёные пришли в настоящее время к пониманию того, что духовенство крайне сложно дифференцировалось по доходам в зависимости от разных факторов, в том числе и по выплатам казённого жалования (что признаёт и Б. Н. Миронов), но при этом большая часть клира относится учёными к населению, балансировавшему на грани бедности¹⁷.

Тульская епархия являлась одной из центральных, образованных в конце XVIII в. Большая часть приходов на её территории относилась к категории малолюдных (до семисот прихожан). В густонаселённых южных земледельческих уездах губернии значительная часть приходов насчитывала до двух тысяч крестьян. Так, в Епифанском уезде было зафиксировано 34 таких прихода от их общего числа 47, в Ефремовском — 45 из 79, в Богородицком — 34 из 51. Окормление паствы влекло за собой увеличение штата клириков, что актуализировало проблему источников материального содержания духовенства.

Епархиальные материалы фиксируют постепенное расширение штата священно- и церковнослужителей к началу XX в., что ставило на повестку решение вопроса о материальном обеспечении большей части пастырей. Сами епархиальные власти этот вопрос решить не могли из-за дефицита бюджета. В частности, епископ Тульский Лаврентий в письме епископу Псковскому Арсению (Стадницкому) от 9 октября 1906 г. признавался, что «епархия обременена громадным долгом около 300 000 рублей, под которым она изнемогает»¹⁸.

В пределах Тульской епархии в обозначенный период в комплексе финансово-материальных источников выделялись: во-первых, доходы от прихожан (плата за требы и молебны, сборы по приходу, пожертвования); во-вторых, доходы от церковной земли; в-третьих, проценты с капиталов; в-четвёртых, жалованье от казны; в-пятых, доходы от мелкого ремесла¹⁹. Указанные статьи доходов распределялись неравномерно в разных епархиях, но содержание от паствы было самым

17 См: *Васильева А. В.* Социокультурный облик православного духовенства в Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв.

18 ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 336. Л. 27.

19 *Белова Н. В.* Провинциальное в духовенство в конце XVIII — начале XX вв.: быт и нравы сословия (на материалах Ярославской епархии): дис... канд. ист. наук: 07.00.02. Ярославль, 2008. С. 80.

значимым ресурсом жизнеобеспечения, что формировало зависимость духовенства от материального положения прихожан.

С начала XX в. официальная такса за требы составляла от 50 копеек до 5 рублей (крещение — 50 копеек, венчание — 5 рублей, панихида — 3 рубля), что могло принести духовенству в 1902 г., при учёте статистических данных о родившихся и умерших, примерно 16,5 миллионов рублей²⁰. В содержании большей части священно- и церковнослужителей средства, получаемые от прихожан, считались первостепенной статьёй дохода.

В качестве примера обратимся к финансовому обеспечению духовенства Первого Ефремовского округа, который относился к земледельческим уездам Тульской губернии. Жалованье считалось в годовых суммах. В сельских приходах данного округа священники могли получать от прихожан в благополучные урожайные 1902 и 1903 годы от 225 до 543 рублей в год, а псаломщики имели от треб от 75 до 181 рубля за такой же период²¹. В то же время в уездном центре содержание от паствы было несколько ниже: священники города Ефремова зарабатывали на требах от 200 до 467 рублей, диаконы — от 195 до 279 рублей, псаломщики — от 66 до 155 рублей. Специфика земледельческих уездов заключалась в значительной зависимости мирян и, соответственно, духовенства от урожая. Нередки были ситуации, когда священство таких приходов информировало церковные власти:

«недороды хлеба, начавшиеся в нашей местности с 1890 года, и полнейший неурожай в 1898 году совершенно подорвали благосостояние прихожан»²².

Священники других уездных центров, имевших развитую торговлю и промышленность, обеспечивались за счёт требоисправлений, пожертвований от зажиточных горожан, а также процентов с капитала (банковского вклада). В торгово-промышленном Белёве доход священников мог составлять 900 рублей, диаконов — 600 рублей, псаломщиков — не более 300 рублей, причём основной долей являлись также пожертвования прихожан за требы. Меньшая зависимость от земли была условием более стабильного экономического положения.

Более благоприятным считалось положение духовенства, служившего в храмах губернского центра, отличавшегося значительной

20 Кильчевский В. А. Богатства и доходы духовенства. С. 29.

21 ГАТО. Ф. 3. Оп. 10. Д. 2717. Л. 1 об. — 2.

22 ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 7. Л. 31.

концентрацией финансово-торговых капиталов и, соответственно, более высоким материальным положением паствы. Многоштатные причты храмов города Тулы, состоявшие из протоиерея, священника, диакона, двух псаломщиков, могли получать от прихожан в среднем за год до четырёх тысяч рублей. Так, в Петропавловской церкви Тулы протоиерей и священник имели в среднем за требы по 1182 рубля, диакон — 788 рублей, псаломщики — по 394 рубля²³.

Клирики таких причтов относились консисториями к категории духовенства, «получающего доход свыше тысячи рублей». Размеры сумм, получаемых от прихожан, могли доходить до двух тысяч рублей в год. В 1902 г. священники Капитон Виноградов и Пётр Боженков, служившие в Александро-Невской церкви, получали за требоисправление по 1256 рублей²⁴. В то же время протоиерей Владимир Любомудров, приписанный к Успенскому женскому монастырю, обеспечивался доходом в размере 1300 рублей. Самый высокий доход от треб имел известный в пределах Тульской епархии протоиерей Казанской церкви Фёдор Тихвинский, получавший 2000 рублей. Таким образом, городское духовенство в целом являлось наиболее обеспеченной группой среди лиц духовного звания Тульской епархии.

«Доброхотные даяния» прихожан дополнялись нерегулярными пожертвованиями. Известно немало случаев индивидуальной благотворительности в пользу причтов. Например, в 1882 г. тульский купец Иван Абрамов организовал сбор пожертвований в приходскую церковь села Маслова на сумму в 3200 рублей, пожертвовав лично 500 рублей, а другой купец, Никифор Токарев, также организовал сбор средств в приходскую церковь села Солодиково Богородицкого уезда и пожертвовал 750 рублей²⁵. Кроме того, богатые прихожане нередко строили жильё для причта, о чём регулярно сообщалось в церковной печати. Так, прихожанин села Частого Тульского уезда крестьянин Тимофей Николаев Сальников построил на собственные 1200 рублей деревянный дом с надворными постройками для проживания местного священника «с тем, чтобы означенный дом считался собственностью церкви»²⁶. Финансовую помощь нередко оказывали представители зажиточного крестьянства, купечества и помещики.

23 ГАТО. Ф. 3. Оп. 10. Д. 2751. Л. 2.

24 ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 637. Л. 3.

25 ГАТО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 1390. Л. 4.

26 Тульские епархиальные ведомости (далее — ТЕВ). 1891. № 3. 1–14 февраля. С. 66.

На страницах церковной периодической печати также публиковалось много объявлений, в которых синодальное и епархиальное начальство выражало благодарность благотворителям. Можно утверждать, что в 1880–1890-е гг. пожертвования причту от паствы стали достаточно устойчивой тенденцией материального обеспечения лиц духовного звания. При этом размеры такой помощи были часто невелики. В 1885 г. на «вспоможение духовенству» Тульской епархии было пожертвовано 3 515 рублей 70 копеек, а общая сумма пожертвований в епархиальные храмы в тот год составила 286 032 рубля 92 копейки²⁷. Для сравнения приведём данные за 1914 г., когда на помощь духовенству 885-ти храмов Тульской и Белёвской епархии поступило 998 рублей 85 копеек пожертвований от мирян, что в среднем составляло на один храм 1 рубль 12 копеек²⁸. Пожертвования мирян за требы, дополняющиеся иными сборами, являлись основным источником доходов клира Тульской епархии.

Важной составляющей материального обеспечения православного клира являлось казённое жалованье. В епархиях Центральной России размеры государственного жалования были незначительны. К 1885 году финансирование от казны получал 18 851 причт²⁹, а к 1901 г. — 25 282 причта³⁰. По инициативе Синода, консистории проводили ежегодные опросы на предмет выяснения числа нуждающихся причтов.

А. В. Штепа приходит к заключению, что центральные епархии обеспечивались скудно до 1890-х гг., когда на содержание священника отпускалось от 72 до 180 рублей, диакона — от 54 до 80 рублей, причётника — от 24 до 40 рублей в год³¹. Положительная динамика наметилась на рубеже XIX–XX вв., когда государство увеличило объём финансирования и расширило количество причтов, получающих казённые оклады. С 1900 г. средние размеры окладов духовенства составили: священника — 300 рублей, диакона — 150 рублей, псаломщика — 100 рублей в год. Однако жалованье от казны по-прежнему характеризовалось Св. Синодом как один из последних источников дохода духовенства,

27 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Св. Синода за 1885 год. Санкт-Петербург, 1887. С. 435.

28 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Св. Синода за 1914 год. Петроград, 1916. С. 336.

29 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Св. Синода за 1885 год. Санкт-Петербург, 1887. С. 240.

30 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Св. Синода за 1901 год. Санкт-Петербург, 1905. С. 388.

31 *Штепа А. В.* Социальное служение Русской Православной Церкви в Калужской епархии (вторая половина XIX — начало XX веков). С. 97.

уступая пожертвованиям прихожан за требы, доходам с церковных земель и капиталов³².

Ситуация в Тульской епархии во многом отражала общероссийские тенденции в этом вопросе. В 1885 г. средства из имперского бюджета получали двадцать три причта в общей сумме 2 273 рубля 98 копеек³³. В начале XX в. ситуация немного улучшилась и государственное содержание выделялось уже ста тридцати восьми храмам в сумме 51 118 рублей 56 копеек³⁴. В среднем на обеспечение одного причта в конце XIX — начале XX в. выходило 370 рублей 43 копейки, что тоже было немного, если брать за основу трехштатный причт.

В 1903 г. епархиальные власти в результате мониторинга выявили, что в принципе не нуждаются в финансировании от казны 442 причта, не относящиеся к категории бедствующих на момент составления документа. Из указанных приходов уже 168 причтов получали жалованье, главным образом несельскохозяйственные, в частности служившие в храмах Алексинского уезда. Подобная статистика была обманчивой, потому что в периоды неурожая многие приходы в земледельческих уездах превращались из самодостаточных в крайне нуждающиеся в помощи государства, а размер пожертвований от прихожан, равно как и жалованья, не всегда был достаточен для нормального жизнеобеспечения клириков.

В первой половине 1900 г. двухштатные причты Тульской епархии получали казённое жалование в размере 196 рублей в год, из них по 147 рублей — священник и 49 рублей — псаломщик³⁵. Для трёхштатных причтов предусматривалась выплата за половину 1900 г. в 269 рублей 50 копеек, из которых священнику полагалось 47 рублей, диакону — 73 рубля 50 копеек, псаломщик — 49 рублей³⁶.

При всей незначительности сумм, выплачиваемых государством, казённое жалование в представлении духовенства всё же являлось единственной гарантией материальной стабильности клира и определяло постоянную потребность в нём, в основном, у сельских причтов. Так,

32 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Св. Синода за 1900 г. Приложения. Санкт-Петербург, 1903. С. 386.

33 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Св. Синода за 1885 год. Санкт-Петербург, 1887. С. 413.

34 Всеподданнейший отчёт Обер-прокурора Св. Синода за 1902. Санкт-Петербург, 1903. С. 322.

35 ГАТО. Ф.3. Оп. 10. Д. 2743. Л. 2–3.

36 Там же Л. 87.

в 1898 г. духовенство села Долгого Ефремовского уезда в прошении о назначении казённого жалованья отмечало, что

«местный причт от прихожан своих ни хлебного дохода, ни денежного не получает и не может получать в таком размере, в каком этот доход был назад тому лет семь или восемь, и ничего не поступает и не может поступать в пользу причта от прихожан наших взамен этого дохода»³⁷.

Причину сложившейся ситуации пастыри видели в малочисленности (518 душ мужского пола), исключительно аграрном характере местной экономики, предполагавшей бедность прихода в силу незначительных размеров крестьянских наделов и периодических неурожаев. Бедность приходов подтверждалась резолюциями благочинных. В индивидуальных прошениях священников содержались просьбы о переводе в более благополучные в финансовом отношении приходы.

Среди различных групп белого духовенства в более выгодном положении находились служители кафедральных соборов, получавшие высокие оклады и считавшиеся наиболее обеспеченной категорией внутри данного сословия. В качестве примера приведём причт Тульского Успенского кафедрального собора, располагавшегося на территории Тульского кремля.

Во второй половине XIX в. на казённое жалованье причта, состоявшего из протоиерея, ключаря, двух иереев, протодиакона, двух диаконов, двух иподиаконов, двух псаломщиков, двух пономарей, трёх сторожей и четырёх звонарей тратилась сумма в 1310 рублей 88 копеек³⁸. Соответственно, размер годового содержания колебался в зависимости от статуса служителя от 142 до 35 рублей в год. В начале XX в. государственное финансирование причта кафедрального собора заметно увеличилось до 3750 рублей 36 копеек³⁹. В совокупности со средствами от аренды за полевую землю (1020 р.), братской кружки (1615 р. 49 к.), процентных (1980 р.) весь доход причта кафедрального собора в 1902 г. составлял 8365 рублей 85 копеек. Данная сумма делилась пропорционально между членами причта, который мог получать от 889 рублей (протодиакон, священники) до 1050 рублей 59 копеек (ключарь собора) и 1284 рублей 56 копеек (кафедральный протоиерей).

37 ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 7. Л. 1 – 1 об.

38 Руднев М., *прот.* Тульский Успенский кафедральный собор // ТЕВ. 1866. № 12. Прибавления. С. 479–480.

39 ГАТО. Ф. 3. Оп. 10. Д. 2939. Л. 2.

В 1905 г. духовенство Собора также было отнесено к категории священников, получающих доход более 1000 рублей. Соответственно, содержание протоиерея составило 1900 рублей, ключаря — 1400 рублей, священников и протодиакона — 1300 рублей, а диакон получал 1100 рублей⁴⁰. Достаточно обеспеченными выглядели и церковнослужители, когда труд двух иподиаконов оценивался по 525 рублей 85 копеек, а псаломщики зарабатывали по 379 рублей 79 копеек. Высокое казённое жалование компенсировало невозможность получения сумм от треб в силу малочисленности прихода, в составе которого, в случае с Успенским кафедральным собором Тулы, насчитывалось шестьдесят два мирянина.

О положительном значении жалования от казны неоднократно говорилось во Всеподданнейших отчётах обер-прокурора Св. Синода. В частности, в отчёте за 1901 г. отмечалось:

«оказывая духовенству существенную материальную поддержку, пособие от казны освобождает его в некоторой степени от зависимости со стороны прихода, улучшает его домашний быт, возвышает его самосознание и придаёт ему более приличный внешний вид»⁴¹.

Дополним, что выплата небольшой, но стабильной суммы от государства предотвращала какую-либо неопределённость, делала пастырей относительно независимой корпорацией внутри приходского духовенства, позволявшей, помимо пастырского служения, осуществлять просветительскую и публицистическую деятельность.

Духовенство Тульской епархии имело и иные источники доходов, к которым относились средства от размещённых в банках вкладах, так называемый «процент с капитала»; средства, получаемые от аренды церковной земли, а кроме того, доход с урожая собственных наделов.

Проблема священнического землепользования обострялась в периоды неурожая и голода, которые были частым явлением в социально-экономической жизни Российской империи. В таких ситуациях тяжело приходилось всем причтам, особенно в тех уездах, где земля была единственным источником существования духовенства. Так, в 1895 г. на имя Тульского владыки Иринаея поступила просьба о помощи, подателем которой был причт Архангельской церкви села Тулубьево Белёвского уезда (приход насчитывал всего 648 душ мужского пола

40 ГАО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 636. Л. 2.

41 Всеподданнейший отчёт Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1901 год. Санкт-Петербург, 1905. С. 58.

и 638 женского пола), владевший наделом из 33 десятин пахотной земли и 1 десятины 250 кв. саженой усадебной земли. В своей просьбе члены причта Архангельской церкви сообщали о пагубных последствиях града, побившего всю рожь на поле и ставшего поводом для обращения к архиерею:

«... поэтому решили беспокоить Вас своею просьбою, а сей час усматривается из этого градобития, что ничего не всходит и, имея большие семейства и много на содержание детей <...>, а то мы совершенно лишены средства по бедности своей и <...> обсеменить землю к будущему году, и вынуждены обратиться к Вам как к милостивому архипастырю и отцу обратить усердное внимание и оказать нам посильное вспомоществование на обсеменение и продовольствие в нынешнем году из каких-либо средств, предусмотренных Вашим Преосвященством, дабы не умирать с голода нам и животным...»⁴².

На страницах «Тульских епархиальных ведомостей» духовенство высказывало разные взгляды на проблему материального обеспечения. Например, священник В. Аболенский, выступая за скорейшее наделение священников жалованьем, позволяющим покончить с зависимостью от прихожан, которая во внецерковных кругах рассматривалась как связь с народом, писал:

«Нам казалось, что все интересы церкви и народа требуют освобождения духовенства от занятия земледелием. Нам представлялось, что когда бы нас избавили от необходимости на чёрную работу и на мелкие хозяйственные заботы тратить большую часть нашего времени и наших сил, тогда, без сомнения, это время и эти силы мы бы обратили на занятие другое, более полезное для народа, на большее и лучшее образование собственное...»⁴³.

Подобные экономические требования, отличавшиеся наивностью и патернализмом, были нередки на страницах центральной и провинциальной церковной печати.

В церковной печати высказывалась и умеренная точка зрения. Так, известный тульский священник и миссионер прот. Г. Панов, анализируя материалы других изданий, отмечал:

42 ГАТО Ф. 3. Оп. 7. Д. 5256. Л. 4 об.

43 *Аболенский В., свящ.* Быть или не быть приходской земле, или, другими словами, должно ли остаться за священно-церковнослужителями пользование приходской землёй, или оно должно быть заменено денежным окладом? // ТЕВ. 1863. № 8. 15 апреля. Прибавления. С. 496.

«...немного нужно соображений, чтобы не видеть невозможности усиления нынешних материальных пособий духовенству со стороны правительства. Уже одно то, что такие пособия только изыскиваются правительством, показывает, что они ещё не изысканы»⁴⁴.

Выводы

Проведённое исследование позволяет сделать вывод, что в конце XIX — XX в. сложились предпосылки для активного вовлечения приходского духовенства в осмысление государственно-церковных преобразований. Эти предпосылки формировались на протяжении длительного времени и объективно были связаны с неустойчивым материальным положением клира. Следствием стал рост социального неравенства внутри духовного сословия, что стало наиболее заметно на рубеже XIX—XX вв. Внутри приходского клира преобладала категория священно- и церковнослужителей, обеспечивавшая малоодоходные и малолюдные приходы, но при этом недостаточно поддерживаемая из казны. Эту основную массу приходского духовенства составляли сельские пастыри, чрезмерно зависящие от уровня доходов и благожелательности паствы, а также от состояния сельского хозяйства епархии. Государство к началу XX в. постоянно увеличивало количество и размеры казённых окладов, но, как показывала ситуация в Тульско-Белёвской епархии, к 1907 г. из имперского бюджета финансировалась только одна треть причтов епархии (из 973 — 305), чего было недостаточно для преодоления бедности некоторых категорий клира (диаконов, причётников). Казённое жалование многие из сельских причтов не могли получить до 1916 г.

Основными характеристиками материального обеспечения православного духовенства были нестабильность и неопределённость, постоянная зависимость от уровня достатка паствы, что влияло не только на качество пастырского служения, но и на общественно-политическую позицию представителей этого сословия.

Архивные документы

ГАРФ. Ф. 550 (Арсений (Стадницкий), митрополит). Оп. 1. Д. 336. (Письма епископа Тульского Лаврентия).

44 П-в Г., св. По поводу предположений об улучшении быта православного русского духовенства // ТЕВ. 1863. № 12. 15 июня. Прибавления. С. 755.

- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 7. Д. 1390. (Дело о благословении Синодом прихожан различных церквей Тульской епархии за пожертвования, 1882).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 7. Д. 5256. (Дело по прошению служителей Архангельской церкви села Тулубьево Веневского уезда в Тульскую духовную консисторию о выдаче им пособия по случаю гибели урожая, 1895).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 8. Д. 7. (Дело о переводе служителей Тульской епархии на казенное жалованье (1898–1910)).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 8. Д. 636. (Ведомости о доходах духовенства городских и сельских церквей, 1905).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 8. Д. 637. (Ведомости о доходах духовенства городских и сельских церквей, 1905).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 10. Д. 3515. (Отчет о состоянии Тульской епархии, 1907).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 10. Д. 2717. (Ведомость доходов служителей церквей 1-ого округа Ефремовского уезда, 1900).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 10. Д. 2751. (Дело о направлении служителями церквей г. Тулы в Тульскую духовную консисторию сведений о доходах и составе причтов, 1900).
- ГАТО. Ф. 3 (Тульская Духовная Консистория). Оп. 10. Д. 2939. (Ведомость доходов служителей Успенского собора г. Тулы, 1902).

Источники

- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода за 1885 год. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1887.
- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода за 1901 год. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1905.
- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода за 1900 г. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1903.
- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода за 1902. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1903.
- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1901 год. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1905.
- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода за 1914 год. Петроград: Синод. тип., 1916.
- Аболенский В., свящ.* Быть или не быть приходской земле, или другими словами, должно ли остаться за священно-церковнослужителями пользование приходской землей, или оно должно быть заменено денежным окладом? // Тульские епархиальные ведомости. 1863. № 8. 15 апреля. Прибавления. С. 491–500.
- Кильчевский В. А.* Богатства и доходы духовенства. Москва: Тип. «Работник», 1908.

- Ленин В. И.* О деревенской бедноте // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 7. Москва: Гос. изд. полит. лит., 1967. С. 133–158.
- П-в Г., св.* По поводу предположений об улучшении быта православного русского духовенства // Тульские епархиальные ведомости. 1863. № 12. 15 июня. Прибавления. С. 735–756.
- Пожертвования // Тульские епархиальные ведомости. 1891. № 3. 1–14 февраля. С. 66.
- Руднев М., прот.* Тульский Успенский кафедральный собор // Тульские епархиальные ведомости. 1866. № 12. Прибавления. С. 479–480.

Литература

- Беглов А. Л.* Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. Москва: Индрик, 2021.
- Белова Н. В.* Провинциальное в духовенство в конце XVIII — начале XX вв.: быт и нравы сословия (на материалах Ярославской епархии): дис... канд. ист. наук: 07.00.02. Ярославль, 2008.
- Васильева А. В.* Социокультурный облик православного духовенства в Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв.: дис... канд. ист. наук: 07.00.02. Омск, 2015.
- Иконников С. А.* Материальное обеспечение приходского духовенства центрально-черноземных губерний России (вторая половина XIX — начало XX века): дис... докт. истор. наук: 07.00.02. Санкт-Петербург, 2020.
- Леонтьева Т. Г.* Православное сельское духовенство в условиях модернизации России во второй половине XIX — начале XX вв.): дис... докт. ист. наук: 07.00.02. Тверь, 2002.
- Мангилева А. В.* Социокультурный облик приходского духовенства Пермской губернии в XIX — начале XX в.: дис... докт. ист. наук: 07.00.02. Екатеринбург, 2015.
- Миронов Б. Н.* Жизненный уровень российского приходского православного духовенства в имперской России // Исторический журнал: научные исследования. 2015. № 1. С. 65–80.
- Фирсов С. С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002.
- Штепа А. В.* Социальное служение Русской Православной Церкви в Калужской епархии (вторая половина XIX — начало XX веков) / под общ. ред. прот. Р. Снигирёва. Калуга: Изд. научной литературы Н. Ф. Бочкарёвой, 2007.

РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В КИТАЙСКОМ ГОРОДЕ ЮНПИНФУ И ЕГО ОКРЕСТНОСТЯХ

Андрей Юрьевич Литвин

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
andeli@outlook.com

Для цитирования: *Литвин А. Ю.* Развитие православия в китайском городе Юнпинфу и его окрестностях // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 201–233. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.010

Аннотация

УДК 2.2-9

Цель исследования — показать причины развития и упадка миссионерского дела в городе Юнпинфу и его области, в китайской провинции Чжили, как общего приложимого к миссионерскому делу в целом. Исследование проведено с помощью хронологического и аналитическо-сравнительного методов. Временные рамки исследования — с 1898 г. по 1916 г. Можно отметить, что открытие стана в Юнпинфу было большим прорывом в миссионерской деятельности Пекинской духовной миссии и имело большие последствия для распространения Православия в этом регионе. Было крещено множество людей, открыты ещё два храма и множество станов. Вместе с тем отмечались причины, не способствовавшие большему успеху миссии. В основном, их было две — отсутствие необходимых финансов и достаточного числа людей. Тем не менее, этот регион являлся самым успешным, благодаря большой активности миссионеров и введению должности тех, кто их заменял во время их отсутствия. Рассмотрению истории распространения здесь православия и посвящено это исследование.

Ключевые слова: Пекинская духовная миссия, Юнпинфу, отец Михаил Тан, Лувэйшань, Ланьчжоу, Бэйцзявоту, Цзиньшаньцзуй.

The Development of Orthodoxy in Yongpingfu and Its Environs

Andrey Yu. Litvin

MA in Theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

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

andeli@outlook.com

For citation: Litvin, Andrey Yu. "The Development of Orthodoxy in Yongpingfu and Its Environs". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 201–233 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.010

Abstract. The purpose of the study is to show the reasons for the development and deceleration of the missionary work in the Yongpingfu area, in Zhili province, as a general applicable to the mission as a whole. It can be noted that the opening of the camp in Yongpingfu was a great breakthrough in the missionary activity of the Beijing Spiritual Mission, and had great consequences for the spread of Orthodoxy in this region. Many people were baptized, 2 more churches and many camps were opened. At the same time, reasons were also noted that did not contribute to even greater success of the mission. There were basically 2 of them – the lack of the necessary finances and a sufficient number of people. Nevertheless, this region was the most successful, thanks to the great activity of the missionaries and the introduction of the office of those who replaced them during their absence. This study is devoted to the consideration of the history of the spread of Orthodoxy here.

Keywords: Beijing Spiritual Mission, Yongpingfu, Fr. Michael Tang, Luweishan, Lanzhou, Beijiawopu, Jinshanzui.

Введение

Проповедь Православия в китайском городе Юнпинфу велась с конца XIX в. и, по отзывам современников, весьма успешно. Это один из лучших примеров наиболее успешной православной проповеди среди китайцев, и отдельных исследований по данной теме ранее не производилось, к тому же освещение в предлагаемой статье миссионерской работы той эпохи может быть полезно для современной миссионерской деятельности. В статье освещается период с 1898 г. по 1916 г., что обусловлено, во-первых, источниками о миссии, поскольку после 1916 г. в «Китайском благовестнике» стан в Юнпинфу уже не упоминается, а во-вторых, тем, что после 1917 г. деятельность Миссии стала затухать, и к 1919 г. все миссионерские станы закрылись. В дальнейшем деятельность миссии продолжалась силами самих китайцев. В 1956 г., при передаче территории Миссии под советское посольство, архив Миссии сгорел, а попытки найти то немногое, что сохранилось, ни к чему не привели.

«Китайский благовестник» — главное издание Пекинской духовной миссии, о значении которого, как исторического источника, уже было сказано в нашей прошлой статье¹. В настоящей статье цитируются части журнала «Корреспонденция», «Хроника церковной жизни», «Официальный отдел», а также различные отчёты по состоянию Миссии в целом и по провинции Чжили², куда входила губерния Юнпинфу, в частности. Особо надо выделить отчёт о «Миссионерской деятельности Пекинской духовной миссии за 1902–1913 г.» и «Сообщение священника о. Михаила Тана» за 1913 г., в котором он по пунктам приводит все данные по вверенной ему области: количество населённых пунктов, число верующих, имена проповедников, имеющаяся недвижимость, школы, число учащихся и т. п. Кроме того, путевые дневники миссионеров, которые совершали путешествия в Юнпинфу и его окрестности: «...поездка в Юнпинфу на освящение храма», «Путевой дневник, ведённый во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г.», «Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтайхо», «Вторичное посещение Юнпинфу», «Престольный праздник (Из записок миссионера в Китае)», «На кирпичном заводе» и «У яслей». Эти статьи содержат массу

1 *Литвин А. Ю.* «Китайский благовестник» как исторический источник // Общество и государство в Китае. 2016. Т. 46. № 1. С. 525–530.

2 Провинция Чжили располагалась на территории провинции Хэбэй, и её название переводилось «непосредственно управляемая», — т. е. императором.

информации об общем состоянии проповеди христианства и о положении Православной Церкви в регионе и поэтому предоставляют весьма ценный материал для исследовательской деятельности. Кроме того, статьи журнала «Китайский благовестник» насыщены частными сведениями о самих верующих, представителях местных общин, их старейшинах, в статьях «Китайского благовестника» можно прочитать, на какие темы велись беседы в различных случаях.

Используя историко-хронологический и сравнительно-аналитический методы, путём сопоставления сообщений за разные годы восстановлена хронология событий, уточнены некоторые детали, например, об открытии самого стана в Юнпинфу и участия в сём владыки Иннокентия.

1. Начало миссионерской деятельности в регионе

Благодаря близости к Пекину, миссионерская деятельность в области Юнпинфу началась довольно рано. В 1898 г. в Китай приехал архимандрит, впоследствии епископ, Иннокентий. Он сразу приобрёл участок на берегу моря, в местечке Цзиньшаньцзуй, где вскоре построили церковь и школу. Изначально просвещение верой данной местности велось из этого селения.

В 1900 г., во время восстания ихэтуаней, всё было разрушено. Однако огромное количество желающих присоединиться к Православию в данном регионе способствовало тому, что уже через два года был освящён новый храм во имя Преображения Господня³. Цзиньшаньцзуй стал отправным пунктом для многих поездок по губернии, а впоследствии, благодаря наличию храма, оставался одним из важнейших центров проповеди в провинции. Тогда же была устроена и школа на тридцать человек⁴.

Что касается первого миссионера в Цзиньшаньцзуй, к которому в 1902 г. обратились жители из разных уголков области с просьбой приехать для проповеди, то он, к сожалению, не владел китайским языком, поэтому смог только приехать и составить общее впечатление о масштабах и специфике работы и завёл знакомство с некоторыми чиновниками.

3 Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжили. г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 3.

4 Там же. С. 3.

В это время были сотни желающих принять Православие⁵, и многие тогда же стали записываться в слушатели. Однако в реальности не все могли приехать для научения православию, а у миссии не было нужного количества людей, чтобы разослать ко всем желающим креститься. Поэтому в 1903 г. Владыка Иннокентий ввёл систему выборных, которые приезжают, слушают учение, крестятся, а потом едут домой и готовят других⁶. Но поскольку в 1903 г. среди выборных оказалось много стариков, а грамотных было мало, стало ясно, что надеяться на их работу по обучению земляков невозможно. Кроме того, от тех населённых пунктов, где проживала основная масса желающих креститься (Люцзаин, Тайин и Цяньнаньсьен⁷), школа в Цзиньшаньцзуй находилась довольно далеко⁸. Тогда епископ решил завести новую школу: и для детей, и для взрослых, для чего Миссия приобрела землю в Юнпинфу.

2. Устройство стана в Юнпинфу

Юнпинфу был губернским городом в столичной провинции Чжили и уже поэтому был удобен для ведения проповеди. К тому же он находился сравнительно недалеко от Пэйтиайхо, где у Миссии тоже был стан с храмом, из которого было удобно добираться до этого губернского центра. После открытия стана в Юнпинфу, Пэйтиайхо стал использоваться в основном как дача, где миссионеры проводили наиболее сложные в климатическом отношении времена года. Отсюда же каждое лето «совершались миссионерские поездки в г. Юнпинфу и его окрестности»⁹.

История возникновения подворья в самом Юнпинфу началась в 1904 г., и во всех номерах журнала, где это упоминается, описывается, в целом, одинаково, за исключением небольшой разницы в рассказе Александра Гертовича, первого редактора «Китайского благовестника»¹⁰. Общая история такова: когда Владыка в 1904 г. пребывал в Цзиньшаньцзуй, к нему пришли выборные из разных мест с просьбой крестить их в Православие, для чего прислать проповедника и от-

5 В провинциях Китая // Китайский Благовестник. 1907. № 5–6. С. 4.

6 Там же. С. 4.

7 По всей видимости, это город Цяньань и одноимённый уезд, что и означает слово «сянь». Впоследствии в тексте везде изменено на Цяньань.

8 Там же. С. 4.

9 Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжили, г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский благовестник. 1914. № 3–4. С. 3.

10 До 1907 г. журнал назывался «Известия Братства Православной Церкви в Китае».

крыть школы¹¹. В № 3–4 журнала за 1914 г. уточняется, что выборные были из городов Юнпинфу, Тайин и Цяньань¹². Видя расположение множества местного населения к принятию Православия, Владыка решил утвердить центр миссии в губернском Юнпинфу. Он сам отправился туда, китайцы помогли выбрать самое лучшее место, и Владыка приобрёл значительный участок земли (по другим сведениям, одну треть десятины¹³) с постройками, в центре города, напротив городского базара, то есть в наиболее посещаемом месте. По версии же Гертовича, Владыка пребывал в Пэйтиайхо и место для миссионерского стана выбирал сам¹⁴. По нашему мнению, маловероятно, что это был Пэйтиайхо, поскольку это место использовалось самими миссионерами больше как внутреннее: отсюда выезжали для проповеди, но в качестве стана Пэйтиайхо не функционировал.

Для миссии в Юнпинфу был назначен штат сотрудников: иеромонах о. Палладий, диакон Михаил Тан, псаломщик Иван Фань и живописец Фёдор Власов¹⁵, что для Пекинской миссии, испытывавшей постоянную нехватку людей, было довольно много. Но это говорит о том значении, которое придавалось этому пункту в миссионерской работе, и об очень большом поле деятельности — огромном количестве желающих принять крещение. К этому времени всех записавшихся слушателями было около тысячи¹⁶.

Однако для того, чтобы не только донести проповедь, но и регулярно обучать людей, кадров всё же не хватало. Так, в 1907 г. четырёста человек, ранее желавшие принять православие, приняли крещение у протестантов, не дождавшись православных проповедников.

И всё же Миссия старалась делать всё возможное и с наличными сотрудниками. В том же 1907 г. в миссионерскую поездку по северному Китаю были отправлены иеромонах Симон, диакон Михаил Тан, монах Иннокентий Фань и послушник Павел. Прежде всего, они должны

11 В провинции Чжили открыты следующие станы // Китайский благовестник. 1916. № 17–18. С. 17.

12 Миссионерская деятельность Пекинской духовной миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжили, г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский благовестник. 1914. № 3–4. С. 3.

13 Там же. С. 3.

14 Там же. С. 3.

15 В провинции Чжи-ли открыты следующие станы // Китайский Благовестник. 1916. № 17–18. С. 17.

16 В провинциях Китая // Китайский Благовестник. 1907. № 5–6. С. 4.

были посетить Юнпинфу, Люцзяин, Тайин и другие окрестные города и селения¹⁷.

Впрочем, указывается, что в неполучении средств и возможности их изыскания была виновата также и российская дипломатическая миссия, которая указывала на нехватку в Духовной миссии подготовленных деятелей¹⁸. Неоднократные прошения Владыки Иннокентия в Святейший Синод с представлением об открытии станов во всех главнейших городах Китая, а также и о добывании средств, такими способами, которые позволили ли бы не спрашивать субсидий от правительства, не имели отклика из-за негативного отношения дипломатов. В итоге Миссия продолжала нуждаться в деньгах и сотрудниках, а дело распространения православия сталкивалось с явными трудностями, произошло даже большое отпадение тех, кто готовился прийти именно в Православную Церковь¹⁹. Причём сами миссионеры отмечали необходимость иметь во главе станов священников, а не диаконов, как это обычно бывало, что дало бы возможность резко оживить церковную жизнь на месте и не ждать приезда священника, когда это необходимо.

Именно поэтому в состав штата нового подворья сразу вошли иеромонах, диакон, псаломщик, а также живописец ввиду планов по строительству храма. Как впоследствии оказалось, этот художник мог поработать и архитектором. Он составил план и чертежи и рассчитал всю смету для строительства церкви²⁰.

Строительство храма шло быстро. По журналу можно проследить различные стадии его строительства. Так, 29 августа отмечалось, что иконостас поставлен и для него уже пишутся иконы²¹, а 4 сентября писали, что в храме уже готовы жертвенник, престол и пять аналоев.

Так же быстро продвигались работы по устройству школы. В это время здесь уже заканчивали настил полов, побелку и поклейку обоев на потолке. Как писал Власов, по его мнению, ещё три дня — и школа будет окончена²².

17 В провинциях Китая // Китайский Благовестник. 1907. № 5–6. С. 5.

18 Там же. С. 5.

19 Там же. С. 5.

20 Поездка в Юнпинфу на освящение храма // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 2–3. С. 10.

21 Юнпинфу, 30 августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 20.

22 Юнпинфу, 4 сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 14. С. 12.

Через четыре месяца был готов храм в честь Иоанна Предтечи²³. А 16 января 1905 г. Владыка его освятил²⁴. Причём накануне состоялось крещение пяти китайцев, одним из них стал чиновник, проживавший на территории Миссии²⁵. В итоге он отказался от своего поста и занял должность учителя в местной миссионерской школе. Более того, как отмечал Гертович, Пётр (имя этого чиновника в крещении) не был женат и хотел принять монашество. Таким образом, открывались все возможности для широкого развития миссии.

В 1904 г., когда храм был ещё в стадии строительства, отец Палладий постоянно отмечал, что приходили китайцы с просьбой о принятии крещения²⁶. Один день — три человека, в другой — ещё двое, причём, как он писал, один из них — торговец, а другой — аптекарь²⁷. Отец Палладий замечал, что китайцы часто обращаются по поводу лечения: видимо, сказывалось влияние англиканских миссий, в составе которых обязательно был врач. Таким образом, крещение аптекаря было очень полезно и для миссии, и для самих китайцев, поскольку у аптекаря можно было брать лекарства. Отмечалось также, что китайцы просили и лекарства от курения опиума, которое имелось у отца Сергия Чана²⁸, однако его самого сложно застать на месте, поскольку он всё время в разъездах. В общем, иеромонах Палладий отмечал, что стремление войти в Церковь у людей большое и при этом попадают представители самых разных сословий. В сообщении от 29 августа он отмечает приход сразу семи человек, причём все они издалека и некоторые из них богаты²⁹. Всем приходящим давалось наставление, а тем, кто умел читать, — и книги, а также говорилось о необходимости приходить на службы и беседы о вере³⁰.

23 Юнпинфу, 4 сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 14. С. 10.

24 Там же. С. 11.

25 Там же. С. 13.

26 Юнпинфу, 23 августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 19.

27 Там же. С. 19.

28 Священник Сергий Чан, — сын священномученика Митрофана Цзи, очень активный священник-миссионер. Впоследствии стал протоиереем, создал Свято-Иннокентиевское китайское православное братство, претендовал на должность управителя Китайской Православной Церкви.

29 Юнпинфу, 30 августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 20.

30 Там же. С. 19–20.

Появление русской миссии в городе было отмечено в местной английской газете, статья из которой приводится в «Благовестнике». В частности, там отмечается, что русские купили достаточно много земли в городе под строительство храма, стана и школы и что уже сейчас в окрестностях довольно много последователей православия; ещё сто сорок человек готовы ко крещению; в Цзянчане большое количество верующих, и есть сведения, что они тоже собираются строить храм. В целом же, появление в городе православной миссии оценивалось очень положительно, говорилось о том, что это принесёт большую пользу духовному состоянию народа³¹.

Имели место случаи перехода в православие из других конфессий. Так, в 1904 г. отмечалось, что два католика пришли с просьбой о переходе в Православную Церковь. Когда отец Палладий разобрался, оказалось, что местный католический епископ, кафедра которого как раз находилась в Юнпинфу, не очень этично поступил с одним китайцем, это многих смутило, поэтому двое местных решили совсем покинуть католичество³².

Стремление к православию отмечалось и в довольно удалённых от Юнпинфу пунктах. Так, из города Зенчжанин³³, в 70 верстах от Юнпинфу, приехал выборный и просил прислать катехизатора, на что отец Палладий ответил, что или сам поедет, или пошлёт отца Михаила.

В то же время на подворье появился заведующий хозяйственной частью — Симеон Лю. Он пользовался большим авторитетом в округе, имел обширные знакомства и через это приносил Миссии очень много пользы. Как писал отец Палладий, было удивительно, что такой зажиточный уважаемый человек оставил всё хозяйство детям, а сам пришёл помогать устраивать Миссию. Благодаря его стараниям, строительство храма продвигалось быстро, особенно когда он нанял хорошую бригаду рабочих вместо тех, которые часто останавливали работу. Он же обустроил и снабжение продуктами, и всё хозяйство в целом. По этому поводу отмечалось, что продукты должны были привозить со станции Ланьчжоу, где все фрукты, кроме яблок, очень дешёвы³⁴.

31 Юнпинфу. Русская Миссия (пер. с англ.) // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 5.

32 Юнпинфу, 4 сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 14. С. 12.

33 Так в тексте журнала. Хотя, это, скорее всего, неверная транскрипция.

34 Там же. С. 12.

В конце письма отец Палладий замечает, что только он хотел закончить письмо, как пришли ещё семь человек с просьбой принять их в Церковь, а также двое выборных из города Цяньань с просьбой при-слать проповедника.

Что касается юридического закрепления миссии в городе, то он заме-чает, что исправник уже ждёт соответствующую бумагу от губернатора³⁵.

В это время христиане были и в местечке Ньютонай, где христи-анин Гурий руководил небольшой общиной. Причём он часто бы-вал в Пэйтайхо и помогал миссионерам своим хорошим знанием окрестностей³⁶.

Вообще, отношение к христианству в этом регионе было весьма положительным. Русские миссионеры никогда не испытывали там пло-хого отношения ни со стороны властей, ни со стороны простого насе-ления; напротив, отношения между ними установились очень добро-желательные. В частности, Гертович сообщал о том, как они подъехали к городским воротам ночью, когда уже никого не впускали, и достаточ-но было сопровождающим их китайцам что-то сказать страже, как во-рота были открыты³⁷. Кроме того, присутствие множества местного на-селения отмечалось и на освящении храма. В саму церковь их, конечно, не впустили, но на литургии и крестном ходе их было очень много³⁸.

