

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (49)
2023



Сергиев Посад
2023

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 2 (49)
2023



Sergiev Posad
2023

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-313-0348

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 2 (49). – 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 библеистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
Библеистика
- 18 **Священник Дмитрий Барницкий**
«Противоречия» в евангельском повествовании через призму генеративной нарратологии

Естественно-научная апологетика
- 38 **Розалия Моисеевна Рупова**
Иерусалим и Силиконовая долина: два полюса современной цивилизации

Религиозная философия
- 53 **Митрополит Аристарх (Смирнов)**
Герменевтика имперсонального в молоканстве сквозь призму православного богословия
- 67 **Иеромонах Паисий (Буй)**
Религиозные воззрения Виктора Франкла

Сравнительное богословие
- 83 **Артур Романович Антонян**
Трансформация августиновского учения о спасении в богословском творчестве Бернарда Клервоского
- 95 **Павел Геннадьевич Борисов**
Индийский церковный раскол 1653 г.: противостояние колониальных миссионеров и идеологов клятвы креста Кунан

Патрология и христианская литература
- 113 **Алексей Николаевич Неманов, священник Андрей Лысевич**
Изречения монтанистов в произведениях древних авторов II–IV вв.
- 131 **Протоиерей Василий Петров**
«Неизвестная» глава из «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца в переводе свт. Феофана Затворника
- 146 **Священник Сергей Ким, Дмитрий Васильевич Зубов**
Грузинские фрагменты из библиотеки монастыря св. великомуч. Пантелеимона на Святой Горе Афон

- История Поместных Православных Церквей*
- 167 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Критика чрезмерной икономии Константинопольского Патриархата по отношению к раскольникам, составившим «Православную Церковь Украины»
- История Русской Православной Церкви*
- 213 **Епископ Леонид (Толмачёв)**
Опыт составления и издания архимандритом Леонидом (Кавелиным) исторического описания Оптиной пустыни и её скита
- 234 **Иеромонах Павел (Дудоров)**
Первые поселенцы-отшельники на Старом Городище: отшельничество и полное безмолвие в биографии первоначальника иеросхимонаха Иоанна
- Церковное искусство и археология*
- 262 **Анастасия Михайловна Мелих**
Традиции иконографии апокалипсиса в убранстве Благовещенского собора Московского Кремля
- 293 **Анастасия Анатольевна Никитина**
П. П. Покрышкин – основоположник «художественно-археологического» подхода в реставрации
- 318 **Наталья Ивановна Григорьева**
Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии и личность Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского): к 145-летию со дня рождения патриарха
- Религиоведение*
- 339 **Протоиерей Олег Корытко**
Об одном архаическом древнеславянском влиянии на толкование фразы: «Богатеть в Бога» (Лк. 12, 21)

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

18 **Priest Dmitry Baritskiy**

«Contradictions» in the Gospel Narrative Through the Prism of Generative Narratology

Natural science apologetics

38 **Rozaliya M. Rupova**

Jerusalem and Silicon Valley: Two Poles of Modern Civilization

Religious philosophy

53 **Metropolitan Aristarkh (Smirnov)**

Hermeneutics of the Impersonal in Molokancy Through the Prism of Orthodox Theology

67 **Hieromonk Paisius (Buy)**

Religious Views of Victor Frankl

Comparative theology

83 **Artur R. Antonyan**

Transformation Augustinian Soteriology in the Theological Work of Bernard Clairvaux

95 **Pavel G. Borisov**

Indian Church Schism of 1653: Confrontation Between Colonial Missionaries and Coonan Cross Oaths

Patrology and Christian literature

113 **Aleksei N. Nemanov, priest Andrei Lysevich**

The Sentences of the Montanists in the Works of Ancient Authors of the II–IV Centuries

131 **Archpriest Vasilii Petrov**

«Unknown» Chapter from «Invisible War» of St. Nicodemus the Hagiorite, Translated by St. Theophan the Recluse