Через некоторое время отмечалось, что и новокрещёные приво-дят своих знакомых. Так, некто Макарий привёл «своего товарища, его старшего брата и нескольких его знакомых, которые желали бы при-нять крещение»³⁹. И это притом, что, как отмечал Власов, учиться им всем трудно, ведь у них дома, хозяйство, но так учился и сам Макарий.

В то же время отмечался приток детей в школу. В частности, из Ланьчжоу китаец привёл сына и сразу оговорился, что его сын тоже хочет работать в Миссии, когда изучит русский язык и Закон Божий⁴⁰. Семерых мальчиков привели из города Тынчан, но их родители хотели, чтобы дети были взяты на полный пансион Миссии, поэтому их при-нятие в школу было отложено из-за отсутствия средств.

35 Юнпинфу, 4 сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 14. С. 13.

36 Поездка в Юнпинфу на освящение храма // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 2–3. С. 12.

37 Там же. С. 12.

38 Там же. С. 13.

39 На имя Пресвященного Иннокентия получено след. письмо: Юнпинфу, Февраля 27-й 1905 г. // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 6–7. С. 37.

40 Там же. с. 37.

Вообще же, в Юнпинфу, как и в целом в Миссии, с финансами были определённые сложности, тем более что серебро там стоило дешевле, чем в Тяньцзине, и давали за него меньше. Когда в какой-либо местности становилось достаточное количество христиан, миссионеры часто подвигали их помогать Миссии и устраивать у себя дом для собраний, в том числе за свой счёт, или жертвовать на его содержание, чтобы не все расходы по проповеди оплачивала только Миссия. И хотя в этом регионе часто находилось много христиан, жертвовавших и землю, и помещение для Миссии, но, например, когда в Ланьчжоу закончился срок аренды, не нашлось помещения для собраний и проповедник ушёл, сто восемь местных христиан оплачивать миссию не стали.

Как отмечали проповедники, причиной такого отношения христиан могло стать поведение инославных миссий, особенно католиков и англикан, в том числе американцев, которые, обладая гораздо большими средствами, приучили местное население к тому, что Миссия за всё заплатит.

В 1905 г. проповедь развивалась так же активно, как и раньше. Из окрестных деревень всё время прибывали люди с просьбой о приезде отца Михаила. И, как отмечалось, он всегда соглашался, поэтому, по благословию Владыки, всегда находился в разъездах⁴¹. Тем не менее в начале года, в марте, отмечалось отсутствие крещений. Когда отец Сергей Чан приехал, оказалось, что знания готовящихся ко крещению пока не соответствуют нужному уровню. Но одного человека к оглашению всё же посветили⁴².

Продолжалась и внутренняя отделка храма: Власов покрасил иконостас голубой краской, также была освящена голгофа. Кроме того, отмечалось, что большие перемены грядут в школе: к Пасхе для учеников готовилось новое помещение, куда собирались переехать и сами миссионеры⁴³.

Через несколько дней Власов писал Владыке, что нашёл способ переделать ворота во двор Миссии: тот же столяр, который делал иконостас, сработает ворота со своим материалом, а ему вместо этого достанутся старые ворота, так что плата будет только за работу⁴⁴. Ворота

41 На имя Преосвященного Иннокентия получено след. письмо: Юнпинфу, Февраля 27-й 1905 г. // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 6–7. С. 37.

42 5-го Марта, Юнпинфу // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 8. С. 8.

43 Там же. С. 8.

44 Юнпинфу, 7-го Марта 1905 года // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 9–10. С. 16.

были устроены, «большие... по европейскому образцу, наверху — два купола с крестами»⁴⁵. А поскольку материал был взят со старых ворот, то вся работа обошлась всего в 15 долларов.

В конце июня — начале июля прибывший на подворье отец Христофор⁴⁶ отмечал, что желающих и готовых креститься теперь немало⁴⁷, более двадцати человек⁴⁸. И то, что он по неопытности не захватил с собой крестиков и крестильных рубах⁴⁹, тоже разрешилось. Тогда было крещено девять человек, после чего в 6 часов вечера он отслужил всенощную. При этом на службе присутствовали более ста человек. В воскресенье новокрещённые причастились за литургией, после чего он сказал им несколько слов наставления и подарил небольшие иконы.

В то же время он отмечал необходимость иметь на подворье колокол (впоследствии колокол упоминается в Юнпинфу, и даже не один), а пока, за его неимением, было заказано небольшое било⁵⁰.

Обустроивалась и хозяйственная сторона жизни подворья. В частности, были устроены кирпичный завод и мельница. Это должно было не только материально помочь Миссии с финансовой стороны, но и обеспечить дешёвым и качественного материалом для восстановления и строительства самой Миссии. Упоминается также наличие кузницы. А из старой фанзы обустроили амбар. По поводу всех этих начинаний Власов писал, что в городе все относятся к этому положительно, потому что и для города это полезно. От себя добавляет, что на мельнице осталось только поставить колёса и всё к ним необходимое. Но пока амбара нет, хлеб и зерно закупаться не будут.

45 Юнпинфу, 21-го сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 14.

46 Иеромонах Христофор, один из старейших сотрудников Пекинской Миссии. В разное время нёс ответственные послушания заведующего подворьем в Харбине, в Санкт-Петербурге и другие.

47 Юнпинфу. 1905 г. 30 июня // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 11–12. С. 25.

48 На имя Начальника Духовной Миссии получено следующее письмо: Юнпинфу, 3-го июля 1905 г. // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 13–14. С. 19.

49 Юнпинфу. 1905 г. 30 июня // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 11–12. С. 25.

50 На имя Начальника Духовной Миссии получено следующее письмо: Юнпинфу, 3-го июля 1905 г. // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 13–14. С. 20.

Миссионерская деятельность подворья не прекращалась, были готовые креститься, ежедневно совершались богослужения, на которые ходили и ученики⁵¹.

А 18 октября Власов писал Владыке по поводу псаломщика Ивана Фаня, который сильно болел, временами даже с опасностью для жизни, что тот давно уже хотел принять монашество, тем более что его отец — регент Миссии Иннокентий Фань, умученный ихэтуанями, перед смертью завещал ему стать монахом. При этом Власов отмечал, что он не оказывает никакого давления на псаломщика, но это его (псаломщика) свободное желание. Разумеется, Владыка Иннокентий, который с самого начала хотел основать в Китае монастырь, был очень этому рад и наложил на письмо резолюцию:

«Отцу Архимандриту разрешается псаломщика Ивана Фань облечь в рясофор»⁵².

А уже 25 ноября того же 1905 г. в Успенском монастыре Пекина, «после великого славословия»⁵³, Иван Фань был пострижен Владыкой Иннокентием в монашество с именем Иннокентий⁵⁴ и так стал первым китайцем-монахом⁵⁵.

Из специфики местных условий, имеющих значение для проповеди, отмечалось влияние на посещаемость сезонных полевых работ. Например, 20 сентября людей на всенощной было очень мало⁵⁶.

Однако всё это время миссионеры отмечали большой интерес к православию. Так, в записках отца Христофора можно прочитать, что по его прибытии в Миссию к их беседе присоединилось много язычников⁵⁷, а на крещение девяти человек, пришло более сотни язычников⁵⁸. То же было и на всенощной, и почти все, кто был на всенощной, были и за литургией. А через день отец Христофор, по просьбе бывших

51 Юнпинфу, 20-го Августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 17–18. С. 25.

52 Монах из китайцев // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 19–20. С. 13.

53 Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1905 год // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 38–39. С. 32.

54 Впоследствии он часто упоминается в миссионерских поездках по этой местности.

55 Постриг псаломщика из Юнпинфу // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 25.

56 Юнпинфу, 21-го сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 14.

57 Опять война // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 15.

58 Там же. С. 16.

на службе, начал небольшое путешествие по окрестным городам и селениям. Он перечисляет города Цзянчэнин, Цяньань и Люцзяин, а также местечки Бэйнаньин, Сидашань и Дацачжуан и отмечает, что во всех этих пунктах уже были крещёные христиане. В частности, в Цзянчэнин их встретили тридцать человек. После встречи был чай, потом всеобщая, потом ужин и беседа. При этом всеобщая и беседа проходили во дворе. На всеобщей он также отмечает присутствие огромного числа людей, тем более что вся служба прошла на китайском языке. На другой день уже тридцать два человека подошли с просьбой записать их в число верующих и подготовить ко крещению⁵⁹. В итоге, учитывая благоприятную ситуацию, миссионеры пробыли в Цзянчэнин три дня.

Затем они посетили город Люцзяин, где во главе довольно большой общины из ста тридцати человек, желающих принять крещение, стоял знакомый отцу Христофору китаец, который учился в Пэйтайхо и Пекине, под наблюдением самого Владыки Иннокентия. И тем не менее, как отмечали сами китайцы, миссионеры не были у них уже два года, несмотря на большое количество желающих креститься. Впрочем, хотя Люцзяин был миссионерам не по пути, они предложили одну беседу о крещении и раздали книги для подготовки к нему⁶⁰.

Вечером они приехали в Цяньань, где было тридцать верующих. К миссионерам отнеслись очень хорошо, например, один из христиан подарил им в дорогу восемь арбузов. В Бэйцайине также отслужили всеобщую, кроме того, поступила просьба открыть у них стан и училище, потому что более пятидесяти семей хотят принять православие⁶¹.

По подсчётам отца Христофора, на открытие пяти станов потребовалось бы минимум 15 тысяч рублей, а на содержание на год — ещё 5 тысяч рублей. При этом он отмечает, что никто, кроме китайцев с их мизерным жалованием, жалования не получает, и всё равно со средствами очень сложно⁶².

В Дацачжуан отец Христофор отметил только двенадцать человек на молитве и беседе. Как потом объяснил ему старший у христиан Диомид Бэй, желающих креститься сорок человек, но остальные в разъездах.

Пользуясь случаем, отец Христофор проверил знания готовящихся ко крещению, но поскольку познания оказались слабыми, он никого

59 Оять война // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 17.

60 Там же. С. 18.

61 Там же. С. 20.

62 Там же. С. 21.

не крестил. В итоге, старшему было сделано наставление, как готовить ко крещению⁶³, после чего утром миссионеры отбыли обратно в Юнпинфу. По дороге прояснилась ещё одна деталь, характерная для того времени: почему чиновникам в Китае невозможно было принимать крещение. Дело в том, что 1-го и 15-го числа они были обязаны приносить жертвы⁶⁴.

Прибыв в Юнпинфу, отец Христофор отметил, что их ждали ещё восемь человек из разных мест с просьбой приехать к ним для проповеди, в том числе очень далеко от Юнпинфу, за 80 вёрст. За литургией молились пятьдесят человек, и отец Христофор предложил беседу об истинной и ложной вере и об истинном Боге и ложных богах. Что касается просьбы приехавших посетить их селения, то поездка была совершена только одна — в ближайшее селение за 15 вёрст. Там хозяин пригласил пятнадцать человек, и было несколько бесед на разные темы⁶⁵. Кроме того, о. Христофор упомянул, что пригласивший их хозяин оказался хорошим садоводом и обещал подарить подворью корни самых лучших деревьев для разведения на подворье собственного сада⁶⁶.

Вернувшись в Юнпинфу, миссионеры устроили ученикам проверку знаний, а через два дня отслужили литургию. Затем они уехали в Ланьчжоу, а оттуда в Пэйтайхо.

Особо надо отметить путевые заметки во время путешествий по области Юнпинфу. На пути миссионеры обязательно общались с местными православными, и это даёт довольно полную картину состояния Церкви в округе.

Помимо того, что как уже не раз отмечено, стремление к православию в регионе было довольно сильное, иногда миссионерам приходилось бороться со старыми привычками даже у давнишних, по меркам миссии, христиан. Так, в Шанхайгуане они беседовали с неким христианином, который торговал опиумом, почему отец Михаил и сделал ему надлежащее обличение⁶⁷.

В 1907 г. отмечалось также открытие школы в Цзянчанин, причём учителем был поставлен выпускник Пекинской миссионерской школы Павел Тан. Сама школа была открыта местным христианином Макарием Нань в его доме. Однако просуществовала она недолго, и проповедь

63 Оять война // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 22.

64 Там же. С. 22.

65 Там же. С. 23.

66 Там же. С. 23.

67 Путевой дневник, ведённый во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1907. № 3–4. С. 26.

в этом городе успеха не имела. В 1913 г. здесь было всего шестеро православных⁶⁸. А в 1909 г. закрылась школа и в Юнпинфу.

Макарий Нань упоминается как человек, у которого миссионеры часто останавливались во время поездок по области, в том числе в 1907 г. Здесь же проводили и беседы с местными христианами⁶⁹. В этом городе упоминается и другой христианин — Косма Яо, который настоятельно рекомендовал Миссии обзавестись аптекой и предлагал свои услуги, что, впрочем, не состоялось, поскольку его медицинские познания вызывали некоторые сомнения у отца Михаила.

Упоминаются двое православных из села Цяньань: Феокист-кузнец и Филипп Хао.

Во время поездок миссионеры непременно заезжали в Юнпинфу и служили там, обязательно произнося поучение, например, 12 августа отец Иннокентий говорил поучение о Воскресении⁷⁰. Упоминается, что интерес в Юнпинфу к православию продолжал сохраняться, и на всенощной, во время поездки 1907 г., были и соседи-язычники из соседней лавки⁷¹.

Ярко описывается престольный праздник в самом Юнпинфу. Накануне была спевка, состоялся экзамен, исповедь отдельно от службы и крещение двух человек, а потом уже всенощная. Надо заметить, что почти всегда упоминается, что всенощная совершалась в 6 часов вечера, даже в селениях, а исповедь, как правило, днём. На церемонию проводов опять пришло много язычников⁷². За службой, отмечает автор, пел хороший хор учеников.

Даже несмотря на то, что, отец Михаил пока не был рукоположен в священника и даже Пасха проходила неполным чином, как он упоминал в своём письме от 1907 г., люди со стороны всё же приходили на службы. В частности, он отмечал тогда интерес местных студентов, которые приходили почти каждое воскресенье. Пришли они и на Пасху,

68 Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжили. г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 4.

69 Путевой дневник, веденный во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1907. № 7–8. С. 32.

70 Там же. С. 21.

71 Путевой дневник, веденный во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1907. № 11–12. С. 21.

72 Престольный праздник (Из записок миссионера в Китае) // Китайский Благовестник. 1907. № 56–57. С. 7.

и спрашивали его об особенностях службы, об открытых царских врагах, на что он им и давал исчерпывающие ответы⁷³.

В 1907 г. отец Михаил Тан стал священником, с 1908 г. самостоятельно заведовал станом, и жизнь на приходе значительно оживилась. Так, в 1908 г. в школе обучались уже девять человек, из них один из протестантской семьи, так что в храм он не ходил. Имелись также и оглашенные. В это время в поездках нередко участвовал отец Иннокентий Фань, псаломщик, ранее принявший постриг. Он же произносил поучения на службах⁷⁴. В 1910 г. в помощь отцу Михаилу прислали ещё двух человек — псаломщика Афанасия Чжана и Савву Юя. В том же году на Рождество состоялось крещение двадцати шести человек в деревне Ванцзечжуан. Причём в районе этой деревни были три руководителя христиан⁷⁵. И уже в 1911 г. отмечалось, что у них одиннадцать учеников, а когда наберётся двадцать человек, они собираются открыть школу. Учить их собирался местный учитель, который тоже решил креститься. Кроме того, от местных верующих поступила просьба к Владыке об учителе для взрослых на зимнее время⁷⁶. А один из христиан, Марк Лю, пожертвовал участок земли для строительства храма. В ту же поездку миссионеры посетили ещё десять населённых пунктов.

Вообще, в 1911 г. для оживления деятельности в округе были совершены три совместные поездки отца Михаила и архимандрита Авраамия⁷⁷. Кроме того, отец Михаил в том году выбрал себе помощников в различных населённых пунктах, которые в его отсутствие сами занимались с односельчанами, а также проводили общие собрания и совместные молитвы⁷⁸. В журнале перечисляются некоторые из них: в деревне Ванцзечжуан — Стефан Цао и Сергей Чжу, в Лувэйшань — Пантелеимон Сунь и его сын Ермолай⁷⁹, в Луаньчжоу — Феофан Ли, в Чангэчжуан — Мефодий Бао, в Ньютонай —

73 Юнпинфу. 21–22 апреля 1907 г. (Из письма о. диакона Михаила Тана) // Китайский Благовестник. 1907. № 48–49. С. 30.

74 Путевой дневник, веденный во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1908. № 11–12. С. 20.

75 Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1911. № 11. С. 22.

76 Там же. С. 22.

77 Архимандрит Авраамий (Часовников) был одним из ближайших сподвижников еп. Иннокентия. По его благословению, в разное время возглавлял Харбинское подворье (храм Благовещения на Пристани), издательство журнала, нёс другие ответственные послушания, в том числе Наместника Успенского мужского монастыря в Пекине.

78 Миссионерская деятельность Пекинской духовной миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжили. г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 4.

79 В провинции Чжили открыты следующие станы // Китайский Благовестник. 1916. № 17–18. С. 18.

Гурий. Соответственно, возросла интенсивность церковной жизни данного региона, усилилась сплочённость христиан, они могли больше и глубже усваивать истины веры. Всего же за 1910 г. отец Михаил совершил восемьдесят одно крещение⁸⁰.

Были открыты пункты в Ланьчжоу и Бэйцзявопу. В Ланьчжоу изначально было тридцать человек, а в 1913 г. уже сто восемь христиан, подготовленных Феофаном Ли. И этот город можно было назвать перспективным для проповеди.

В 1911 г. в Бэйцзявопу христиане стали откладывать средства на строительство церкви в своей деревне, тем более что в это время в округе христиан было более семидесяти человек⁸¹. Одновременно в этом селении устроилась и школа с учителем. При этом отмечалось, что из учеников только один крещёный, а двое хотят принять крещение вместе с родителями. Семейное крещение было редкостью. Также здесь подготовили ко крещению девять взрослых и столько же детей⁸². Открыта была школа и в Ланьчжоу.

3. Престол в Цзиншаньцзуй

В 12-ом номере журнала за 1911 г. описывается престольный праздник в Цзиньшаньцзуй.

За день до праздника прибыл катехизатор Афанасий и проверил готовящихся ко крещению, которых на тот момент оказалось лишь двое, поскольку шестерых крестили в июле. Служил отец Авраамий. А крещение было совершено в сам праздник, перед службой, непосредственно в море. В журнале это событие описывается весьма живо:

«Утром на праздник все встали очень рано, хотя литургия была назначена на восемь часов, но таково уж праздничное возбуждение, что все были на ногах в шесть часов утра, когда началось крещение. При совершенно тихой погоде во время отлива крещение совершалось на берегу моря. Песчаный отлогий берег представлял все удобства к правильному хождению во время пения “Елицы” — это особенно торжественная минута, в которой принимали участие все собравшиеся»⁸³.

80 Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1910 год // Китайский Благовестник. 1911. № 1. С. 7.

81 Там же. С. 23.

82 Там же. С. 23–24.

83 Престольный праздник // Китайский Благовестник. 1911. № 12. С. 19.

После этого уже в храме был совершён водосвятный молебен, к концу которого приехали русские из Пэйтайхо: храмы посещались не только китайцами, но и русскими, если они жили поблизости. В конце службы, как обычно, состоялось освящение яблок, винограда и других местных фруктов из миссионерского сада, которые и были розданы присутствующим.

На следующий день, за воскресной литургией причастников было немало, ибо литургия «продолжалась не спеша, около двух часов»⁸⁴.

В 1911 г. миссионеры совершили немало поездок по окрестностям Юнпинфу. Сначала посетили деревню Ванцзечжуан, где произошла встреча с представителем местной общины — Пантелеимоном, который оставил о себе приятное впечатление: человек «довольно грамотный, а главное, память у него здоровая и соображение быстрое. Способный человек»⁸⁵. Более того, было отмечено, что он вообще пользуется большим уважением среди односельчан, как имеющий «авторитет судьи и помощник сельского старосты, то есть заменяющий его в случае отсутствия»⁸⁶. Учение он знал отлично, а многие тексты даже наизусть⁸⁷.

Затем описывается небольшой городок Цяньань, где также состоялась встреча с христианами: один из них, Мелетий, был местный, а другой, Арсений, из соседнего села. Отмечено, что христиан в этом поселении было немного больше, но здесь они, в основном, занимались торговлей, а потому находились где-то вне города. Люди собрались, и отец Михаил проповедовал, а также раздавал листки с распечатанной проповедью. После этого миссионеры посетили деревню Гаогэчжуан, заранее оповестив жителей о своём приезде через Арсения.

Здесь на поучении присутствовало более ста пятидесяти человек, половина из которых осталась до конца проповеди, поэтому им предложили две большие беседы, в том числе о нелепости поклонения идолам. В этой деревне было много внимательных слушателей, включая учеников местной частной китайской школы, которые и сами принимали в ней активное участие, задавая вопросы и делая замечания⁸⁸. Поучение о действиях духов стало особенным, потому что слушатели много спрашивали, сами что-то доказывали, и беседа была действительно двусторонней⁸⁹. Говорили также о Боге как о Творце вселенной,

84 Престольный праздник // Китайский Благовестник. 1911. № 12. С. 20.

85 У яслей // Китайский благовестник. 1911. № 12. С. 20.

86 Там же. С. 21.

87 Там же. С. 21.

88 Там же. С. 24.

89 У яслей // Китайский благовестник. 1911. № 12. С. 24.

о Луне как планете, против духов, якобы там обитающих, об атмосферных явлениях, устроенных по законам Божиим, а также о грехопадении, столпотворении, искуплении, о Втором Пришествии, воскресении мёртвых и жизни вечной⁹⁰. Было также отмечено, что многие записались в слушатели ещё в 1904 г. во время приезда отца Христофора, но потом здесь никого из миссионеров не было, и всё же это помогало китайцам понимать предлагаемое учение⁹¹. В этот раз им было предложено толкование на молитву Господню⁹². Миссионеры провели беседу и с христианами, причём двое из них владели грамотой, а один даже учился в юнпинфуской школе. Однако согласия учить односельчан они так и не дали. Общее впечатление у миссионеров осталось следующее: здесь много внимательных слушателей, которые готовы и слушать, и вникать в учение, но нет того, кто готов учить.

Дальнейший путь лежал через город Цзянчанин, но там проживало мало христиан, и большинство из них дома бывали редко, поскольку где-то торговали. И вообще, в этом городе отмечалось прохладное отношение к проповеди, поэтому местного проповедника потом отозвали. В итоге, здесь была предложена всего одна беседа, затем миссионеры уехали в деревню Сиянгэчжуан, где их уже ждал владелец кирпичного завода Василий Ван.

Здесь всё было наоборот, по сравнению с городом, и на самом заводе было несколько готовящихся ко крещению. Пришли ещё люди, и всех крещаемых оказалось человек десять. Завод располагался у ручья, в котором нашли глубокое место и утром всех окрестили. При этом отец Михаил тоже зашёл в воду, потому что глубокое место находилось у противоположного берега. Отмечалось, что в итоге всех христиан набралось человек около тридцати⁹³. Затем в предоставленной хозяином палатке была отслужена литургия, и новокрещённые причастились. В приросшей общине произошли изменения: вместо упоминавшегося Стефана Цао были выбраны два других человека для руководства христианами — Малахия и Давид, также решили купить часть земли у Василия для обустройства постоянного молитвенного дома⁹⁴.

Следующим пунктом проповеди стал Люцзяин. Там присмотрели четыре участка с постройками для покупки под возможное устройство

90 У яслей // Китайский благовестник. 1911. № 12. С. 26.

91 Там же. С. 26.

92 Там же. С. 27.

93 На кирпичном заводе // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 6.

94 Там же. с. 7.

постоянного места для проповеди. Землю было решено сдавать в аренду⁹⁵, что могло бы создать финансовую базу для развития стана. Что касается проповедника для местных христиан, то миссионеры считали, что лучше, по крайней мере на первое время, поставить русского, поскольку в городе шла оживлённая торговля, в том числе с иностранцами. На такие мысли их навело сравнение с англиканской миссией, которая существовала здесь уже не первый год, а последователей было мало, причём священником и катехизатором в этой миссии были китайцы⁹⁶. И всё же, по отзыву отца Михаила, в этом месте стоило открыть миссионерский центр, который мог бы распространить своё влияние и в окрестностях. Такие же соображения были высказаны и местными христианами⁹⁷.

Следующим населённым пунктом стал Таолинин, где в доме Сергия Чжу была предложена беседа и отслужена обедня. Христиан собралось семеро. Необходимостью было дать им возможность чаще посещать богослужение и создать приход⁹⁸.

Среди готовых принять крещение не раз отмечались буддийские монахи. Вот и в районе Цзиньшаньцзуй проживал такой монах Чжу, который даже несмотря на разорение не утратил желания креститься, а выжить ему помог знакомый погонщик. Владыка давно хотел создать чисто китайский скит в Цзиньшаньцзуй. Согласно его планам, они бы и проповедовали, и молились, пример подавали и за храмом приглядывали, поэтому Чжу, как человеку грамотному и учёному, было предложено по крещении самому стать проповедником⁹⁹.

Миссионеры отмечали общее желание населения узнать о православии, даже погонщик, который вёз миссионера, человек неграмотный, за время дороги выучил два Символа веры на слух¹⁰⁰.

Весьма динамично развивающаяся община в это время находилась в Ланьчжоу. К приезду миссионеров там было пятнадцать человек, готовых ко крещению, и столько же записано слушателями, причём запись продолжалась¹⁰¹. Для желающих провели беседу о Блаженствах, поскольку учение здесь знали довольно хорошо и можно было не останавливаться на Символе веры и «Отче наш». Кроме того, были выбраны

95 Люцзяин и Таолинин // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 9.

96 Там же. С. 9.

97 Там же. С. 9.

98 Там же. С. 12.

99 Вторичное посещение Юнпинфу // Китайский благовестник. 1911. № 13. С. 13.

100 Там же. С. 13.

101 Там же. С. 14.

пять человек для руководства собраниями и отслужена обедня. Всех же крещёных на тот момент было более пятидесяти человек и ещё пятнадцать можно было крестить на обратном пути. В итоге решили расширить помещение для собраний, а имеющееся приспособить для школы¹⁰².

В это же время отец Михаил перед Успением посетил деревню Ванцзечжуан. А после праздника состоялась поездка в Бэйцзявопу, где обсуждалось построение храма. Один из христиан выделил достаточное количество земли, на которой и было решено той же осенью всё построить¹⁰³. После чего в Ванцзечжуан была крещена семья одного из христиан¹⁰⁴. Кроме того, в этом селении христиане и сами активно собирались для чтения.

Активно развивалось дело проповеди в Кайпине: там у Саввы Гоу было десять готовых ко крещению человек, которые ждали только приезда священника. А кроме того, Савва обещал найти место для постоянных собраний. У него было угольное дело, и оно давало хороший доход, поэтому он предлагал сделать всё за свой счёт. Всего же в 1911 г. в Кайпине, а также и в Таншани отец Михаил крестил несколько десятков человек¹⁰⁵.

В Тайине снова состоялась беседа о духах. Согласно китайскому представлению, наиболее часто они принимают вид лисиц, а по мнению хозяина гостиницы, где миссионеры остановились, там духи водились. По этому поводу и состоялась беседа. В «Китайском Благовестнике» отмечалась как редкость беседа с собравшимися около гостиницы женщинами¹⁰⁶. С ними говорили из окон дома. Обычно женщины не приходили на беседы, а могли слушать только с крыльца своего дома, поскольку иной вариант по местным меркам считался бы неприличным. Отмечен был также местный староста Димитрий, о котором были «хорошие отзывы, что он по деревням бывал, беседы вёл, книги раздавал»¹⁰⁷. Однако на тот момент он вместе с одним из чиновником был в отъезде, поэтому его заменили на Маркиана Чжао, который пригласил миссионеров к себе.

102 Вторичное посещение Юнпинфу // Китайский благовестник. 1911. № 13. С. 14.

103 Там же. С. 15.

104 Там же. С. 15.

105 Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1911 год // Китайский Благовестник. 1912. № 1. С. 7.

106 Тай-ин // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 17.

107 Там же. С. 17.

Вообще же, с 1904 г. в Тайине почти четыре года существовала школа, но впоследствии она закрылась, и в 1913 г. здесь жили всего семеро христиан¹⁰⁸.

Четыре христианина находились в соседнем Шуанлиине. Притом почти четверть населения составляли англикане, а католиков не было, то есть население было в целом склонно к христианству и хорошо знакомо с истинами веры. Проповедь о Боге-Творце и Промыслителе была предложена в гостинице, во время дождя, когда людей там было весьма много¹⁰⁹. К двум христианским семьям заехали отдельно. И было замечено, что люди это зажиточные, самостоятельные, уважаемые. У одного из них англикане снимали дом под школу¹¹⁰. После возвращения в Тайин была проведена ещё одна беседа — о благодарности Богу.

В 1912 г. из-за волнений в Китае, связанных с установлением новой власти, миссионерских поездок было всего две, а конкретно по области Юнпинфу — ни одной¹¹¹. Тогда же впервые в области был отмечен инцидент по отношению к христианам, с незаконным применением задержания¹¹², который, впрочем, миссионеры отнесли к общей осторожности и подозрительности населения в этот период, тем более что после ничего такого не замечалось.

Несмотря ни на что, в 1912 г. был открыт стан в селении Чангэчжуан. Старостой христиан здесь стал учитель Мефодий Бао. Отмечалось, что помимо этого селения христиане проживают и в окрестностях, всего двадцать пять человек.

Состояние дел в области в 1913 г. хорошо видно из «Сообщения священника отца Михаила Тана». В том году в округе Юнпинфу числилось тридцать восемь мест, где проживали христиане¹¹³. Всего пятьсот тридцать человек, включая тринадцать женщин¹¹⁴.

В том же отчёте имеется сообщение, что за строительство церкви в Лувэйшань пока не расплатились, поэтому просят прислать благословлённые Владыкой для постройки 50 долларов, чтобы добавить

108 Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии в 1902–1913 г. // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 3.

109 Там же. С. 18.

110 Там же. С. 18.

111 Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1912 год // Китайский Благовестник. 1913. № 1–2. С. 4.

112 Происшествие в Юнпинфу и Ланьчжоу // Китайский Благовестник. 1912. № 4. Апрель. С. 10–11.

113 В приложении имеется таблица с названиями населённых пунктов и количеством верующих.

114 Сообщение священника о. Михаила (Тана) // Китайский благовестник. 1913. № 13. С. 24.

к имеющейся сумме и расплатиться за постройку. Всего же выходило 67 долларов 95 центов.

Также отец Михаил Тан советовал самим начать использовать пашню в Сяосифугоу, поскольку в последнее время из-за некоторых трудностей арендатор не справляется с обработкой земли, и она портится. В итоге отец Михаил предложил Владыке нанять вместо дворника кучера, который мог бы и землю пахать, и зимой в Юнпинфу работать, также попросил купить коня вместо ослика или, говорил он, надо искать нового арендатора, потому что срок аренды скоро выйдет¹¹⁵.

Что же касается школьного дела, то, как отмечалось в «Благовестнике», успех в этом деле был связан с тем, что в городах люди предпочитали поступать в государственные заведения, дававшие право поступать в высшие училища, а в деревнях, по замечанию отца Михаила, учить возможно только зимой, когда полевых работ уже нет. Если же кто и хотел поступить в миссионерские учебные заведения, то часто хотели это сделать за счёт Миссии, но таких средств у неё не было¹¹⁶.

В 1913 г. в деревне Лувэйшань были пожертвованы земля и материал под строительство храма. Почти все работы выполнили местные христиане. В итоге, за год был построен небольшой каменный храм, который в 1914 г. был освящён, благодаря чему Лувэйшань стал одним из важных центров проповеди. Всего же христиан, вместе с православными из окрестных деревень, здесь было сорок пять человек. А в самом Лувэйшане на тот момент христиан было только шестнадцать.

4. Освящение храма в Лувэйшань

Событию освящения храма и подготовки к нему посвящена отдельная статья «Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтихайо» в нескольких номерах журнала «Китайский Благовестник». Освящение прошло очень торжественно, приехало много людей из окрестных селений, присутствовало немало язычников, на само освящение их не пустили, но на литургии и крестном ходе их было очень много.

115 Сообщение священника о. Михаила (Тана) // Китайский благовестник. 1913. № 13. С. 26.

116 Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжили. г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский благовестник. 1914. № 3–4. С. 4.

На освящение также приехали архимандрит Симон¹¹⁷, протоиерей Василий и певчие, но сначала они проехали в Юнпинфу, туда же через несколько дней прибыл из Монголии Владыка Иннокентий.

Пока ждали Владыку, провели в школе экзамен для учеников, и они показали хорошие знания. Затем были отслужены всенощная и литургия на престольный праздник Иоанна Предтечи 24 июня. Отец Симон и отец Михаил организовали несколько бесед с христианами о жизни и последних днях Спасителя и о Православной Церкви в России, а также о религиозно-нравственном воспитании детей, в том числе с применением туманных картин. При этом отец Симон отмечал, что слушателей было много, в том числе из язычников¹¹⁸, двое полицейских заходили и остались до конца беседы.

Кроме того, отец Симон с отцом Михаилом, пользуясь свободным временем, посетили соседнюю деревню Суньчжуан. Там, в доме местного христианина Пахомия, состоялась беседа о религиозно-нравственной стороне жизни христианина, а когда собрались и другие христиане и язычники, была проведена беседа о вере, и её также все внимательно слушали¹¹⁹. Вообще, отец Симон отметил готовность китайского народа к принятию христианства¹²⁰. Вечером, по возвращении в Юнпинфу, была предложена беседа о первых христианах.

Владыка приехал к празднику Петра и Павла, и сам выходил на литию и величание. На службу пришло много китайцев. Собрались все окрестные христиане. После службы все отправились в Лувэйшань. По пути было отмечено, что есть ещё пункты с православным населением. В них Владыку просили открыть школу¹²¹. Отец Михаил по пути, как обычно, проповедовал¹²².

Освящение храма проходило очень торжественно. В пять с половиной часов утра был отслужен водосвятный молебен.

«В 6 часов пришёл Владыка; после встречи облачения с необходимыми принадлежностями были внесены в алтарь. Владыка вошёл в алтарь, началось освящение храма по чину, когда престол был

117 Архимандрит Симон (Виноградов), ближайший помощник еп. Иннокентия. Впоследствии возглавлял 19-ю Миссию.

118 Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтахо // Китайский Благовестник. 1914. № 15–16. С. 26.

119 Там же. С. 27.

120 Там же. С. 28.

121 Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтахо // Китайский Благовестник. 1914. № 17–18. С. 27.

122 Там же. С. 27.

утверждён и облачён, вся церковь была окроплена св. водой и освящена через миропомазание. Начался крестный ход; Владыка, со св. мощами на главе, обошёл вокруг церкви, перед закрытыми дверями св. мощи были поставлены на столик. После пения «Господь сил, Той есть Царь славы» врата открылись, и Владыка вошёл в храм и в алтарь при пении тропаря. По окончании чина освящения началась литургия...»¹²³.

Соответственно моменту, вместо запричастного стиха было сказано поучение о храме и его устройстве.

В это же время у Миссии появился участок земли возле деревни Вантечжуан, а в самой деревне тоже проживали христиане, к которым Владыка на обратном пути в Пэйтайхо заехал, побеседовал и благословил¹²⁴. Их старейшиной был Пантелеимон Сун.

А через три дня после прибытия в Пэйтайхо туда же прибыли и ученики с учителем из юнпинфуской школы, где они пробыли вместе с Владыкой три недели, отдыхая и участвуя в ежедневных богослужениях¹²⁵, после чего Владыка уехал в Пекин, а ученики с учителем — в Юнпинфу.

Всего же в 1913 г. было две церкви, пять молитвенных домов и шесть помощников¹²⁶.

После того как отец Михаил стал священником, жизнь на приходе, как было сказано выше, оживилась. Так, в 1914 г. на Страстной и на Пасху все службы шли по уставу, и на праздник приехало много христиан. Хорошо пели ученики. Кроме того, все прихожане внесли каждый по небольшой сумме на угощение, так что в итоге получился хороший обед. На эту Пасху крестились сразу четырнадцать человек¹²⁷, а исповедовался сорок один человек, из тех, кто ещё не был на исповеди. Причащались же все присутствующие. На крестный ход зажгли множество заранее развешанных фонарей. На Пасхальной седмице отец Михаил служил каждый день, и, кроме того, ежедневно проводил поездки с проповедью в ближайшие селения, а в более дальние — рассылал письма с поздравлениями¹²⁸.

123 Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтахо // Китайский Благовестник. 1914. № 19–20. С. 22.

124 Там же. С. 22.

125 Там же. С. 24.

126 Там же. С. 5.

127 Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 7–8. С. 33.

128 Там же.

В 1914 г. была возобновлена и школа в Юнпинфу. Ради этого отец Михаил в январе объехал паству и отобрал десять мальчиков от 13 до 15 лет, а в феврале, когда все были собраны, появились ещё три приходящих ученика. Учителем стал псаломщик подворья — Афанасий Чжан¹²⁹. Программа была рассчитана на 4–5 лет¹³⁰. В итоге, уже к Пасхе хор начал хорошо петь. Программа на первое полугодие: 1) краткая история Ветхого и Нового Завета, Новый Завет, краткий молитвослов, христианские обычаи; 2) китайская речь, китайское нравоучение, география Китая, история Китая; 3) письмо; 4) церковное пение. Помимо этого, ученикам полагалось ежедневно присутствовать на богослужении, а также на проводимых отцом Михаилом беседах, где они ещё и пели¹³¹.

Активно прошёл на приходе и сентябрь 1914 г. Отец Михаил часто ездил, служил, проповедовал, рассылал послания, толкования посланий апостолов, экзаменовал учеников. Заметив, что священную историю слушают лучше, нежели поучения, включил её во все свои выступления на собраниях христиан¹³². И везде на беседах он отмечал множество язычников¹³³, что говорило о том, что интерес к православии в этой области оставался весьма высоким.

В 1915 г. на Пасху окрестили одиннадцать человек, в том числе двух девочек. На исповедь пришли пятьдесят шесть человек, из них семь женщин. В храме всё было убрано цветами, а вокруг храма — фонариками. После чтения Деяний и исповеди сразу были прочитаны молитвы к причастию, а вместо молитвы на разрешение поста — специально присланное поучение Владыки Иннокентия. Перед причащением (также новшество) сначала была прочитана глава из «Катехизиса» о причастии и уже затем молитва. На целовании Креста всем раздавали красные яйца. И всё ж священник считал, что христиан было мало, поскольку многие спешно вскапывали поля¹³⁴. Праздник сопровождался звоном колоколов. А после службы всех угощали хорошим обедом.

Также сохранились сведения о праздновании Рождества Христова на приходе в 1916 г. Весь пост перед Рождеством отец Михаил и отец Афанасий разъезжал по деревням, где есть христиане, а в отдалённые места направлялись послания. Затем, уже исходя из своего опыта, отец Михаил

129 Из г. Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 13–14. С. 30.

130 Там же.

131 Там же.

132 Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 21–22. С. 28.

133 Там же. С. 27.

134 Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1915. № 7–8. С. 16.

выделил для исповеди 22, 23 и 24-е декабря. Накануне состоялось крещение пятнадцати человек¹³⁵. Целование иконы с раздачей освящённого хлеба и помазание закончилось лишь при чтении первого часа — так много было людей¹³⁶. Поскольку служба длинная, то по окончании всенощной раздавали по три лепёшки с капустой. Исповедь, как пишет отец Михаил, окончилась лишь к 11 часам ночи. Литургия была утром. Среди причастников особо отмечалось присутствие женщин и детей¹³⁷.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что открытие стана в Юнпинфу действительно принесло огромные плоды для Миссии. Было открыто множество станов, построены ещё две церкви, было крещено множество язычников. По численности христиан область занимала первое место среди остальных регионов присутствия Миссии. Достаточно сказать, что дважды стан посещал сам начальник Миссии и оба раза высоко оценил деятельность местных миссионеров. Местное население тоже было благожелательно настроено к православным. А в некоторых местах взлёт был настолько быстрым, что удивлял даже иностранные миссии, обладавшие гораздо большими средствами. Например, в Ланьчжоу за два года число христиан выросло с тридцати до ста восьми человек. Кроме того, постоянно совершались поездки по окрестностям города, делались рассылки, раздавались книги, христиане также проявляли усердие и часто жертвовали землю под устройство храма, или помещения под собрания.

Делая выводы о причинах такого успеха, надо прежде всего отметить постоянные посещения этого региона миссионерами, существование в миссионерском центре настоящего храма со священником или часто приезжающими священниками, поскольку стан находился вблизи Пэйтихайо — миссийской дачи, откуда чаще всего приезжали миссионеры в Юнпинфу. К тому же ещё до открытия стана деятельность здесь велась по причине близости к Пекину, и центром её был Цзиньшаньцзуй, где быстро был построен храм и откуда неоднократно совершались объезды этой области, то есть население во многих местах уже было знакомо с учением.

135 Праздник в Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1916. № 1–2. С. 18.

136 Там же. С. 19.

137 Там же.

Что касается того, что тормозило успехи миссии, сами миссионеры отмечали две основные причины: нехватка финансов и людей. По этим причинам даже там, где ко крещению готовились свыше ста человек, миссионеры могли отсутствовать по два года и больше.

В целом же, надо отметить, что открытие стана в Юнпинфу стало мудрым решением Владыки Иннокентия, которое позволило распространиться православие в довольно обширном регионе столичной провинции Чжили.

Приложение

Список христиан по состоянию на 29 сентября 1913 г.
из «Сообщения священника о. Михаила Тана»

Название населённого пункта	Мужчины	Женщины	Старосты христиан; особые примечания
1. Юнпинфу	32	5	
2. д. Суньчжуан	8	1	Пахомий Чжоу
3. д. Сяоцзяоу	4		Пётр Люй
4. д. Сяцзай	6		Антоний Тян
5. д. Цингоудянь	8	2	
6. д. Хэйши	8		Емилиан Яо
7. д. Шипу	3		
8. д. Манцзяоу	3		
9. д. Бэйцзявопу	22		Арсений Ван. Есть надежда выстроить храм, Марк Лю пожертвовал землю
10. д. Сыгэчжуан	14		Есть земля для постройки храма, а рядом пашня
11. д. Мацзява	4		Арсений Ван
12. д. Вантечжуан	13	3	Пантелеимон Сунь
13. д. Чангэчжуан	17		Мефодий Бай
14. д. Синьцзяца	10		Ермолай Гау
15. д. Сюйцзяоу	8		Собрания проводятся в д. Чангэчжуан

16. д. Люймачжуан	7		Раньше ходили в Таолинин, но, когда Сергей Чжу по старости уволился, только на праздник в Юнпинфу (50 ли от города)
17. Байцзявоту	9		Раньше в Тао-линь-ин, а теперь только по праздникам в Юнпинфу
18. д. Таолинин	6		Сергей Чжу
19. д. Сяогэчжуан	3	1	Ходят в Лувэйшань, это близко
20. д. Лувэйшань	16		Есть храм. Глава христиан – Пётр Чжан
21. д. Люцзяин	11		Ходят в Лувэйшань, поскольку это не далеко
22. д. Сиянгэчжуан	14		Раньше был Стефан Цао, а теперь никого
23. д. Аньгэчжуан	8		Малахия и Давид вместо Стефана Цао
24. д. Чуайгэчжуан	2		
25. д. Чжоугэчжуан	1		Дамиан Лю
26. г. Цзяньчанин	6		Раньше здесь был Павел Тан и школа, но дело пошло
27. д. Гаогэчжуан	4		
28. г. Цяньаньсянь	5		
29. д. Янцзятуньпу	4		
30. д. Фаньчжуан	4		
31. д. Улитай	4	1	
32. г. Тайин	7		Маркиан Чжао
33. д. Шуанлин	4		
34. д. Вэньчжуан	4		Есть 5 му земли, но есть проблемы с арендодателем
35. д. Шапо	8		
36. д. Нютонай (городок)	8		Отсюда Иван Ван и Симеон Лю, есть планы просить их возглавить общину

37. д. Шаньцзячжуан	4	Иасон и Исаак
38. г. Луаньчжоу	108	Места для собрания нет. Проповедник тоже ушёл, а всего проповедь была два года*

* Сообщение священника о. Михаила (Тан) // Китайский Благовестник. 1913. № 13. С. 24.

Источники

- 20-го Марта, Юнпинфу // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 9–10. С. 16–17.
- 5-го Марта, Юнпинфу // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 8. С. 8.
- В провинции Чжи-ли открыты следующие станы. В Юнпинфу и его окрестностях // Китайский Благовестник. 1916. № 17–18. С. 17–28.
- В провинциях Китая // Китайский Благовестник. 1907. № 5–6. С. 1–5.
- Возвращение // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 19–22.
- Вторичное посещение Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 12–16.
- Из г. Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 13–14. С. 29–30.
- Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 7–8. С. 32–33.
- Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 21–22. С. 27–28.
- Из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1915. № 7–8. С. 16.
- Корреспонденция из Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1914. № 17–18. С. 31–32.
- Личный состав Пекинской Духовной Миссии к 1-му января 1917 года. В провинции Чжи-ли // Китайский Благовестник. 1916. № 21–22. С. 16–18.
- Люцзяин и Таолинин // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 8–12.
- Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. Провинция Чжи-ли. г. Юнпинфу и его окрестности // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 1–20.
- Монах из китайцев // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 19–20. С. 13.
- На имя Начальника Духовной Миссии получено следующее письмо: Юнпинфу, 3-го июля 1906 г. // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 13–14. С. 19–20.
- На имя Преосвященного Иннокентия получено след. письмо: Юнпинфу, Февраля 27-й 1905 г. // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 6–7. С. 37.
- На кирпичном заводе // Китайский Благовестник. 1911. № 13. С. 4–8.
- О состоянии Русской Духовной Миссии в 1904 году [из годового отчёта] // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 27–28. С. 30–32.
- Опять война // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 15–24.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1905 год // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 38–39. С. 30–36.

- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1906 год // Китайский Благовестник. 1907. № 7–8. С. 7–10.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1910 год // Китайский Благовестник. 1911. № 1. С. 4–8.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1911 год // Китайский Благовестник. 1912. № 1. С. 4–8.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1912 год // Китайский Благовестник. 1913. № 1–2. С. 1–5.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1913 год // Китайский Благовестник. 1914. № 1–2. С. 1–5.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1915 год // Китайский Благовестник. 1916. № 1–2. С. 20–23.
- Официальный отдел. 28-го июля // Китайский Благовестник. 1914. № 11–12. С. 32.
- Поездка в Юнпинфу на освящение храма // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 2–3. С. 10–14.
- Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтиахо // Китайский Благовестник. 1914. № 15–16. С. 24–28.
- Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтиахо // Китайский Благовестник. 1914. № 17–18. С. 25–28.
- Поездка в Юнпинфу, Лувэйшань и Пэйтиахо // Китайский Благовестник. 1914. № 19–20. С. 21–25.
- Постриг псаломщика из Юнпинфу // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 25.
- Праздник в Юнпинфу // Китайский Благовестник. 1916. № 1–2. С. 18–19.
- Престольный праздник (Из записок миссионера в Китае) // Китайский Благовестник. 1907. № 56–57. С. 3–10.
- Престольный праздник // Китайский Благовестник. 1911. № 12. С. 19–20.
- Происшествие в Юнпинфу и Ланьчжоу // Китайский Благовестник. 1912. № 4. Апрель. С. 10–11.
- Путевой дневник, веденный во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1907. № 3–4. С. 24–26.
- Путевой дневник, веденный во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1907. № 7–8. С. 31–32.
- Путевой дневник, веденный во время миссионерской поездки в области г. Юнпинфу. 1907 г. // Китайский Благовестник. 1908. № 11–12. С. 16–22.
- Путешествие в Пекин // Китайский Благовестник. 1914. № 13–14. С. 30–31.
- Сообщение священника о. Михаила (Тан) // Китайский Благовестник. 1913. № 13. С. 19–27.
- У яслей // Китайский Благовестник. 1911. № 12. С. 20–27.
- Юнпинфу. 23 августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 19–20.

- Юнпинфу, 30 августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 20.
- Юнпинфу, 4 сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 14. С. 12–13.
- Юнпинфу. Русская Миссия (пер. с англ.) // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. № 12–13. С. 4–5.
- Юнпинфу, 7-го Марта 1905 года // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 9–10. С. 16.
- Юнпинфу, 1905 г. 30 июня // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 11–12. С. 25.
- Юнпинфу, 20-го Августа // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. № 17–18. С. 25.
- Юнпинфу, 21-го сентября // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1906. № 21–22. С. 14.
- Юнпинфу, 21–22 апреля 1907 г. (Из письма о. диакона Михаила Тан) // Китайский Благовестник. 1907. № 48–49. С. 29–30.

Литература

- Литвин А. Ю.* «Китайский Благовестник» как исторический источник // Общество и государство в Китае. Т. 46. № 1. Институт Востоковедения РАН. Москва, 2016. С. 525–530.

ЛИТУРГИКА

БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ ТВОРЕНИЯ В ТЕКСТАХ ЛИТУРГИЙ КОПТСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Иеромонах Давуд Елантони (Пасилиос)

аспирант Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

ariaghapy@gmail.com

Для цитирования: Давуд Елантони (Пасилиос), иером. Богословские аспекты творения в текстах литургий Коптской Православной Церкви // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 234–250. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.011

Аннотация

УДК 271.2-528-549 (27-18)

Цель данной статьи — проанализировать с богословской позиции тексты литургий Коптской Православной Церкви, основываясь на известных рукописях и чинопоследованиях литургий свт. Василия Великого, апостола Марка и свт. Григория Богослова. Коптская Православная Церковь объясняет своё учение в его простом содержании: отношения человека с Богом в молитвах и церковных таинствах являются отношениями между Источником, то есть Богом, и его образом и подобием, то есть человеком. Таким образом, через эту педагогику христианская вера стала, по сути, школой молитвы и общения в божественной жизни через воплощение Слова. Литургия дала вероучительные основы для объяснения истины, поскольку она прояснила неразрывную связь между творением, воплощением, искуплением и спасением, передала нам дух всего Нового Завета и представила причины воплощения Слова и всего, что Он сделал при Своем воцеловечении. Так обряды и литургии продиктовали подход к объяснению вероучения, который подчёркивал, что человек есть образ Бога и создан для божественного общения. Таким образом, анализ богословия творения является начальным этапом в анализе богословия Коптской литургии. Также в статье используется сравнительно-сопоставительный анализ текстов на русском, арабском и коптском языках, который позволяет выявить терминологические особенности разных традиций, а также способствует дальнейшему развитию богословского диалога между Церквями.

Ключевые слова: Коптская Православная Церковь, литургия апостола Марка, литургия свт. Василия Великого, литургия свт. Григория Богослова, богословие, творение, христианская антропология.

Theological Aspects of Creation in the Texts of the Liturgies of the Coptic Orthodox Church

Hieromonk Dawoud Elantony (Pasilios)

Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russian Federation

ariaghapy@gmail.com

For citation: Dawoud E. (Pasilios), hieromonk. "Theological Aspects of Creation in the Texts of the Liturgies of the Coptic Orthodox Church". *Theological Herald*, 1 (48), 2023, pp. 234–250 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.011

Abstract. The purpose of this article is to conduct a theological analysis of the texts of the Liturgies of the Coptic Church, based on the well-known manuscripts and rites of the Liturgies of St. Peter, St. Basil the Great, St. Mark and St. Gregory the Theologian. The purpose of the Coptic Church was to explain the teaching to its children in its simple content that the relationship of man with God in prayers and church sacraments is the relationship between the «Source», that is, God, and his «image and likeness», that is, man. Thus, the Christian faith has become in its essence – through this pedagogy – a school of prayer and communication in the divine life through the incarnation of the Word. The Liturgy provided the doctrinal foundations for explaining the truth, as it clarified the indissoluble connection between creation, incarnation, redemption and salvation, conveyed to us the spirit of the entire New Testament and presented the reasons for the incarnation of the Word and everything He did during His incarnation. Thus, the rites and Liturgies dictated an approach to the explanation of the doctrine, which emphasized that man is the image of God and a creation for the sake of divine communion. Thus, the analysis of the theology of creation is the initial stage in the analysis of the theology of the Coptic Liturgy. The article also uses a comparative analysis of translations in Russian, Arabic and Coptic languages, which will reveal the terminological features of a particular tradition, and also contributes to the further development of theological dialogue between Churches.

Keywords: Coptic Orthodox Church, the Liturgy of St. Mark, the Liturgy of St. Basil the Great, the Liturgy of St. Gregory the Theologian, theology, creation, Christian anthropology.

Богослужение является одним из важнейших элементов жизни каждой Церкви. И хотя это понятие обширно и включает в себя огромное число различных чинов, молитвословий и последований, центральное место в жизни Церкви несомненно занимает литургия. Коптская традиция включает в себя три чина литургий: литургию апостола Марка, литургию свт. Василия Великого и литургию свт. Григория Богослова. В рамках данной статьи будет проведён богословский анализ чинов литургии в рамках проблематики богословия творения, включая литургию апостола Марка (свт. Кирилла), которая была проанализирована ранее в другой нашей статье¹.

Литургия свт. Василия Великого

Первой рассмотрим литургию свт. Василия Великого. Уже в «Молитве по уготовлении алтаря» прослеживается важнейшая идея Бога как Творца, Который не оставляет Своё творение. В рамках православного учения это подразумевает именование Бога Промыслителем:

«Ты убо Господи сотвори ны достойны силою Духа Твоего Святаго совершати сие служение, да не впадем в суд пред славою Твоею великою, но принесем Тисяю жертву благословения и с нею славу и величание во святилище Твоем»*.

أنت ياسيدنا اجعلنا مستحقين بقوة روحك القدس أن نكمل هذه الخدمة لكي بغير وقوع في دينونة أمام مجدك العظيم نقدم لك صعيدة البركة مجدا وعظم بهاء في قدسك**.

«Προοκ πεννηβ ἄριτεν νεικανος θεν τχομ нте пекпнеγυα εεγ : εχοκ εβολ нтаи δακονα θαи .ιηα θεн ογμετατзиттен епгап ηπαυθο ηпекниγυτ ηνωγ : ηтениηи ηακ εδουηη ηογегса ηсиог . Оγωог ηем ογниγυτ ημεгсаε θεн ηεωγав ηтак»***.

* Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). Санкт-Петербург, 1856. С. 120.

** القمص عيد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات) مطبعة عين شمس، 202–201 مصر، الطبعة الاولى 1902ص [Священный служебник — книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 201–202].

*** نفسه المرجع [Там же].

1 Давуд Елантони (Пасилиос), иером. К вопросу о литургии апостола Марка // БВ. 2022. № 2 (45). С. 279–292.

При этом подчёркивается недостойнство священнослужителя, который в силу этого должен уповать не на свои силы, а на Бога, могущего сотворить служителя тем орудием, посредством которого совершается Евхаристия. Также под этим подразумевается тот факт, что Бог имеет попечение о своём творении на всём протяжении его существования, определяя его бытие вообще и раскрывая его в рамках темпоральности. Об этом более подробно пишет свт. Афанасий Великий:

«Естество сотворённых вещей, как произошедшее из ничего, само в себе взятое, есть что-то текучее, немощное, смертное <...> чтобы вселенная не подверглась разрушению и не разрешилась опять в небытие, [Бог,] всё сотворив вечным Словом Своим и осуществив тварь, не попустил ей увлекаться и обуреваться собственным своим естеством, от чего угрожала бы ей опасность снова прийти в небытие, но как Благой управляет вселенною и поддерживает её в бытии Словом же Своим <...> чтобы тварь <...> могла твёрдо стоять в бытии, как причастная подлинно сущего от Отца Слова <...> и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (т. е. небытию), если бы не соблюдал её Бог Слово»².

Просматривается и другая онтологическая грань творения — не просто акт, но акт, длящийся во времени и в этом плане совечный времени как физической величине и временности вообще, потому что именно творение постулирует его и делает реальностью для каждой твари, в том числе для человека.

В благодарственной молитве говорится ещё об одном элементе, связанном с богословием творения:

«Благодарим милосердного Создателя благих»³.

Удивительным является тот факт, что именно благом определяется цель творения, его причина и характеристика самого творения. При этом существует определённая амбивалентность данной категории, то есть не только сотворённое Богом благо, но и Сам Бог благ.

2 *Athanasius Alexandrinus. Contra gentes* // PG. 25. Col. 18. Рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Слово на язычников 41 // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 181–182.

3 *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 120. Ср.: كتاب عبد المسيح المسعودي، كتاب القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الثلاثة القداسات، الخولاجي المقدس، ص 408–406 [Священный служебник — книга трёх литургий: св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 406–408].

Связано это, скорее всего, с тем, что по причастности к Богу человек, и через него всё творение, может стать причастником этого блага.

Далее, в «Молитве после чтения апостола, или Павлова послания» встречаются следующие слова:

«И якоже он, подражатель Тебе бысть, Творче жизни, тако и нас равно сподоби, делом и верою быти подражатели ему, и прославляти имя Твое, и хвалитися крестом Твоим на всякое время»*.

وكما تشبه بك أنت يا رئيس الحياة
هكذا نحن أيضًا إجعلنا مستحقين
أن نكون متشبهين به في العمل
والإيمان ممجدين إسمك القدوس
ومفخرين بصليبك كل حين وأنت
الذي نرسل لك إلى فوق المجد
والكرام والسجود مع أبيك الصالح
والروح القدس المحيي المساوي
لك الآن وكل أوان وإلى دهر
الدهور كلها**

Ουοε υ̅φρη̅η̅ ε̅τα̅ϕ̅ι̅ν̅ι̅
υ̅μο̅κ: η̅θο̅κ πα̅ρ̅χ̅η̅ς̅
η̅τε̅ π̅ων̅δ: πα̅ι̅ρη̅η̅ ἄ̅νον
ζ̅ων ἄ̅ρι̅τε̅ν η̅ε̅μ̅π̅ω̅α̅
ε̅ο̅ρε̅ν̅ω̅π̅ι̅ ε̅ν̅ο̅ν̅ι̅ υ̅μο̅ϕ:
δ̅εν̅ π̅ε̅ω̅β̅ η̅ε̅μ̅ φ̅η̅α̅ε̅η̅
ε̅η̅η̅ω̅ν̅ υ̅πε̅κ̅ρα̅ν̅ ε̅ο̅ο̅τα̅β:
ο̅υ̅ο̅ε̅ ε̅ν̅ω̅ο̅υ̅ο̅υ̅ο̅ υ̅μο̅ν̅ δ̅εν̅
πε̅κ̅τα̅γ̅ρο̅ς̅ η̅ς̅νο̅υ̅ η̅ι̅β̅εν̅.
Ουοε η̅θο̅κ πε̅τε̅νο̅υ̅ο̅ρ̅π̅
η̅α̅κ̅ ε̅π̅ω̅ω̅ι̅: υ̅π̅ω̅ο̅υ̅ η̅ε̅μ̅
π̅η̅α̅δ̅ η̅ε̅μ̅ η̅̅π̅ρο̅ς̅κ̅η̅ν̅η̅ς̅:
η̅ε̅μ̅ Π̅ε̅κ̅ι̅ω̅τ̅ η̅̅α̅ζ̅α̅ο̅ς̅:
η̅ε̅μ̅ Π̅η̅νε̅υ̅μα̅ ε̅ο̅ο̅τα̅β̅
η̅̅ρ̅ε̅ϕ̅τ̅α̅η̅δ̅ο̅ ο̅υ̅ο̅ε̅
η̅̅μ̅ο̅ο̅υ̅ς̅ιο̅ς̅ η̅ε̅μ̅α̅κ̅: η̅̅π̅ο̅υ̅
η̅ε̅μ̅ η̅ς̅νο̅υ̅ η̅ι̅β̅εν̅ η̅ε̅μ̅ ω̅α̅
ε̅νε̅ε̅ η̅τε̅ η̅ε̅νε̅ε̅ θ̅η̅ρο̅υ̅:***.

* Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 126.

** القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات. ص 246–247) [Священный служебник — книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 246–247].

*** المرجع نفسه [Там же].

Тут также говорится о Боге, как о Творце самой жизни, при этом подразумевается в первую очередь человек. Эти слова могут являться отсылкой к Быт. 2, 7, где говорится, что Бог вдохнул в человека *дыхание жизни*. При этом основная семантическая нагрузка слов: «Творче жизни» — заключается в возвеличивании Господа, в утверждении Его всемогущества и прославлении Его деяний, в особенности величайшего из них — сотворения всего мира [и человека]. При этом нельзя не отметить очевидную отсылку к Священному Писанию:

«Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4, 16).

Нельзя не заметить того, что в богословии Коптской Православной Церкви мир создан для человека и именно человеку дан в распоряжение. Более глубокое понимание этой идеи можно увидеть в «Молитве о мире», где сказано:

«О Царю мира, даждь нам мир Твой, яко вся нам даровал еси»*.	يا ملك السلام، أعطنا سلامك، لان كل شئ قد أعطيتنا**.	Ποτρο ἡτε ἴερῆννι μοι ναν ἡτεῖρῆννι: εἰωβ γαρ νἰβεν ἀκτῆνοῦ ναν***.
--	---	---

* *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 132.

** 279–278 ص. لقمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات. ص 279–278) [Священный служебник – книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 278–279].

*** المرجع نفسه [Там же].

Мысль о том, что именно Господь является Тем, Кто дарует человеку всё, может рассматриваться в двух отношениях. В соответствии с первым смыслом молящийся человек имеет имущество, Церковь и общину и возможность молиться, что вызывает у него чувство благодарственного трепета перед Творцом. Однако другое значение более онтологично и отсылает нас к первым главам Книги Бытия, где говорится о том, что Господь дарует человеку землю, чтобы тот возделывал её, преображал своей деятельностью. Таким образом, через человека возможно преобразить и приблизить к Творцу всё творение, и Адам является по замыслу тем, кто должен посредством себя обожить весь мир.

Ещё один интересный аспект богословия творения в Коптской литургии свт. Василия Великого содержится в «Молитве лобзания мира ко Отцу», где священник произносит следующие слова:

«Боже великий и вечный, создавший человека права, и смерть, яже завистию сатаны в мире вниде, разрушивый животворным пришествием едиnorodного сына Твоего Иисуса Христа Господа Бога и Спаса нашего, и исполный землю небесного мира»*.

يا الله العظيم الأبدى، الذي جبل الإنسان علي غير فساد. والموت الذي دخل إلي العالم بحسد إبليس هدمته، بالظهور المحيى الذي لابنك الوحيد الجنس ربنا وإلهنا ومخلصنا يسوع المسيح. وملأت الأرض من السلام الذي من السموات**.

Φ† ΠΙΝΙΩ† ΠΨΑΕΝΕΖ:
ΦΗΕΤΑΥΚΩΤ ἄΠΙΡΩΜΙ
ΕΞΕΡΗ ΕΧΕΝ †ΜΕΤΑΤΤΑΚΟ.
ΟΥΟΖ ΦΜΟΥ ΕΤΑÇΙ ΕΔΟΥΝ
ΕΠΙΚΟΜΟΟ: ΖΙΤΕΝ
ΠΦΘΟΝΟΟ ΝΤΕ ΠΔΙΑΒΟΛΟΟ:
ΑΚΨΕΡΨΩΡÇΙ ΖΙΤΕΝ
ΠΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΗΡΕÇΤΑΝΔΟ:
ΝΤΕ ΠΕΚΜΟΝΟΟΖΕΝΗΟ ΝΨΗΡΙ:
ΠΕΝΟΟ ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥ†
ΟΥΟΖ ΠΕΝΣΩΡ ΙΝΟ ΠΨΟ.
ΟΥΟΖ ΑΚΜΟΟ ἄΠΙΚΑΖΙ
ΕΒΟΛΔΕΠ †ΖΙΡΗΝΗ †ΕΒΟΛ
ΔΕΝ ΝΙΦΝΟΥ***.

* *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 133.

** 135 [Священный القصص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات. ص 135] служебник — книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 135].

*** [Там же] المرجع نفسه.

Здесь важно отметить два положения, требующие пояснения: Господь создаёт «человека права» (праведным) и разрушает смерть, которая вошла в мир через зависть сатаны.

Первое выражение указывает на человека в его состоянии до грехопадения. Бог создал человека во всей полноте:

«Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, свободным от печалей и забот, украшенным всякою добродетелью, изобилующим всеми благами, как бы некоторый второй мир — малый в великом, как нового ангела, поклоняющегося Богу <...> Он создал его по природе безгрешным и по воле свободным»⁴.

Такой высокий статус делал человека венцом творения Господа и вместе с тем возлагал большую ответственность за преступление Его заповедей. При этом данный факт становится важным в контексте христианской теодицеи. Известный богослов Ричард Суинберн

4 *Joannes Damascenus. De haeresibus // PG. 94. Col. 581.* Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Москва, 2011. С. 50.

говорит о том, что «в современном мире многим теистам необходима теодицея» и что без неё зло просто не даёт Богу возможности существовать в современном мире⁵. При этом сложность составления приемлемой теодицеи — задача, доньше во многом не решённая богословием, не даёт теистам права оставлять попытки найти пути оправдания Бога. Ещё один современный западный богослов утверждает, что проблема зла является едва ли не самой, а может, и самой главной проблемой всех монотеистических религий. Этот вопрос является для теистов тем камнем преткновения, о который спотыкаются многие, берущиеся его решать⁶. Таким образом, данный фрагмент закладывает основание коптской теодицеи: человек сотворён Богом правым и добродетельным, лишённым страданий и смерти, при этом ответственность за сам факт грехопадения возлагается на сатану, который гордостью внёс смерть в мир.

Второе выражение говорит о том, что виновником смерти в мире является тоже сатана. При этом указывается главная причина, побудившая его к этим действиям, — зависть. Также важно отметить, что рассматривается это в контексте сотериологическом, в контексте воплощения Христа, пришедшего разрушить оковы смертные и вернуть человека к его первозданному состоянию, вернуть на путь духовно-нравственного совершенствования, в котором он сможет достичь соединения с Богом.

Непосредственно в Евхаристическом каноне литургии свт. Василия Великого встречаются слова, подчёркивающие абсолютное значение Бога в творении мира:

5 Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford, 2011. P. 10.

6 Луттл Б. Бог и бессмысленное зло. Теодицея сотворённого мироустройства. Симферополь, 2008. С. 33.

«Сотворивый небо и землю, море, и вся яже в них, Отец Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, сотворивый о нем вся видимая и невидимая»*.

الذي خلق السماء والأرض والبحر وكل ما فيها، أبو ربنا والهنأ ومخلصنا يسوع المسيح، هذا الذي خلقت الكل بهما يري وما لا يري**

Φη̅ε̅τα̅ ρ̅θα̅μι̅ ο̅ν̅τε̅ ν̅ε̅μ̅
π̅κα̅ρι̅ ν̅ε̅μ̅ φ̅ι̅ου̅: ν̅ε̅μ̅ ν̅η̅ε̅
ν̅η̅ν̅το̅ν̅ τ̅η̅ρο̅ν̅. Φ̅ι̅ω̅τ̅
μ̅π̅ε̅νο̅ς̅ ο̅το̅ς̅ π̅ε̅ν̅νο̅ν̅τ̅
ο̅το̅ς̅ π̅ε̅ν̅σω̅τη̅ρ̅ Ἰ̅η̅ς̅ Χ̅ρ̅ς̅.
Φ̅αι̅ ἑ̅τα̅κ̅θα̅μι̅ο̅ ὑ̅π̅η̅ρ̅ε̅
ἑ̅β̅ο̅λ̅η̅ι̅το̅τ̅ε̅: ν̅η̅ε̅το̅ν̅η̅ν̅α̅ν̅
ἑ̅ρω̅ν̅ν̅ ν̅ε̅μ̅ ν̅η̅ε̅τε̅ ἡ̅σ̅ε̅ν̅α̅ν̅
ἑ̅ρω̅ν̅ν̅ ἀ̅ν̅***.

- * *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 137.
- ** *القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات. ص 315* [Священный служебник — книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 315].
- *** المرجع نفسه [Там же].

И если первая часть данной фразы подчёркивает создание всей трёхчастной иерархии миробытия (небо, земля и море), то последняя часть остаётся несколько запутанной. Однако проблема разрешается в рамках анализа поэтической особенности: данная молитва имеет двухчастную повторяющуюся структуру, которая и обуславливает смысловое содержание данной части, по сути, повторяющей смысл первой: Господь является абсолютным Творцом мира.

В молитве по «Отче наш» также повторяется мысль о том, что Господь является творцом благ:

«Преизбыточествова благодать зиждителя благих Сына Твоего Единородного, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»⁷.

Отдельно стоит рассмотреть благость как соотнесение человека с Богом, о возможности человека стать благим, однако не только с помощью дара от Бога, но и своими силами в соединении с первым, поэтому можно говорить об определённом соработничестве. Человек будет настолько благ, насколько усвоит себе добродетели, присущие Божеству: любовь, целомудрие, воздержание, смирение. Автор Притчей

7 378 [Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 378]; *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 149.

заявил, что *добрый приобретает благоволение от Господа* (Притч. 12, 2) и насыщается от путей своих (см. Притч. 14, 14).

Литургия свт. Григория Богослова

В литургии свт. Григория также встречаются места, раскрывающие богословие творения. Утверждается мысль о том, что именно Господь сотворил саму жизнь и благо:

«Сподобивый нас смиренных и грешных и недостойных раб Твоих предстати святому Твоему жертвеннику, и приносить, и служить пречистым Таинствам Нового Завета Твоего, Сам, Животворче и благих Подателю, сотвори с нами знамение во благо, и сподоби ны в чистой совести служить Тебе во вся дни живота нашего»*.

نحن عبيدك الأذلاء الخطاة غير المستحقين، أن نقتررب إلى مذبحك المقدس، ونقتررب ونخدم الأسرار فائقة النقاوة التي لعهدك الجديد. أنت أيها المحيي، ومانح الصالحات، اصنع معنا آية للخير، واجعلنا مستحقين أن نعبدك بضمير**
*طاهر كل أيام حياتنا

- * *Порфирий (Успенский), ep.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 183.
- ** *القداس الغريغوري، النص اليوناني مع الترجمة العربية، الأنبا أيبفانيوس 2015 ص 34 [Eпифаний, ep.* Григорианская литургия – греческий текст с переводом на арабском языке. Каир, 2015. С. 43].

Несомненно, в этой литургии свидетельствуется тот факт, что вся Троица участвует в творении мира, однако стоит отметить, что данная идея ещё не претерпевает более глубокого развития, поэтому происходит номинальное отождествление Отца, Сына и Святого Духа в рамках богословия творения:

«Отцу совечивый и единосущный, и сопрестольный, и соизждительный»*.

المساوي للآب في الأزلية ومن نفس جوهره، والجالس معه**
*مع علي العرش والخالق معه

- * *Порфирий (Успенский), ep.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 183.
- ** *القداس الغريغوري، النص اليوناني مع الترجمة العربية، الأنبا أيبفانيوس ص 59 [Eпифаний, ep.* Григорианская литургия – греческий текст с переводом на арабском языке. С. 59].

Литургия свт. Кирилла Александрийского

Важной теме творения человека больше всего внимания уделено в литургии свт. Кирилла Александрийского. Так, уже в молитве о мире встречаются следующие слова:

«Ты бо создал еси персть нашу и веси яко никтоже есть рожденный женою, иже не согрешит пред Тобою»*.

لأنك أنت العارف كخالق جبلتنا انه
**ليس مولود امرأة يتزكي أمامك

Πῦοοκ γαρ εἰςωοτην ζωο
ρεϋςωοητ: ἠπενηγλαςμα:
χε ἠμμοη χφο ηἰςημ ηαηαι
ἠπεκῆωο***.

* *Порфирий (Успенский)*, *еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 210.

** 567 القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات. ص 567
и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 567].

*** المرجع نفسه [Там же].

Здесь подразумеваются первые главы Книги Бытия, в которых описывается творение Богом всего мира, в том числе человека. Исходя из этого повествования, возникает важный вопрос: есть ли первичность в творении души и тела? Ясно, что существуют три допустимых варианта:

- 1) душа творится прежде тела (в частности, этой точки зрения придерживается Ориген⁸);
- 2) тело творится прежде души (такое мнение встречается у Тертуллиана, блж. Феодорита Кирского и свт. Иоанна Златоуста);
- 3) творение происходит одновременно (эта позиция закреплена в Предании Православной Церкви свт. Иоанном Дамаскином и прп. Максимом Исповедником).

Ещё одним важным элементом учения о сотворении человека является его трёхчастность, которую отмечает свт. Григорий Нисский:

«Только к устроению человека Творец всего приступает осмотрительно, чтобы вещество приготовить для его состава, и форму его

8 См. подробнее: *Origenes*. In *Genesim* 1, 13 // PG. 12. Col. 155D–155C; *Idem*. De *principiis* II, 8, 1 // PG. 11. Col. 221D–222A.

уподобить красотой известному первообразу, и предложить цель, ради которой он будет создан»⁹,

то есть учение о составе природы сотворённого человека, о назначении человека и об образе и подобии Божию в человеке.

«Дыхание жизни»

В этом контексте необходимо рассмотреть более подробно значение выражения: «дыхание жизни (πνοήν ζωής)». Есть несколько его пониманий в рамках толкования Священного Писания.

- 1) Сущностная Божественная эманация; данную точку зрения поддерживали в основном гностические течения¹⁰.
- 2) Это и есть душа человека. Данную точку зрения поддерживали отцы Александрийской богословской школы (например, Климент Александрийский) и свт. Григорий Богослов.
- 3) Это наименование Божественной энергии, Его творческого акта, в результате которого формируется душа человека. Данную точку зрения поддерживают блж. Августин, прп. Анастасий Синаит и, при более широком прочтении, прп. Иоанн Дамаскин:

«Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека <...>. Из земли Он образовал тело, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением»¹¹.

- 4) Это особая благодать Бога, которая сообщается человеку при сотворении. Данного мнения придерживался свт. Григорий Палама¹². Также необходимо отметить и свт. Афанасия Александрийского, который писал: «Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова,

9 *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis // PG. 44. Col. 125–256. Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. Москва, 1861. С. 87.*

10 См. подробнее об этом: Фокин А. Р. Душа // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 449, 455–456.

11 *Joannes Damascenus. De haeresibus // PG. 94. Col. 692. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 209.*

12 *Gregorius Palamas. Quaestio ad illum // PG. 150. Col. 1102. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Беседы (омилии). Москва, 1993. С. 168.*

даровал нам и жизнь по Богу»¹³, что особенно важно в рамках анализа учения о творении, развитого Александрийской богословской школой.

Богословие творения в литургии

Определённой чертой, обобщающей всё богословие творения в рамках литургий, являются следующие молитвенные слова:

«Ты бо сотворил еси небеса и вся, еже в небесах, землю и вся, яже в ней суть, моря, реки, источники и озера, и вся яже в них. Ты создал еси человека по образу и по подобию Твоему и вся премудрости Твоею сотворил еси во свете Твоем истинном — в единомродном Сыне Твоем, Господе Боге, Спасе и Царе нашем Иисусе Христе»*.

انت الذي خلقت السماوات وما في السماوات والارض وكل ما فيها. البحار. الانهار. الينابيع. البحيرات. وما في جميعها. انت الذي خلقت الانسان كصورتك وكشبهك. و خلقت كل الاشياء بحكمتك. نورك الحقيقي ابنك الوحيد ربنا والهنا ومخلصنا المسيح**
^{}وملكنا كلنا يسوع المسيح

Πσοκ πε φηετασφαμιο
νηνιφνοτι: νεμ νηετδεν
νιφνοτι: πακαρι δε νεμ
ζωβ νιβεν ετε νδντη.
Πιαμαιοτ: νηαρωοτ:
νιμοτμι: νηλτμην: νεμ
νηετε νδντοτ τηροτ.
Πσοκ πε φηετασφαμιο
υπρωμι: κατα οηετε
οωκ ηεικων νεμ κατα
πεκινι. Ενχαι δε νιβεν
ακαμωοτ εβολ ειτεν
τεκσοφια. Πεκοτωνι
μμη: πεκμονοσενнс
ηΨηρι: πενοσ οτοε
пенΠοτ† οτοε пенСωτηр
οτοε пенΟτρο τηρεν Ιηс
Πχс***.

* *Порфирий (Успенский), ep.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 212.

** القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات. ص 576–577 [Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. С. 576-577].

*** المرجع نفسه [Там же].

13 *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi // PG. 25. Col. 181.* Рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 197.

В этой молитве говорится об абсолютности творения мира Богом, о творении всей материи и вещества, всех живых существ, всех стихий мира (что особенно важно в контексте античных представлений о составе материи), о творении человека по образу и подобию, о том, что всё сотворённое Богом — премудро устроенное и благое, а это позволяет говорить о причастности всего творения к Божественной благодати как таковой и указывает, что весь мир творится посредством Сына Божия.

Таким образом, единственный элемент, который не был подробно рассмотрен в рамках данной работы, — это учение о творении человека по образу и подобию Божию. Этому нас учит Священное Писание:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26–27).

А также:

«... кто прольёт кровь человеческую, того кровь прольётся рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6).

Итак, основание данного учения — Священное Писание. Однако возникает вопрос, что подразумевается под понятиями образа и подобия Божия.

Об образе и подобию Божиим в человеке

В отношении образа Божия есть определённое согласие среди святых отцов, которые видят в этой характеристике способность человека отражать совершенства Бога в себе. Так, например, если Бог есть Премудрое Существо, то человек — разумное¹⁴. Бог — Существо духовное, человек также имеет душу. Бог Владычествует над всем, а человек владычествует над миром¹⁵.

14 См., например: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* 1,9 // PG. 73. Col. 422. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна 1,9 // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. Москва, 2001. С. 511.

15 *Irenaeus. Contra haereses* 5, 6 // PG. 7. Col. 1136D–1138C. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св.* Против ересей / пер. прот. П. Преображенского. Санкт-Петербург, 2008. С.463.

Несколько сложнее обстоит дело с такой характеристикой, как подобие Бога в человеке. В частности, Александрийская богословская школа, в лице святителей Афанасия и Кирилла Александрийских, не различает эти понятия и говорит лишь о синонимичном ряде для подчёркивания соотнесённости Бога и человека.

Основой другого понимания служит то, что в стихе 27 Книги Бытия не говорится о подобии человека, что позволяет утверждать различие этих терминов. Это, в частности, замечает свт. Василий Великий:

«... по образу Нашему и по подобию Нашему», а в следующем стихе говорится: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его*, то есть о подобии 27-й стих умалчивает»¹⁶.

При этом важно, что единого мнения о том, что же означает «подобие» в случае отделения этого понятия от «образа» Божия, не существует в рамках святоотеческого толкования.

При таком высоком статусе человека неминуемо возникает вопрос о его статусе относительно всего остального творения. Так, свт. Григорий Нисский отмечает:

«... чтобы земное сопребознеслось с Божественным и, через срастворение дольного естества с естеством надмирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари»¹⁷.

Такое понимание позволяет говорить о том, что человек является связующим звеном между всем материальным и Богом. Такой статус обуславливает, с одной стороны, полную власть человека над миром, а с другой — ответственность за этот мир. При этом есть также и другой онтологический уровень понимания этой идеи: если человек впадает в греховное состояние и не стремится к обожению, то через него и весь мир также не может приступить к богообщению, потому что для всех живых существ именно человек выступает единственным способом соединения с Творцом. Данная мысль важна в контексте современных богословских осмыслений проблемы экологии окружающего мира.

16 *Basiliius Caesariensis. Homilia I. In principio* // PG. 29. Col. 6. Рус. пер.: *Василий Великий, свт. Беседа 1. На слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...»* // ЖМП. 1972. № 1. С. 36.

17 *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica* // PG. 45. Col. 89. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово* // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. Москва, 1862. С. 17.

Выводы

Подводя итог, важно отметить, что в целом учение о творении, содержащееся в литургиях коптской традиции (свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и ап. Марка), сходно по содержанию с учением Русской Православной Церкви. Существенный акцент делается на творении Богом мира из ничего, на сотворении Богом всего вещественного мира, что, в свою очередь, абсолютизирует Бога и позволяет переосмыслить Его Всемогущество в рамках христианского дискурса: человек, как венец творения, создаётся по образу и подобию, которые обуславливают, с одной стороны, его владычество над миром, а с другой — нравственную ответственность за этот мир, который имеет возможность соединиться с Богом только посредством человека, но последний не может реализовать это в греховном состоянии. Помимо творения как акта, оно продолжается и в рамках попечения Бога о мире, которое обозначается вопросом Промысла Творца о сотворённом мире и расширяется молитвенным осмыслением дарования Богом человеку всего необходимого для жизни, в том числе покаянного чувства, добродетелей и благодати.

Источники

- Athanasius Alexandrinus. Contra gentes* // PG. T. 25. Col. 4–96.
Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi // PG. T. 25. Col. 95–197.
Basilii Caesariensis. Homilia I. In principio // PG. T. 29. Col. 4A–28B.
Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem // PG. T. 73. Col. 9–1156.
Gregorius Nyssenus. De officio hominis // PG. T. 44. Col. 125–256.
Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica // PG. T. 45. Col. 11–107.
Gregorius Palamas. Quaestio ad illum // PG. T. 150. Col. 1102–1103.
Irenaeus. Contra haereses // PG. T. 7. Col. 433–1225.
Joannes Damascenus. De haeresibus // PG. T. 94. Col. 578–789.
Origenes. De principiis // PG. T. 11. Col. 218–225.
Origenes. In Genesim // PG. T. 12. Col. 91–281.
- Афанасий Великий, свт. Слово на язычников* // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра собственная тип., 1902. С. 125–190.
- Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти* // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра собственная тип., 1902. С. 191–263.

- Василий Великий, свят.* Беседа 1. На слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 31–58.
- Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. Москва: Тип. В. Готье, 1861. С. 76–222.
- Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. Москва: Тип. В. Готье, 1862. С. 8–45.
- Григорий Палама, свят.* Беседы (омилии). Москва: Паломник, 1993.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Москва: Отчий дом, 2011.
- Иринеи Лионский, св.* Против ересей / пер. прот. П. Преображенского. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. Москва: Паломник, 2001. С. 431–784.
- القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخوارجي المقدس، (كتاب الثلاثة القداسات) مطبعة عين شمس، مصر، الطبعة الاولى 1902 [Священный служебник – книга трёх литургий: св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд эль-Мэсих Салиб. Каир: Айн Шамс, 1902].
- 2015 لقداس الغريغوري، النص اليوناني مع الترجمة العربية، الأنبا أيفانيوس [Епифаний, еп. Григорианская литургия / греческий текст с переводом на арабском языке. Каир: Монастырь св. Макария, 2015].

Литература

- Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочиния египетских христиан (коптов). Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1856.
- Фокин А. Р. Душа // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 447–456.
- Литтл Б. Бог и бессмысленное зло. Теодицея сотворенного мироустройства. Симферополь: Диайпи, 2008.
- Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ГОМИЛЕТИКА

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КАК МЕТОД ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТОВ ЦЕРКОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

НА ПРИМЕРЕ ИЗБРАННЫХ ПРОПОВЕДЕЙ
СВТ. ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

Священник Даниил Салищев

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
преподаватель Калужской духовной семинарии
248000, г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
dan100291@gmail.com
SPIN-код: 6851-1139
ORCID: 0000-0002-0405-0182

Для цитирования: *Салищев Д., свящ.* Интертекстуальный анализ как метод интерпретации текстов церковной литературы (на примере избранных проповедей свт. Филарета (Дроздова)) // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 251–269. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.012

Аннотация

УДК 27-277.2 (801.733)

Статья посвящена анализу библейского и богослужебного текстов как частной форме интертекстуальности в избранных проповедях святителя Филарета (Дроздова). Публикация ставит целью изучение роли, которую играет интертекстуальный анализ в процессе интерпретации текстов церковной литературы. Свт. Филарет очень часто прибегал к явному и скрытому цитированию Священного Писания и богослужебных книг. Обращение к их исходному контексту и сопоставление его с тем контекстом, в котором они используются в тексте проповеди, открывает для исследователя возможность изучения авторской рецепции цитируемых фрагментов. В ряде случаев за использованием той или иной библейской цитаты стояло авторское толкование исходного текста, которое не высказывалось прямо. Благодаря интертекстуальному анализу текстов свт. Филарета, у исследователя появляется возможность на более глубоком уровне понять мысль автора и увидеть

за основным содержанием его проповедей такие смыслы, которые автор подразумевал, но не высказывал прямо.

Ключевые слова: святитель Филарет (Дроздов), интертекстуальность, прецедентный текст, библейский текст, богослужебный текст, интерпретация, семиотика, толкование, экзегеза, герменевтика, диалогичность.