- 146 **Priest Serge Kim, Dmitry V. Zubov**
Georgian Fragments from the Library of the Monastery of St. Great Martyr Panteleimon on Mount Athos
- History of the Local Eastern Orthodox Churches*
- 167 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
Criticism of the Excessive Eikonomia Committed by the Patriarchate of Constantinople to the Schismatics who Constituted the «Orthodox Church of Ukraine»
- History of the Russian Orthodox Church*
- 213 **Bishop Leonid (Tolmachev)**
The Experience of Compiling and Publishing a Historical Description of Optina Pustyn and Its Skete by Archimandrite Leonid (Kavelin)
- 234 **Hieromonk Pavel (Dudorov)**
The First Hermit Settlers in the Old Settlement: Hermitage and Complete Silence in the Biography of the Principal Hieroschemamonk Johannes
- Church art and archeology*
- 262 **Anastasia M. Melikh**
The Traditions of Apocalyptic Iconography in the Annunciation Cathedral at the Moscow Kremlin
- 293 **Anastasia A. Nikitina**
P. P. Pokryshkin – The Founder of the «Artistic-Archeological» Restoration Method
- 318 **Natalia I. Grigorieva**
The Church and Archaeological Cabinet of the Moscow Theological Academy and the Personality of His Holiness Patriarch Alexy I (Simansky): On the 145th Anniversary of the Patriarch's Birth
- Religious studies*
- 339 **Archpriest Oleg Korytko**
About one Archaic Ancient Slavic Influence on the Interpretation of the Phrase: «Get rich toward God» (Lk. 12, 21)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ВВ Византийский Временник. Санкт-Петербург, 1894–1918; Петроград, 1918–1924; Ленинград, 1924–1928. Т. 1–25; Н. с. Москва, 1947–. Т. 1(26)–75(100), 101–.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. Санкт-Петербург, 1934–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург; Москва, 1841–. Т. 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТСО Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
- ЧОЛДП Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва; Сергиев Посад, 1863–1895, 1910–1917.
- АВ *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie*. Paris; Bruxelles, 1882–. Т. 1–.
- АСО *Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita*. Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- АОС *Archives de l'Orient Chrétien*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1948–.
- ВНГ *Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani]*, 3e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 31957. Т. 1–3. (*Subsidia hagiographica*; vol. 8a, b, c); *Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).
- СССОГД *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. 2007–.
- CCSL *Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
- CFHB SB *Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum*; ed. H. G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–. Bd. 2–.
- CFHB SV *Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Vindobonensis*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975–. Bd. 12/1–3–.

- CPG Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CPGR Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum / ed. E. Moutsopoulos. Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1973–.
- FBR Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Frankfurt am Main, 1976–2014. Bd. 1–32; N. F. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019–. Bd. 1–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- MLSDVFD Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: fontes et dissertationes. Санкт-Петербург, 1964–. Vol. 1–.
- OCP Orientalia christiana periodica. Roma, 1935–. T. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin: W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- Ε.Κ.Ε.Ι.Ε.Δ. Ἐπετηρὶς τοῦ Ἀρχείου τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου (Ε.Α.Ι.Ε.Δ.). Ἀθήνα, 1948–1962. Τ. 1–9; Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1963/1964–. Τ. 10/11–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- БАН Библиотека Академии наук
- БРПМА Библиотека Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря
- ВГМЗ Вологодский государственный музей-заповедник
- ГИМ Государственный исторический музей
- ГТГ Государственная Третьяковская галерея
- ИИМК РАН Институт истории материальной культуры РАН
- ИМЛИ РАН Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН
- ИАК Императорская Археологическая Комиссия
- ИРА Институт Русского Афона
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- ОРПГФ Отдел рукописных, печатных и графических фондов Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль»
- ПЦУ Православная церковь Украины (неканоническая)
- РАН Российская академия наук
- РГБ Российская государственная библиотека
- РНБ Российская национальная библиотека

РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГИА	Российский государственный исторический архив
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
УПЦ	Украинская Православная Церковь (каноническая)
ЦАК	Церковно-археологический кабинет имени патриарха Алексия I при Московской духовной академии
ЦГАРМ	Центральный Государственный архив Республики Мордовия
ЦИАМ	Центральный исторический архив г. Москвы

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общecerковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПБГИПСР	Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

«ПРОТИВОРЕЧИЯ» В ЕВАНГЕЛЬСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ГЕНЕРАТИВНОЙ НАРРАТОЛОГИИ

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия

кандидат филологических наук

доцент кафедры филологии Московской духовной академии

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева

Лавра, Академия

baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* «Противоречия» в евангельском повествовании через призму генеративной нарратологии // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 18–37. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.001

Аннотация

УДК 27-277.2 (82.01/09)