Intertextual Analysis as a Method of Interpretation of Texts of Literature

(On the Example of Selected Sermons of St. Philaret (Drozdov))

Priest Daniil Salishchev

MA in Theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

teacher of the Kaluga Theological Seminary

4, Nabereznaya st., Kaluga, 248000, Russia

dan100291@gmail.com

SPIN-code: 6851-1139

ORCID: 0000-0002-0405-0182

For citation: Salishchev, Daniil, priest. "Intertextual Analysis as a Method of Interpretation of Texts of Literature (On the Example of Selected Sermons of St. Philaret (Drozdov))". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 251–269 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.012

Abstract. The article is devoted to the analysis of biblical and liturgical texts as a particular form of intertextuality in the selected sermons of St. Philaret (Drozdov). The publication aims to study the role played by intertextual analysis in the process of interpreting theological texts. St. Philaret very often resorted to explicit and implicit quoting of the Holy Scriptures and liturgical books. Referring to their original context and comparing them with the context in which they are used in the text of the sermon opens up the possibility for the researcher to study the author's reception of the quoted fragments. In some cases, the author's interpretation of the original text, which was not expressed directly, was behind the use of a particular biblical quotation. Thanks to the intertextual analysis of the texts of St. Philaret the researcher has the opportunity to understand the author's thought at a deeper level and see behind the main content of his sermons such meanings that the author implied, but did not express directly.

Keywords: St. Philaret (Drozdov), intertextuality, precedent text, biblical text, liturgical text, interpretation, semiotics, interpretation, exegesis, hermeneutics, dialogicity.

Введение

Тема интертекстуальности в творчестве различных церковных писателей вызывала интерес многих исследователей, среди которых, помимо прочих, следует указать А. Н. Смолину, О. А. Лубкину, Т. И. Кошелеву, митр. Климента (Капалина), Д. А. Звездина, Е. В. Бобыреву¹. Таким образом, исследовательский интерес к феномену интертекстуальности в творческом наследии свт. Филарета (Дроздова) продолжает развитие того научного направления, которое было намечено в отечественном богословии и филологии в последние десятилетия. На интертекстуальность как стилистическую черту проповедей свт. Филарета обращала внимание М. В. Сибирёва в диссертации, посвящённой изучению их жанровой специфики². На особую богословскую роль библейских аллюзий в проповедях свт. Филарета указывал прот. Павел Хондзинский³.

1. Методология интертекстуального анализа

Одной из ярких стилистических особенностей проповедей свт. Филарета (Дроздова) является использование в них различных типов интертекста. Под интертекстом в данной статье понимается «любой элемент чужого текста, включённый в авторский (“свой”) текст»⁴. Это

- 1 *Климент (Капалин), митр.* Интертекстуальность в наследии святителя Феофана // Труды по русской патрологии. 2021. № 4 (12). С. 8–17; *Смолина А. Н.* Интертекстуальность и особенности её реализации в духовном письме-поучении // Вестник Северного (арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2020. № 2. С. 43–52; *Смолина А. Н., Лубкина О. А.* Интертекстуальность как стилистическая черта церковно-религиозных текстов // Мир науки, культуры, образования. 2012. 5 (36). С. 268–270; *Кошелева Т. И.* Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник Новгородского государственного университета. 2008. № 47. С. 75–77; *Звездин Д. А.* Православная проповедь как жанр церковно-религиозного стиля современного русского литературного языка: на примере текстов второй половины XX века: дис... канд. филос. наук. Челябинск, 2012; *Бобырева Е. В.* Интертекстуальность проповеди как жанра религиозного дискурса // Электронный научно-образовательный журнал ВГСПУ «Грани познания». 2015. № 5 (39). URL: <http://grani.vspu.ru/files/publics/1438437186.pdf>
- 2 *Сибирёва М. В.* Проповедь митрополита Филарета (Дроздова) в русской литературе: проблемы жанра и стиля: дис... к. ф. н. Москва, 2008. С. 111–116.
- 3 *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. Москва, 2010. С. 145–165.
- 4 *Фоменко И. В.* Введение в практическую поэтику. Тверь, 2003. С. 95. См. также: *Смирнов И. П.* Цитирование как историко-литературная проблема: принципы усвоения древнерусского текста поэтическими школами конца XIX – начала XX в. (на материале «Слова

определение свободно от постструктуралистских представлений об интертексте как явлении, автономном от автора⁵. Исследовательница проповедей свт. Филарета М. В. Сибирёва следующим образом классифицирует источники интертекстуальности в проповедях митрополита: библейские книги, богослужебная гимнография, святые отцы и учителя Церкви⁶. К данной классификации следует добавить также прочих православных и инославных авторов, которые оказали влияние на свт. Филарета⁷.

Первые два источника интертекстуальности — библейский и богослужебный тексты — можно объединить понятием «прецедентный текст». Он соотносится с интертекстом как часть и целое и является объектом исследования в настоящей публикации.

Данный термин введён в научный оборот Ю. Н. Карауловым. В качестве его определяющих признаков учёный называет следующие: 1) значимость для той или иной личности в познавательном или эмоциональном отношении; 2) сверхличностный характер (известность широкому окружению данной личности, включая её предшественников и современников); 3) регулярность возобновления обращения к нему в дискурсе данной языковой личности⁸.

Существует несколько способов бытования и обращения прецедентных текстов в обществе. Один из них Ю. Н. Караулов называет семиотическим. Он заключается в том, что «обращение к оригинальному тексту даётся намёком, отсылкой, признаком, и тем самым в процесс коммуникации включается либо весь текст, либо соотносимые с ситуацией общения или более крупным жизненным событием отдельные его фрагменты... Намёк (цитата или имя) — и вот уже определённое явление социально-психологического характера или какое-то

о полку Игореве» // Блоковский сборник IV. Тарту, 1981. С. 246. («В последнем случае термин “цитата” будет обозначать любого вида перекличку, соединяющую литературные памятники, всякое реминисцентное содержание, извлекаемое нами из произведения»).

5 Идея постструктурализма о новом тексте как «мозаике» других текстов, что приводит к «смерти» автора, восходит к трудам Ю. Кристевой, Р. Барта (см. об этом: *Кристева Ю.* Избранные труды. Москва, 2004. С. 136; *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва, 1994. С. 384–391).

6 *Сибирёва М. В.* Проповедь митрополита Филарета (Дроздова) в русской литературе: проблемы жанра и стиля: дис... канд. филос. наук. Москва, 2008. С. 111–116.

7 См., например: *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет и митрополит Платон (к истории раннего слова святителя Филарета в Великий Пяток 1806 г.) // Филаретовский альманах. 2007; *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. Москва, 2010. С. 145–165.

8 *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. Москва, 2010. С. 216.

событие общественно-политического, исторического значения оживает»⁹. Таким образом, цитата или аллюзия из другого текста является знаком, актуализирующим в сознании читателя весь текст, из которого сделано заимствование.

Намёк в виде цитаты или аллюзии на определённый библейский или богослужебный фрагмент актуализирует в памяти читателя весь текст, из которого сделано заимствование. Таким образом, через библейские и богослужебные цитаты и аллюзии в текст автора вносятся новые смыслы, которые могут прямо не проговариваться, но подразумеваться.

Говоря о самой природе цитаты, важно отметить, что цитата — это не просто фрагмент чужого текста, но уже новое высказывание, поскольку изменилось его место в структуре нового, авторского текста¹⁰. Таким образом, любая цитата имеет двойную природу. Она одновременно принадлежит тексту, из которого происходит заимствование (претекст), и речи говорящего (текст-реципиент). Будучи произнесённой, цитата связывает эти два текста. В результате образуется «смысловое напряжение», которое, в свою очередь, приводит к порождению новых смыслов¹¹.

Подобные цитатные вкрапления служат «узлами сцепления семантико-композиционной структуры нового текста»¹². Это явление было названо И. П. Смирновым «конструктивной интертекстуальностью»¹³. Её целью является не просто восстановление целостности текста, но его обогащение новыми смыслами.

Порождение нового смысла происходит через контекст, из которого цитата была заимствована¹⁴. Если цитата была верно распознана читателем, то она порождает собой ассоциативный ряд, в результате которого устанавливается связь с текстом-источником цитаты. Эти

- 9 Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Москва, 2010. С. 217.
- 10 Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/probtext.html>; Ср.: Фатеева Н. А. Контрапункт интертекстуальности, или интертекст в мире текстов. Москва, 2000. С. 11–13; Фоменко И. В. Введение в практическую поэтику. Тверь, 2003. С. 96–97.
- 11 Там же. С. 100. См. также: Лотман Ю. М. Текст в тексте // Он же. Культура и взрыв. Москва, 1992. С. 111; Шумило С. М. Влияние богослужебной гимнографии на древнерусскую орнаментальную прозу XI–XV вв. (общность поэтики и мировосприятия): дис... докт. филос. наук. Санкт-Петербург, 2022. С. 163.
- 12 Фатеева Н. А. Контрапункт интертекстуальности, или интертекст в мире текстов. Москва, 2000. С. 129.
- 13 Смирнов И. П. Порождение интертекста: элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. Санкт-Петербург, 1995. С. 51.
- 14 См.: Смирнов И. П. Цитирование как историко-литературная проблема. С. 147. См. также: Кристева Ю. Избранные труды. С. 167.

ассоциации и обогащают авторский текст смыслами текста-источника, которые прямо, как правило, не проговариваются¹⁵.

И. В. Фоменко пишет, что «формирование смыслов авторского текста есть главная функция цитаты. Если читатель не узнал чужой голос, у него не возникнет ассоциаций, соответственно, ему не откроются никакие дополнительные смыслы. Цитата останется “мёртвой”; следовательно, не произойдёт никакого преобразования авторского текста. Вот почему можно сказать, что важна не сама цитата, а её функция, та роль, которую она играет, будя читательские ассоциации»¹⁶.

Методология интертекстуального анализа прецедентного текста в проповедях того или иного автора включает в себя следующие этапы:

- фиксация цитаты или аллюзии;
- соотнесение контекстов выявленных фрагментов интертекста в претексте и тексте-реципиенте;
- анализ авторской интерпретации исходного текста (библейского или богослужебного), из которого сделана аллюзия.

2. Библейский текст в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

В качестве примера конструктивной интертекстуальности рассмотрим фрагмент «Слова в Неделю 28-ю по Пятидесятнице», произнесённого свт. Филаретом между 1806 и 1808 гг. (таблица 1).

Таблица 1. Пример конструктивной интертекстуальности в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Слово в Неделю 28-ю по Пятидесятнице (1806–1808 гг.)	Библейский текст
Но что, если вера зреет у них только в устах, а на деле нет её и листвия , а в сердце ещё не возникла?* (Т. 1. С. 46)	Мк. 11, 13: И видев смоковницу издалеча, имущу ливствие, прииде, аще убо что обрящет на ней: и пришед к ней, ничесоже обрет, токмо листвие : не у бо бе время смоквам

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в Неделю 28-ю по Пятидесятнице (1806–1808 гг.) // *Он же.* Слова и речи. Т. 1. С. 46.

15 *Фоменко И. В.* Введение в практическую поэтику. С. 95.

16 Там же.

В указанном фрагменте используется аллюзия на евангельское повествование о проклятии Христом бесплодной смоковницы. В исходном евангельском контексте Иисус Христос обличает духовное бесплодие израильского народа, у которого за листьями закона не было благих дел. Таково наиболее распространённое святоотеческое толкование этого места¹⁷. Безусловно, не знающему эпизода с бесплодной смоковницей будет совершенно неясно, что именно хотел сказать проповедник. В данном фрагменте проповеди свт. Филарет ещё более заостряет библейский пафос духовного бесплодия. Через использованную им библейскую аллюзию звучит незадаанный, но подразумеваемый вопрос: если бесплодная смоковница была проклята Господом за то, что при наличии листьев на ней не оказалось плодов, то что будет с теми, у кого нет не только плодов дел, но даже листьев веры? Итак, мы видим, что правильное распознавание аллюзии и соотнесение её с библейским контекстом позволяет выявить неочевидные намёки, которые делает святитель в проповеди.

Составляя новую фразу, фрагменты претекста могут взаимно обогащать и дополнять друг друга. В качестве одного из многочисленных примеров того, как это происходит, рассмотрим фрагмент «Слова в день Пятидесятницы 1811 г.»:

«Оно [стремление Духа Божия. — Д. С.] поведёт его *тесным путём* (Мф. 7, 14) самоотвержения, заставит его самого исторгать то, что прежде посеял, и разрушать то, что созидал; научит его страдать и *радоваться во страданиях* (Кол. 1, 24); *распять плоть со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24), дабы совершенно *предать дух в руцы Божию* [Лк. 23, 46]^{18, 19}.

- 17 *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 8. Москва, 2014. С. 202–204; *Иероним Стридонский, блж.* Творения. Т. 16. Киев, 1903. С. 214–215; *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2: Вопросы-ответы к Фалассию. Москва, 1993. С. 68; *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Москва, 2013. С. 315–316.
- 18 Курсивом выделены места, отмеченные издателем Слов свт. Филарета (Дроздова). Подчёркиванием — места, пропущенные издателем, который в графическом оформлении библейских цитат стремился сохранять рукописные пометы свт. Филарета (см. об этом: *Алипий (Кастальский-Борозин), Смирнова И. Ю.* Научно-издательский проект Свято-Троицкой Сергиевой Лавры «Творения святителя Филарета, митрополита Московского» // Филаретовский альманах. 2014. С. 13). В круглых скобках указаны ссылки на цитаты, которые приводит издатель. В квадратные скобки заключены ссылки на библейские цитаты и аллюзии, отсутствующие в издании: *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи: в 4 т. Сергиев Посад, 2009.
- 19 *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Пятидесятницы (1811 г.) // *Он же.* Слова и речи. Т. 1. С. 66.

В данном примере последующие звенья цитатного периода раскрывают содержание того, что было в начале, а именно метафоры «тесный путь самоотвержения». Заключительная аллюзия замечательна своим контекстом: «*В руке Твои предаю дух Мой*» — словами Иисуса Христа, сказанными Отцу с креста за мгновение до смерти. Привлечение исходного контекста, из которого заимствована аллюзия, выявляет мысль, не высказанную проповедником прямо: венцом тесного пути самоотвержения является крест, за которым мерцает и свет воскресения. Данная смысловая коннотация может возникнуть только при условии соотнесения аллюзии, а именно Лк. 23, 46, с её библейским контекстом.

В рассмотренных выше примерах анализ библейской аллюзии позволил углубить понимание слов свт. Филарета в духовно-нравственном аспекте. В следующем примере из «Слóва святителя на Успение Пресвятой Богородицы» 1838 г. и «Слóва на память прп. Сергия Радонежского» 1821 г. рассмотрим, какую роль интертекстуальный анализ выполняет при выявлении догматического смысла, который вносит в текст проповеди библейская аллюзия.

Таблица 2. Внесение дополнительного догматического смысла в проповеди свт. Филарета (Дроздова) через использование библейской аллюзии

Слово на Успение 1838 г.	Слово на память прп. Сергия 1821 г.	Библейский текст
«И потому Ей свойственно и как бы сродно Своим присутствием и молитвою приближать к человекам благодатное присутствие и спасительное действие Обитавшего некогда в Ней телесне [ср. Кол. 2, 9] и всегда Обитающего в Ней духовно и Божественно»*	«Иисус Христос... яко Бог, <i>действует вся во всех</i> (1 Кор. 12, 6)... действует как во всей Церкви, которая есть тело Его [Еф. 1, 23], так и во всех верующих, которые суть члены Его. Он <i>воображается в них</i> (Гал. 4, 19), <i>живёт в них</i> (Гал. 2, 20), и как в Нём Самом живёт всяко исполнение Божества телесне (Кол. 2, 9), так, по некоему образу сего Божественного таинства, и Он благоволит жить в избранных Своих даже телесне, поколику обретает их способными ко внутреннему с Ним общению»**	Кол. 2, 9: ...яко в том живёт всяко исполнение Божества телесне

* Филарет (Дроздов), свт. Слово на Успение Пресвятой Богородицы (1838 г.) // Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи. Т. 3. С. 47.

** Филарет (Дроздов), свт. Слово о нетлении святых мощей на память преподобного Сергия (1821 г.) // Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи. Т. 1. С. 264.

Слово «телесне» является едва уловимой аллюзией на Послание апостола Павла к Колоссянам (см. Кол. 2, 9). В первоначальном контексте это место звучит так: *«Блюдитесь, да никтоже вас будет прельщая философиєю и тщетною лестию, по преданию человеческого, по стихам мира, а не по Христе: яко в том живет всяко исполнение Божества телесне»* (Кол. 2, 8–9). Данное апостольское зачало является христологическим и указывает на соединение Божественной и человеческой природ во Христе. В литургическом употреблении оно читается в день воспоминания Обрезания Господня.

Вопрос о том, действительно ли одно слово «телесне» в Успенской проповеди 1838 г. является аллюзией на Кол. 2, 9, был бы дискуссионным, если бы не другая проповедь святителя Филарета 1821 г. — на память преподобного Сергия Радонежского. В последней он уже проводит прямую параллель между телесным присутствием Христа в людях и телесным воипостасным присутствием Божества в Нем. Следует отметить, что свт. Филарет, обращаясь к данной аллюзии, расширяет её первоначальный библейский контекст.

Важно отметить, что употребление аллюзии на Кол. 2, 9 в контексте, который идентичен рассматриваемым проповедям свт. Филарета, имеет место в стихире на литии службы Благовещению Пресвятой Богородицы: *«Радуйся, Горо несекомая, Приятелище пречестное: в тебе бо все исполнение вселися Божества телесне»*²⁰. На использование святителем данной библейской аллюзии вполне могло повлиять её литургическое употребление в богородичной службе²¹.

Две приведённые проповеди разделяет период в семнадцать лет. В «Слове на Успение» 1838 г. высказана та же мысль, что и в «Слове на память прп. Сергия» 1821 г. Полнота Божества присутствует во Христе в силу ипостасного соединения в Нем божественной и человеческой природ. Так как божество и человечество в Нем неотделимы друг от друга, то, находясь во чреве Своей Матери телесно, Он одновременно исполнял Её Божественной благодатью. В силу телесного пребывания в Ней Её Сына, по божеству неотделимого от Отца, Божия Матерь может Его благодать изливать верующим. Эта причинно-следственная связь, укоренённая в православной догматике, проясняется только тогда, когда

20 Минея праздничная. Москва, 1993. Л. 280.

21 В других публикациях нами уже отмечалось влияние богослужения на использование библейских аллюзий свт. Филаретом в его проповедях. См. об этом: *Салищев Д. С., свящ.* Язык библейских цитат в проповедях свт. Филарета (Дроздова) // Учёные записки НовГУ. 2020. № 3 (28). С. 4. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=43024797>

мы, во-первых, распознаем аллюзию, во-вторых, обратимся к исходному контексту, из которого она была взята.

В ряде случаев интертекстуальный анализ можно использовать как вспомогательный метод библейской герменевтики. Даже если автор не ставит прямой цели толковать библейский текст, он использует аллюзии и цитаты из него в определённом смысле. Интертекстуальный анализ позволяет выявить специфику авторского понимания того или иного места Священного Писания.

Наглядный пример этого явления представлен во фрагментах двух проповедей свт. Филарета на Рождество Христово 1812 г. и 1823 г., которые приводятся в таблице 3. Святитель дважды, с интервалом в одиннадцать лет, изменяет цитату из книги пророчества Исаии и вместо «и со беззаконными вменися» пишет «и со бессловесными вменися». Причём в «Слове на Рождество Христово» 1823 г. он, наряду с заменой «беззаконными» на «бессловесными», использует и правильное прочтение.

Таблица 3. Интертекстуальный анализ как метод библейской герменевтики

Слово на Рождество Христово 1812 г.	Слово на Рождество Христово 1823 г.	Ис. 53, 12
«Своим младенчеством и пеленами восприял на Себя то, что есть уничиженнейшего в чело- веках: Он нисходит еще, и Слово, неразлучно су- щее у Бога (Ин. 1, 1), вме- няется с бессловесными [ср.: Ис. 53, 12]»*	«Иже во образе Божии сый не только Себе ума- лил, зрак раба прим в по- добии человечестем быв, и образом обретесе, яко же человек (Флп. 2, 6–7), но и с бессловесными вменился [ср. Ис. 53, 12] жилищем и местом покоя. И что ещё?.. Он исполняет всякую правду... и при всем том со беззаконными вме- нися (Ис. 53, 12), чтобы нас искупить от <i>клятвы закона</i> (Гал. 3, 13)»**	Сего ради той наследит многих и крепких разде- лит корысти, зане преда- на бысть на смерть душа его, и со беззаконными вменися

* Филарет (Дроздов), свт. Слово на Рождество Христово (1812 г.) // Он же. Слова и речи. Т. 1. С. 116.

** Там же. С. 373.

На наличие аллюзии указывают совпадение лексемы «вменися», единство синтаксической конструкции, а также общая семантика двух цитат. В обоих случаях речь идёт об умалении Сына Божия в Его воплощении. Пророческий стих Ис. 53, 12, как видно из Мк. 15, 28

и Лк. 22, 37, указывает на распятие Иисуса Христа посреди двух разбойников. Глава 53 пророчества Исаии в богослужебном употреблении читается как паремия на Великой вечерне Страстной Пятницы. Святитель Филарет аллюзивно вспоминает её фрагмент в двух проповедях на Рождество Христово, поэтому понятно желание проповедника вместо двух злодеев («беззаконных»), посреди которых был распят Христос, вспомнить о яслях «бессловесных», в которые Он был положен.

Сопоставление аллюзии на Ис. 53, 12 с её библейским ветхо- и новозаветным контекстом, а также с традицией её литургического употребления позволяет выявить параллель между рождением и смертью Христа. Данную параллель свт. Филарет закладывает в свою аллюзию, но без обращения к указанным контекстам она была бы неочевидна. Эта аналогия укоренена в православной литургической и иконографической традиции. Вспомним, что дискос, на котором во время проскомидии закаляется Агнец, символизирует собой одновременно ясли и гроб²². В иконографии Рождества Христова Его ясли и пелены также часто прообразуют гроб и плащаницу²³.

Чаще всего открыть дополнительный смысл в той или иной проповеди свт. Филарета помогало обращение к первоначальному библейскому контексту, из которого была взята цитата или аллюзия. В настоящем же случае этого оказывается недостаточно. Параллель между Рождеством и Распятием Спасителя, присутствующая в рассматриваемой аллюзии, устанавливается только при соотнесении исходного библейского текста с литургическим. Таким образом, библейский текст в указанном месте проповеди оказывается связанным с богослужебным контекстом, и вне его не может быть найдено адекватного объяснения замене «беззаконными» на «бессловесными».

Довольно часто свт. Филарет соединяет в одной фразе аллюзии, принадлежащие разным библейским авторам. Пример этого явления наблюдается в проповеди свт. Филарета 1853 года на день обретения мощей святителя Алексия (таблица 4)²⁴.

22 Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Москва, 2006. С. 136.

23 Луковникова Е. Иконография Рождества Христова // Альфа и Омега. 1994. № 3. URL: <http://alioim.orthodoxy.ru/arch/003/003-nativity.htm> (дата обращения: 19.11.19).

24 Кроме примера, указанного в таблице 6, см.: «Но кто может измерить расстояние от высоты Божественного существа Его до глубины Его уничижения? Конечный ум не может следовать за Ним как в Его восхождении превыше всех небес [Еф. 4, 10], так и в Его нисхождении до бездн падшего естества [Рим. 10, 7]» (Филарет (Дроздов), свт. Слово на Рождество Христово (1811 г.) // Слова и речи. Т. 1. С. 90); а также: «О Распятый! Мы не соблазняемся о Тебе; мы с учениками Твоими глаголем тя быти [Мф. 16, 16] Христа, Божию

Таблица 4. Диалогичность в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Слово в день обретения мощей святителя Алексия (1853 г.)	Библейский текст
<p>Святой апостол Павел видит и свидетельствует, что Сын Божий носит всяческая глаголом силы Своя (Евр. 1, 3), что мы в Боге живем, и движемся, и есмы, что Он дивным образом приближается к нам, да поне осяжем Его, и обрящем, яко не далече от единого коегождо нас суща²⁵</p>	<p>1 Ин. 4, 14: И мы видехом и свидетельствуем, яко Отец посла Сына Спасителя миру. Евр. 1, 3: Иже сый сияние славы и образ ипостаси Его, нося же всяческая глаголом силы Своя. Деян. 17, 28: сотворил же есть от единыя крове весь язык человек, жити по всему лицу земному... да поне осяжут Его и обрящут, яко не далече от единого коегождо нас суща: о Нем бо живем и движемся и есмы</p>

* *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день обретения мощей Святителя Алексия (1853 г.) // *Он же.* Слова и речи. Т. 5. С. 201.

Следует отметить, что слова апостола Иоанна Богослова, с которых начинается рассматриваемый пассаж, свт. Филарет относит к апостолу Павлу. Таким образом, на страницах проповеди свт. Филарета тексты посланий двух апостолов вступают друг с другом в диалогические отношения²⁵. Осмелимся предположить, что в данном случае «ошибка атрибуции» допущена свт. Филаретом целенаправленно. Основанием для такого сопоставления двух апостольских посланий служит употреблённое апостолом Иоанном местоимение «мы». Оно делает высказываемую апостолом мысль принадлежащей соборному разуму первоапостольской христианской Церкви.

Также необходимо отметить, что слова «видели и свидетельствуем» в терминологии семиотического анализа являются знаком, отсылающим читателя к их контексту, а именно к Первому посланию апостола Иоанна Богослова. Исследование контекстов 1 Ин. 4, 14 и Евр. 1, 3, которые использует свт. Филарет в качестве аллюзий, позволяет сделать вывод о смысловой близости двух посланий. Действительно, их исторический контекст сходен. Одна из целей посланий ап. Иоанна

силу и Божию премудрость [1 Кор. 1, 24]» (*Филарет (Дроздов), свт.* Слово в Великий Пяток (1806 г.) // *Он же.* Слова и речи. Т.1. С. 32).

25 О диалогичности в проповедях свт. Филарета (Дроздова) см.: *Салищев Д. С., диак.* Диалогичность в гомилетическом наследии святителя Филарета (Дроздова) // *Церковь и время.* 2019. № 2. С. 114–135.

Богослова — обосновать истинность Божества и человечества Иисуса Христа и Его единосушие Богу Отцу в противовес зарождающемуся гностицизму, противопоставляющему Логос и Демиурга²⁶. Апостол Павел в Послании к Евреям писал, по сути, о том же, только несколько в ином контексте: в связи с апологией христианства в иудейской среде²⁷. Аллюзия на 1 Ин. 4, 14 («видели и свидетельствуем») без дополнительных комментариев соотносит ум читателя с полным текстом Первого послания апостола Иоанна Богослова и с тем историческим и богословским контекстом, в котором происходило его написание.

В рассмотренных выше примерах было показано, какую роль в процессе интерпретации текстов церковной литературы играет анализ библейских аллюзий в проповедях свт. Филарета. Рассмотрим специфику интерпретации проповедей свт. Филарета на основании встречающихся в них богослужебных аллюзий.

3. Богослужебный текст в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Помимо Священного Писания, свт. Филарет часто прибегает к цитированию богослужебных текстов. Довольно часто свт. Филарет использует богослужебный текст в ином эртологическом контексте. Примером может служить фрагмент проповеди в день Рождества Христова 1834 г.:

«Очистим чувства и узрим; очистим ум и уразумеем тайну Христа Господа; очистим сердце и насладимся Его радостью, сквозь наружные виды скорби»²⁸.

В этом предложении первая фраза заимствована из первого тропаря первой песни Пасхального канона. Обращает на себя внимание то, что святитель Филарет использует текст пасхального богослужения в проповеди, посвящённой иному событию — Рождеству Христову. Такой метод цитирования он использовал неоднократно. К примеру, в «Слове на освящение храма Святой Живоначальной Троицы» 1812 г. он использует метафору «глас Словесе» из службы Богоявления применительно к апостолам (тогда как в исходном богослужебном тексте она

26 См. об этом: *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Санкт-Петербург, 2005. С. 629.

27 Там же. С. 554–555.

28 *Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день Рождества Христова (1834 г.) // *Он же.* Слова и речи. Т. 2. С. 443.

относилась к св. Иоанну Предтече)²⁹, а в «Слове на Пасху» 1842 г. он обращается к пастве словами службы Пятидесятницы: «О чада светообразная церковная»³⁰. В данном же случае пасхальный призыв прп. Иоанна Дамаскина из Пасхального канона владыка адресует слушателям в день Рождества Христова.

При этом, несмотря на различие литургического контекста, в котором используется данная аллюзия, между текстом-источником (Пасхальной утреней) и текстом-реципиентом (проповедью свт. Филарета на Рождество Христово) устанавливается семиотическая связь. Темой, объединяющей данный тропарь и фрагмент проповеди свт. Филарета, является радость. На протяжении всего Слова святитель рассуждает о том, почему именно уничиженное рождение Христа в яслях стало «радостью велией», согласно ангельскому благовестию. Митрополит перечисляет все обстоятельства рождества Христова и заключает, что, с точки зрения мирской логики, здесь нет повода для радости. К концу проповеди он приходит к тому, что очищенным чувствам, уму и сердцу открывается тайна самоумаления Христа и сквозь «наружные виды скорби» светит радость Боговоплощения. Тот же смысл и в тропаре Пасхального канона: лишь очищенным чувствам удаётся узреть «Христа, сияющего непреступным светом воскресения» и явственно услышать от Него: «Радуйтесь!»³¹ Таким образом, в проповеди свт. Филарета праздники Пасхи и Рождества Христова сближаются через пасхальную аллюзию на основании общей темы Божественного истощания. Согласно терминологии семиотического анализа, тема радости и условия её стяжания через «наружные виды скорби», как пишет об этом свт. Филарет, формирует общую знаковую систему, которая позволяет перенести фрагмент пасхального богослужения в иное содержательное пространство с сохранением семантики.

К сказанному необходимо добавить, что сам по себе факт использования пасхальной аллюзии в проповеди, посвящённой Рождеству Христову, подтверждает предположение И. А. Есаулова о доминировании

29 См.: «Но почто прежде времени немотствовать там, где и достигшие в меру возраста Христова, самые **гласы словесе**, в благоговении трепещут и умолкают?» (*Филарет (Дроздов), свт. Слово на освящение храма Святой Живоначальной Троицы (1812 г.) // Он же. Слова и речи. Т. 1. С. 105*).

30 «**О чада светообразная церковная!** Умейте пользоваться светом, который так обильно изливает на вас воскресший Господь!» (*Филарет (Дроздов), свт. Слово на Пасху (1842 г.) // Он же. Слова и речи. Т. 3. С. 165*).

31 Комментированный перевод данного тропаря см. в издании: Канон Пасхи: истоки и толкование. Москва, 2018. С. 62.

пасхального архетипа в русской литературе³². Иван Андреевич писал преимущественно о русской классической литературе. На основании рассмотренного выше примера можно утверждать о наличии данной особенности в литературе церковной.

В «Слове при освящении храма Живоначальной Троицы», произнесённом в 1822 г., используется контаминация из богослужебных аллюзий, которые сопряжены друг с другом на основании их семантической близости (таблица 5).

Таблица 5. Контаминация из богослужебных аллюзий в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Слово при освящении храма Живоначальной Троицы (1822 г.)	Богослужебный текст
Видишь священнослужителей, предстоящих Престолу таин и возвещающих, что мы изобразим собою Херувимов, предстоящих Животворящей Троице: [отлагай же и ты житейские попечения]; [да молчит в тебе всё плотское...]*.	Иже Херувимы тайно образующе, и животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение **. Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет***.

* Филарет (Дроздов), свт. Слово при освящении храма Живоначальной Троицы (1822 г.) // Он же. Слова и речи. Т. 1. С. 311.

** Служебник. Москва, 2003. С. 121.

*** Там же. С. 196.

Призыв: «Отлагай же и ты житейские попечения» — является аллюзией на Херувимскую песнь литургий свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого³³, «да молчит в тебе всё плотское» — аллюзией на Херувимскую песнь Великой Субботы литургии свт. Василия Великого. Обе цитаты в их исходном варианте имеют общий смысл, ибо «да молчит всякая плоть человека» означает именно «отложение житейских попечений». Об этом в Херувимской песне Великой Субботы говорится в следующей фразе³⁴, которую свт. Филарет уже не приводит.

Следует обратить внимание и на то, что в аллюзии на службу Страстной Субботы свт. Филарет несколько сужает контекст исходной цитаты: вместо

32 См. об этом: Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. Москва, 2004.

33 За исключением богослужений Страстных Четверга и Субботы.

34 «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет...» (Служебник. С. 196).

«да молчит всякая плоть... и да стоит со страхом...» у него «да молчит в тебе всё плотское». Внимание переносится с внешнего на внутреннее. Собственно, текст данной Херувимской песни говорит о том же, однако свт. Филарет ещё более заостряет акцент на внутреннем молчании.

Рассмотрим фрагмент «Слова на Благовещение», произнесённого свт. Филаретом в 1857 г. Он интересен с точки зрения актуальной для того времени полемики с Римо-Католической Церковью о непорочном зачатии Девы Марии (таблица 6).

Таблица 6. Богословское значение использования богослужебного текста в проповеди свт. Филарета (Дроздова)

Слово на Благовещение (1857 г.)	Богослужебный текст
<p>«По воле и предопределению Бога Отца Сын Божий, Единосушный Отцу... входит во утробу Девы, <i>предочищенную Духом Святым...</i> Когда и как Дух Святой <i>предочистил</i> ее для сего и возвёл до чистоты, достойной непосредственного соприкосновения с чистотою Божества?»*</p>	<p>«Отцу Соприсносушный, Собезначальный и Сопрестольный... Себе постави во истощание... во утробу вселися Девичу, предочищенную Духом»***.</p>

* Филарет (Дроздов), свт. Слово на Благовещение (1857 г.) // Он же. Слова и речи. Т. 4. С. 250.

** Минея праздничная. Москва, 1993. Л. 280.

Булла папы Пия IX с формулировкой данного догмата была издана в 1854 г.³⁵ Проповедь свт. Филарета, которая содержала аллюзию на стихиру, поемую на литии Благовещения и повествующую о предочищении Девы Марии Духом, была произнесена в 1857 г. В этом Слове святитель дважды повторяет приведенную аллюзию, причём второй раз в форме вопроса: «Когда и как Дух Святой *предочистил* её для сего и возвёл до чистоты, достойной непосредственного соприкосновения с чистотою Божества?» — и отвечает: «Удержим движение испытующих помышлений словом Премудраго: *высших себе не ищи, и крепльших себе не испытуй; аже ти повеленна, сия разумевай* (Сир. 3, 21–22). Можно ли горстью исчерпать море?..»³⁶

Таким образом, свт. Филарет снимает вопрос, ставший предметом полемики двух Церквей. Богослужебный текст используется им

35 См. об этом: Козлов М., прот. Западное христианство. Взгляд с Востока. Москва, 2009. С. 211–234.

36 Филарет (Дроздов), свт. Слово на Благовещение (1857 г.) // Слова и речи. Т. 4. С. 250.

как часть Священного Предания, в котором говорится лишь о предпочтении Марии Святым Духом без уточнения, «когда и как Дух Святой предпочистил Её для сего».

Заключение

В настоящей статье были рассмотрены примеры, в которых анализ прецедентного текста (библейского и богослужебного), как частного случая интертекстуальности, являлся вспомогательным методом интерпретации проповедей свт. Филарета (Дроздова). Аллюзии из Библии или богослужебных книг вызывают у читателя проповеди ассоциации, связанные с контекстом тех источников, из которых они были заимствованы. В результате текст проповеди обогащается за счёт смыслов, заключённых в претекстах.

На основании рассмотренных примеров можно также заключить, что в ряде случаев интертекстуальный анализ является вспомогательным средством при изучении авторской экзегезы Священного Писания. При этом автор, используя аллюзию, не ставит прямой цели истолковать библейский текст. Тем не менее, он употребляет её в определённом смысле, в соответствии с собственным пониманием данного отрывка. Анализ контекста, в котором данная аллюзия употребляется в исходном тексте и тексте-реципиенте, позволяет выявить специфику её авторского толкования.

Таким образом, можно говорить о том, что интертекстуальный анализ является одним из методов интерпретации текстов церковной литературы и может использоваться при исследовании духовного наследия различных авторов.

Источники

- Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 8. Москва: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
- Иероним Стридонский, блж.* Творения. Т. 16. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1903.
- Канон Пасхи: истоки и толкование. Москва: Орфограф, 2018.
- Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Москва: Мартис, 1993.
- Миния праздничная. Москва: Донской монастырь, 1993.
- Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Москва: Сретенский монастырь, 2013.

Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи: в 4-х т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.

Служебник. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003.

Литература

Алипий (Кастальский-Борозин), Смирнова И. Ю. Научно-издательский проект Свято-Троицкой Сергиевой Лавры «Творения святителя Филарета, митрополита Московского» // Филаретовский альманах. 2014. С. 69–87.

Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва: Прогресс, 1994. С. 384–391.

Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/probltext.html> (дата обращения: 3.04.19).

Бобырева Е. В. Интертекстуальность проповеди как жанра религиозного дискурса // Электронный научно-образовательный журнал ВГСПУ «Грани познания». 2015. № 5 (39). [Электронный ресурс]. URL: <http://grani.vspu.ru/files/publics/1438437186.pdf> (дата обращения: 09.09.2022).

Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. Москва: Кругъ, 2004.

Звездин Д. А. Православная проповедь как жанр церковно-религиозного стиля современного русского литературного языка: на примере текстов второй половины XX века: дис... канд. филос. наук. Челябинск, 2012.

Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Москва: ЛКИ, 2010.

Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Санкт-Петербург: Мирт, 2005.

Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Москва: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006.

Климент (Капалин), митр. Интертекстуальность в наследии святителя Феофана // Труды по русской патрологии. 2021. № 4 (12). С. 8–17.

Козлов М., прот. Западное христианство. Взгляд с Востока. Москва: Сретенский монастырь, 2009.

Кошелева Т. И. Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник Новгородского государственного университета. 2008. № 47. С. 75–77.

Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / [пер. с фр. Г. К. Косиков, Б. П. Нарумов]. Москва: РОССПЭН, 2004.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. Москва: Гнозис, 1992.

Луковникова Е. Иконография Рождества Христова // Альфа и Омега. 1994. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/003/003-nativity.htm> (дата обращения: 19.11.2019).

Салищев Д. С., диак. Диалогичность в гомилетическом наследии святителя Филарета (Дроздова) // Церковь и время. 2019. № 2. С. 114–135.

- Салищев Д. С., *свящ.* Язык библейских цитат в проповедях свт. Филарета (Дроздова) // Ученые записки НовГУ. 2020. № 3 (28). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=43024797>.
- Сибирёва М. В. Проповедь митрополита Филарета (Дроздова) в русской литературе: проблемы жанра и стиля: дис... канд. филос. наук: 10.01.01. Москва, 2008.
- Смирнов И. П. Цитирование как историко-литературная проблема: принципы усвоения древнерусского текста поэтическими школами конца XIX — начала XX в. (на материале «Слова о полку Игореве») // Блоковский сборник IV. Тарту, 1981. С. 246–276.
- Смирнов И. П. Порождение интертекста: элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. Санкт-Петербург: Языковой центр СПбГУ, 1995.
- Смолина А. Н. Интертекстуальность и особенности ее реализации в духовном письме-поучении // Вестник северного (арктического) федерального университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2020. № 2. С. 43–52.
- Смолина А. Н., Лубкина О. А. Интертекстуальность как стилевая черта церковно-религиозных текстов // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 5 (36). С. 268–270.
- Фатеева Н. А. Контрапункт интертекстуальности, или интертекст в мире текстов. Москва: URSS, 2000.
- Фоменко И. В. Введение в практическую поэтику. Тверь: Тверской государственный университет, 2003.
- Хондзинский П., *прот.* Святитель Филарет и митрополит Платон (к истории раннего слова святителя Филарета в Великий Пяток 1806 г.) // Филаретовский альманах. 2007. С. 98–108.
- Хондзинский П., *прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. Москва: ПСТГУ, 2010.
- Шумило С. М. Влияние богослужебной гимнографии на древнерусскую орнаментальную прозу XI–XV вв. (общность поэтики и мировосприятия): дис... докт. филос. наук: 10.01.01. Санкт-Петербург, 2022.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

СПИСКИ РУССКОГО ПЕРЕВОДА «КНИГИ О СОБОРЕ» МИТРОПОЛИТА ГАЗСКОГО ПАИСИЯ ЛИГАРИДА

В СОБРАНИИ РУКОПИСЕЙ МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ИЗ РОССИЙСКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ*

Светлана Климентьевна Севастьянова

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт филологии
Сибирского отделения Российской академии наук
630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8
sevask@mail.ru

Для цитирования: *Севастьянова С. К.* Списки русского перевода «Книги о Соборе» митрополита Газского Паисия Лигарида в собрании рукописей Московской духовной академии из Российской государственной библиотеки // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 270–294. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.013

Аннотация

УДК 091 (930.2) (27-29)

Статья посвящена палеографическому и кодикологическому описанию двух рукописей из библиотеки Московской духовной академии, содержащих русский перевод важнейшего в истории и полемической культуре России сочинения митрополита Газского Паисия Лигарида (1610–1678 гг.) о суде над патриархом Никоном (1605–1681 гг.). Датировка и качество бумаги, состав рукописей и пометы на полях, почерк и многие другие детали, связанные с исполнением манускриптов, а также пословная сверка списков сочинения Лигарида в двух московских рукописях позволили автору статьи сделать ряд

* Статья написана в рамках проекта РНФ № 22-28-00153 «Сочинение Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном: перевод и исследование».

важных выводов и предположений. Рассмотрены вопросы об обстоятельствах и времени появления греческого оригинала русского перевода «Книги о Соборе» — так произведение Лигарида именуется в статье, о качестве и количестве её переводов в России; о самих переводчиках: Андрее Николаевиче Муравьёве (1806–1874 гг.) и протоиерее Христофоре Константиновиче Максимове (1851–1938); об интересе дореволюционных историков к «Книге о соборе» как историческому источнику и о характере их работы с русскими списками из рукописного собрания библиотеки Московской духовной академии. Детальный анализ манускриптов с русским переводом «Книги о Соборе» проводится впервые, поэтому статья наполнена фактологическим материалом, нарративными примерами и сопровождается широким библиографическим рядом.

Ключевые слова: митрополит Газский Паисий Лигарид, русский перевод «Книги о соборе» в собрании МДА, А. Н. Муравьёв, Х. К. Максимов, У. Палмер, палеографическое и кодикологическое описание, текстологический анализ.