В настоящей статье автор предпринимает попытку разрешить кажущиеся противоречия, которые возникают между евангельскими повествованиями, при помощи инструментов нарративной критики. В основу решения положено базовое положение нарратологии, согласно которому рассказ о произошедшем событии не есть само событие. Повествование возникает в результате интерпретационной активности авторского сознания, которое обрабатывает действительность с целью её концептуализации. Используются наработки генеративной нарратологии, которые помогают выявить основные этапы этого процесса: «происходящее», «событие», «факт», «знак». В итоге автор сосредотачивается на двух генеративных уровнях нарратива, таких как «событие»

и «факт». Отмечается, что для перехода от «события» к «факту» значимыми являются те герменевтические операции, в результате которых повествование приобретает размерность, конкретность, целостность. Наблюдение за особенностями этих параметров в рамках евангельского нарратива помогает объяснить ряд кажущихся противоречий между версиями евангелистов.

Ключевые слова: Евангелия, разногласия, противоречия, нарративный анализ, нарратив, прагматика текста, синоптическая проблема.

«Contradictions» in the Gospel Narrative Through the Prism of Generative Narratology

Priest Dmitry Baritskiy

PhD in Theology

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

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

baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "‘Contradictions’ in the Gospel Narrative Through the Prism of Generative Narratology". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 18–37 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.001

Abstract. In this article, the author attempts to resolve the apparent contradictions that arise between the gospel narratives using the tools of narrative criticism. The decision is based on the basic position of narratology, according to which the story of an event that happened is not the event itself. The narrative arises as a result of the interpretative activity of the author's consciousness, which processes reality in order to conceptualize it. The developments of generative narratology are used, which help to identify the main stages of this process: «happening», «event», «fact», «sign». As a result, the author focuses on two generative levels of the narrative, such as «event» and «fact». It is noted that for the transition from «event» to «fact», those hermeneutic operations are significant, as a result of which the narrative acquires such characteristics as dimension, concreteness, integrity. Observing the peculiarities of these parameters within the framework of the gospel narrative helps to explain a number of apparent contradictions between the versions of the evangelists.

Keywords: Gospels, disagreements, contradictions, narrative analysis, narrative, text pragmatics, synoptic problem.

Постановка проблемы

Сравнивая между собой евангельские повествования, можно заметить, что об одних и тех же событиях они нередко говорят по-разному. В первую очередь, это видно при сопоставлении друг с другом синоптических Евангелий. Ничего удивительного в этом нет, ведь перед нами свидетельства разных людей. Вопросы возникают тогда, когда рассказы видимым образом вступают друг с другом в некоторые противоречия, например, сколько же на самом деле было бесноватых в стране Гадаринской: два, как у Матфея (см. Мф. 8, 28–34), или один, как у Луки (см. Лк. 8, 26–39) и Марка (см. Мк. 5, 1–20). Особенно болезненно воспринимаются те случаи разночтений, когда верной может быть лишь одна версия события, но не обе. Например, в какой последовательности сатана искушал Христа: предлагал сначала сброситься с крыла храма, а потом возвёл на гору, как у Матфея (см. Мф. 4, 1–11), или наоборот — как у Луки (см. Лк. 4, 1–13)? Имела ли место личная встреча Христа и сотника, как говорит Матфей (см. Мф. 8, 5–13), или её не было, как говорит Лука (см. Лк. 7, 1–10)? Когда засохла проклятая Христом смоковница: тотчас, как у Матфея (см. Мф. 21, 19.20), или только на следующее утро, как у Марка (см. Мк. 11, 12–14.20.21)? Когда разодралась церковная завеса: до смерти Христа, как у Матфея (см. Мф. 27, 50.51) и у Марка (см. Мк. 15, 37.38), или после Его смерти, как у Луки (см. Лк. 23, 45.46)?

Согласование евангельских повествований — это задача, которая издревле стоит перед христианскими учёными (можно вспомнить о фундаментальной работе блж. Августина «О согласии евангелистов»). Для её решения исследователи использовали и до сих пор используют весь доступный им научный гуманитарный арсенал. В первую очередь, речь идёт об историческом и филологическом подходах к тексту Писания.

Если цель исторического подхода — реконструкция реальности, которая стоит за текстом, то цель филологического — реконструкция реальности текста. Используя метафору, можно представить, что для историка Писание — это окно, через которое он смотрит на внешний мир, для филолога — это зеркало. Анализ для него — это погружение в язык и повествование, а понимание — результат встречи читателя с самим текстом.

Нередко, когда речь идёт о проблеме согласования евангельских повествований, учёные прибегают именно к историческому подходу. Их основная цель — воссоздать непротиворечивую историю жизни Христа.