Russian Translation Lists of Paisius Ligarides, Metropolitan of Gaza, Book About the Cathedral in the Collection of Manuscripts of the Moscow Theological Academy of the Russian State Library

Svetlana C. Sevastyanova

Doctor of Philology

Leading Researcher at the Institute of Philology

of the Siberian Branch at the Russian Academy of Sciences (IPL SB RAS)

8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russian Federation

sevask@mail.ru

For citation: Sevastyanova, Svetlana C. "Russian Translation Lists of Paisius Ligarides, Metropolitan of Gaza, Book About the Cathedral in the Collection of Manuscripts of the Moscow Theological Academy of the Russian State Library". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 270–294 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.013

Abstract. The article is devoted to the paleographic and codicological description of two manuscripts from the library of the Moscow Theological Academy, containing a Russian translation of the most important work in the history and polemical culture of Russia by Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides (1610–1678) about the trial of Patriarch Nikon (1605–1681). The dating and quality of the paper, the composition of the manuscripts and the marginal notes, the handwriting and many other details related to the execution of the manuscripts, as well as the word-for-word verification of the lists of Ligarides's work in two Moscow manuscripts, allowed the author of the article to draw a number of important conclusions and assumptions. The following questions are considered: 1) about the circumstances and time of the appearance of the Greek original of the Russian translation of the Book of the Cathedral — as the work of Ligarides is called in the article, 2) about the quality and quantity of its translations in Russia, 3) about the translators themselves (about Andrey Nikolaevich Muravyov (1806–1874), who, as is commonly believed in Russian historiography, belongs to the transcription of the first two parts of the work, and Archpriest

Christopher Konstantinovich Maksimov (1851–1938), who, we believe, was involved in the translation of the third part from the British edition prepared by William Palmer in 1870s, 4) about the interest of pre-revolutionary historians in the Book of the Cathedral as a historical source and about the nature of their work with Russian lists from the manuscript collection of the library of the Moscow Theological Academy. A detailed analysis of the manuscripts with the Russian translation of the Book of the Cathedral is being carried out for the first time, so the article is filled with factual material, narrative examples and is accompanied by a wide bibliographic series.

Keywords: Metropolitan of Gaza Paisius Ligarides, Russian translation of the Book of the Council in the collection of the Moscow Theological Academy, A. N. Muravyov, C. K. Maksimov, W. Palmer, paleographic and codicological description, textual analysis.

Введение: цель, задачи, методы

«Βιβλίον συνοδικὸν περιέχον τὰ κατὰ Νίκωνος πατριάρχου Μοσχολίας ὑπὸ Παΐσιου μητροπολίτου Γάζης, ἀνατεθὲν τῷ αὐτοκράτορι πασῶν τῶν Ῥωσσιῶν Ἀλεξίῳ Μιχαήλοβιτς, ἐν ἔτει 1668» («Книга о Соборе, содержащая сочинение Паисия, митрополита Газского, против Никона, патриарха Московского, представленная императору всея России Алексею Михайловичу в лето 1668»)¹ (далее — «Книга о Соборе») ещё не становилась предметом специального исследования.

«Книга о Соборе» написана Паисием Лигаридом (1610–1678 гг.) — известным церковным деятелем, греком по рождению, иезуитом по воспитанию и образу жизни, принявшим активное участие в церковно-государственной и культурной жизни России второй половины XVII в.² Это произведение, упомянутое Б. Л. Фонкичем в ряду других греческих текстов митрополита Газского, занимает особое место в его письменном наследии московского периода жизни (с 1662 г.)³. Судя по названию, здесь подробно рассказано о заседаниях Московского Поместного Собора в декабре 1666 г., на котором патриарх Никон был извержен из священства и сослан как простой монах в Ферапонтов Белозерский Богородице-Рождественский монастырь. «Книга о Соборе» включает, кроме того, материалы о предшествовавших суду мероприятиях: прибытии в Россию и пребывании в Москве двух восточных архиереев — папы и патриарха Паисия Александрийского, судии Вселенского, а также патриарха Макария Антиохийского и всего Востока; подробно излагает мнение самого Паисия Лигарида о ключевом для XVII в. вопросе о власти царской и патриаршей. Написанная на греческом языке в январе–апреле 1667 г., «Книга о Соборе» была через год представлена в русском переводе заказчику — царю Алексею Михайловичу. Ни греческий оригинал с автографом Лигарида, ни первый русский перевод

- 1 Название на греческом языке приведено по рукописи Библиотеки Румынской академии (Бухарест): № 371 (675) (рубеж 10–20-х гг. XVIII в.). Перевод П. А. Рылик.
- 2 Библиографию основных работ о Паисии Лигариде см.: *Чеснокова Н. П.* Паисий Лигарид // ПЭ. 2019. Т. 54. С. 240–243. Упомянем «свежие» статьи, написанные с использованием малоизвестных архивных материалов: *Чеснокова Н. П.* Газский митрополит в России: заметки к биографии // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2020. № 96. С. 11–28; *Чеснокова Н. П.* Газский митрополит Паисий Лигарид в России в свете архивных документов // Каптеревские чтения. 2021. № 19. С. 141–152; *Ченцова В. Г.* Паисий Лигарид в Киеве // Київська Академія. 2021. № 18. С. 49–107.
- 3 *Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. Москва, 2003. С. 286–288, 291–293.

не сохранились, но известны греческие списки рубежа XVII–XVIII вв.⁴ и русские — второй половины XIX в.

Русский перевод «Книги о Соборе» был сделан, как полагал Б. Л. Фонкич, православным духовным писателем и историком Церкви Андреем Николаевичем Муравьевым (1806–1874 гг.) между 1853 г. — августом 1855 г.⁵ Мнение о причастности Муравьева к переводу, небезосновательное, нуждается в специальном исследовании, поэтому в данной статье задача атрибуции русского перевода не ставится. Однако вопрос о количестве переложений (в современной историографии о литературных трудах Паисия Лигарида высказано мнение о том, что их было несколько)⁶, актуализирует проблему текстологического изучения русских списков. Их пословное сравнение должно помочь реконструировать историю бытования и переводов этого важнейшего для русской истории памятника.

Цель статьи — палеографическое, текстологическое и источниковедческое изучение русских списков «Книги о Соборе». Использование общенаучных методов исследования (наблюдение, описание, количественно-статический анализ и сравнительно-сопоставительный (контрастный) анализ), общих филологических (структурный метод и контекстологический анализ) и частных филологических научных методик (интертекстуальной, сопоставительно-стилистической и нарративной) позволит описать бытование памятника в рукописной традиции, охарактеризовать переводческие решения и сделать объективные, научно обоснованные выводы.

1. Кодикологические и палеографические наблюдения: петербургский список «Книги о Соборе»

Сегодня известно о пяти русских списках «Книги о Соборе». Первый — в Национальной библиотеке Украины, в третьем разделе одного

4 Подробнее о греческих списках см.: *Севастьянова С. К., Рылик П. А., Бондач А. Г.* Сочинение Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном: проблемы исследования и перевода // *Сибирский филологический журнал.* 2022. № 3. С. 65–78.

5 *Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи А. Н. Муравьева // *Археографический ежегодник за 1984 год.* Москва, 1986. С. 244, сн. 36.

6 *Романова А. А.* Паисий Лигарид // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3. Ч. 3. Санкт-Петербург, 1998. С. 8–12.

из портфелей А. Н. Муравьёва под названием «Дѣла патріаршія и синодальныя»⁷. Копия датируется XIX в. и содержит первые две части произведения на 132 л. разного размера; в настоящее время манускрипт недоступен. Именно этот список, как полагал Б. Л. Фонкич, представляет собой перевод, выполненный Муравьёвым (см. сноску 5).

Второй список — СПБ ИИ РАН. Ф. 261 (Бумаги В. Н. Бенешевича). Оп. 1. Д. 8 (XIX в.) — судя по заголовку документа в машинописной описи, по составу аналогичен киевскому: «Паисий Лигарид о Соборе 1667 г. (перевод на современный русский язык, сделанный А. Н. Муравьёвым). 1880». В печатном описании фонда отмечено, что рукопись принадлежала преподавателю Саратовской духовной семинарии Христофору Константиновичу Максиму (1851–1938 гг.)⁸. Протоиерей Христофор Максимов известен в истории Русской Православной Церкви как борец с расколом и анти-сектантский миссионер. Окончив в 1873 г.⁹ Воронежскую духовную семинарию, он поступил в Московскую духовную академию, где в 1877 г. защитил диссертацию на тему «Патриарх Никон в литературной борьбе с Паисием Лигаридом»¹⁰ и получил степень кандидата богословия; тогда же он был направлен преподавателем церковной истории и учения о расколе в Саратовскую духовную семинарию¹¹. Комплексный анализ диссертации Максимова — произведения, совершенно не известного современной науке, а также объём и характер использования в нём «Книги о соборе» нуждаются в специальном изучении, как и введение в научный оборот полного текста интересного исследования Максимова.

Петербургский манускрипт выполнен на 239 л. Это шитые в тетради листы размером в четвёртую долю, без переплёта и обложки. На бумаге двух первых частей «Книги о Соборе» имеется штампель в виде прямоугольной рамки со срезанными углами: «ФАБРИКИ № 6 [на овале] СЕРГѢЕВА», благодаря чему эти разделы датируются 60–70-ми гг.

7 Лебедев А. Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии. Саратов, 1916. С. 329–331 (№ 694 / Муз. 345). Здесь и далее цитаты из дореволюционных изданий воспроизводятся в орфографии оригинала.

8 Путеводитель по архиву Ленинградского отделения Института истории. Москва; Ленинград, 1958. С. 260; Победимова Г. А., Срединская Н. Б. Фонды и коллекции архива: Краткий справочник. Санкт-Петербург, 1995. С. 26.

9 Выпускники Воронежской духовной семинарии. 1745–2015. Материалы к биографическому справочнику. Воронеж, 2015. С. 163.

10 НИОР РГБ. Ф. 172 (Московская духовная академия. Архив). К. 297. № 6 (1877 г.).

11 Памятная книжка Саратовской губернии. Адрес-календарь и статистическо-справочные сведения. Саратов, 1880. С. 193.

XIX в.¹². Текст здесь написан аккуратной писарской скорописью и светло-коричневыми чернилами (по двадцать пять строк на странице). Имеется сплошная нумерация на середине верхнего поля правых листов.

В отличие от киевского списка, в петербургском есть третья часть «Книги о Соборе», что соответствует греческому оригиналу. Этот раздел, озаглавленный «Исторія Собора 1666 года Паисія Лигарида»¹³, написан почерком, отличным от того, каким выполнены первые части, тёмными, почти чёрными чернилами и на бумаге без штемпелей и водяных знаков, меньшего размера и яркости. Листы сшиты в несколько тетрадок без обложки и переплёта. По всей рукописи на правом и левом (на обороте) полях цифровые обозначения листов, вероятно, принадлежат источнику копирования. Но если в первых частях это только цифры, то в третьей цифрам предшествует латинская буква «р.»; и эти пометы отправляют нас к английскому изданию «Книги о Соборе», осуществлённому британским богословом и историком Уильямом Палмером (1811–1879 гг.) с греческого источника на английский язык¹⁴.

Известно, что Палмер был в России несколько раз — в 1840–1841, 1844¹⁵, 1851¹⁶ гг. и имел тёплый приём у многих членов Священного Синода. Восхищённому личностью патриарха Никона и издававшему на английском языке шесть томов материалов его «дела», Палмеру могли оказывать содействие в знакомстве с необходимыми документами святитель Московский Филарет (Дроздов) и Муравьёв, с которыми англичанин состоял в личной переписке и о встречах с которыми оставил записи в дневнике. Что же касается источника перевода, то им для Палмера стал греческий манускрипт из Синодальной библиотеки¹⁷ — ГИМ.

- 12 *Клепиков С. А.* Филигрны и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. Москва, 1959. С. 108. № 181 (1862, 1866–1876).
- 13 Здесь и далее цитаты из рукописных источников воспроизводятся в орфографии оригинала.
- 14 *Palmer W.* The Patriarch and the Tsar. London, 1873. Vol. 3: History of the Condemnation of the Patriarch Nicon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church, Held at Moscow A. D. 1666–1667. Written by Paisius Ligarides of Scio. London, 1873. P. 199–311.
- 15 *Сухова Н. Ю.* У. Палмер в России // Филаретовский альманах. 2010. Вып. 6. С. 92–97.
- 16 *Федотов С. П.* История взаимоотношений Русской Православной Церкви и Оксфордского движения Англиканской Церкви в первой половине XIX века // Научное мнение. 2015. № 11. С. 73–76.
- 17 *Catalogue of Italian, Greek, Russian, Polish and Lithuanian Manuscripts from the Celebrated Collection Formed by Sir Thomas Phillipps.* London, 1975. (Bibliotheca Phillippica, New series: Fourteenth Part). P. 12.

Синодальное собр. греч. ркп. № 409 (1674–1675 гг.)¹⁸ и копия с него, изготовленная в Египте.

Установлено, что до 1853 г. будущая московская рукопись принадлежала патриарху Александрийскому Иерофею II Сифниоту († 1858 г.). Тогда по просьбе Муравьева к святителю манускрипт был отправлен Андрею Николаевичу для копирования, а в августе 1855 г., во исполнение просьбы Иерофея II, сборник передали в Синодальное книгохранилище¹⁹. В третьем томе своего издания Палмер признавался, что для работы с этой рукописью он отправился в Каир, в Александрийскую Патриархию, но опоздал: манускрипт уже отослали в Россию. Для перевода ему предложили копию первой части, изготовленную для Муравьева, которой Палмер и воспользовался. Попутно он получил разрешение у патриарха Иерофея II использовать оригинал, Синодальную рукопись, когда он сможет иметь к ней доступ (тогда из-за Крымской войны Палмер не решился отправиться в Россию)²⁰.

Возвращаясь к петербургскому списку, констатируем, что номера страниц на полях третьей части полностью совпадают с британским изданием. А это значит, что третья часть «Книги о Соборе» переведена не с греческого оригинала, а с его английского переложения. Примечательно, что только список протоиерея Максимова содержит третью часть на русском языке, что актуализирует вопрос о причастности богослова к переводу данного раздела. Это русское переложение, необходимое Христофору Константиновичу для написания диссертации, объясняет отсутствие текста третьей части «Книги о Соборе» в рукописной традиции и делает вероятным предположение о том, что именно Максимов является переводчиком с английского языка на русский (после 1873 г., когда издание Палмера увидело свет, до 1877 г., когда состоялась защита диссертации). В 1912 г. Н. Ф. Каптерев с сожалением писал, что третья часть «доселѣ остается безъ перевода и неизвѣстна ученымъ», хотя «по своему содержанию, она вполне заслуживает ихъ вниманія»²¹.

18 Рукопись датирована в издании: *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова). Москва, 1993. С. 134.

19 *Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи А. Н. Муравьева. С. 242–243.

20 *Palmer W.* The Patriarch and the Tsar. P. 463–465.

21 *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1912. Т. 2. С. 227.

2. Интерес дореволюционных историков к русскому переводу «Книги о Соборе»

Русский перевод «Книги о Соборе» был чрезвычайно востребован дореволюционными историками: Г. А. Воробьёвым, Н. А. Гиббенетом, Н. Ф. Каптеревым, митрополитом Макарием (Булгаковым), С. М. Соловьёвым, Н. И. Субботиным, подготовившими классические в никоноведении и до сих пор не утратившие своего значения исследования «дела Никона». Свт. Макарий признавался: «Мы имѣли возможность пользоваться всѣми этими матеріалами для исторіи Никона не въ англійскомъ переводѣ Пальмера, а на русскомъ языкѣ, въ ихъ подлинномъ текстѣ, или въ русскихъ переводахъ (соч. Павла алепп. и Паисія Лигарида)»²². Русский перевод с греческого языка двух первых частей, которым пользовались отечественные учёные, находился в библиотеке Московской духовной академии; вероятно, к нему, называемому «Сочинение Паисія Лигарида: О соборномъ судѣ надъ патриархомъ Никономъ... Рукопись Московской Духовной Академіи», часто апеллирует Н. Ф. Каптерев²³. Возможно, именно ему принадлежат карандашные пометы в двух сборниках из рукописного собрания МДА, имеющих в составе русский перевод «Книги о соборе»²⁴. Это НИОР РГБ. Ф. 173.IV (Собр. «Прочие» библиотеки МДА). № 64 и 69.

В рукописи № 64 всего четыре отметки, выполненные простым карандашом. Одна, совсем несущественная, на л. II: на поле очерчена информация о трёх частях произведения. А вот остальные демонстрируют интерес читателя к содержанию произведения, в частности, к вопросу об атрибутах архиерейской власти. В рассказе об отречении патриарха Никона на л. 22 подчёркнуты строки с примерами из истории христианской Церкви: о совлечении с себя омофора патриархами Александрийским Петром († 311 г.) и Константинопольским Митрофаном I († 325/326 г.) в знак благословения учеников на служение — сюжеты,

22 *Макарий, митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Т. 12. Кн. 3. Санкт-Петербург, 1883. С. 11.*

23 *Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. С. 286, 293, 301, 309, 316, 319, 334 и далее.*

24 Во время работы над статьёй в собрании НИОР РГБ. Ф. 172 (МДА. Архив) нам удалось обнаружить ещё один русский список середины XIX в. с первой частью «Книги о Соборе» — К. 491. № 22. Он имеет многочисленные пометы на полях и другие индивидуальные особенности, которые требуют специального исследования. По этой причине в данной статье мы ограничились наблюдениями лишь над двумя рукописями из собрания МДА, имеющими, как покажем, тесные текстуальные связи.

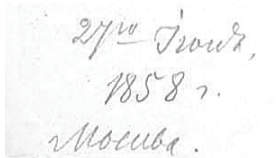
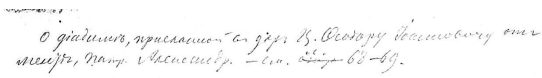
не вошедшие в перевод. В рассказе о том, как в декабре 1664 г. патриарх Никон забрал из Успенского собора посох митрополита Киевского и всея Руси Петра († 1326 г.), подчёркиванием строк о жезле Моисея, преемственно полученном, по иудейскому преданию, от ветхозаветного патриарха Иакова, обозначена тема духовно-исторической значимости этой детали архиерейского облачения (л. 68 об.). Здесь же чуть ниже отмечен сюжет о драгоценной диадеме, присланной патриархом Александрийским Мелетием Пигасом († 1601 г.) царю всея Руси и великому князю Московскому Феодору I Иоанновичу († 1598 г.) в 1593 г. Информация об этой митре, как известно, не принятой русским правительством²⁵, привлекла особое внимание читателя: на внутренней крышке переплёта сделана помета для памяти: «О діадимѣ, присланной въ даръ Ц. Феодору Іоанновичу отъ Мелетія, Патр. Александр. — см. л. вместо зачёркнутой стр. 68–69».

Оставляя в стороне исправленные карандашом ошибки писца (л. 26 об., 50 об., 52, 180 и др.) во второй московской рукописи, отметим ключевые позиции, привлёкшие внимание читателя во фрагментах об отношениях царя Алексея Михайловича и патриарха Никона. Это пассажи о долготерпении царя по отношению к Никону (л. 51), об упреках Лигарида Никону, не ценящего, по словам Лигарида, дружбу и духовные отношения с государем (л. 57), о «соблазнах» для бояр, «унижавших» «царское достоинство» за поддержку опального патриарха (л. 57 об.). Отмечены характеристики Никона как «филэллина» (л. 59) и как человека низкого социального происхождения, поставившего себя и «свой трон превыше других» (л. 179), как «нововводителя» (л. 182) и «самоубийцу», который в своих поступках и речах «сам себя разоблачил» (л. 185). Простудированы судебные речи самого патриарха Никона и его оппонентов. Отмечены сравнения Никоном себя со свт. Иоанном Златоустом (л. 210) и решение апеллировать к папе Римскому (л. 194 об.). Обозначены вопросы восточных патриархов к Никону о подмосковном Новом Иерусалиме (л. 84) и их упреки в самовольном осуждении Никоном Павла Коломенского (л. 200 об.).

Совершенно очевидно, что пометы в обеих рукописях делал не рядовой читатель, а специалист-историк; судя по почерку, в обеих книгах записи сделаны одной рукой (таблица 1), возможно, Н. Ф. Каптерева. Однако решение графологической задачи предоставим другим учёным, как и интересной, на наш взгляд, проблемы идентификации конкретной

личности читателя путём соотнесения тематики отмеченного материала с историческими исследованиями второй половины XIX в.

Таблица 1. Читательские записи в рукописях МДА, содержащих «Книгу о Соборе» Паисия Лигарида

МДА. № 64. Нижняя крышка переплёта	МДА. № 69. Л. 224
	

3. Палеографический, кодикологический и текстологический анализ московских манускриптов

Рукопись МДА. № 64 (МДА проч. 93) в электронном каталоге имеет название «История осуждения патриарха Никона (“Собор против Никона, бывший в великом граде Москве”)». Часть 1»²⁶. Заметим, что к первой части, начиная с л. 78, присоединено самое начало второй (приветствующие двух патриархов стихи, предисловие и четыре главы). Рукопись выполнена аккуратной мелкой нового письма скорописью на бумаге в четвёртую долю листа со штемпелем: в овальной рамке отпечаток «ПЛАВСКОЙ / ФАБРИКИ [во внутреннем овале, отделённом от внешнего орнаментом]». Штемпель позволяет датировать манускрипт второй половиной 1850-х годов²⁷. На отдельном листе, вложенном в рукопись, современным почерком чёрными чернилами запись палеографического содержания: «М.ДА 93. Собор против Никона, патриарха Московскаго, в изложении дела Никона Паисием Лигаридом, список новой скорописи XIX века, на бумаге Плавской фабрики, в 4-ку, 22 × 17,5 см., на 82 л., в картонном переплёте с кожаным корешком, с золотыми тиснениями. Список с рукописи 1710 года». Под рукописью 1710 г. следует понимать Синодальный список, в котором эта дата обозначает,

26 URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-iv/f-173iv-64/>

27 Клепиков С. А. Филигранные и штемпельные знаки на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. С. 107. № 151 (1854 и 1856).

по-видимому, год, с которого манускрипт хранился в Александрийской патриаршей библиотеке²⁸.

Рукопись МДА. № 69 (МДА проч. 99) в электронном каталоге имеет название «История осуждения патриарха Никона. Части 1–2» и две даты: 1855 г. и 1858 г.²⁹. На бумаге в четвёртую долю штемпель «ФАБРИКИ / ССС / ПРОИЗВОДС / МАРШЕВА», что позволяет ограничить время составления манускрипта второй половиной 1850-х – первой половиной 1860-х годов³⁰. В правом верхнем углу на 256-ти листах карандашом проставлена нумерация. На листах, следующих сразу за картонным переплётом с кожаны́м корешком, находятся сделанные карандашом инвентарные записи современного письма: под верхней крышкой «(МДА 99) МДА проч. Ф. 173.IV № 69»; на первом листе в правом верхнем углу «№ 3445», внизу два номера затёрты. В составе сборника ряд статей, исполненных скорописью нового письма несколькими почерками: крупной размашистой и витиеватой чёрными чернилами на л. 1–139 (первая часть «Книги о Соборе» с началом второй — с л. 132); бледно-коричневыми чернилами убористой на л. 146–224 (вторая часть «Книги о Соборе»); мелкой и корявой тёмными чернилами на л. 226 — 229 об. (выписки о патриархе Никоне из изданной в 1836 г. книги архидиакона Павла Алеппского о путешествии патриарха Макария Антиохийского в Москву); ровной, аккуратной тёмными чернилами на л. 230–265 (сочинения патриарха Никона: «Видение», «Послание Паисию Лигариду» 1662 г., «перехваченная» грамота патриарху Константинопольскому Дионисию 1666 г. и выписки из «Возражения»). Судя по пометам, вторая часть «Книги о Соборе» была переписана до 27 июня 1858 г. в Москве (упоминаемая ранее читательская карандашом на л. 224), а статьи о Никоне заимствованы из рукописей Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря в декабре 1855 г. (писцовая на л. 253 об.).

Московские рукописи имеют общую черту — заимствованное из греческого оригинала нарушение нумерации глав в изложении первой части «Книги о Соборе». Как и в Синодальной рукописи, в московских и петербургской копиях цифрация сбивается с шестнадцатой главы. Происходит это, по-видимому, из-за некорректного написания

28 *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. С. 134; *Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Санкт-Петербург, 1992. С. 44.

29 URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-iv/f-173iv-69/>

30 *Клепиков С. А.* Филигрani и штампели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. С. 105. № 113 (1853–1860).

в греческом протографе римской цифры XVI, воспринятой как XIII. Ошибка в нумерации исправлена в издании Палмера.

По бумаге, датам и составу манускриптов можно предположить, что рукопись МДА. № 64, содержащая русский перевод первой части «Книги о Соборе» и начало второй, изготовлена чуть раньше МДА. № 69 — сборника, включающего специальную подборку материалов о патриархе Никоне и суде над ним, в том числе перевод всей второй части. Наш тезис подтверждают и особенности исполнения обоих списков.

Мы сравнили фрагмент из перевода второй части, сопровождающий в рукописной традиции первую часть в манускриптах МДА. № 64 и 69, с аналогичным пассажем из самостоятельного перевода второй части в сборнике МДА. № 69. Оказалось, что несмотря на текстуальную близость эпизоды различаются мелкими пропусками, порядком и заменой отдельных слов, наличием в тексте лексических вкраплений уточняющего характера: основные типы различий приведены в таблице 2 (отличия выделены полужирным шрифтом).

Таблица 2. Фрагменты русского перевода начала второй части «Книги о Соборе» в списках МДА

Наименования разделов	Фрагмент, прикрепленный к первой части		Вторая часть. Самостоятельная глава
	МДА. № 64	МДА. № 69	
Стихотворения	Они поперемѣнно сіяють подобно Кастору или Полидевку (л. 78)	Они поперемѣнно сіяють подобно Кастору или Полидевку (л. 132)	Они подобно сіяють Кастору и Полидевку (л. 146)
Предисловіе	ясно возвѣщается (л. 78 об.)	ясно возвѣщается (л. 133)	явно возвѣщается (л. 146 об.)
Слово Павла Крутицкого двумъ патриархамъ	пристальный крестъ; впереди и възади (л. 79 об.); ожидалъ въ кругломъ амфитеатрѣ; Питиримъ провозгласилъ; Алексій Михайловичъ облекся не только извнѣ въ бѣлую одежду, но изнутри носить (л. 80); одежду вдовицы; привести къ въчному мирному пристанищу; мы вошли благоговѣйно (л. 80 об.)	кристальный крестъ; впереди и взади (л. 135); ожидалъ въ кругломъ амфитеатрѣ; Питиримъ провозгласилъ (л. 135 об.); Алексій Михайловичъ облекся не только извнѣ въ бѣлую одежду, но изнутри носить; одежду вдовицы (л. 136); привести къ въчному мирному пристанищу; мы вошли благоговѣйно (л. 136 об.)	хрустальный крестъ; впереди и сзади (л. 148 об.); ожидалъ въ кругломъ амфитеатрѣ (на лобномъ мѣстѣ?); Патріархъ провозгласилъ (л. 149); Алексѣй Михайловичъ облекается не только извнѣ въ бѣлую одежду, но и внутри носить; одежу вдовицы (л. 149 об.); привести къ мирному въчному пристанищу; вошли мы благоговѣйно (л. 150)

Патріархи на торжественной аудієнції	Берфи (л. 81); даруй мощь неодолимую противъ какъ Давиду противъ // Голиафа, какъ Константину противъ Максентія (л. 81–81 об.)	Берфи (л. 137); даруй мощь неодолимую противъ ² какъ ¹ Давиду Голиафа, какъ Константину противъ Максентія (л. 137 об.)	Берои ; даруй помощь неодолимую противъ враговъ какъ Давиду на Голиафа и В. Константину противъ Максентія (л. 150 об.)
Отвѣтъ государя на патріаршее привѣтствіе	возстанеть отъ глаза (л. 82)	возстанеть отъ глаза (л. 38 об.)	возстанеть отъ гласа (л. 151 об.)

Опуская явные описки и ошибки, возникшие от непонимания оригинала или невнимательности писца, мы видим ряд чтений, более понятных и точнее передающих смысл в переводе второй главы, а не во фрагменте, сопровождающем первую часть. Например, «даруй помощь», а не «мощь»; «хрустальный» крест; «противъ враговъ» «на» Голиафа; восстанет от «гласа».

Даже этот немногочисленный ряд чтений показывает, что у списков № 64 и 69 в первой части с продолжением был общий протограф, а затем переписчик второй части в МДА. № 69 воспользовался другим образцом, которым вполне мог быть тот же протограф, но после правки его текста, устранившей ряд описок, изменившей порядок слов и улучшившей отдельные неудобочитаемые места.

О характере правки и порядке исполнения списков нам могут «рассказать» писцовые значки и ремарки, а также их содержание. К пометам на полях относятся указания на библейские цитаты³¹ (их количество почти совпадает в двух рукописях) и протограф — листы (в первой части «Книги о Соборе»; нумерация листов нарушена) и страницы (в начале второй части)³².

Список МДА. № 64 буквально пестрит исправлениями в тексте: зачёркиваниями, изменением порядка слов, обведением букв, вставками над строкой — всё это свидетельствует о перечитывании написанного, сверке с оригиналом и последующих исправлениях. Приведём примеры (таблица 3).

31 МДА. № 64 / 69: л. 23 об. / 39 об. (1 цитата), 31 / 52 об. (3 / 2), 32 об. / 55 (1), 82 / 138 об. (1).

32 МДА. № 64 / 69: на л. 9 / нет указан л. 10, на л. 30 об. — 24, на л. нет / 81 об. — 49, на л. 62 / 103 об. — 85, л. 65 об. / 109 об. — 88, л. 69 об. / нет — 94, л. 70 об. / нет — 95, л. 72 об. / 122 — 161, л. 75 об. / 128 — 206 и 207, л. 77 об. / 131 — 114; на л. 78 / 132 — 132 об. указаны страницы 1, 10 и 11, на л. 78 об. / 133 об. — 13–16, на л. 80 / 135 об. — 21–26, на л. 81 / 137 — 28–30, на л. 81 об. / 138 — 30–35.

Таблица 3. Писцовые пометы технического характера в рукописи МДА. № 64

	Наименование правки		МДА. № 64	
№ 1	Исправления отдельных букв и слов	1.1.	<i>посредь ихъ, утвержд^{ше} ащеица соборныи^{ше} соединении.</i>	(л. 13)
		1.2.	<i>(читай: дво ратнаторуаца). Морфурини, приубраца</i>	(л. 48)
		1.3.	<i>ибо сего гдизшюго выгна^{ше} на Свросское Собрать</i>	(л. 69)
№ 2	Порядок слов	2.1.	<i>кто^{ше} илдршо поступилъ зумъ ввѣдешъ на^{ше} Патраршею Московско^ю епископши</i>	(л. 9 об.)
№ 3	Мелкие вставки	3.1.	<i>ств. Второе, что^{ше} овериди двѣ мѣтлѣ, жонѣ двѣмъ рукопопаврны, такъ какъ^{ше} родителѣ соб^{ше}</i>	(л. 23 об.)
		3.2.	<i>саица, ака^{ше} вѣконисевъ лодовъ присутствѣ на^{ше}</i>	(л. 31 об.)
		3.3.	<i>Нижита Андреевскій посылалъ ко Николу муреса о^{ше} удоводинимши въ^{ше} прибитий^{ше} двѣ^{ше} переверовѣ салима Арейревъ. А око силно смутншѣ, гра^{ше} мавъ, то^{ше} такои^{ше} востисий отрой, и муршиши</i>	(л. 42)

От исправлений, носящих, скорее, технический характер, отличаются пометы, улучшающие перевод, уточняющие содержание оригинала (таблица 4). И поскольку эта правка произведена уже после того, как был скопирован текст, можно предположить, что переписчик вносил изменения в им написанное по образцу, подвергнувшись редакторским или переводческим исправлениям. Приведём иллюстрирующие наш тезис примеры.

Таблица 4. Примеры содержательно-смысловой правки в рукописях МДА. № 64 и 69

МДА. № 64	МДА. № 69
<p>1. Замена слова на синоним или близкую по значению лексику</p> <p><i>по соршнѣ можно разаматривать въдрожанъ</i> <i>звѣстнѣи, по оушности своей, и потому, какъ</i></p> <p>(л. 24 об.)</p>	<p><i>сма туривати во дрощениа</i> <i>мтншени, по оушности</i></p> <p>(л. 42)</p>
<p><i>о^{ше} збрѣвнши. Не то въ дрощеи испощаитъ ототъ оубрѣ,</i> <i>а по то въи оушности оубрѣи то^{ше} мтншени.</i></p> <p>(л. 32)</p>	<p><i>по то въи отототъ оубрѣ а</i> <i>по то въи ототототъ оубрѣ</i> <i>или ототъ мтншени оубрѣи.</i></p> <p>(л. 54)</p>

2. Устранение тавтологии и повторов

<p>тѣмъ свидѣтисъ ствуетъ, гаворѣ, что во вѣдомъ унѣ ^{царствѣ} управленіи старейшии, почему первоначално управленіи управленіи городовъ, и имѣетъ еще</p> <p>(л. 33)</p>	<p>тѣмъ свидѣтисъ ствуетъ, гаворѣ, что во вѣдомъ болю управленіи старейшии, почему первоначално цар- ственно управленіи городовъ, и имѣетъ еще погороду,</p> <p>(л. 55 об.)</p>
---	--

3. Вставка, уточняющая содержание

<p>ѣто гавораченіе писмо просителю съ- ^{решенію} прѣсно въ кратку събѣдоу: недомогаю шюна</p> <p>(л. 51)</p>	<p>шюна просителю събѣ- доу въ лѣвѣ въправу ош- дуна; по догоду шюна</p> <p>(л. 84 об.)</p>
<p>ѣто гавораченіе писмо просителю съ- ^{решенію} прѣсно въ кратку събѣдоу: недомогаю шюна</p> <p>(л. 72)</p>	<p>шюна просителю събѣ- доу въ лѣвѣ въправу ош- дуна; по догоду шюна</p> <p>(л. 121)</p>

Что касается списка МДА. № 69, то в него внесены практически все замечания как технического характера, так и смысловые: по исполнению эта рукопись довольно чистая и исправная, за исключением нескольких мелких, не влияющих на чтение и восприятие, писцовых ошибок и описок, устранённых самим переписчиком и позже внимательным читателем.

Рассматривая работу переписчика как возможное отражение в ней характера и языкового поведения индивида, выскажем ряд наблюдений. Бисерный, не всегда аккуратный почерк, множественные исправления технического характера говорят об авторе списка МДА. № 64 как о человеке, спешно выполнявшем поставленную задачу. Отсюда ошибки, сделанные второпях, например, утрата фрагментов слов при переносе лексемы на следующую страницу (л. 45 — 45 об.; 52 об. — 53) и недописанные слова: «протиборствую» (л. 23 об.), «побѣдно» (л. 52), а также беспорядочная пунктуация и небрежная расстановка специальных знаков в строке и на полях. Поведенческая характеристика писца дополняется речевыми особенностями, которые прослеживаются в его вербалике и ортологических предпочтениях. Например, инфинитив, как правило, без мягкого знака и несмягчённые сложные числительные «семдесятъ», «шестдесятъ»; слово «одиначка» вместо «одиночка» (л. 7 об., 18 об., 38 об. и др.), «эпархія» с первым нейотированным гласным звуком (л. 14, 14 об., 25 об., 36 об. и др.) и наоборот «ето» вместо

«это» (л. 51 об.), «грамматы» с удвоением согласной «м» (л. 39, 40 и др.) и с одной «к» в «Эклизіастъ» (л. 63 об.); имя «Алексей» через «і десятиричное» — «Алексій», «Алексіѣвичей» (л. 19 об., 43, 76 об.) и «ірархъ» с той же гласной в начале (л. 63 об.).

Второй писец в МДА. № 69, судя по почерку — крупному и размашистому, писал небыстро и наслаждался работой. Этот копиист отдавался механическому копированию и почти не вникал в суть. Буквы «ш» и «щ» он передавал как «т»: «обязанъ будешъ / будетъ вступиться» (МДА. № 64, л. 1 об. / МДА. № 69, л. 3); «защищу» (л. 2) / «защиту» (л. 4); а букву «ж» — как «ак»: вместо «жара» (л. 4 об.) — «акара» (л. 8 об.); буква «л» с нижним завитком прочитана как «р»: «соблазна» (л. 6) / «собразна» (л. 10 об.); противожелчное (л. 29) / противожерчное (л. 49).

Он повторил уместные и неуместные знаки препинания оригинала, а также другие элементы и символы. Отдельные слова при неверном воспроизведении получили другой смысл: «скрытые» (л. 4) / «скрытны» (л. 8); «нижня» (л. 5) / «низшія» (л. 9); «укоров» (л. 10) / «уроков» (л. 17 об.), «спѣсивый» (л. 20) / «спѣшивый» (л. 34), «тягости» (л. 26) / «тяжести» (л. 40 об.), «Тверическихъ» (л. 37 об.) / «Таврических» (л. 63), «иноками» (л. 45 об.) / «иконами» (л. 76 об.), «давнишнему» (л. 53) / «дивнѣйшему» (л. 88), «безжалостно» (л. 58) / «безграмотно» (л. 97), «посланія» (л. 60) / «писанія» (л. 100), «порогъ» (л. 64 об.) / «пологъ» (л. 108), «посохъ» (л. 67) / «посоль» (л. 112 об.), «плоды» (л. 72 об.) / «плоты» (л. 122) и др. Этот ряд можно продолжать: мы зафиксировали почти двести подобных примеров.

Демонстрируя уважение к событиям и персоналиям прошлого и современности, второй переписчик воспроизводил с заглавной буквы титулы членов царской семьи и сопровождавшие их эпитеты, поднимал регистр в именовании церковных соборов и суда над патриархом Никоном, в степенях священства, названиях социальных слоёв русского общества и национальностей. С прописной буквы написаны заимствования: «Ареопиг» (л. 4), «Аттическая» речь (л. 3 об.), «Измаильтянин» (л. 5 об.), «ухищренія Риторическія» (л. 7 об.), «ради Грацій» (л. 8), а также слово «История» (л. 3 об.). Похоже, что писец проговаривал слова вслух, и некоторые из них воспроизведены по звучанию: «Гасский» (л. 2), «прибыл (вм. пребыл) нѣмъ» (л. 7 об.), «ауедіенціи» (л. 90 об., 137), «великиями» (л. 95) и др.

Но то, что переписчик рукописи МДА. № 69 был знаком с манускриптом МДА. № 64, свидетельствует повтор в ряде случаев его индивидуальных ошибок и оставленные незаполненными места, где в № 64 текст оказался неразборчивым (таблица 5).

Таблица 5. Примеры, доказывающие знакомство автора списка МДА. № 69 с рукописью МДА. № 64

МДА. № 64	МДА. № 69
 (л. 2 об.)	 (л. 5)
 (л. 47 об.)	 (л. 79 об.)
 (л. 48 об.)	 (л. 81)
 (л. 59 об.)	 (л. 99)

4. Особенности русского переложения и переводческие решения

Обращает на себя внимание следующая особенность текста русского перевода — насыщенность комментариями о качестве и объёме переложения: это подстрочные сноски в первой части и краткие заметки на полях начала второй части; текстуально и количественно они идентичны в московских списках³³. Чтобы наше утверждение не было голословным, приведём несколько примеров из обеих частей «Книги о Соброе» (таблица 6).

33 Сноски, поясняющие сложности и качество перевода в первой части: МДА. № 64 / 69: л. 10 / 17, 59 об. / 99, 61 / 101–101 об., 61 об. / 102, 62 / 103–103 об., 63 / 105–105 об., 65 об. – 66 / 109 об. – 110, 67 об. / 113 об., 71 об. / 120, 75 / 126–126 об., 75 об. / 127 об. – 128 Комментарии на полях в круглых скобках в начале второй части — МДА. № 64 / 69: л. 78 / 132 («Сокращено / Сокращенно»), л. 79 / 133 об. («В переводе очень сокращено / В переводе очень сокращенно»), л. 80 / 136 («Очень сокращено / Очень сокращенно»).

Таблица 6. Комментарии о качестве и объёме перевода «Книги о Соброре»

Источник		Примеры разных типов комментариев	
МДА. № 64. Подстрочные комментарии. Первая часть	1.	<p><i>Духоу же воеводство просило Седра от в) Казань дошли не прибавить: не здёна, нагидеф сего (в).</i></p>	(л. 10)
	2.	<p><i>Вс (т.е. Константина). Вспалась мидру про 1) да; кончено описки; твердо дадаря наима то же стоит это слово. 2) И это слово восточно иконолично и переводу надродит.</i></p>	(л. 59 об.)
	3.	<p><i>Войсковый статьи Дина 2). Не этому то приводит 1) Очень плохо читается 2) Фраза обратна, да не эмиссало слово иштерий гашинструа Кифориний, нашии капризные дружишь на иштерий двинковские.</i></p>	(л. 62)
	4.	<p><i>1) Очень сокращено; во Трелском это обрасся раст мчтосты и безвусид; любовотия титуща во Трелском переводе.</i></p>	(л. 75 об.)
МДА № 69. Комментарии на полях. Вто- рая часть	1.	<p><i>уленой, прочитой походясь слово: (Вот перевод) Россия радуетеа вашиму прибилю они сокращены, да не эмиссало слово иштерий гашинструа Кифориний, нашии капризные дружишь на иштерий двинковские.</i></p>	(л. 147 об.)
	2.	<p><i>урагилье не прииштер буис), что утверждается Ав луститионие, Антросие, Виш мелтоние, Авоние, Вилуриалоние, Вурионие, Уренионие, Уренионие, Махисоние, Вишфрансисе; тогда это передали они и свещенное датель, Уренионие - тайнодринствие (Вур и др. росс наше иштерий, что росс), написанное поном Тогда передали они и свещенное тайнодринствие) и т. д.</i></p>	(л. 159 об.)
	3.	<p><i>Царствоваа в Уверии Ранах Вашава (Царь Вавилон?) (Жанна (в) еванг) Патриарх Антросидский Восток поимам двенадцать уренионие для просвещения сводились в сегод.</i></p>	(л. 175)

Судя по содержанию приведённых примеров, комментарии принадлежат тому, кто контролировал работу переводчика. И в «подстрочнике» первой части, и на полях во второй части имеются разъяснения, уточнения, дополнения, связанные с трудностями перевода, и констатация жёсткого уменьшения объёма источника.

Палеографические особенности московских рукописей, характеризующие расположение текстового материала, сигнализируют, как можно думать, о работе разных переводчиков. Так, в первой части источник переложения обозначен по листам, во второй — по страницам. Известно, что Синодальный список имеет сложную двойную цифрацию: одна — в правом нижнем углу с первого листа до 503; вторая — в правом верхнем углу начинается единицей с л. 18 и до 132 (с. 115), где кончается первая часть; начиная с л. 134, где начинается вторая книга, в правом верхнем углу идёт новая нумерация с единицы до оглавления третьей части, до л. 268 (с. 263); от л. 272 — новая пагинация, опять с единицы до конца рукописи — л. 503 об. (с. 462)³⁴. Таким образом, один человек пользовался листовой пагинацией, другой — постраничной.

Однако гипотеза о двух переводчиках, за недостаточностью более весомых свидетельств, пока уязвима. Необходимы детальные наблюдения не только над техникой, но и над стилистикой перевода, что затруднительно делать в связи с крайней избирательностью переложения. Обращение к комментариям о купюрах, которыми пестрит русский текст, показывает, какой широкий объём нарративного материала остался за границами перевода. Приведём пару примеров (таблица 7).

Таблица 7. Примеры комментариев об объёмах купирования оригинала

МДА. № 64. Первая часть	МДА. № 69. Вторая часть
<p>...никто не можетъ служить двумъ господамъ (примѣръ архіерея Иппонскаго, колебавшагося между двумя иконами, и воина Адриана) <...> Феофиль Александрійскій будетъ рѣшать (яблоко раздора, Пандора) <...> выросли изъ земли и плевелы (примѣръ Иоанна Постника и Григорія Двоеслова) <...> пусть благо и творится, говорить Синесій (слова Григорія, слова Спасителя о соблазнителѣ) <...> съ пастыремъ сравниваетъ себя Богочеловѣкъ, означая симъ кротость и смиреніе пастыря (примѣры этого противоположенія пастыря ловчому изъ // древнихъ писателей) (л. 29 об. – 31).</p>	<p>(л. 159)</p>

34 Благодарю А. Г. Бондача за это уточнение.

Судя по приведённым в таблице 7 примерам, первая и вторая части в русском переложении представляют собой больше пересказ, чем точное и дословное изложение; но если в первой части переводчик в самом тексте в круглых скобках указывает на объём купирования, то во второй части таких комментариев нет. О характере перевода здесь можно судить только по заметкам на полях (таблица 6; см. МДА. № 69: пример 1) и частому мельканию страниц источника, свидетельствующему о широких шагах переводчика по тексту оригинала. Сокращению подвергалась в основном литературно-художественная составляющая сочинения: философские рассуждения и риторические отступления Лигарида, объёмные цитаты, в которых терялась хронология и фактология соборного суда над патриархом Никоном. Отбирая имена и даты, просеивая «многоглаголания» (термин Н. Ф. Каптерева) митрополита, переводчик лишил свою версию богатейшей культурно-исторической и церковно-богословской, символично-аллегорической и литературно-герменевтической ауры, созданной Лигаридом — неординарным и самобытным, необычайно талантливым и многогранным автором. Неполнота переложения, в котором выдержана хронологическая канва событий и максимально сжата художественная составляющая текста, превратила произведение Газского митрополита в хронику судебного процесса и пребывания в России восточных патриархов.

Выводы

Палеографическое и кодикологическое изучение рукописей из собрания МДА, имеющих в составе «Книги о Соборе» текстологический анализ списков произведения позволили сделать ряд предположений и выводов об их происхождении и бытовании.

- 1) Анализ техники исполнения манускриптов помог реконструировать историю русского перевода «Книги о Соборе». Вскоре после того, как в 1855 г. греческая рукопись поступила из Александрийской патриаршей библиотеки в Синодальное книгохранилище, с неё был сделан перевод двух первых частей. Редактор переложения в комментариях, расположенных в подстрочных сносках, отметил места с невысоким качеством работы. Список с этими замечаниями стал, на наш взгляд, протографом копий русского перевода, который привлёк внимание научной общественности того времени, живо

интересующейся материалами «дела» патриарха Никона. В процессе или после переписки перевод подвергся содержательно-стилистической чистке. Автор списка МДА. № 64, сверяя исполненный им текст с повторно правленным оригиналом, ликвидировал собственные ошибки и внедрил новые редакторские замечания. Автор второго списка МДА. № 69 имел под рукой именно такой — дважды отредактированный текст, который он исправно скопировал.

- 2) Самая полная и поздняя из доступных сегодня русских рукописей — петербургская СПБИБ РАН. Ф. 261. Оп. 1. Д. 8. Она включает в себя три части «Книги о Соборе», как в греческом оригинале. Однако перевод и его авторство различны: первые две части есть переложение с греческого источника (это Синодальная рукопись), третья — с британского издания Палмера 1873 г. Персоналии переводчиков нуждаются в дополнительных исследованиях. Но если предположение о протоиерее Христофоре Максимове как авторе переложения третьей части видится нам успешно доказуемым и требующим решения частных вопросов (например, каким образом или от кого он получил малоизвестный в его время экземпляр для перевода, насколько глубоко автор был погружён в тему суда над патриархом Никоном, в каком объёме отец Христофор был знаком с литературно-публицистическим творчеством Святейшего и полемическими творениями Паисия Лигарида), то присущее отечественной историографии мнение о том, что А. Н. Муравьёв является автором перевода первых двух частей «Книги о Соборе», пока остаётся трудноразрешимой гипотезой.
- 3) Анализ содержания помет в московских рукописях из собрания МДА позволил понаблюдать над техникой работы писца и даже его речевыми нормами. Очень увлекательным показался нам процесс следования за рукой переписчика: мы смогли увидеть, как он спешит и теряет внимание — отсюда пропуски слов и фраз, множественные зачёркивания и, возможно, корявый бисерный почерк; увидеть, как он механически копирует текст, порой необдуманно повторяя ошибки оригинала, как проговаривает слова прежде их воспроизведения — отсюда повторы и лишние буквы, разговорные формы;

увидеть, как он мыслит речевыми штампами и оттого автоматически вписывает в строку часто употребляемые выражения (например, устойчивое сочетание «*между тем*», многократно используемое переводчиком, возникает в начале фразы «*Между тем прочими предметами*» и сразу исправляется зачёркиванием (МДА. № 64, л. 60)); увидеть, как он размеренно и неспешно выводит буквы, наслаждаясь не только процессом, но и своим причастием к данной деятельности — отсюда, как полагаем, неуместно поднятый регистр при написании имеющих к современной и древней истории понятий.

По характеру правки восстанавливаются этапы работы писца: первоначальное выполнение задания и вторичная сверка с оригиналом. Однако более увлекательно реконструировать бытование самого протографа, который также подвергался исправлениям, но не механическим, а стилистическим. Содержательный анализ помет позволил в копии с оригинала (МДА. № 64) выделить два типа правки: технический и стилистический.

- 4) Анализ содержания купюр — обозначенных переводчиком *тем*, которые он проигнорировал — дал возможность охарактеризовать особенности русского переложения и стратегии перевода. Избирательность, сокращение художественной составляющей источника, сосредоточенность на фактологической и хронологической сторонах повествования превратили произведение Паисия Лигарида, чрезвычайно насыщенное риторическими изысками, философскими рассуждениями и культурно-историческими параллелями, богословскими отступлениями и апелляциями к церковному законодательству, в хронику судебного процесса и связанных с ним мероприятий. Таким образом, сегодня весь объём «Книги о Соборе» нуждается в переводе. Кроме того, отсутствие полного русского перевода всех трёх частей затрудняет исследование ключевого для XVII в. вопроса о власти царской и патриаршей, который продолжает изучаться без полноценного доступа к источнику.

Рукописи

- ГИМ. Синодальное собр. греч. ркп. № 409 (1674–1675 гг.).
 НИОР РГБ. Ф. 172 (МДА. Архив). К. 491. № 22 (1850-е гг.).
 НИОР РГБ. Ф. 172 (Московская духовная академия. Архив). К. 297. № 6 (1877 г.).
 НИОР РГБ. Ф. 173.IV (Собр. «Прочие» библиотеки МДА). № 64 (1850-е гг.).
 НИОР РГБ. Ф. 173.IV (Собр. «Прочие» библиотеки МДА). № 69 (ок. 1858 г.).
 СПБНИИ РАН. Ф. 261 (Бумаги В. Н. Бенешевича). Оп. 1. Д. 8 (XIX в.).

Литература

- Выпускники Воронежской духовной семинарии. 1745–2015. Материалы к биографическому справочнику. Воронеж: Изд. отдел ВПДС, 2015.
- Кантперев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад: Тип. Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1912.
- Карташев А.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. Москва: Терра, 1992.
- Клепиков С. А.* Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. Москва: Изд-во Всесоюзной Книжной палаты, 1959.
- Лебедев А.* Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии. Саратов: Электро-тип. «Волга», 1916.
- Макарий, митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Т. 12. Кн. 3. Санкт-Петербург: Тип.-литография поставщика Двора ЕИВ Р. Голике, 1883.
- Памятная книжка Саратовской губернии. Адрес-календарь и статистическо-справочные сведения. Саратов: Тип. Губернского правления, 1880.
- Победимова Г. А., Срединская Н. Б.* Фонды и коллекции архива: Краткий справочник. Санкт-Петербург: Блиц, 1995.
- Путеводитель по архиву Ленинградского отделения Института истории. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1958.
- Романова А. А.* Паисий Лигарид // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 3. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1998. С. 8–12.
- Севастьянова С. К., Рылик П. А., Бондач А. Г.* Сочинение Газского митрополита Паисия Лигарида о суде над патриархом Никоном: проблемы исследования и перевода // Сибирский филологический журнал. 2022. № 3. С. 65–78.
- Сухова Н. Ю.* У. Палмер в России // Филаретовский альманах. 2010. Вып. 6. С. 92–97.
- Федотов С. П.* История взаимоотношений Русской Православной церкви и Оксфордского движения Англиканской церкви в первой половине XIX века // Научное мнение. 2015. № 11. С. 73–76.
- Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи А. Н. Муравьева // Археографический ежегодник за 1984 год. Москва: Наука, 1986. С. 235–246.

- Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1992. С. 18–63.
- Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. Москва: Индрик, 2003.
- Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова). Москва: Синодальная библиотека Московского Патриархата; Мартис, 1993.
- Ченцова В. Г.* Паисий Лигарид в Киеве // Київська Академія. 2021. № 18. С. 49–107.
- Чеснокова Н. П.* Паисий Лигарид // ПЭ. 2019. Т. 54. С. 240–243.
- Чеснокова Н. П.* Газский митрополит в России: заметки к биографии // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2020. № 96. С. 11–28.
- Чеснокова Н. П.* Газский митрополит Паисий Лигарид в России в свете архивных документов // Каптеревские чтения. 2021. № 19. С. 141–152.
- Catalogue of Italian, Greek, Russian, Polish and Lithuanian manuscripts from the Celebrated Collection formed by Sir Thomas Phillipps. London: Sotheby & Co., 1975. (Bibliotheca Phillippica, New series: Fourteenth Part).
- Palmer W.* The Patriarch and the Tsar. Vol. 3: History of the Condemnation of the Patriarch Nikon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church, Held at Moscow A.D. 1666–1667 / Written by Paisius Ligarides of Scio. London: Trübner and Co, 1873.

К ВОПРОСУ ОБ ОРИГИНАЛЬНОМ СПИСКЕ САРОВСКОГО УСТАВА И ЕГО ПЕЧАТНОМ ИЗДАНИИ КОНЦА XIX ВЕКА

Иеромонах Павел (Дудоров)

аспирант кафедры церковной истории
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pavelD1500@yandex.ru

Для цитирования: Павел (Дудоров), иером. К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава и его печатном издании конца XIX века // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 295–311. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.014

Аннотация

УДК 271.2-788

В статье исследуется монастырский Устав Саровской общежительной пустыни, который сохранился до нашего времени в виде многочисленных архивных списков монастырского Типика. Автором предоставлен достоверный материал об истории текста Устава на основании найденных архивных данных. В процессе работы были применены такие научные методы, как изучение литературы, архивных данных рукописей и анализ полученных сведений по рассматриваемому вопросу. В статье также было задействовано экспертное мнение по палеографическому анализу особенностей письма об исследуемых рукописных материалах. В результате проведённого исследования были найдены исторические данные и факты, подтверждающие подлинность и достоверность печатного издания Саровского Типика, составленного на основании т.н. «точного списка» Устава монастыря. Этот список и был обнаружен в процессе поисково-исследовательской работы. Вопрос о местонахождении первоначального списка в архивах остаётся открытым для исследователей. В дальнейшем ожидается проведение идейно-содержательного анализа списков монастырского Типика.

Ключевые слова: история РПЦ, монашеский устав, первоначальник иеросхимонах Иоанн (Попов), Устав Саровского монастыря, иеромонах Иаков (Невельский), подлинный Устав, Тайная канцелярия, игумен Рафаил (Трухин), монастырский Типик, митрополит Стефан (Яворский),

Епископ Тамбовский и Шацкий Иероним, Алексей Неофитович Прокудин, иеромонах Амвросий, иеромонах Ефрем (Коротков), иеромонах Исаакий (Емельянов), иеромонах Пахомий (Леонов).

To the Question of the Original List of the Sarov Charter and Its Printed Edition of the Charter of the Late of XIX Century

Hieromonk Pavel (Dudorov)

postgraduate student at the Department of Church History
at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
pavelD1500@yandex.ru

For citation: Pavel (Dudorov), hieromonk. "To the Question of the Original List of the Sarov Charter and Its Printed Edition of the Charter of the Late of XIX Century". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 295–311 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.014

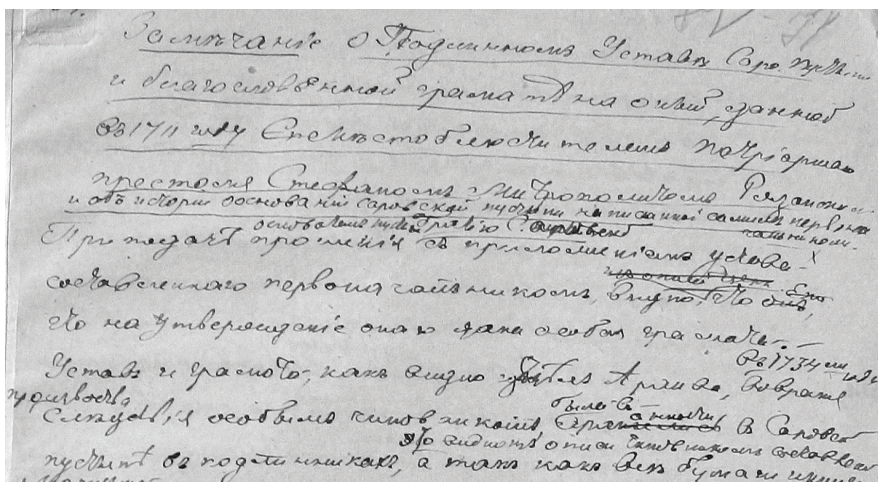
Abstract. The article examines the monastery charter of the Sarov dormitory desert, which has survived to our time in the form of numerous archival lists of the monastery Typik. The author provided reliable material on the history of the text of the Charter on the basis of the archival data found. In the course of the work, such methods of scientific research were applied as the study of scientific literature, archival data on the research topic and the analysis of the data obtained on the issue under study. The article also involved an expert opinion on paleographic analysis of the features of writing about the manuscript materials studied. As a result of the study, historical data and facts were found confirming the authenticity and reliability of the printed edition of the Sarov Typik, compiled on the basis of the so-called «exact list» of the Charter of the monastery. This list was discovered during the search and research work. The question of the location of the original list in the archives remains open for researchers to search. In the future, it is expected an ideological and substantive analysis of the lists of the monastery Typik.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, monastic charter, the founder scheme hieromonk Joahn (Popov), the Charter of the Sarov Monastery, hieromonk Jacob (Nevelsky), the original Charter, the secret Chancellery, hegumen Raphael (Trukhin), monastic Typik, metropolitan Stefan (Yavorsky), bishop of Tambov and Shatsk Jeronim, Alexey Neofitovich Prokudin, hieromonk Ambrose, hieromonk Efreim (Korotkov), hieromonk Isaac (Yemelyanov), hieromonk Pachomius (Leonov).

1. Рукописный текст «о подлинном Уставе» библиотекаря Саровского монастыря иеромонаха Иакова (Невельского)

Архивные исследования открывают перед нами обстоятельства того, как сохранился и дошёл до наших дней оригинальный список Саровского Устава. Рукописные записи по этому вопросу предстают перед нами в исследовании библиотекаря Саровского книгохранилища — иеромонаха Иакова (Невельского)¹. Интересно также, что в фонде Саровского монастыря в Мордовском государственном историческом архиве содержится «очень много документов, написанных его рукой, им разобранных и прокомментированных»². Среди подобных комментариев известно и его «Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословлённой грамоте на оный»³. В этом рукописном тексте, фрагмент которого представлен на илл. 1, содержатся черновые резюме-размышления той, в прямом смысле слова, поисковой работы, которую проделал иеромонах Иаков, чтобы обнаружить оригинальный список Саровского Типика, а также объяснить факт сохранения точной копии⁴.

- 1 Иван Егорович Невельский родился 4 августа 1821 г. в селе Острецове Нерехтского уезда Костромской губернии в семье церковнослужителя. Окончил курс Костромской духовной семинарии. В Саровском монастыре был соборным иеромонахом. † 1883(4?) г. См.: *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров; Саранск, 1999. С. 109; *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. Муром, 1892. С. 4; Саровская общежительная пустынь. Подробное описание. 1908. С. 147.
- 2 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 109.
- 3 Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословленной грамоте на оный // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 — 72 об.
- 4 Следует заметить, что автор «Замечания» [иером. Иаков. — *И. П.*] говорит в ней и о «истории первоначальника (здесь имеется в виду указание на «Повествование о Саровской пустыни», «самим им написанной»).



Илл. 1. Фрагмент рукописи «Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословенной грамоте на оный», сделанной иеромонахом Иаковом (Невельским)

1. 1. Подробная расшифровка рукописного текста

На наш взгляд, для полноты представления целесообразно привести данный рукописный текст полностью (пунктуация и написание сохранены с незначительными изменениями)⁵:

«[Л. 71] Замечание о подлинном уставе Саровской пустыни и благословенной грамоте на оный, данной в 1711 году местоблюстителем патриаршего престола Стефаном митрополитом Рязанским и об истории основания Саровской пустыни, написанной самим первоначальником.

При подаче прошения об основании пустыни братиею Саровской с приложением устава⁶, составленного первоначальником, видно, что на утверждение онаго дана особая грамота. Устав и грамота,

5 Сноски в виде комментариев, приводимые в тексте, тождественны сноскам в рукописном тексте. Для того чтобы отделить сноски собственные от сносок иеромонаха Иакова, мы будем делать в последних соответствующую оговорку: [Сноска иером. Иакова].

6 [Сноска иером. Иакова] «Оно [прошение – И. П.], как видно из копии, писано было на обычном листе в несколько столбцов, а в копии оной были написаны стихи».

как видно из дел архива, в 1734 году во время производства следствия особым чиновником, были в сохранности в Саровской пустыне в подлинниках, это видно из описи, чиновником составленной, а так как все бумаги, и книги, и все письма тогда взяты были в Москву и Петербург для рассмотрения в тайной канцелярии, а возвращены уже в 1744 году, то среди возвращённых книг и других бумагах в реестре о Уставе и грамоте не упомянуто ничего, а только сказано: «возращены и другия бумаги». Трудно допустить, как такой акт затерялся, а что он затерялся видно из того, что в 1758 году — при переведении в Тамбов⁷, когда Исаакий 2⁸ (зри переведение его в Тамбов)⁹, должен был по описи все имение монастырское сдать о. Ефрему, то относительно актовых бумаг в описи этой оказалось, что имеется только копия со оных. Значит тогда подлинных устава и грамоты не было, а имелась только копия с оной грамоты¹⁰, устав же, как отпуск нашелся ныне (1877 году). Отец игумен Исаия (1842–1854)¹¹ пишущему сие иером. Иакову в 185[2]¹² году при составлении им описей ц. м. [церковно-монастырского. — *И. П.*] имущества спрашивавшему о подлинном уставе и грамоте, сказывал, что оныя акты взяты были в Санкт-Петербурге во время взятия туда первоначальника и оттуда не возвращены.

- 7 24 сентября 1758 г. последовал «Указ об увольнении от должности настоятеля и передаче монастырского имущества казначею». Первым назначением иеромонаха Исаакия была должность эконома в Тамбовском архиерейском доме (*Степашкин В. А.* Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2009. С. 251).
- 8 [Сноска иером. Иакова] Исаакий 1-й есть первоначальник, а 2-й Исаакий [иеромонах Исаакий (Емельянов). — *И. П.*] по порядку 5-й настоятель.
- 9 Иеромонах Иаков (Невельский) ссылается здесь на свои записи. При этом следует обратить внимание на то, что записи, посвящённые поиску подлинника Устава Саровского монастыря, были изъяты из основных черновых записей библиотекаря о. Иакова и помещены как дополнение в деле об «Уставе общежительной Сатисо-Градо-Саровской Пустыни, преданный Основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием в схиме Иоанном» // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 — 72 об.
- 10 Вот почему текст «Утвердительной грамоты» так хорошо сохранился до наших дней. Следует сказать, что среди прочих бумаг сохранилась также копия фрагмента текста Устава, представляющая «общезаветный совет с челобитным прошением» государю (Устав монастыря 1710 года // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 6. Л. 1–6).
- 11 Игумен Исаия II (Путилов) управлял Саровской пустыней с 1842 по 1858 г. См.: *Степашкин В. А.* Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2009. С. 251.
- 12 «С 1852 г. начались заботы о приведении в порядок архивных бумаг, книг, рукописей и составлении описи ризничному имуществу, что поручено было рясоф. Иоанну Невельскому (впоследствии иером. Иаков)» (Саровская общежительная пустынь: подробное описание. Москва, 1908. С. 147).

[Л. 71 об.] Согласно этим данным можно поверить, что подлинный устав и грамота где-нибудь затерялись. Но где именно? <...>¹³

[Л. 72] Из сказанного видно, что подлинный Устав, грамота и история затеряны. Пишущий это, как ни старался отыскивать в архиве дел и разных бумаг и писем нашел одно письмо епископа Владимирского Иеронима писанное 1779 г. Мая 17 го д.[ня] к о. строителю Пахомию [Леонову. — *И. П.*]. (Смотри коллекцию писем Епископа Иеронима в книге.) В этом письме, между прочим, Владыка пишет о. Пахомию. “Прокудин¹⁴ из Петербурга приехал, но теперь в Москве. Итак, о вашем Уставе удостовериться еще нет с кем. Надеюсь, оный (он) как Прокудину ни к чему не служащий, удержан не будет”. Из этих слов можно заключить так: что подлинный устав и грамота оставались невозвращенными из С. Петербурга по следующим предположениям, но насколько верным незнаем. Из течения всей процедуры дела и времени тогдашнего и нравов и обычаев и исторических данных, (см. Бирон правление Анны Иоанновны и записки Чистовича Феофан Прокопович и его время и...) можно заключить, что устав подлинный с грамотою и историею остались где-нибудь там... где?

О. Ефрем, сосланный в Сибирь по делу известному уже теперь и возвращенный и напуганный этим делом (15-ти летнею своею ссылкой¹⁵) вероятно, сам лично боялся взяться за это дело, об недоставленных же означенных рукописях боялся в свое управление действовать официально.

- 13 Здесь мы опускаем информацию относительно исследования рукописи о начале Саровской пустыни.
- 14 [Сноска иером. Иакова] Прокудин помещик Ардатовскаго уезда Нижегород. губернии. Помещик Алексей Неофитович Прокудин был одним из ближайших помощников старца Серафима (См.: *Елагин Н. В.* Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника: с приложением его наставлений и келейного молитвенного правила. Москва, 2002. С. 102, 113).
- 15 По делу о саровских монахах Тайная Канцелярия имела относительно иеромонаха Ефрема следующее определение: «За важныя вины его лишить сана, бить кнутом нещадно и сослать в Оренбург в шахты вечно...». Документ № 565/246 [16 декабря 1738 г.] По донесению канцелярии тайных и розыскных дел, о командировании духовной персоны для снятия сана с иеромонаха и иеродиакона. // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / [сост. Комис. для разбора и описания архива Святейшего правительствующего синода]. Т. 18. Петроград, 1915. С. 769.

[Л. 72 об.] Частно же лично передал о. Пахомию, как самому любимому своему ученику (см. биографию о. Пахомия), что эти рукописи нужно искать там или в Москве или в С. Петербурге. Прокудин же, как человек, имевший там доступ, может быть по просьбе о. Пахомия, как ревнителя об Саровской пустыне взялся хлопотать. Но спрашивается, нашел ли он эти рукописи? И мы должны теперь тоже сказать, что и Владыка Иероним о. Пахомию “о вашем уставе удостовериться еще не с кем”.

И сим и заканчиваем наше замечание относительно вышеозначенных подлинных актов.

Вполне же будучи уверены в аккуратности основателя и первоначальника Саровской пустыни достоблаженного старца Иеросхимонаха Иоанна, который заводя Саровскую пустынь и ведя дела свои разумно, при подаче устава с прошением митрополиту Стефану имел в подлиннике и достодолжный отпуск. Отпуск этот, пишущий сие и изучив самый почерк¹⁶ основателя пустыни отыскал в 1877 году у бывшего Казначая о. Амвросия»¹⁷.

2. Тайная Канцелярия. Архивный документ 1744 г. Свидетельство о книгах и рукописях, возвращённых в Саровскую пустынь

Интересно, что в описании документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода, присутствует следующий документ:

- 16 [Сноска иером. Иакова] Я знал, что у первоначальника было три почерка: 1-й скорописный, скорый и скорочистой — это видно тому, кто хорошо с ним знаком; 2-й уставной, довольно хороший, см. в библиотеке «Житие Галактиона и Епистимии» с его автографией; 3-й переходящий из Устава в полуустав, каким, собственно, и написан им был отпуск этот, к Преосвященному Стефану. Этот-то отпуск я и нашёл по следующему случаю. Предпослав сему вельможе [Прокудину? — *И. П.*], моё занятие многотрудное и полезное и затрудняясь во всех моих трудностях к изысканию подлинных источников, скорбел. [Далее идёт диалог между о. Иаковом и о. Амвросием. — *И. П.*]: [о. Иаков — *И. П.*] — «Не имею». Слава Богу! [зачёркнуто. — *И. П.*] [О. Амвросий. — *И. П.*]: «А я имею вот он устав у меня». И схватив у него [о. Амвросия. — *И. П.*] из рук эту книгу и, выбежав из келлии его, прямо бегом к отцу игумену Иосифу — и отдал ему. Вот как было дело. Иером. Иаков.
- 17 [Сноска иером. Иакова] Пословица «Тронею за струну — гусли отзовутся» так и здесь было (см. выше сн. 16).

«№ 703/84 29 декабря / 24 мая 1744 г. По доношению Тайной Канцелярии, о книгах и письмах, найденных при аресте строителей и иноков Берлюковской и Саровской пустынь»¹⁸.

В этом документе говорится о книгах и письмах в Саровской и Берлюковской пустынях. Относительно Саровских бумаг сказано следующее:

«2 октября 1742 г. строитель Саровской пустыни иеромонах Дорофей [Замятин. — *И. П.*] просил о возврате книг и писем, взятых в 1734 г., ибо в книгах пустынь нуждается, а без писем может быть обители и некое разорение. 3 ноября 1742 г. разрешено имеющиеся в хранении в С.-Петербурге и Москве взятые из Саровской пустыни книги печатные и рукописные, в коих важности не явилось, отдать строителю пустыни в Москве, а в С.-Петербурге из Архива поверенному того строителя с росписками. Кроме удержанных в Дух. Дикастерии 12 сомнительных, возвращены рукописи — правило келейное (полуустав). Тетрадь полууставная — о еже не подобает кроме общия трапезы особь кому ясти в келлии, Тетрадь уставная — Молитвы св. Макария и Исаака Сирина, О учительстве отца Аммония, Киновион — или изображение иноческого общаго жития, Стихиры Иисусу Сладкому... и проч.»¹⁹

3. Выводы

Итак, из приведённого весьма содержательного рукописного текста и других документов в ходе исследовательской работы нами были сделаны следующие выводы:

- 1) в 1734 г.²⁰. Устав и грамота были в Саровской пустыни в подлинниках;
- 2) 2 октября 1742 г. иеромонах Дорофей (Замятин) просил о «возврате книг и писем, взятых в 1734 г.»;

18 Документ № 703/84 [29 декабря / 24 мая 1744 г.] По доношению Тайной Канцелярии, о книгах и письмах, найденных при аресте строителей и иноков Берлюковской и Саровской пустынь // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода / [сост. Комис. для разбора и описания архивов Святейшего Правительствующего Синода]. 1741 г. Т. 21. Санкт-Петербург, 1913. С. 518.

19 Там же. С. 523–524.

20 В апреле 1734 г. первоначальник Иоанн, вместе с некоторыми другими братьями, был арестован полицией обители и отправлен в Тайную Канцелярию в Санкт-Петербург.

- 3) 3 ноября 1742 г. получено разрешение отдать хранящиеся в Москве и в Санкт-Петербурге строителю пустыни «взятыя из Саровской пустыни книги печатныя и рукописныя, в коих важности не явилось»;
- 4) в 1744 г. часть монастырских бумаг была возвращена в Саров, среди них Устава и Утвердительной грамоты не оказалось;
- 5) в 1758 г. обнаружены только копии утвердительной грамоты и Устава (согласно словам иеромонаха Иакова, это был рукописный текст Устава, то есть так называемый «отпуск»).
- 6) подлинные акты: грамота и рукописный устав затерялись; о предположительных местах их потери (Москва, Санкт-Петербург) свидетельствуют епископ Владимирский Иероним, иеромонах Ефрем (Коротков) и игумен Исаия II;
- 7) иеросхимонах Иоанн «при подаче устава с прошением митрополиту Стефану имел в подлиннике и достоудный отпуск», который был найден иеромонахом Иаковом в 1877 г. у бывшего казначея о. Амвросия;
- 8) таким образом, этот отпуск представляет собой аутентичный список, то есть первую рукопись, признанную равнозначной оригиналу рукописного Устава Саровской обители. Этот «аутентичный список» и нашёл иеромонах Иаков. Изучив хорошо три вида почерков первоначальника Иоанна, он нашёл «отпуск», написанный третьим почерком («переходящий из устава в полуустав»);
- 9) выводы, сделанные иеромонахом Иаковом (Невельским) относительно «отпуска», действительно заслуживают доверия, как достоверные. Исследователь (иеромонах Иаков), вне всякого сомнения, знал почерки основателя Саровской обители.

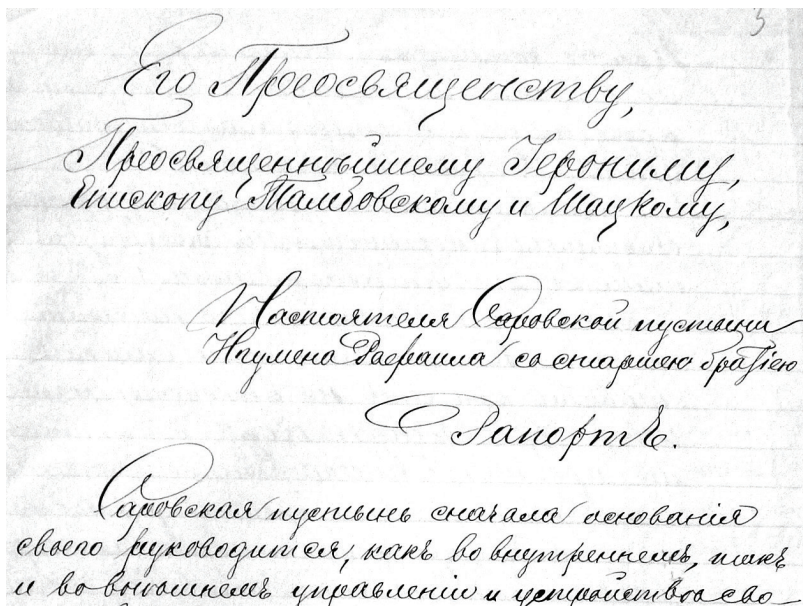
4. Свидетельство о рукописях общежительного Устава из рапорта игумена Саровской обители 1892 г.

Далее, касательно текущего исследования необходимо, на наш взгляд, обратить внимание на следующие архивные данные: свидетельство игумена Рафаила (Трухина) относительно рукописей Саровского общежительного Устава, хранящихся в рукописном книгохранилище обители²¹.

21 Свидетельство о списках Устава были взяты из рапорта «Настоятеля Саровской пустыни Игумена Рафаила со старшею братиею» Преосвященному Иерониму епископу

В частности, в рапорте Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому, написано о том, что

«Саровская пустынь с начала основания своего руководствуется как во внутреннем, так и во внешнем управлении и устройстве своим общежительным уставом»²².



Илл. 2. Фрагмент рапорта игумена Рафаила (Трухина) Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому

Саровский игумен продолжает:

«С того времени устав этот сохранился в подлиннике и двух новейших списках неодинаковой редакции и несколько различающа с подлинником»²³.

Тамбовскому и Шацкому по поводу издания рукописных текстов. Рапорт был написан 22 января 1892 г. См.: Рапорт игумена Рафаила (Трухина) Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3 – 3 об.

22 См. илл. 2: Рапорт игумена Рафаила (Трухина) Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3.

23 Рапорт игумена Рафаила (Трухина) преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3.

Между тем игумен Рафаил также говорит о проделанной работе в издании «нового списка» устава:

«Вследствие этого нами было признано необходимым пересмотреть имеющиеся в обители списки устава и сличить их с подлинником²⁴ и на основании сего написать новый список»²⁵.

4. 1. Выводы:

Из приведённых фрагментов рапорта игумена Рафаила можно сделать следующие выводы:

- 1) К концу 1892 г. в саровской библиотеке, в рукописном отделе, монастырский письменный общежительный Устав «сохранился в подлиннике и двух новейших списках неодинаковой редакции и несколько разнящихся с подлинником»;
- 2) К тому же времени в пустыни была проделана работа по пересмотру имеющихся в обители списков Устава путём сличения последних с подлинником, дабы составить новый «контаминационный» список Устава для дальнейшей передачи его в печать;

В связи с этим необходимо провести проверку имеющихся списков Саровского Устава, которые найдены в Мордовском государственном архиве, а ранее находились в архиве Саровской общежительной пустыни. При этой проверке ставится задача найти указанные игуменом Рафаилом (Трухиным) тех самых «двух новейших списков неодинаковой редакции» и подлинника.

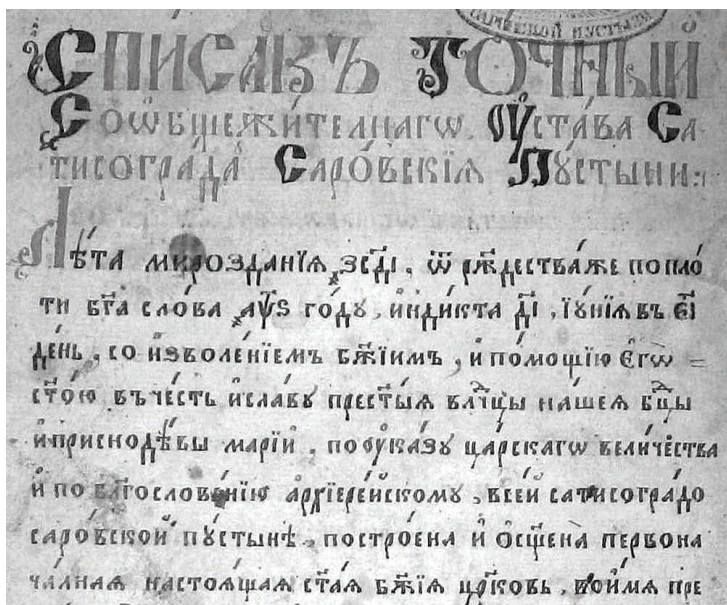
24 Интересно, что в личных записях библиотекаря иеромонаха Иакова есть заметка о том, что найденный подлинный устав хранился в монастырской ризнице. См.: Материалы к биографии настоятелей монастыря Дорофея, Филарета, Исаакия, Ефрема и других с 1731 по 1778 год // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1145. Л. 2 об.

25 Рапорт игумена Рафаила (Трухина) Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3.

5. Обнаружение при проверке в архиве списков Саровского Устава. Выявление и установление «подлинника», указанного в игуменском рапорте

При проведении тщательного исследования архивных памятников Устава нами были найдены в Мордовском государственном архиве «два новейших списка» и рукопись, которая называется «подлинником». Также был обнаружен рукописный текст т. н. «нового списка». Представляем эти списки из ЦГАРМ:

Возможные «новейшие списки»: рукописи (Ф. 1. Оп. 2. ДД. 110, 111; Ф. 1. Оп. 4. Д. 18), «Список точный» (Ф. 1. Оп. 1. Д. 749), «Новый список»: Устав общежительной Сатисо-градо Саровской Пустыни, преданный Основателем и Первоначальником оной Иеромонахом Исаакием в схиме Иоанном (Ф. 1. Оп. 2. Д. 5)). По нашему убеждению, именно «Список точный с общежительнаго Устава Сатисо-Града-Саровския Пустыни», фрагмент которого представлен в иллюстрации 3, представляет собой указанный игуменом Рафаилом «подлинник».



Илл. 3. Фрагмент документа «Список точный с общежительного Устава Сатисо-Града-Саровския Пустыни»

«Новый список» содержит указание на «подлинный устав» и текст из «подлинного устава», который цитируется из «Списка точного»²⁶. Также есть основания предполагать, что «Список точный» является тем самым (он же и есть тот самый «достождолжный отпуск»), о котором и упоминает иеромонах Иаков в своей «записке». Не вдаваясь в подробности, можно лишь указать, что в тексте «Списка точного»²⁷ есть множество упоминаний о подлиннике, с которого и списывался «Список точный»²⁸. Если же предположить, что был ещё какой-либо список с подлинника, то он вполне мог сохраниться в библиотеке обители, как сохранился «Список точный» и другие списки Устава обители.

Выводы по исследованию

- 1) Исходя из вышеизложенного, исследование представленной рукописи «Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословлённой грамоте на оный» позволило увидеть, как и в каком виде Устав Саровской обители сохранился до наших дней. Достоверность данных, полученных в ходе исследования рукописи, не вызывает сомнений. Важность и достоверность выводов иеромонаха Иакова и других архивных данных связана также с тем, что для печатного издания Саровского общежительного Устава использовался действительно подлинный список Устава. Печатное издание 1897 г. Саровского Типика сохранилось до настоящего времени.
- 2) Подлинный Устав утерян или сохранился где-то в архивах. Несмотря на это, благодаря трудам иеромонаха Иакова (Невельского) во второй половине XIX в. до настоящего времени дошли несколько списков Устава Саровской обители.

26 Новый список: Устав общежительной Сатисо-градо Саровской Пустыни, преданный Основателем и Первоначальником оной Иеромонахом Исаакием в схиме Иоанном // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 31. Сравнение: Список точный // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Л. 25.

27 В «Списке точном» в самом начале на титульном листе присутствует запись следующего содержания: «Сия рукопись Принадлежит СатисоГрадо Саровской пустыни 1853^{го} года Месяца Декабря 13^{го} Дня». И в конце рукописи следующая запись: «Подписана 1853^{го} года Месяца Декабря 20^{го} числа». См.: Список точный // ЦГАРМ. Ф. 1. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Л. 52 об.

28 Там же. Л. 19, 25, 33 об., 41 об., 45 об., 48.

Между тем, в ходе исследования среди этих списков был обнаружен «Список точный».

- 3) Есть основания предполагать, что найденный список есть та самая копия монастырского Устава (или «достодолжный отпуск»), который был написан основателем обители иеросхимонахом Иоанном (Поповым). «Список точный», согласно исследованию, достоверно является тем самым «подлинником», о котором упоминает в рапорте игумен Рафаил (Трухин). Временной интервал между «отпуском» и «точным списком» составляет всего 15 лет. Между тем, следует различать «подлинник», имевший место быть при игумене Рафаиле, и «подлинный устав», упоминаемый иеромонахом Иаковом.
- 4) Необходимо представить также современные палеографические выводы о типе письма и почерке в «точном списке» Саровского типика:

В нём наблюдается некоторое различие почерков при наличии одного и того же типа письма, а именно: «позднее полууставное письмо, на которое очевидно повлияли старопечатные шрифты»²⁹. Уставной тип письма отсутствует в рукописном тексте «точного списка». Очевидно, что разница почерка связана с тем, что в одном месте текста необходимо было переписать листы на новые³⁰. Напомним, что иеромонах Иаков писал, что «отпуск» написан типом письма, «переходящим из Устава в полуустав»³¹. Конечно, можно также сопоставить текст рукописи «точного списка» с почерком первоначальника Иоанна для выявления аутентичности. Уже известно,

- 29 За указанное замечание и помощь приношу искреннюю благодарность моему научному руководителю, доктору филологических наук профессору Владимиру Михайловичу Кириллину, советскому и российскому филологу и литературоведу, специалисту по древнерусской литературе, главному научному сотруднику ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, профессору Московской духовной академии и Минской духовной академии РПЦ, заведующему кафедрой филологии МДА. О нём: URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Кириллин,_Владимир_Михайлович; <https://famous-scientists.ru/anketa/kirillin-vladimir-mihajlovich-14641>
- 30 Список точный // ЦГАРМ. Ф. 1. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Тип письма: полууставное письмо, первый почерк (л. 1 – 8 об.), второй почерк (л. 10 – 52 об.). Третий почерк с полууставным типом письма при замене листа (л. 9 – 9 об.). Возможная причина разницы между первым и вторым почерком не установлена.
- 31 «Замечание о подлинном уставе Саровской пустыни и благословленной грамоте на оный» // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 72 об.

что подлинный почерк с индивидуальными особенностями письма знал только иеромонах Иаков. Но какой именно был подлинный почерк? Вопрос об этом также остаётся открытым.

Итак, необходимо уточнение данных. Между тем ясно одно, что если «точный список» является только копией «отпуска», то эта копия наиболее достовернее и полнее отображает его.