При этом источником информации для них становится не только сам евангельский текст, но и другие внешние свидетельства, а также культурно-исторический контекст библейских событий. Вот как пишет епископ Михаил (Лузин) относительно повествований об обстоятельствах воскресения Христа: «Все разности... удобно примиряются и возводятся к согласному повествованию при правильном сопоставлении их и при немногих вероятных предположениях, основанных на самых сказаниях евангельских и на свидетельствах христианской древности. Выходит, что это разности не разногласия, а взаимного восполнения евангельских сказаний, из правильного сопоставления которых слагается полная история рассматриваемых»¹.

Не отрицая силу и признавая достижения исторического подхода в решении проблемы «противоречий» между евангельскими повествованиями, хотелось бы в настоящей статье продемонстрировать тот потенциал, которым обладает для решения этой проблемы литературный анализ текста Писания, а именно такая его разновидность, как нарративная критика. Нарративная критика изучает закономерности, по которым живёт повествование. Здесь речь не идёт о том, чтобы реконструировать действительность за текстом и ответить на вопрос: а как же всё произошло на самом деле? Фокус исследователей сосредоточен на тех характеристиках, которыми обладает нарратив сам по себе. Применяя этот подход к евангельской истории, мы можем увидеть в ней такие особенности, которые могут помочь частично снять противоречия между евангелистами без обращения к культурно-историческому контексту и другим внешним свидетельствам.

**Тезис 1. Рассказ о событии, это не само событие,
но его интерпретация**

Реальность, о которой мы хотим рассказать (произошедшие события), определённым образом обрабатывается нашим сознанием. Эта интерпретация начинается уже на уровне перцепции. Мы воспринимаем происходящее через систему рецепторов (фоторецепторы, хеморецепторы, механорецепторы, осморекцепторы, терморекцепторы, болевые рецепторы). У каждого из нас эта система уникальна. В философии и психологии идут дискуссии вокруг понятия «квалиа». Квалиа — то, как вещи выглядят для каждого из нас.

1 Михаил (Лузин), архим. О Евангелиях и евангельской истории. По поводу книги «Жизнь Иисуса» соч. Э. Ренана. Москва, 1870. С. 306–307.

Нарратология учитывает этот момент. И одна из решаемых ею задач — описать алгоритм взаимодействия реальности и сознания, в результате которого возникает текст (этим занимается генеративная нарратология).

Опираясь на идеи и понятийно-терминологический аппарат Л. Витгенштейна, выраженные в его «Логико-философском трактате», А. В. Глазков выделяет несколько этапов трансформации реальности в повествование:

- 1) «Происходящее» (der Fall) — это то, что происходит в реальности «вне антропоморфной картины мира»², то есть живой, энергоматериальный, континуальный и недискретный поток истории, на который ещё не направлено сознание человека;
- 2) «Событие» (die Sachverhalt) — это тот же самый поток происходящего, на который направлено сознание человека. Здесь появляется дискретность, так как сознание формирует понятие о вещах, ситуациях, действиях. Оно словно накладывает на происходящее матрицу понятийно-терминологического аппарата. Называет предметы, определяет между ними границы, устанавливает между ними определённые взаимоотношения;
- 3) «Факт» (die Tatsache) — это наиболее значимые аспекты событий. Дело в том, что о любом событии можно говорить до бесконечности, так как оно имеет огромное число характеристик. Однако наше сознание выделяет лишь самое характерное. Вот это характерное и есть факт;
- 4) «Текст». Из фактов состоят нарративные ситуации, которые отражаются в тексте при помощи системы знаков.

Подобную закономерность, отражающую движение от происходящего к факту, можно видеть на примере самых разных текстов, в том числе евангельских.

В качестве примера обратимся к истории Спасителя. Происходящее в данном случае — всё то, что произошло со Христом за всё время Его жизни на земле. Вот как апостол Иоанн пишет лишь о периоде Его служения:

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

- 2 Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. Москва, 2018. С. 255.

События — те произошедшие ситуации, которые оказались в поле зрения конкретного евангелиста. Например, Матфей и Лука, говоря о детстве Христа, из массы произошедших событий выбирают лишь некоторые, причём у каждого свой набор: Матфей говорит о благовестии Иосифу, о волхвах, об Ироде, об избииении младенцев, о бегстве в Египет; Лука — о благовестии Богородице, явлении ангелов пастухам, обрезании Спасителя. Говоря о событиях жизни Христа, евангелисты делают акцент лишь на тех сторонах, которые для них наиболее значимы. Очевидно, что Матфей не передаёт в деталях весь диалог волхвов и Ирода, но упоминает лишь самые значимые моменты. Также он не описывает всё путешествие волхвов ко Христу. То, что он выбирает для описания из многогранного события, и есть **факт**. Факт фиксируется в тексте при помощи **системы знаков**. Можно предположить, что в случае с Лукой это был греческий язык, в случае с Матфеем — еврейский или арамейский.