- 5) Найденные архивные свидетельства отнюдь не пренебрегаются нами как недостойные внимания. Отдавая, в том числе, дань уважения изыскательной архивной работе известного библиотекаря Саровской обители иеромонаха Иакова (Невельского), мы считаем его вклад в исследование подлинника Саровского Устава (и сохранения списков Устава) наиболее весомым и, пожалуй, одним из серьёзных основополагающих исследований втор. пол. XIX в., связанных с изучаемой нами темой Саровского Типика.
- 6) Окончательная проверка данной рукописи и выводов по ней может быть связана только с поиском подлинного Устава первоначальника Иоанна (Попова), по крайней мере, в архивных хранилищах Москвы или Санкт-Петербурга. Со своей стороны, мы пока не обнаружили затерянного архивного текста монастырского Устава. Также неизвестно, кто ещё занимался или занимается поиском рукописи, поэтому вопрос о местонахождении подлинника остаётся открытым.

Возможные перспективы дальнейшего изучения по теме

В заключение исследования о подлинном списке следует предположить возможные перспективы дальнейшего изучения по рассматриваемой теме:

- 1) Дополнение и уточнение представленных результатов при нахождении в архивах новых фактов и данных.
- 2) Проведение сравнительно-сопоставительного анализа имеющихся списков и других архивных материалов, привлечённых для исследования текста Саровского Устава. Также требуется проведение дальнейшего детального изучения

для непосредственного сличения Уставных списков между собой и печатного издания Саровского Типика 1897 г. В данном случае исследование будет проводиться ради проверки печатного варианта Устава для выявления оценки «нового списка», который и послужил исходным материалом для напечатания.

- 3) Необходимо рассмотреть идейно-смысловое содержание списков и тех документов, которые имеют непосредственное отношение к Саровскому общежительному Уставу.

Рукописи

«Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословленной грамоте на оный» // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 — 72 об.

Архивные материалы

Материалы к биографии настоятелей монастыря Дорофея, Филарета, Исаакия, Ефрема и других с 1731 по 1778 год // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1145. Л. 1–106.

Новый список: Устав общежительной Сатисо-градо Саровской Пустыни, преданный Основателем и Первоначальником оной Иеромонахом Исаакием в схиме Иоанном // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 1–70.

Устав общежительной Саровской пустыни [«Устав общежительной Сатисо-Градо-Саровской Пустыни, преданный Основателем и Первоначальником оной Иеромонахом Исаакием в схиме Иоанном»] // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 1 — 72 об.

Рапорт игумена Рафаила (Трухина) преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3 — 3 об.

Список точный: «Списак точный Сообщезителнаго Устава Сатисограда Саровския Пустыни» // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Л. 1 — 52 об.

Устав монастыря 1710 года // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 6. Л. 1–6.

Источники

Документ № 565/246 [16 декабря 1738 г.] По донесению канцелярии тайных и розыскных дел, о командировании духовной персоны для снятия сана с иеромонаха и иеродиакона // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / [сост. Комис. для разбора и описания архива Святейшего правительствующего синода]. Т. 18. Петроград: Синод. тип., 1915. С. 769.

Документ № 703/84 [29 декабря / 24 мая 1744 г.] По доношению Тайной Канцелярии, о книгах и письмах, найденных при аресте строителей и иноков Берлюковской и Саровской пустынь // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода / [сост. Комис. для разбора и описания архивов Святейшего Правительствующего Синода]. 1741 г. Т. 21. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1913. С. 518–527.

Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / [сост. Комис. для разбора и описания архива Святейшего правительствующего синода]. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1868–1914.

Литература

Елагин Н. В. Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника: с приложением его наставлений и келейного молитвенного правила. [Санкт-Петербург, 1863]. Москва: Форум, 2002.

Зварыкин. Эпизод из истории Феофана Прокоповича / [цензор архимандрит Фотий]. Санкт-Петербург: Тип. Лермантова и Комп., 1862. (Из журнала «Дух христианина»).

Подурец А. М. Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров; Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 1999.

Порфирий, иером. Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. Муром: Типо-лит. Н. В. Зворыкина, 1892.

Степашкин В. А. Преподобный Серафим Саровский: Предания и факты. Саров: Инфо, 2009. Саровская общежительная пустынь: Подробное описание. Москва: Изд. Саров. пустыни, 1908.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

КЛИКУШИ ИЛИ ЛИЦЕМЕРНО БЕСНУЮЩИЕСЯ

ОБРАЩАЯСЬ К ДОРЕВОЛЮЦИОННОМУ ОПЫТУ

Павел Георгиевич Носачёв

кандидат философских наук
профессор кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pavel_nosachev@bk.ru

Для цитирования: Носачёв П. Г. Кликуши или лицемерно беснующиеся: обращаясь к дореволюционному опыту // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 312–332. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.015

Аннотация

УДК 159.97 (616.89)

Через обращение к опыту дореволюционной психиатрии предлагается пересмотреть устоявшееся представление о кликушестве как исключительно притворном бесновании. Основой для анализа избрано самое крупное исследование кликушества тех лет – монография Н. В. Краинского «Порча, кликуши и беснование как явления русской народной жизни». Через сопоставление труда Краинского с работами его современников (А. А. Токарского, М. П. Никитина, М. Ю. Лахтина, В. С. Яковенко, А. Д. Коцовского) показана оригинальность его идей. В статье теория Краинского рассматривается в историко-культурном контексте, устанавливается, что фоном для её развития послужили представления об индуцированном психозе, развитые С. И. Штернбергом, В. И. Яковенко, В. М. Бехтеревым и истерическая концепция невроза Ж.-М. Шарко. Проведён подробный анализ исследования Краинского и доказано, что он выдвинул оригинальную концепцию кликушества как социального расстройства, не связанного с эпилепсией и истерией, но и не притворного, припадки кликуш Краинский объясняет чрезвычайной внушаемостью психики. Концепция Краинского сопоставляется с классическими западными исследованиями одержимости (Т. Остеррайх, И. Льюис) и показывается, что ему удалось предвосхитить их идеи. Делается вывод о том, что если следовать логике Краинского о чрезвычайной силе, с которой паттерны поведения одержимых закрепляются у людей, посещающих такие мероприятия, то необходимо максимально ограничивать круг лиц, который может участвовать в подобных действиях.

Ключевые слова: одержимость, кликушество, психиатрия, психология религии, экзорцизм, отчитка, гипноз, истерия, психологические эпидемии

Devilskins or Hypocritically Raging: Referring to the Pre-Revolutionary Experience

Pavel G. Nosachev

PhD in Philosophy

Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

pavel_nosachev@bk.ru

For citation: Nosachev, Pavel G. "Devilskins or Hypocritically Raging: Referring to the Pre-Revolutionary Experience". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 312–332 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.015

Abstract. Through an appeal to the experience of pre-revolutionary psychiatry, it is proposed to revise the well-established idea of klikushestvo as a false possession. The article is focused on the analysis of the most substantial of all prerevolutionary researches of the topic – monograph by N. V. Krainsky «Evil Eye, Klikushi and Possession as Phenomena of Russian Folk Life». Through the comparison of Krainsky's work with the works of his contemporaries (A. A. Tokarsky, M. P. Nikitin, M. Y. Lakhtin, V. S. Yakovenko, A. D. Kotsovsky), the originality of his ideas is shown. The article examines Krainsky's theory in a historical and cultural context, it is shown that the background for its development was the ideas about induced psychosis developed by S. I. Sternberg, V. I. Yakovenko, V. M. Bekhterev and the hysterical concept of neurosis by J.-M. Charcot. A detailed analysis of Krainsky's research has been carried out and it is proved that he created the original concept of klikushestvo as a social disorder not related to epilepsy and hysteria, Krainsky explains klikushi's seizures with extreme suggestibility of the psyche. Krainsky's concept is compared with classical Western studies of possession (T. Osterreich, I. Lewis), it is shown that he managed to anticipate their ideas. It is concluded that if we follow Krainsky's logic about the extreme force with which patterns of behavior of the possessed are fixed in people attending public exorcisms, then it is necessary to limit as much as possible the circle of those who can participate in such events.

Keywords: Possession, Klikushestvo, Psychiatry, Psychology of Religion, Exorcism, Hypnosis, Hysteria, Psychological Epidemics, Charcot.

В конце августа 2022 г. на официальном сайте Межсоборного Присутствия появился проект документа «Отношение Русской Православной Церкви к современным практикам экзорцизма»¹. Нельзя не признать его своевременность и взвешенность некоторых формулировок. В тексте, в частности, говорится о феномене кликуш, или «лицемерно беснующихся», но проблема в том, что лицемерное беснование оказывается не таким однозначным явлением, как можно заключить из документа. Для более глубокого понимания проблемы, с которой здесь сталкивается Церковь, стоит обратиться к опыту дореволюционной науки, причём науки светской: возможно, её оригинальный опыт даст новую пищу для размышления в рассмотрении непростой проблемы.

Кликушество как объект исследования

В конце XIX — начале XX в. в России в среде психиатров наблюдалась волна интереса к проблеме кликушества, вследствие чего появились исследования, посвящённые этому феномену. Среди наиболее известных трудов необходимо назвать в первую очередь работы А. А. Токарского², М. П. Никитина³, М. Ю. Лахтина⁴, В. С. Яковенко⁵, А. Д. Коцовского⁶. Значительная их часть была основана на конкретном эмпирическом материале. Психиатры либо описывали случаи, полученные ими из первых рук, либо сами работали с кликушами в больницах, наблюдали одержимость в монастырях, храмах, деревнях. Среди всех вышедших в этот период трудов книга «Порча, кликуши и беснование как явления

- 1 Проект документа «Отношение Русской Православной Церкви к современным практикам экзорцизма». URL: <https://msobor.ru/document/54>
- 2 *Токарский А. А.* Отчитывание больных в настоящее время // Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 1904. № 1 (Приложение на правах рукописи). С. 1–30.
- 3 *Никитин М. П.* К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9. С. 656–668.
- 4 *Лахтин М. Ю.* Бесоодержимость в современной деревне. Историко-психологическое исследование // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102. С. 141–184.
- 5 *Яковенко В. С.* Психическая эпидемия на религиозной почве в Ананьевском и Тираспольском уездах Херсонской губ. // Современная психиатрия. 1911. Март. С. 191–198; Апрель. С. 221–244.
- 6 *Коцовский А. Д.* О так называемом «Балтском движении» в Бессарабии // Труды Бессарабского общества естествоиспытателей и любителей естествознания. 1912. Т. 3. С. 147–180.

русской народной жизни»⁷ доктора психиатрии и директора Колмовской психиатрической больницы Николая Васильевича Краинского (1869–1951 гг.) представляет немалый интерес по многим причинам. Во-первых, это наиболее обстоятельный труд⁸, в котором автор делает попытку вписать явление кликушества в широкий социально-исторический контекст. Во-вторых, на момент проведения исследования Краинский обладал солидным врачебным опытом: защитив докторскую диссертацию в Московском университете, он год стажировался в швейцарской клинике под руководством Роберта Бинсвангера⁹, а затем в Императорской военно-медицинской академии у В. М. Бехтерева. Он всерьёз интересовался проблемой психического заражения (его диссертация затрагивала этот вопрос) и наблюдал поведение людей во время холерных бунтов на Кавказе и в Харьковской области. Исследование Краинский написал на основе собственного изучения двух эпидемий кликушества в Гжатском уезде Смоленской губернии и в Тихвинском уезде Нижегородской, куда был командирован для расследования. В-третьих, на основании изученного материала Краинский обосновал оригинальную гипотезу о сущности кликушества, в корне отличную от общепринятого диагноза. Значение исследования Краинского никогда не оспаривалось. Например, такой авторитетный учёный, как Бехтерев, считал именно эту работу наиболее полным исследованием явления кликушества и отсылал к ней всех заинтересованных этой темой¹⁰. Т. Попов, написавший книгу «Русская народно-бытовая медицина»¹¹, посвятил последнюю её главу феномену кликушества, треть текста скопировал из Краинского¹². Таким образом, исследование Краинского является уникальным опытом в изучении неординарного феномена, стоящего на границе психологии и религии. О дореволюционной традиции из-

- 7 Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
- 8 Труд Краинского – единственная монография, посвящённая феномену кликушества, работы его коллег – это либо статьи, либо главы в исследованиях, не превышающие нескольких десятков страниц.
- 9 Отца Людвиг Бинсвангера.
- 10 См.: Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. Санкт-Петербург, 1903. С. 67.
- 11 Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. Санкт-Петербург, 1903.
- 12 Попов дословно воспроизводит общую характеристику распространения кликушества в России, правда, не ссылаясь на Краинского, повторяет его мысли о самовнушении как механизме, запускающем болезнь, о заразительном характере экспрессивных припадков (с. 378–380), о сомнамбулизме кликуш (с. 385), амнезии после припадка и способностях к ясновидению (с. 382–383).

учения кликушества у нас писали не раз, среди работ на эту тему есть и качественные обзоры¹³, в которых затрагивается и рассматриваемая книга, но, на наш взгляд, этот самобытный труд вполне заслуживает специального изучения, в котором логика рассуждений автора будет подана без купюр, неизбежных при кратком изложении, а его идеи соотнесены с научными тенденциями эпохи.

Научно-исторический контекст

Исследование Краинского, как и большинство психиатрических трудов по данной теме рубежа веков, покоится на границе двух научных традиций: отечественной и зарубежной.

В российской психиатрии со второй половины XIX века стала развиваться концепция индуцированного помешательства, впервые предложенная в трудах маститых психиатров, стоящих у истоков российской науки — С. И. Штейнберга и В. И. Яковенко¹⁴. Суть этого расстройства можно обобщить характеристикой И. П. Кавиновой:

«...индуцированный психоз обладает повышенной степенью заразительности, высоким уровнем внушаемости, имеет в качестве источника индуктора, то есть провокатора какой-то навязчивой идеи, девиантного поведения <...> удаление индуктора (его помещение в психиатрическую клинику) или контрмеры (разоблачение индуктора-провокатора) может решить проблему прекращения такого рода эпидемии»¹⁵.

Старший коллега Краинского, Ардалион Токарский, один из самых основательных исследователей гипноза в России¹⁶, в 1893 г. прочёл в Московском университете лекцию «Психические эпидемии». Причиной распространявшихся во все века приступов безумия, охватывавших

- 13 См., например: *Мельникова Е. А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. № 4. С. 220–263.
- 14 Штейнберг был одним из первых русских психиатров, обративших особое внимание на проблему кликушества, см.: *Штейнберг С. И.* Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 2. С. 64–81.
- 15 *Кавинова И. П.* Психическая эпидемия как социальный феномен // Гуманитарный вестник. 2018. № 9 (71). С. 6.
- 16 Изучать гипноз Токарский начал во время своего европейского турне, когда он познакомился с экспериментальной психологией Вундта в Лейпциге и с гипнотическими экспериментами французских учёных. Токарский освоил практику гипноза одновременно двух тогдашних школ: Шарко в Сальпетриер и Бернгейма в Нанси.

значительные круги населения, он считал социальные условия: «бедность психического содержания, ограниченность интересов, отсутствие критики <...> невежество во всех его проявлениях»¹⁷, которые, вкуче с влиянием людей друг на друга в толпе, способны приводить к психической заражаемости, охватывающей «человека с силой, превосходящей силу его сопротивляемости»¹⁸. Решающую роль в процессе передачи такого заражения играют зрение и слух, мимические и физические движения, резкие крики. Само по себе подобное воздействие неудивительно, оно напрямую связано с внушаемостью человека, то же самое происходит и при использовании гипноза, ведь волнение, производимое процессом гипнотизирования, как замечает он в другом исследовании, «распространялось и на тех, которые видели и слышали об этих опытах»¹⁹.

Один из наставников Краинского, ведущий психиатр В. М. Бехтерев, развил идеи Токарского. В своей лекции 1897 г. «Внушение и его роль в общественной жизни» Бехтерев высказал убеждение, что, помимо изученного явления физического заражения, существует не менее опасное заражение психическое. Оно способно воздействовать «через слова, жесты и движения окружающих лиц, через книги, газеты»²⁰, существование этого заражения сопряжено с проблемой психического внушения, природу которого учёные стали приоткрывать благодаря экспериментам с гипнозом. Согласно мысли Бехтерева, наблюдаемые в истории психические эпидемии, будь то охватившие большие толпы народа конвульсивные движения, типа пляски св. Витта, или представления об одержимости, имеют в основе один и тот же механизм психической восприимчивости, связанный с ослаблением воли и резким внешним воздействием.

Таким образом, к концу XIX в. в России сложилась концепция психических эпидемий, порождающими условиями которых считались: низкий уровень просвещения и культуры, психология толпы, повышенная внушаемость, связанная с воздействием на органы слуха и зрения. Эти идеи нашли выражение в целом ряде исследований, посвящённых эпидемиям кликушества, в частности в трудах Коцовского, Лахтина и в рассматриваемой нами работе Краинского.

17 Токарский А. А. Психические эпидемии // Вопросы философии и психологии. 1891. Год IV. Кн. 5 (20). С. 204.

18 Там же. С. 211.

19 Токарский А. А. О вредном влиянии гипнотизирования. Санкт-Петербург, 1889. С. 5.

20 Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. С. 5.

Исследования гипнотизма, сыгравшие для отечественных учёных значительную роль в выявлении причин психических эпидемий, были напрямую связаны с огромной популярностью Ж.-М. Шарко, этого «наполеона невроза»²¹. Шарко стал известен тем, что с помощью техники гипноза научился управлять симптомами и целыми припадками своих пациенток, лечившихся в клинике Сальпетриер. Именно Шарко популяризировал истерию как широкий медицинский диагноз, имеющий значительную связь с религиозными феноменами. По мнению исследователей, для Шарко связь старого понятия истерия с некоторыми наблюдаемыми физическими симптомами «...служила доказательством того, что истерия не была новой научной конструкцией, искусственно созданной для оправдания некоторых сомнительных техник (гипноз) амбициозного невролога. Вместо этого он утверждал, что истерия — болезнь, которая существовала на протяжении всей истории, проявляясь в религиозных формах»²². Для легитимации своей теории Шарко изучал древнюю демонологическую литературу и создал объёмное исследование, посвящённое одержимости в искусстве, где в изображениях одержимых на полотнах Рембрандта или Рафаэля выявлял характерные для истерии симптомы. В то же время Шарко изучал современную ему религиозную жизнь, стремясь приписать феномен исцелений с помощью веры гипнотическому воздействию. В 1893 г. он написал работу «Исцеление верой», посвящённую уникальному психическому воздействию таких древних святилищ, как Асклепион в Афинах. Подытожил её Шарко следующим утверждением: «...таким образом, осуществление исцеления верой с незапамятных времён во всех широтах, среди язычников, христиан и мусульман, носило один и тот же характер»²³, источником исцеления служило нервное потрясение эмоционального типа, а больные были на самом деле истериками, поддающимися действию самогипноза. По мнению критиков, этот текст носил не столько исторический, сколько полемический характер и в первую очередь был направлен на указание психологических причин современных Шарко исцелений в Лурде.

21 Элленбергер Г. Открытие бессознательного-1: История и эволюция динамической психиатрии от первобытных времен до психологического анализа. Москва, 2018. С. 135.

22 Westerink H. Demonic Possession and the Historical Construction of Melancholy and Hysteria // *History of Psychiatry*. 2014. Vol. 25 (3). P. 337.

23 Цит. по: Edelman N. Gustave Boissarie, Jean-Martin Charcot and Sigmund Freud. Three Doctors' Responses to Some Unusual Bodily Phenomena: Convergences and Divergences / Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Leuven, 2017. P. 47.

В истерическом припадке, так называемой «великой истерии», Шарко выделял четыре этапа: эпилептоидный, фазу одержимости, сопровождающуюся сильными изгибами всего тела, в частности истерической дугой (ныне этот приём — любимый кинематографический маркер одержимости), фазу страстного экстаза и бреда. Поскольку изначальной целью Шарко было различение истерических и эпилептических конвульсий, то он подробно описал симптоматику истерического расстройства. Работая с гипнозом, он выделил в состоянии гипнотизируемого три фазы: летаргию, каталепсию и сомнамбулизм. Именно последняя позволяла гипнотизёру давать команды больному, беспрекословное исполнение которых приводило к перемещению психоневрологических симптомов болезни, изменению поведения больных и порой к излечению. Благодаря открытым лекциям Шарко снискал себе и своим теориям всемирную популярность. Именно под его влиянием Фрейд увлёкся гипнозом.

Поскольку для Шарко одержимые во все века были истериками, на которых благотворное влияние оказывала шоковая терапия религиозных святых, то неудивительно, что в российской науке конца века сложился консенсус в отношении причины кликушества. Общим убеждением было её истерическое происхождение. Так, Токарский утверждал, что «почти исключительно бредом несоодержимости заболевают истеричные»²⁴, разделял эту идею и Бехтерев, оценивая кликушество как «болезненное состояние, основу которого составляет истерический невроз»²⁵. С ними были согласны и исследователи более позднего периода: М. Ю. Лахтин, изучавший кликуш в Московской губернии летом 1909 г., убеждён, что «истерия может имитировать всякую болезнь <...> в русской деревне, где чрезвычайно живучи демонические верования и где рассказы о бесноватых передаются из уст в уста с мельчайшими подробностями, истерия принимает характер кликушества»²⁶; А. Д. Коцовский, расследовавший эпидемию на территории Бессарабии, называл кликушество истерическим психозом; исследователи-теоретики также признавали верность диагноза, например, М. П. Никитин писал, что «кликушество представляет собой заболевание, основу которого составляет истерический невроз»²⁷. Этот консенсус замечательно иллюстрирует дух времени, а также позволяет задуматься о проблеме

24 Токарский А. А. Психические эпидемии. С. 219.

25 Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 11.

26 Лахтин М. Бесоодержимость в современной деревне. С. 174.

27 Никитин М. П. К вопросу о кликушестве. С. 659.

социального конструирования психиатрических диагнозов. Ведь довольно скоро после смерти Шарко было доказано, что такой болезни, как истерия, не существует, припадки его больных были отрететированными спектаклями, которые отчасти злонамеренно, а отчасти невольно готовили его ученики и коллеги, когда работали с внушаемыми больными²⁸. То же касается и его практики гипноза. Например, известный психиатр Жане показал, что «описанные Шарко “три стадии гипноза” были не чем иным, как результатом обработки <...> его больных»²⁹. Ныне достижения Шарко как психиатра современной наукой не признаются, отсюда возникает вопрос об адекватности оценки всего феномена кликушества в России с приложением к нему аппарата Шарко.

Подытожим: к концу XIX в. сущность кликушества видели в истерическом неврозе, который благодаря внушаемости больных передаётся по аналогии с бактериологическими эпидемиями. Особая внушаемость имеет прямую связь с уровнем образования и культуры, поэтому подвержены этому недугу маргинальные слои населения, зачастую почти не просвещённые, но на которых значительное влияние оказывает церковь.

Содержательный кентавр

Хотя целью Краинского было создание всестороннего исследования темы кликушества, его труд производит впечатление содержательного кентавра. Первые три главы исследования посвящены религиозно-этнографическому рассмотрению феномена одержимости. Они полностью покоятся на достижениях тогдашней зарубежной кабинетной антропологии, представленной кембриджской школой, в первую очередь, в лице Эдуарда Тайлора. Краинский воспроизводит весь набор философских аргументов просветителей, объясняющих феномены одержимости прежде всего тёмным невежеством, суевериями народа, легковерием, не способным отличить сон от яви. Фактически он пересказывает анимистическую теорию возникновения религии, связанную с одушевлением окружающего мира, а затем с локализацией животворной силы внутри человека.

28 Подробнее см.: *Marshall J.W. Performing Neurology: The Dramaturgy of Dr Jean-Martin Charcot*. London, 2016.

29 *Элленбергер Г. Открытие бессознательного-1*. С. 139.

Затем он переходит к очерку истории колдовства. Следуя и здесь мысли Тайлора, он сводит воедино истории об эпидемиях одержимости в Западной Европе, заметки российских этнографов (главным образом Афанасьева и Даля) о русском колдовстве, показывая, что все эти явления объясняются общим невежеством. Обращаясь к истории процессов над ведьмами, он воспроизводит идеи из известного труда Реньяна «Мысленные эпидемии», утверждая, что «безумное ослепление, умственная эпидемия времени охватывает целые государства»³⁰. Краинский прослеживает историю отношения к одержимым на Западе, фиксирует основные симптомы этого расстройства, упоминает о практиках экзорцизма. Вообще, подобные перечни проявлений тёмного невежества были вполне в духе времени, примерно так же построены тексты Бехтерева или Токарского, но монографический формат превращает повествование Краинского в подробный пересказ концепций, которые на деле имеют очень мало общего с его исследованием. Непонятно, осознавал ли это автор, но первые три главы книги являются копированием достаточно поверхностных рассуждений о религии и проблеме одержимости и резко контрастируют со второй эмпирической частью, в которой Краинский не только излагает полученные данные, но и делает смелые утверждения, значительно превосходящие все тривиальные мысли западных исследователей.

Переломной в этом плане является четвёртая глава, где автор начинает подробно разбирать феномен российского кликушества. Это тоже реферат исследований этнографов и психиатров, занимавшихся темой, но уже в самом начале Краинский недвусмысленно утверждает, что русское кликушество имеет мало общего с западной одержимостью, поскольку в восточной Церкви сатана никогда не обретал такого мифологического колорита, как в западной, а русские народные представления связаны, в первую очередь, с колдовством, которое «... как в процессах прошлого века, так и в современных верованиях народа колдовство обходится без чёрта. Оно совершается посредством предметов природы или действий, имеющих таинственную силу»³¹. Следствием этого становится понимание кликушества как явления, вызванного действием колдуна, чаще всего называемого порчей. В народных представлениях о кликушах почти отсутствует понимание того, как и почему злые духи входят в человека, то есть никакой серьёзной демонологии в России не было, обычно всё сводилось к убеждению,

30 Элленбергер Г. Открытие бессознательного-1. С. 25.

31 Там же. С. 36.

что «много их понасажено»³². Кликушество уже по одному своему наименованию отличается от одержимости, ведь главной чертой кликуши становится выкрикивание имени того, кто её испортил, то есть наслал на неё злого духа. В этой же главе даётся исторический очерк изменения государственного отношения к кликушеству на Руси: от убеждения в реальности порчи при последних Рюриковичах до скептицизма по отношению к болезни в правление Петра I.

Далее Краинский каталогизирует сюжеты, связанные с поведением кликуш, где несложно обнаружить общие закономерности: у женщины или молодой девушки внезапно начинаются припадки (она бьётся в конвульсиях, скрежещет зубами, пускает пену ртом, впадает в обморочное состояние), особенно обостряющиеся при контактах со святынями (участии в крестном ходе, паломничестве к чудотворной иконе, богослужении, чаще всего припадок начинается во время Херувимской песни), через какое-то время припадки начинают сопровождаться вызывающим поведением, больная кричит, подражает звукам животных, затем она начинает говорить от имени вошедшего в неё духа, ругается нецензурной бранью, богохульствует, после того как всем становится ясно, что женщина стала кликушей, к ней начинают обращаться с вопросами (в народе бытовало поверие о пророческом даре кликуш), среди которых чаще всего задаётся вопрос о том, кто её испортил. Кликуши начинают указывать на колдуна или колдунью, а народ, охваченный жадой помочь и себе, и ей, стремится избавиться от колдунов. Немалую роль в историях играют попытки излечить кликушу: подведение её к святыням, частое причащение, порой насильное отчитывание, которое может совершаться знахарями, раскольниками или священниками. Нередко бывало, что эксперты, проведённые психиатрами, а порой и деревенская смекалка выявляли притворство кликуш. Причиной этого было то, что по социальному статусу кликушество в деревнях резко отличалось от иных форм безумия. Сумасшедших считали за людей конченных, вполне возможно, и вовсе лишённых души, кликуш почитали невинными страдальцами, жертвами злых духов и колдунов. Если душевнобольного могли посадить на цепь или заставить трудиться до изнеможения, то кликушу, напротив, всячески оберегали, не давая ей лишний раз трудиться, часто отпускали в паломничества для исцеления, поэтому участь кликуши в деревне вполне могла показаться некоторым завидной, в особенности девушкам и женщинам без перспектив хорошего замужества.

Теория Краинского

Уже в четвёртой главе в компилятивный по содержанию текст входит одна из основных для всей книги авторских идей. Используя большое количество документально подтверждённых примеров, он показывает, что кликушество не просто болезненное расстройство личности, в русских деревнях оно зачастую являлось триггером психических эпидемий, выражавшихся как в появлении в одной местности десятков кликуш, так и в кровавых расправах над колдунами, чьи имена выкликивались больными. Для иллюстрации страшной абсурдности подобных действий имеет смысл привести некоторые примеры Краинского *in extenso*:

«Крестьянин Никифоров просил крестьян защитить его жену от Игнатёвой, которая будто бы собирается её испортить, как об этом выкрикала больная Екатерина Иванова. Игнатёву заперли в хате заколотили окна и сожгли. 8-х участников приговорили к церковному покаянию, остальные признаны невиновными. В селении Талуши, Сухумского округа, у одной старой вдовы скоропостижно умер младший сын, а через несколько времени опасно занемог и старший. Больной обратился к ворожее. Ворожея указала на мать как на виновницу его болезни и смерти брата. Соседи развели костёр и стали убеждать мать больного или сознаться в грехах, или добровольно отдать себя на сожжение. Потерявшую от страха способность речи старуху привязали к шести и, как на вертеле, поджаривали, пока она не умерла»³³.

Краинский приводит не одну историю подобного рода, замечая, что нередко имя колдуна выкликается из личной ненависти с целью свести счёты, что делает кликушество социально опасным вдвойне. В этих историях поражает и бесчувствие крестьян к страданиям мнимых колдунов, и страшное искажение религиозных представлений, когда христианские образы смешиваются с крайними формами суеверий. Именно социальная подоплёка кликушества и подтолкнула Краинского взяться за полевое исследование нескольких случаев массовых эпидемий. Им посвящена вторая эмпирическая часть книги.

Краинский занимался расследованием двух случаев: первый был в Гжатском уезде Смоленской губернии в 1898–1899 гг., а второй — в Тихвинском уезде Нижегородской губернии годом позднее.

33 Элленбергер Г. Открытие бессознательного-1. С. 78.

В Смоленской губернии, в поражённой эпидемией деревне Ащепково было двенадцать больных (десять женщин и двое мужчин), а по соседству выявилось ещё семнадцать локальных случаев. В Новгородской губернии больными оказались десять женщин. К работе с кликушами Краинский подходит с удивительной скрупулёзностью, фактически на каждую он составляет целый медицинский отчёт, включающий не только симптомы и протекание болезни, но и образование, социальное и семейное положение, иногда особенности интимной жизни, отношение к религии, личностные черты³⁴.

Краинский детально описывает припадки кликуш, которые он по началу намеренно не пытался остановить, чтобы во всех деталях зафиксировать симптоматику. На основании полученных данных он проводит ранжирование больных, лучше всего оно видно по Ащепковской эпидемии. Первый круг — больные, с которых началась эпидемия. В Ащепково это Василиса Алексеева и Марфа Петрова, обе женщины страдали припадками и выкликали односельчанку Сиклителиню как испортившую их колдунью. Кстати, социальное напряжение в деревне было столь сильно, что семье Сиклителини стали открыто грозить расправой, и её даже пришлось удалить из деревни. Больные первого круга, согласно Краинскому, были вовсе не больными, а хитрыми (в случае Василисы) или не очень (в случае Марфы) притворщицами. Все их действия и припадки были симуляциями, причём в случае Василисы действия полностью контролировались разумом, в случае же Марфы припадок запускался сознательно, но сам процесс уже не контролировался. Первая кликуша Василиса оказалась негипнабельной, а значит, и не могла внушать себе какие-либо болезненные состояния. Третий круг — случайные люди, отнесённые народом к категории больных. Такими оказались двое мужчин, один из которых во время работы в городе некоторое время пролежал в психиатрической больнице и несмотря на то, что был совершенно здоров, причислялся людьми к кликушам, а второй в силу своей малой развитости «в пылу общего возбуждения, охватившего население деревни, струсил... вообразив, что испорчен и он»³⁵. Самым интересным представляется средний круг — не притворщицы, а настоящие кликуши, впадающие в неконтролируемые припадки. Они оказались чрезвычайно гипнабельными: для того чтобы некоторых из них ввести

34 Заметим, что в те годы подробные карточки на больных ещё не были общей нормой. Например, основатель психиатрической нозологии Э. Креппелин разработал свою систему именно благодаря такой картотеке.

35 Там же. С. 155.

в транс, достаточно было просто надавить пальцами на глазные яблоки, их припадки без труда прекращались внушением.

Детальное обследование припадков кликуш второго круга привело к нестандартным выводам. Больные страдали не эпилепсией и не истерией, их припадки состояли из произвольных мышечных сокращений, во время припадка они не полностью теряли сознание, не впадали в параличи, пена, идущая изо рта, была просто взбитой слюной. Кроме того, при равнодушном отношении к припадку со стороны окружающих его тяжесть постепенно сокращалась, порой он мог редуцироваться до тяжёлых вздохов. Распространённое убеждение в том, что больные развивают такую удивительную физическую силу, что и шесть мужчин не могут удержать хрупкую женщину, на поверку оказалось заблуждением. Краинский доказывает, что в одиночку легко мог держать любую кликушу, бьющуюся в припадке, и что мышечные сокращения у неё по силе значительно уступали конвульсиям истериков или эпилептиков, а убеждённость в удивительной силе связана с пугающим поведением и отсутствием опыта обращения с больными у окружающих людей. Лишь амнезия, гипнабельность и резкая смена типа поведения указывали на то, что больные действительно находились в каком-то изменённом состоянии сознания, не управляя собой. На основании рассмотренных случаев Краинский пришёл к убеждению, что кликушество не имеет ничего общего с истерией, более того, сам психологический профиль изученных женщин был вовсе не показно-театральный, как это обычно бывало у истеричек, эти женщины искренне страдали от своего состояния, не имея «эгоизма, свойственного истеричным»³⁶.

Объяснение кликушества Краинский строит на идее сомнамбулизма. Основную группу кликуш он определяет как «типичных сомнамбул в смысле Шарко»³⁷, главной их проблемой была чрезвычайно лёгкая внушаемость. Это, с одной стороны, позволяло получать быстрый гипнотический эффект, купировать припадки и внушать отсутствие их в будущем, но, с другой, такие кликуши с лёгкостью поддавались и общественному влиянию, а поскольку односельчане скептически относились к способностям врача, то благодаря контрвнушению коллектива припадки легко возвращались³⁸. Согласно Краинскому, внушаемость

36 Элленбергер Г. Открытие бессознательного-1. С. 229.

37 Там же. С. 140.

38 В Ащепково Краинскому удалось исцелить шестерых кликуш. Контрольным экспериментом, с помощью которого он решил проверить результат, стал молебен приглашённого из соседнего села священника. Во время молебна некоторые кликуши (четверо из десяти больных),

и есть причина того, что женщины начинают болеть кликушеством, здесь роль играет социальная атмосфера и запоминающееся поведение первых кликуш-притворщиц. Они и создают образец, по которому потом начинают вести себя сомнамбулы.

Поскольку кликуши оказались гипнабельными, Краинский провёл с ними целую серию экспериментов, которые в целом подтвердили исследования его коллег. Ещё Бехтерев, экспериментируя с гипнозом, пришёл к убеждению, что «даже в гипнозе личность не вполне устраняется, она только потухает в известной мере и, встречая внушение, противное убеждению, противодействует ему в той или другой мере»³⁹. Он, например, смог внушить своему другу запрет на курение, но не смог заставить его совершить аморальное действие. То же было и с кликушами. Краинский мог внушать им множество команд, которые они легко выполняли, но, когда он попытался внушить одной из них, что лежащий на столе карандаш — это нож и после выхода из транс она должна этим ножом резать одного из его ассистентов, она взяла карандаш, напряжённо посмотрела на него, но делать ничего не стала. Замечание о сохранении воли позволяет предположить, что если бы кликуши вели более сосредоточенную внутреннюю жизнь, то не заболели бы припадками.

Вообще эксперименты Краинского с гипнозом любопытны. Например, он с убеждением доказывает, что у кликуш можно было обнаружить способности к ясновидению, этими способностями он объяснял их безошибочность в отличении освящённой воды от неосвящённой, способность знать о приезде врача задолго до того, как об этом будет официально известно, и т. п. Эти наблюдения интересны, но для начала XX в. обычны, тогда о возможном существовании сверхспособностей говорили все психологи и психиатры, включая Фрейда. Позднейшие исследования показали, что обычно в экспериментах такого рода не учитывается множество мелких факторов, которые могут повлиять на чистоту проводимого эксперимента, поэтому всерьёз оценивать результаты

несмотря на внушения, вновь забились в припадках. Краинский драматично описывает этот момент: «...это дикое зрелище, с одной стороны, отправляющего церковную службу духовенства, с другой беснующихся, катающихся в корчах кликуш, издающих дикие вопли и богохульства, молчаливая толпа, злобно и недоверчиво озирающая всю эту картину, с выражением суеверного страха и насмешливого недоверия, — всё это производило необыкновенно тяжёлое впечатление» (Там же. С. 166). Из текста видно, что именно социальная роль толпы стала катализатором болезни. Стоит отметить, что первая кликуша-притворщица Василиса стояла весь молебен спокойно с иконой в первом ряду.

39 Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. С. 13.

Краинского в этой сфере, не имея подробных данных о том, как эксперимент проводился, нельзя.

Социальная болезнь

То, что кликушество имеет глубокую социальную основу, Краинский решает обосновать с помощью личных наблюдений за московскими кликушами в местах особо почитаемых святынь, которые, согласно убеждениям, должны помогать в исцелении. Он приходит к выводу, что в Москве кликуши — чаще всего притворщицы, намеренно симулирующие припадки, ищущие признания, бьющие на эффект. Как он замечает, «...кликушеский плач — это общепринятый приём со стороны многих женщин, желающих пробраться поближе к иконам»⁴⁰. Кликуши такого типа бьются и кричат, только пока поблизости нет полиции, для получения какой-либо выгоды, например, удобного места в храме.

Таким образом, Краинский разрабатывает новую теорию кликушества как социального феномена русской народной жизни. Согласно его исследованиям, идея о том, что болезнь развивается из-за плохого просвещения или низкого происхождения, вовсе не подтверждается. Большинство изученных кликуш были из хороших зажиточных семей, обучены грамоте. В последней главе исследования Краинский создаёт модель развития кликушества, которую можно суммировать следующим образом. Исходным толчком для появления болезни должно быть какое-то острое психологическое переживание, обычно имеющее социальный характер (в нескольких случаях это было половое бессилие молодого супруга), оно создаёт благоприятный фон для самонаблюдения. Женщина начинает уделять себе повышенное внимание, прислушиваться к внутренним ощущениям. В таких условиях даже гастрит, который распространён у большинства жителей села, воспринимается как триггер, указывающий на то, что внутри есть нечто инородное. Развитая чувствительность приводит к нарастанию числа симптомов, часть которых может быть связана с плохим питанием и условиями жизни, а какие-то могут быть искусственно созданы организмом. Так, женщина обретает вид «безропотной страдальницы»⁴¹, сохнувшей изнутри (на деле они вовсе не сохнут, а часто имеют вполне здоровый вид).

40 Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 179.

41 Там же. С. 219.

Неудивительно, что убеждённость в том, что в ней сидит иное злобное существо, приводит к мысли о вредности посещения церкви, поскольку злой дух проявит себя при контакте со святыней, поэтому женщина начинает избегать посещения церкви, а если приходит на службу, то напряжённо ждёт особенного момента, которым обычно становится Херувимская, здесь и начинается первый настоящий припадок, окончательно уверяющий в том, что её испортили. «Боязнь святостей» развивается ещё сильнее, припадки начинают повторяться, могут длиться от десяти минут до нескольких часов с перерывами. Если благодаря отчитыванию или иным формам плацебо-терапии болезнь и прекращается, то периодами она может повторяться. Внушаемость создаёт плодородную почву для её лёгкого воспроизведения.

Согласно Краинскому, решающую роль в распространении и поддержании паттернов болезни играет социальный и, в первую очередь, религиозный фактор. Вот как красноречиво он описывает механизм заражения:

«...женщина бесчувственным пластом падает на землю, а впереди, под иконами, стоят десятки деревенских девочек и широко раскрытыми глазами, с возбуждёнными страхом и любопытством лицами, хорошо запечатлевают в своей душе ту картину, которой позже и сами отдадут дань, сделавшись кликушами»⁴².

Причём картины подобного рода зачастую сопровождаются богохульствами, нецензурной бранью, что ещё сильнее запечатлеват в памяти паттерн кликушества. Известно, что в деревнях припадки кликуш становились порой привлекательным зрелищем, на которое стягивались посмотреть односельчане. Роль церкви здесь была решающей. По наблюдениям Краинского, в России именно монастыри стали центрами распространения эпидемий кликушества. Женщины, чувствующие себя испорченными и ещё не страдающие припадками, либо те, кто только начал падать, часто паломничали по монастырям, где практиковались различные формы излечения от одержимости: прикладывание к чудотворным иконам, помазывание освящённым маслом, наконец, отчитывание. Именно последняя практика имела решающее значение для оформления эпидемий. Отчитки, проводившиеся в церквях, всегда сопровождались ярким вызывающим поведением больных, они кричали на все лады голосами всех возможных животных, бились в разного

42 Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 167.

рода конвульсиях, богохульствовали. Вот как описывает одну из типичных картин тех лет А. Токарский, ставший свидетелем этой практики в исполнении игумена Марка из Московского Симонова монастыря:

«...Когда наступает время отчитывания, на амвоне ставится аналой против царских врат, лицом к которому становится читающий <...> когда та или другая больная бьётся особенно сильно, вырываясь из рук окружающих, раздаётся приказание: “А подайте-ка мне её сюда, пусть-ка она здесь покричит”. И чтение продолжается дальше. Иногда среди беспорядочных слов и звуков, произносимых больными, во время чтения раздаются и ругательства, обращённые к Богу, к церкви, хула на крест <...> не всегда восклицания священника вроде “не смей, замолчи” <...> оказывают своё действие, и больные продолжают кричать и барахтаться. Тогда применяются средства другого характера. Или постукивание Требником по голове, или наступление ногой на больного, или зажимание его головы между ступнями ног читающего, для чего больного тащат к амвону, или удары чётками и пр.»⁴³

Неудивительно, что, вернувшись из паломничества, больная будет распространять эпидемию дальше. Именно так произошло в деревне Ащепково, где и разразилась первая эпидемия, с той лишь разницей, что притворщица Василиса осознанно копировала действия, которые видела у реальных кликуш во время своих паломничеств. То, что религиозные действия играют в истории с кликушеством лишь внешнюю социально-психологическую, а не духовную роль, подтверждает два момента. Первый замечен по эпидемии в Нижегородской губернии, где, по наблюдениям Краинского, церковность жителей была несравненно ниже, чем в Смоленской, зато жители прекрасно ориентировались в практиках колдовства. Эпидемия началась из-за действий местного знахаря, который лечил одну из первых кликуш деревни, на самом деле лишь индуцировал её припадки. Читалки, бабки-знахарки, старобрядцы-беспоповцы зачастую играли ту же самую роль центров излечения и распространения кликушества, что и православные монастыри. Вторым моментом является другое наблюдение, согласно которому в тех местах, где духовенство не поощряло отчитки, силой выдворяло кликуш из церкви, запрещая богохульства и бесчинства, эпидемии не развивались, а кликуши, на которых просто переставали обращать

43 Токарский А. А. Отчитывание больных в настоящее время. С. 6–8.

должное внимание, не выражали болезнь активно, ограничиваясь лишь всхлипами, даже во время Херувимской.

Заключение

Подытоживая, необходимо прежде всего отметить, что Краинский во многом опередил своё время, поскольку, отвергнув концепцию об истерическом неврозе, указал на социальные причины кликушества. В науке гипотеза Шарко была забыта уже в первой четверти XX в., а в 1930 г. вышел один из первых трудов по психологии одержимости «Одержимость, одержимые и прочие среди примитивных рас, в древности, Средние века и Новое время»⁴⁴ Т. Остеррайха, в котором автор отстаивал идею, что одержимость — это болезненные состояния, вызванные самогипнозом. Итак, Остеррайх спустя тридцать лет указал ту же причину болезни, что и Краинский. В 1971 г. в ставшем классическом исследовании «Экстатическая религия»⁴⁵ Йоан Люис показал, что в общекультурном смысле одержимость может быть разделена на две категории: центральная — позитивный опыт, приходящий в ходе ритуального действия, обычно распространённый в архаических религиозных традициях (шаманский транс, одержимость лоа в вуду); и периферическая — выражающаяся в галлюцинациях и конвульсиях, в первую очередь у женщин. Последняя обусловлена социальным фактором и связана с тем местом и положением, которое одержимая занимает в сообществе. Несмотря на то, что кликушество не может быть полностью приравнено к одержимости, выводы Краинского, почти совпадающие с мыслью Льюиса, говорят о высоком научном значении его труда и об оригинальной интуиции, которые лишь подтвердились с годами.

Итак, какую ценность, кроме очевидной историко-культурной, для нас сегодня представляет исследование Краинского? Для нынешней ситуации примечательна идея существования «мысленных эпидемий», распространяющихся через яркие действия и образы. Современная одержимость в России, во многом благодаря значительному культурному влиянию со стороны западного кинематографа и идеологии, не сводится к кликушеству, хотя представления о порче, как источнике

44 *Oesterreich T. K. Possession, Demoniacal and Other, Among Primitive Races, In Antiquity, The Middle Ages and Modern Times. London, 1930.*

45 *Lewis I. M. Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession. New York (N. Y), 2002.*

одержимости, прочно закреплены в сознании обывателей. Вместе с тем неизменными остались практики отчитывания, провоцирующие большое скопление людей, ведущих себя вызывающе и неподобающим для святых мест образом. Если идея Краинского о чрезвычайной силе, с которой паттерны поведения одержимых закрепляются у посещающих такие мероприятия людей, верна, то необходимо максимально ограничивать круг лиц, участвующих в подобных действиях.

Из текста Краинского нельзя заключить, что он скептически относился к вопросам веры, но очевидно, что в кликушестве он видел не столько ложное беснование, сколько болезненное состояние, которое по самому своему проявлению неуместно и чуждо благоговейному устройению церковных служб. Один из главных тезисов его труда заключается в том, что боязнь святостей не может быть критерием отличия истинной одержимости от ложной, скорее наоборот, убежденность в существовании такого критерия и подталкивает кликуш к припадкам при встрече со святынями. Не менее значимыми представляются и замечания Краинского о процессе возникновения расстройства, проистекающем из саможаления, из пристального наблюдения за болезненными процессами в организме. Если принять это во внимание, то налицо и духовно-нравственные причины развития недуга.

Иными словами, учитывая дореволюционный опыт, должно относиться к вопросам, связанным с одержимостью, с максимальной осторожностью, поскольку любое неосмотрительное действие здесь чревато тяжёлыми и разрушительными последствиями для жизни человека.

Источники

Проект документа «Отношение Русской Православной Церкви к современным практикам экзорцизма». [Электронный ресурс]. URL: <https://msobor.ru/document/54> (дата обращения 30.03.2023).

Литература

Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. Санкт-Петербург: Изд. К. Л. Риккер, 1903.

Кавинова И. П. Психическая эпидемия как социальный феномен // Гуманитарный вестник. 2018. № 9 (71). С. 1–17.

Коцовский А. Д. О так называемом «Балтском движении» в Бессарабии // Труды Бессарабского общества естествоиспытателей и любителей естествознания. 1912. Т. 3. С. 147–180.

- Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород: Губернская тип., 1900.
- Лахтин М.* Бесоодержимость в современной деревне. Историко-психологическое исследование // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102. С. 141–184.
- Мельникова Е. А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. № 4. С. 220–263.
- Никитин М. П.* К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9. С. 656–668.
- Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. Санкт-Петербург: Тип. А. С. Суворина, 1903.
- Токарский А. А.* О вредном влиянии гипнотизирования. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1889.
- Токарский А. А.* Психические эпидемии // Вопросы философии и психологии. 1891. Год IV. Кн. 5 (20). С. 203–223.
- Токарский А. А.* Отчитывание больных в настоящее время // Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 1904. № 1 (Приложение на правах рукописи). С. 1–30.
- Штейнберг С. И.* Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 2. С. 64–81.
- Элленбергер Г.* Открытие бессознательного-1: История и эволюция динамической психиатрии от первобытных времен до психологического анализа. Москва: Академический проект, 2018.
- Яковенко В. С.* Психическая эпидемия на религиозной почве в Ананьевском и Тираспольском уездах Херсонской губ. // Современная психиатрия. 1911. Март. С. 191–198.
- Edelman N.* Gustave Boissarie, Jean-Martin Charcot and Sigmund Freud. Three Doctors' Responses to Some Unusual Bodily Phenomena: Convergences and Divergences // Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Leuven: Leuven University Press, 2017. P. 43–54.
- Lewis I. M.* Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession. New York (N. Y.): Routledge, 2002.
- Marshall J. W.* Performing Neurology: The Dramaturgy of Dr Jean-Martin Charcot. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Oesterreich T. K.* Possession, Demoniacal and Other, Among Primitive Races, In Antiquity, The Middle Ages and Modern Times. London: Kegan Paul and Co., 1930.
- Westerink H.* Demonic Possession and the Historical Construction of Melancholy and Hysteria // History of Psychiatry. 2014. Vol. 25 (3). P. 335–349.

ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНЫХ И ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПОСТСОВЕТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ И НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

доцент кафедры церковной истории

Сретенской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О., прот.* История зарубежных и отечественных постсоветских исследований в области славянской мифологии и народных верований // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 333–351. DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.016

Аннотация

УДК 2-157 (257)

Данная статья завершает цикл статей, посвящённых обзору научных исследований в области верований восточных славян и опубликованных в номерах «Богословского вестника» № 1 (44), № 3 (46) и № 4 (47) за 2022 г. В работе представлен очерк наиболее заметных трудов, вышедших за рубежом в XX — начале XXI вв., в которых исследуется духовная культура древних славян (в первую очередь восточных) и рассматриваются вопросы возможного влияния дохристианских представлений на бытовую религиозность народа. Указываются наиболее важные достижения авторов и выявляются основные направления научного поиска. Вместе с тем даётся анализ трудов по обозначенной теме в русскоязычной науке в постсоветский период. Автор приходит к выводу о необходимости развития междисциплинарных исследований как наиболее перспективных. 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.

History of Foreign and Domestic Post-Soviet Research in the Field of Slavic Mythology and Folk Beliefs

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. "History of Foreign and Domestic Post-Soviet Research in the Field of Slavic Mythology and Folk Beliefs". *Theological Herald*, no. 1 (48), 2023, pp. 333–351 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.48.1.016

Abstract. This article completes the series of articles devoted to the review of academic research in the realm of beliefs of the Eastern Slavs published in the issues of *Theological Herald*, no. 1 (44), no. 3 (46) and no. 4 (47) of 2022. The paper presents an outline of the most notable works published abroad in the 20th – early 21st centuries which explore the spiritual culture of the ancient Slavs (primarily Eastern ones) and examine possible influences of pre-Christian ideas on the everyday religiosity of the people. The most important achievements of the authors are indicated and the main trends of academic exploration are identified. Along with that, an analysis of works on the designated topic in post-Soviet Russian-speaking studies is given. The author comes to the conclusion that it is necessary to develop interdisciplinary research as the most promising one. The methodology used in compiling the review is complex, considering not only the data provided by secular studies (philology, ethnography, religious studies, folklore studies), but also based on the theological vision of the described phenomena.

Keywords: Russian religiosity, dual faith, historiography of ancient Russian paganism, archaic ideas of the Eastern Slavs, Slavic paganism.

1. Зарубежные исследования древнеславянской религии

Атеистический характер советского государства во многом определил особенности развития отечественной науки в области изучения религии, в том числе дохристианских верований восточных славян. В отличие от советских учёных, зарубежные исследователи были более свободны в своих научных поисках.

В 1918 г. в Кракове выходит в свет труд польского учёного, выпускника Львовского университета, специализировавшегося на индоевропеистике и славянской филологии, **А. Брюкнера** — «Мифология славянская и польская»¹. Следуя по пути, проложенному учёными ещё XIX в., Брюкнер весьма критично относится к свидетельствам средневековых авторов о мифологии славян. Однако он надеется, что этот недостаток будет всё же восполнен благодаря новым научным открытиям. Указывая на общие индоевропейские корни славянской мифологии, учёный признаёт неправомочность попыток форматирования мифологических данных древних славян по античным образцам.

В 1922 г. на немецком языке выходит книга финского учёного **В. Й. Мансикки** «Die Religion der Ostslaven» («Религия восточных славян»)². Данный труд, не потерявший научной актуальности и поныне, входит в число базовых исследований, на которые ссылаются современные учёные, изучающие данную проблему³. К сожалению, из задуманного изначально грандиозного многотомного издания в свет вышла лишь первая часть работы. Следует также упомянуть ещё один важный труд того же автора — «Древнеславянское оплакивание покойников»⁴, опубликованный впервые в 1928 г. на немецком языке. Мансикка перечисляет имена восточнославянских божеств, каталогизируя известные теонимы и анализируя суждения по этому поводу предыдущих учёных.

Как уроженец Выборга и подданный Российской империи, Мансикка, становление которого во многом происходило под влиянием русских учёных, может быть до некоторой степени ассоциирован

1 *Brückner A. Mitologia słowiańska i polska / wstęp i oprac. Stanisław Urbańczyk. Wyd. 2. Warszawa, 1985. [переизд. труда 1918 г.]*

2 *Мансикка В. Й. Религия восточных славян. Москва, 2005.*

3 *Петрухин В. Я. Е. В. Аничков и язычество Древней Руси // Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Москва, 2003. С. 399.*

4 *Мансикка В. Й. Древнеславянское оплакивание покойников // Мансикка В. Й. Религия восточных славян. Москва, 2005. С. 349–362.*

с отечественной наукой, тем не менее важнейший его труд по теме дохристианских верований вышел за границу.

Весьма интересны труды сербского исследователя **В. Чайкановича**. В частности, написанная им в 1924 г. книга «Древняя сербская религия и мифология»⁵, а также его следующая работа «О верховном боге в древней сербской религии»⁶, вышедшая в 1941 г. Учёный пытается на основании множества разнообразных источников воссоздать сербский языческий пантеон, доказывая наличие у славян развитого религиозного культа.

Книга профессора из Кёнигсберга **Г. Мейера** «Источники по истории религии славянской»⁷, вышедшая в 1931 г. и посвящённая верованиям полабских и балтийских славян, содержит, пожалуй, самый полный перечень сведений о славянских верованиях, отражённых в сообщениях ранних христианских летописей (до XV в. включительно).

Книга «Венедские святилища», вышедшая в 1937 г. из-под пера шведа **Т. Пальма**⁸, постулирует идею существования храмов и идолов у славян, а также доказывает развитость общеславянской религии.

«Исследования религии западных славян»⁹ немецкого исследователя **Э. Винеке** интересна главным образом тем, что учёный продолжает линию критического отношения к источникам и настаивает на заимствованном характере всех материальных элементов культа.

В 1940 г. словенский историк **Й. Мал** опубликовал статью «Славянские мифологические древности»¹⁰, в которой стремился выявить пути развития мифологии словенцев от общего славянского корня, что делал, однако, без достаточного критического подхода к используемым источникам и без должного различения мифологических традиций.

Л. Франц в небольшой книге «Ложные славянские боги»¹¹, увидевшей свет в 1941 г., в духе своего времени стремится доказать, что славянам была вовсе чужда культура изготовления идолов, чем являет яркий пример жёсткой позиции при рассмотрении религиозного состояния славян в дохристианскую эпоху.

5 *Чайкановић В.* Стара српска религија и митологија. Београд, 1994.

6 *Čajkanović V.* O vrhovnom Bogu u staroj srpskoj religiji. Izdavač, 2017.

7 *Meyer C. H.* Fontes historiae religionis slavicae. Berolini, 1931.

8 *Palm T.* Wendische Kultstätten. Lund, 1937.

9 *Wienecke E.* Untersuchungen zur Religion der Westslawen. Leipzig, 1939.

10 *Mal J.* Slovenske mitološke starine. Donesek o sledovih poganstva med Slovenci // Glasnik Muzejskega društva Slovenije. 1940. Let. 21. P. 1–37.

11 *Franz L.* Falsche Slawengötter: eine ikonographische Studie. Leipzig, 1941.

В 1946 г. во французском журнале «Обзор религиозной истории и философии» выходит статья **Б. О. Унбегауна** «Древняя религия балтийских славян»¹². Через два года он публикует следующую статью, посвящённую уже религии славянских племён в целом «Религия древних славян»¹³. Автор делает обзор теонимов, уделяя особое внимание разбору исторических свидетельств о славянском пантеоне и пытаясь отделить реально существовавших персонажей от являющихся плодом позднейших выдумок. Вывод Унбегауна весьма неутешителен: большую часть известных науке имён божеств следует признать вымышленной.

Достойны упоминания две обзорные работы итальянского индоевропеиста **В. Пизани**: «Религия кельтов и балто-славян в дохристианской Европе»¹⁴, опубликованная в 1950 году и содержащая раздел о мифологии славян, а также обзорная статья, вышедшая в 1965 г. в Туринском журнале «История религии» «Балто-славянское язычество»¹⁵. Пизани приходит к выводу о свойственном славянским верованиям дуализме, выражавшемся в убеждённости в том, что существуют противостоящие друг другу добрый и злой боги. Вместе с тем исследователь считает, что в силу ограниченности данных научная реконструкция славянского язычества едва ли возможна. Однако для этого можно прибегнуть к сравнительному методу, который должен быть использован прежде всего при сличении с мифологиями иранцев, германцев и скандинавов.

Следует выделить труды выдающегося лингвиста XX в. **Р. О. Якобсона**. Особый интерес в рамках изучения славянского язычества представляют следующие его статьи: «Славянская мифология»¹⁶ в энциклопедическом словаре, вышедшем в Нью-Йорке в 1950 г., «Славянские боги и демоны»¹⁷ и «Славянский бог Велесъ и его

12 *Unbegaun B.-O.* L'Ancienne religion des Slaves de la Baltique // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 26e année. 1946. № 3–4. P. 211–234.

13 *Unbegaun B.-O.* La religion des anciens Slavs // *Mana: Introduction à l'histoire des religions*. Vol. 2. Part III. Paris, 1948. P. 387–445.

14 *Pisani V.* Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa precristiana. Milano, 1950.

15 *Pisani V.* Il paganesimo balto-slavo // *Storia delle religioni*. Vol. II / a cura di P. Tacchi-Venturi. Torino, 1965. P. 807–857.

16 *Jakobson R.* Slavic Mythology // *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. II. New York (N. Y.), 1950. P. 1025–1031.

17 *Jakobson R.* Slavic gods and demons // *Jakobson R. Selected Writings*. VII. Berlin; New York (N. Y.); Amsterdam, 1985. P. 3–32.

индоевропейские когнаты»¹⁸, вышедшие в 1985 г. в составе сборника его трудов. Якобсон делает обзор общего состояния научного изучения вопроса и предлагает новый метод в исследовании религии славян, представляющий собой синтез лингвистического и мифологического подходов на базе сравнительного анализа.

Словенский лингвист **Ф. Безлай** в 1951 г. в журнале «Словенский этнограф» напечатал статью «Несколько слов о словенской мифологии в последнее десятилетие»¹⁹. Главное содержание данной статьи — критика описанной выше публикации Мала «Словенские мифологические древности». Безлай оценивает научную актуальность работ других авторов по славянской мифологии и формулирует свою позицию относительно принципиальной возможности реконструкции славянских верований. Завершая критический обзор, автор даёт краткое описание исследований, посвящённых демонологии, в первую очередь словенской, в контексте общеславянских представлений по данной теме.

Книга бельгийского слависта **Ф. Винке** «Религия славян»²⁰, вышедшая на нидерландском языке в 1969 г., представляет собой ещё одну попытку систематизации данных о славянской религии дохристианского периода. Обращая внимание на разность теонимов у славян балтийских и восточных, учёный настаивает на внутреннем родстве и устойчивых связях, существующих между двумя дохристианскими традициями.

В 1971 г. в Нью-Йорке вышла книга американского археолога и этнографа литовского происхождения **М. Гимбутаса** «Славяне», которая в русском переводе известна под названием «Славяне. Сыны Перуна»²¹. Труд представляет собой обзор этногенеза и ранней истории славянских племён, а завершающая глава работы посвящена их религии. Автор кратко описывает материальную составляющую культа на основе археологических находок и даёт краткий очерк персонажей пантеона.

Книга итальянского слависта **Э. Гаспарини** «Славянский матриархат», вышедшая в 1973 г. и переизданная в 2010 г.²². Здесь затрагиваются вопросы мифологии, делаются попытки выделить ключевые сюжетные линии и важнейшие мировоззренческие образы. Автор активно пользуется сравнительно-аналитическим методом, сопоставляя

18 *Jakobson R. The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates // Jakobson R. Selected Writings. VII. Berlin; New York (N. Y.); Amsterdam, 1985. P. 33–48.*

19 *Bezljaj F. Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih // Slovenski etnograf. 1951. № 3/4. P. 342–353.*

20 *Vyncke F. De Godsdienst der Slaven. Roermond, 1969.*

21 *Гимбутас М. Славяне. Сыны Перуна / пер. с англ. Ф. С. Капицы. Москва, 2010.*

22 *Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. Florence, 2010.*

данные филологии не только в рамках внутриславянских отношений, но и в широком индоевропейском контексте.

Всемирно известный религиовед **М. Элиаде** опубликовал в 1985 г. в Чикаго третий том своей знаменитой трилогии «История религиозных идей» («A History of Religious Ideas»). Книга вышла позднее на русском языке под названием «История веры и религиозных идей»²³. Славянским верованиям здесь посвящён десяток страниц. Элиаде перечисляет основные свидетельства о верованиях славян и даёт краткую характеристику важнейшим персонажам пантеона.

В 1979 г. была опубликована книга польского историка **Г. Ловмянского** «Религия славян и её упадок» («Religia Słowian i jej upadek»), русский перевод²⁴ которой вышел в 2003 г. Учёный полагает, что на большей части пути своего исторического развития религия славян отличалась полидоксией, понимаемой им как проявления анимистических убеждений, и прототеизмом, что означает верование в верховного небесного бога. Лишь во времена, близкие к приходу христианства, славянская религия являет образец политеизма.

В 1980 г. в США вышла книга **М. Т. Знаенко** «Боги древних славян: Татищев и истоки славянской мифологии»²⁵. Критикуя первого русского историка за неточности в его мифологических изысканиях, автор представляет объёмный очерк, описывающий источниковую базу по данному вопросу.

Польский историк **А. Гейштор** в 1986 г. издал труд «Мифология славян» («Mitologia Słowian»). Книга была переведена на русский язык²⁶ и вышла в нашей стране в 2014 г. Автор довольно подробно разбирает проблему славянского этногенеза, пытается систематизировать элементы мифологических конструкций, соотнося их с мифологией других индоевропейских народов и опираясь при этом на концепцию Ж. Дюмезиля²⁷ о трёхчастной структуре индоевропейского общества, отражённой в пантеоне.

23 Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 3. Москва, 2008.

24 Ловмянский Г. Религия славян и её упадок / пер. с польск. М. В. Ковальковой. Санкт-Петербург, 2003.

25 Znajenko M. T. The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus, 1980.

26 Гейштор А. Мифология славян. Москва, 2014.

27 Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / пер. с фр. Т. В. Цивьян. Москва, 1986. (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Книга чешского слависта **З. Вани** под названием «Мир славянских богов и демонов»²⁸ вышла в Праге в 1990 г. Особое внимание обращает учёный на сходство славянской мифологии с балтийской и иранской.

Польский исследователь **Л. Мошиньский** посвятил разбору славянской мифологии труд «Дохристианская религия славян в свете славянского языкознания»²⁹, увидевший свет в 1992 г. Затрагивая тему праславянской мифологии, учёный приходит к выводу о её отсутствии в традиционном смысле этого слова и высказывает убеждение, что она является плодом кабинетного творчества, а иранское влияние представляется малозначимым, в то время как кельтские связи явно недооценены. Несмотря на то, что работа Мошиньского действительно имеет немало достоинств, критики указывают на неудачность целого ряда предложенных им этимологий³⁰ и довольно поверхностное понимание проблемы.

В 2008 г. в Загребе была опубликована работа **Р. Катичича** «Божественный поединок. По следам священной поэзии нашей дохристианской эпохи»³¹ — замечательный образец попытки мифологической реконструкции на основе концепции «основного мифа», сформулированной Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым.

Результаты исследований Московской этнолингвистической школы нашли отклик и подтверждение в трудах польских лингвистов во главе с основателем Люблинской этнолингвистической школы **Е. Бартминьским**. На русском языке был издан сборник работ, объединённых названием «Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике»³² и постулирующих существование языковых стереотипов, под которыми понимаются отражения верований, идей и представлений об элементах окружающей действительности в семантике обозначающих их слов.

28 *Váňa Z. Svět slovanských bohů a démonů. Praha, 1990.*

29 *Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992.*

30 *Трубачёв О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: L. Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1992) // Трубачёв О. Н. Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 2. Москва, 2005. (Opera etymologica. Звук и смысл). С. 429.*

31 *Katičić R. Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Zagreb, 2008.*

32 *Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / пер. с польск. Москва, 2005.*

Отдельного упоминания достойна книга американской исследовательницы **С. Рок** «Народная религия в России. “Двоеверие” и создание академического мифа»³³. Рок приходит к выводу об отсутствии данного феномена в реальной жизни и настаивает на кабинетном происхождении идеи, рождённой из неверного толкования средневековых русских текстов.

Немалый вклад в изучение русской народной веры внёс **Г. П. Федотов** — замечательный отечественный историк, философ и религиозный мыслитель, эмигрировавший из Советского государства сначала во Францию, а после её оккупации нацистской Германией — в США. Один из самых значимых его трудов — «Святые Древней Руси (X–XVII вв.)»³⁴ — посвящён наиболее выдающимся церковным деятелям эпохи в контексте активной борьбой христианства с остатками язычества. Не менее значим ещё один его труд, исследующий специфику русской духовной культуры: «Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам)»³⁵. На фольклорном материале автор анализирует национальные особенности русского православия. Этот труд не потерял актуальности до сего дня и имеет ценность для всякого исследователя народной веры.

Англоязычный исследователь **В. Ф. Райан** является автором труда «Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России» (*The Bathhouse at Midnight: An historical Survey of Magic and Divination in Russia*). Книга вышла в 1999 г. в США, в 2006 г. увидел свет её русский перевод³⁶. Автор убеждён, что магия глубоко интегрирована в обрядовую практику русского человека и не всегда ощущается явственно.

Перу американской исследовательницы **Ив Левин** принадлежит книга, вышедшая на русском языке под названием «Двоеверие и народная религия в истории России»³⁷ и представляющая собой сборник тематических статей. При привлечении обширных архивных данных автор описывает практику использования обрядов и заговоров.

33 *Rock S. Popular Religion in Russia. «Double Belief» and the Making of an Academic Myth. London; New York (N. Y.), 2007.*

34 *Федотов Г. П. Святые Древней Руси (X–XVII ст.). Paris, 1931.*

35 *Он же. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935.*

36 *Райан В. Ф. Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России / пер. с англ. Москва, 2006.*

37 *Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / пер. с англ. А. Л. Топоркова, З. Н. Исидоровой. Москва, 2004.*

2. Отечественные работы по славянской духовной культуре на излёте советской эпохи и в новейший период

Политика относительной открытости советского государства, начавшаяся в 1980-е гг., означала прекращение стигматизации религии и способствовала проявлению широкого общественного интереса к вопросам духовной жизни, что породило, среди прочего, создание новых религиозных движений, в том числе и тех, которые заявляли о себе как о реконструкторах славянского язычества. Этой средой было произведено немало литературы около-, псевдо- и антинаучного содержания. Ввиду данной особенности этих творений упоминать их по отдельности не имеет смысла в рамках настоящей статьи.

Однако изменение социально-политической конъюнктуры в нашей стране стимулировало появление целого ряда значительных научных и научно-популярных трудов, посвящённых как язычеству Древней Руси, так и народному православию.

Прежде всего, следует отметить работы, изданные во время подготовки к празднованию 1000-летия Крещения Руси. Особо стоит отметить труды **М. В. Поповича** «Мировоззрение древних славян»³⁸, **А. П. Новосельцева** «Принятие христианства древнерусским государством как закономерное явление эпохи»³⁹, **А. Г. Кузьмина** «Падение Перуна: становление христианства на Руси»⁴⁰, **О. М. Рапова** «Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства»⁴¹, **Ю. В. Кривошеева** «Религия восточных славян накануне крещения Руси»⁴².

В 1996 г. выходит коллективный труд «**Очерки истории культуры славян**»⁴³, где представлены изыскания В. В. Седова, Н. И. Толстого, В. Н. Топорова, Е. Е. Левкиевской, А. Ф. Журавлёва и др. учёных по самому широкому кругу вопросов славянской культуры от времён древнейших до средневековья.

38 *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.

39 *Новосельцев А. П.* Принятие христианства древнерусским государством как закономерное явление эпохи // История СССР. 1988. № 4. С. 97–122.

40 *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна: становление христианства на Руси. Москва, 1988.

41 *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. Москва, 1988.

42 *Кривошеев Ю. В.* Религия восточных славян накануне крещения Руси. Ленинград, 1988.

43 *Очерки истории культуры славян.* Москва, 1996.

Стоит обратить особое внимание на работу современного исследователя, специалиста в области славянского фольклора и этнографии **А. Л. Топоркова** «Теория мифа в русской филологической науке XIX века»⁴⁴, где подробно разбираются концепции мифа в русском языкознании XIX в. Большой интерес представляют и посвящённые истории и практике заговоров работы «Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика»⁴⁵, «Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX вв.»⁴⁶ и «Восточнославянские заговоры: материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография»⁴⁷, составленная в соавторстве с Т. А. Агапкиной.

Невозможно обойти вниманием труды **А. А. Панченко** — автора множества работ, посвящённых сектантским движениям, фольклору (в том числе современному городскому) и народному православию. Наибольший интерес представляет его монография «Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России»⁴⁸. Ещё один труд данного автора — «Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: “крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени»⁴⁹, в котором учёный подходит к гораздо более широкой проблеме соотношения низовой и институционально-догматической форм религиозности.

Монография **М. А. Васильева** «Язычество восточных славян накануне крещения Руси»⁵⁰, вышедшая в 1999 г., скрупулёзно исследует вопрос о происхождении двух божеств Владимирова пантеона: Хорса и Семаргла. Учёный стремится доказать существование прочных ирано-восточнославянских связей в период до Крещения Руси.

44 Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва, 1997.

45 Он же. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. Москва, 2005.

46 Он же. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. Москва, 2010.

47 Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Восточнославянские заговоры: материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография. Москва, 2014.

48 Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. Санкт-Петербург, 1998.

49 Он же. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. Москва, 2012.

50 Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. Москва, 1999.

В 2000 г. увидела свет книга **Ф. С. Капицы** «Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. Справочник»⁵¹. Другое издание этого же справочника вышло под названием «Тайны славянских богов»⁵² в 2008 г. Это издание представляет собой замечательный образец научно-популярного энциклопедического словаря, в котором упорядочены сведения об элементах дохристианских верований славян.

Труд **О. Н. Трубочёва** «Этногенез и культура древнейших славян: лингвистические исследования»⁵³ содержит специальный раздел, описывающий религиозные представления и духовный мир славян. Отдельно необходимо отметить труды данного исследователя во главе редакционной группы фундаментального издания «Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд», тома которого продолжают выходить и поныне под руководством уже других редакторов. ЭССЯ представляет собой неопределимый источник для анализа этимологии славянских слов.

В 2004 г. был опубликован труд **Л. С. Клейна** «Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества»⁵⁴. Работа является одним из самых обстоятельных русскоязычных обзоров по истории научных исследований восточнославянского язычества. Несмотря на относительную узость обозначенной в заглавии темы, автор позволяет себе довольно смелые обобщения. Так, Перун у него предстаёт типичным циклически умирающим и воскресающим мифологическим персонажем. По мысли Клейна, именно эта особенность Перуна подготовила почву для относительно безболезненного принятия Русью христианства.

Следует отметить работы **Н. А. Криничной** — исследовательницы русского фольклора и мифологии. Наибольший интерес представляют две её книги: «Русская мифология: мир образов фольклора»⁵⁵ и «Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины, поверья Карелии и сопредельных областей. Исследования. Тексты. Комментарии»⁵⁶. Автор исследует образы бытования расхожих

51 Капица Ф. С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. Москва, 2011.

52 Она же. Тайны славянских богов. Москва, 2006.

53 Трубочёв О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. Москва, 2003.

54 Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. Санкт-Петербург, 2004.

55 Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004.

56 Она же. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины, поверья Карелии и сопредельных областей. Исследования. Тексты. Комментарии. Москва, 2011.

мифологических сюжетов, связанных с устройством мира и соотношением человека со всем мирозданием, анализирует, как в мифологических элементах фольклора отражаются сельские представления об окружающем природном пространстве, главным образом — о лесе.

Особо следует сказать о книге «История славянской мифологии в XX веке»⁵⁷, принадлежащей перу **Н. А. Михайлова**, необыкновенно одарённого филолога, интересовавшегося проблемами реконструкции славянских дохристианских верований и непосредственно занимавшегося изучением темы первичных и вторичных источников по данному вопросу. К сожалению, автор умер довольно молодым человеком, и его неожиданная кончина не позволила ему завершить начатый труд.

Учёный, имя которого невозможно не упомянуть, — **В. Я. Петрухин**. Исследователь занимается весьма широким спектром научных тем, связанных прежде всего с историей русского средневековья. В контексте настоящей статьи необходимо указать два его труда: «Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков»⁵⁸, а также монография «Древняя Русь: народ, князья, религия»⁵⁹, вошедший в качестве первой части в первый том сборника «Из истории русской культуры».

Книга ещё одного современного исследователя **А. В. Карпова** «Религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI вв. Язычество, христианство, двоеверие»⁶⁰ непосредственно отсылает нас к проблеме противостояния евангельской веры и архаических религиозных представлений.

Весьма примечательная попытка осмыслить соотношение восточнославянских мировоззренческих установок и пришедшего на Русь православия сделана в трудах современного культуролога **В. В. Байдина** «Древнерусское предхристианство»⁶¹, «Толкования на русские народные сказки»⁶² и «Архетипы и символы русской культуры. От архаики до современности. Статьи и эссе»⁶³. Общая идея Байдина состоит в том, что русское язычество было внутренне родственно по мироощущению

57 Михайлов Н. А. История славянской мифологии в XX веке. Москва, 2017.

58 Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск; Москва, 1995.

59 Он же. Древняя Русь: народ, князья, религия // Из истории русской культуры. Т. 1. Москва, 2000. С. 12–410.

60 Карпов А. В. Религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. Язычество, христианство, двоеверие. Санкт-Петербург, 2019.

61 Байдин В. В. Древнерусское предхристианство. Санкт-Петербург, 2020.

62 Он же. Толкования на русские народные сказки. Санкт-Петербург, 2021.

63 Он же. Архетипы и символы русской культуры. От архаики до современности. Статьи и эссе. Санкт-Петербург, 2021.

православной вере и потому послужило своеобразным предуготовлением к принятию византийского христианства.

Выводы

В то время как в Советском Союзе торжествовал государственный атеизм и изучение религии было крайне затруднено, иностранные исследователи дохристианских восточнославянской верований и их влияния на формирование позднейшей духовной традиции часто оказывались в ситуации некоторого преимущества. Впрочем, это отнюдь не означает полного отсутствия социально-политического воздействия на научную мысль зарубежья. Довольно рано там обнаруживается убежденность в недостаточности исторических сведений для научной реконструкции восточнославянских мифологических представлений и культовых практик (Брюкнер). В то же время в Европе до некоторой степени сохраняется преемственность с отечественной научной традицией (Мансикка, Федотов).

Работы, вышедшие за границей в XX в., представляют довольно пёструю картину. С одной стороны, исследователи стремились продемонстрировать оформленность и основательность славянской религии (Чайконович, Пальм и Мал), делали попытки обобщить все сведения (Мейер, Винке). С другой стороны, продолжается радикальная критика идеи структурированности самих верований и свидетельств о них (Винке, Франц, Унбегаун, Безлай, Знаенко). При этом предлагается использовать метод сравнительного анализа для поиска дополнительных данных (Пизани, Гаспарини), предпринимаются усилия по привлечению лингвистического материала (Якобсон, Мошинский, Бартминский). Ряд авторов стремится проанализировать славянские представления в общем индоевропейском контексте (Гимбутас, Элиаде, Ловмянский, Гейштор, Вани). Обнаруживается очевидный интерес к изучению пережитков (остатков) языческих верований в христианской картине мира славян (Катичич, Райан, Рок, Левин).

Празднование 1000-летия Крещения Руси пробудило в СССР интерес к духовной жизни прошлых веков, в частности, к теме усвоения христианства восточнославянскими народами (Попович, Новосельцев, Кузьмин, Рапов, Кривошеев, Васильев). Активно исследуется духовная и бытовая культура восточных славян (Толстые, Левкиевская, Журавлёв) и мифология (Топорков). Выходят издания энциклопедического характера и активно привлекаются фольклорные данные (Криничная

и др.). Наиболее заметным явлением стали публикации исследователей, стремящихся обобщить данные о духовных исканиях восточнославянских народов с общеисторической точки зрения, с привлечением сведений из смежных наук: археологии, лингвистики, фольклора (Клейн, Карпов, Петрухин, Байдин).

Работы последних десятилетий свидетельствуют об увеличении числа междисциплинарных исследований, дающих наиболее глубокое понимание духовного мира восточных славян и влияния дохристианских представлений на формирование специфики русской православной традиции.

Библиография

- Bezljaj F.* Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih // Slovenski etnograf. 1951. № 3/4. P. 342–353.
- Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska / wstęp i oprac. Stanisław Urbańczyk. Wyd. 2. Warszawa: Państw. wydaw. naukowe, 1985. [переизд. труда 1918 г.].
- Čajkanović V.* O vrhovnom Bogu u staroj srpskoj religiji. Izdavač: Beogradska izdavačko-književna zadruga, 2017.
- Franz L.* Falsche Slawengötter: eine ikonographische Studie. Leipzig: Glausch, 1941. [Privatdruck für d. Mitglieder d. Sächs. Ges. für Vorgeschichte].
- Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. Florence: Firenze University Press, 2010.
- Jakobson R.* Slavic Mythology // Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Vol. II: J–Z / ed. M. Leach, J. Fried. New York (N. Y.): Funk and Wagnalls, 1950. P. 1025–1031.
- Jakobson R.* Slavic Gods and Demons // *Jakobson R.* Selected Writings. Vol. VII: Contributions to Comparative Mythology. Berlin; New York (N. Y.); Amsterdam: Mouton, 1985. (Studies in Linguistics and Philology; 1972–1982). P. 3–32.
- Jakobson R.* The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates // *Jakobson R.* Selected Writings. Vol. VII: Contributions to Comparative Mythology. Berlin; New York (N. Y.); Amsterdam: Mouton, 1985. (Studies in Linguistics and Philology; 1972–1982). P. 33–48.
- Katičić R.* Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Zagreb: Ibis Grafika, 2008.
- Mal J.* Slovenske mitološke starine. Donesek o sledovih poganstva med Slovenci // Glasnik Muzejskega društva Slovenije. 1940. Letnik 21, številka 1/4. P. 1–37.
- Meyer C. H.* Fontes historiae religionis slavicae. Berolini: Apud W. de Gruyter et socios, 1931.
- Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1992.

- Palm T.* Wendische Kultstätten. Lund: Gleerup, 1937.
- Pisani V.* Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa precristiana. Milano: Istituto editoriale Galileo, 1950.
- Pisani V.* Il paganesimo balto-slavo // Storia delle religioni. II / a cura di P. Tacchi-Venturi. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1965. P. 807–857.
- Rock S.* Popular Religion in Russia. «Double Belief» and the Making of an Academic Myth. London; New York (N. Y.): Routledge, 2007.
- Unbegaun B.-O.* L'Ancienne religion des Slaves de la Baltique // Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 26e année. 1946. № 3–4. P. 211–234.
- Unbegaun B.-O.* La religion des anciens Slavs // Mana: Introduction à l'histoire des religions. Vol. 2. Part III. Paris: Presses universitaires de France, 1948. P. 387–445.
- Váňa Z.* Svět slovanských bohů a démonů. Praha: Panorama, 1990.
- Vyncke F.* De Godsdienst der Slaven. Roermond: Romen, 1969. (Godsdiensten der Mensheid).
- Wienecke E.* Untersuchungen zur Religion der Westslawen. Leipzig: Harrassowitz, 1939.
- Znayenko M. T.* The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus: Slavica Publishers, 1980.
- Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Восточнославянские заговоры: материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография. Москва: Индрик, 2014.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1914. (Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета; ч. СХVII). [Москва: Индрик, 2003].
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь / послесл. В. Я. Петрухина. Москва: Индрик, 2003.
- Байдин В. В.* Древнерусское предхристианство. Санкт-Петербург: Алетейя, 2020.
- Байдин В. В.* Архетипы и символы русской культуры. От архаики до современности. Статьи и эссе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2021.
- Байдин В. В.* Толкования на русские народные сказки. Санкт-Петербург: Алетейя, 2021.
- Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / пер. с польск. Москва: Индрик, 2005.
- Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. Москва: Индрик, 1999.
- Гейштор А.* Мифология славян. Москва: Весь Мир, 2014.
- Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна / пер. с англ. Ф. С. Капицы. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2010.
- Капица Ф. С.* Тайны славянских богов. Москва: РИПОЛ-классик, 2006.
- Капица Ф. С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. Москва: Флинта, 2011.
- Карпов А. В.* Религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. Язычество, христианство, двоеверие. Санкт-Петербург: Алетейя, 2019.

- Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. Санкт-Петербург: Евразия, 2004.
- Кривошеев Ю. В.* Религия восточных славян накануне крещения Руси. Ленинград: Знание, 1988.
- Криничная Н. А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва: Академический проект; Гаудеамус, 2004.
- Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины, поверья Карелии и сопредельных областей. Исследования. Тексты. Комментарии. Москва: РФСОиН, 2011.
- Кузьмин А. Г.* Падение Перуна: становление христианства на Руси. Москва: Молодая гвардия, 1988.
- Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России / пер. с англ. А. Л. Топоркова, З. Н. Исидоровой. Москва: Индрик, 2004.
- Ловмянский Г.* Религия славян и её упадок / пер. с польск. М. В. Ковальковой. Санкт-Петербург: Академический проект, 2003.
- Мансикка В. Й.* Древнеславянское оплакивание покойников // *Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. Москва: ИМЛИ РАН, 2005. С. 349–362.
- Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. Москва: ИМЛИ РАН, 2005.
- Михайлов Н. А.* История славянской мифологии в XX веке. Москва: Институт славяноведения РАН, 2017.
- Новосельцев А. П.* Принятие христианства древнерусским государством как закономерное явление эпохи // *История СССР.* № 4. 1988. С. 97–122.
- Очерки истории культуры славян. Москва: Индрик, 1996.
- Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
- Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святыне из болотистой местности: «крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. Москва: Новое литературное обозрение, 2012.
- Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск; Москва: Русич; Гнозис, 1995.
- Петрухин В. Я.* Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // *Из истории русской культуры.* Т. 1. (Древняя Русь). Ч. 1. Москва: Языки русской культуры, 2000. (Статьи по истории и типологии русской культуры). С. 12–410.
- Петрухин В. Я.* Аничков и язычество Древней Руси // *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь / послесл. В. Я. Петрухина. Москва: Индрик, 2003. С. 389–399.
- Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985.
- Райан В. Ф.* Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России / пер. с англ. Москва: Новое литературное обозрение, 2006.
- Рапов О. М.* Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. Москва: Высшая школа, 1988.

- Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва: Индрик, 1997.
- Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. Москва: Индрик, 2005.
- Топорков А. Л.* Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. Москва: Индрик, 2010.
- Трубачёв О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. Москва: Наука, 2003.
- Трубачёв О. Н.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: *L. Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1992*) // *Трубачёв О. Н.* Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 2. Москва: Языки славянской культуры, 2005. (Opera etymologica. Звук и смысл). С. 423–442.
- Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (X–XVII ст.). Paris: YMCA-Press, 1931.
- Федотов Г. П.* Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). Paris: YMCA-Press, 1935.
- Чајкановић В.* Стара српска религија и митологија. Београд: Srpska književna zadruga; BIG Z, 1994.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 3. Москва: Академический проект, 2008.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (48) • 2023

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 217/8

Подписано в печать 31.03.2023