Таким образом, до того момента, как появился текст, наше сознание совершило ряд сложных герменевтических операций с реальностью. Для каждого этапа эти герменевтические операции будут иметь свои характеристики.

Поскольку авторы Евангелий были свидетелями одних и тех же событий, нас интересует, каким правилам подчинялась их герменевтическая активность, когда они переходили от «события» к «факту». Это может помочь нам в ответе на вопрос, почему «события» одни и те же, а «факты», отображённые в тексте, отличны друг от друга.

Тезис 2. Одно и то же событие можно отобразить с разной степенью полноты

В связи с этим необходимо обратить внимание на две важные категории нарративного текста: размерность и фрагментация.

Размерность. Итак, любое событие реальности, о котором мы хотим рассказать, имеет массу характеристик, а потому его можно бесконечно расчленять на всё более мелкие элементы. Как замечает В. Шмид, «история, даже при самой скрупулёзной описательности, никогда не сможет содержать столько элементов и определений, сколько содержат сами события»³. По его словам, повествование — это всегда «результат смыслопорождающего отбора *ситуаций, лиц, действий и их свойств* из неисчерпаемого множества элементов и качеств событий»⁴.

3 Шмид В. Нарратология. Москва, 2003. С. 168.

4 Там же. С. 158.

Если бы евангелисты захотели во всех подробностях описать хотя бы одно чудо Спасителя, они делали бы это бесконечно долго. Ведь всё произошедшее можно было бы описывать вплоть до самых мельчайших деталей, вплоть до того, что разложить участников события на атомы и дать каждому мельчайшему элементу подробную характеристику. Однако они этого не делали. Они выбирали самые существенные факты, то есть информация о событии в каждом случае имеет определённый объём. Этот объём и называется размерностью. Итак, размерность повествования — это «степень покрытия ситуации названными фактами»⁵.

«Размерность лежит в основе любого высказывания и любого текста»⁶. Если мы говорим об одном событии бесконечно долго, перечисляя множество фактов, из которых оно состоит, размерность стремится к максимуму. Если говорим кратко, размерность стремится к минимуму.

В повествовательном тексте стремление к максимуму видно тогда, когда появляются детали, которые начинают выходить за пределы данного события и формируют ощущение переизбытка информации. Стремление размерности к минимуму видно в случае резюме.

Сравнивая синоптические Евангелия, мы видим, как авторы выбирают разную степень размерности при описании одного и того же события. Так, например, завершая блок, в котором предлагаются притчи Христа о Царстве Небесном, Матфей резюмирует: *«Все сие говорил Иисус народу притчами и без притчи не говорил ничего им»* (Мф. 13, 34), а Марк добавляет (увеличивает размерность): *«И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине разъяснял все»* (Мк. 4, 34).

Таблица 1. Притчи о Царстве Небесном

Мф. 13, 34	Мк. 4, 34
«Все сие говорил Иисус говорил народу притчами и без притчи не говорил ничего им»	«И таковыми многими притчами проповедовал им слово, <u>сколько они могли слышать</u> . Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине разъяснял все»

Разную степень размерности выбирают Марк и Лука, когда говорят о шествующих в Эммаус.

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

6 Там же. С. 263.

Таблица 2. *Явление Воскресшего двум ученикам на пути в Эммаус*

Мк. 16, 12.13	Лк. 24, 13–35
<p>«После сего явился в ином образе двум из них на дороге, когда они шли в селение. И те, возвратившись, возвестили прочим; но и им не поверили»</p>	<p>«В тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Эммаус; и разговаривали между собою о всех сих событиях. И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус, приблизившись, пошел с ними. Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его. Он же сказал им: о чем это вы, идя, рассуждаете между собою, и отчего вы печальны? Один из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем в нем в эти дни? И сказал им: о чем? Они сказали Ему: что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его. А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля; но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло. Но и некоторые женщины из наших изумили нас: они были рано у гроба и не нашли тела Его и, придя, сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив. И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как и женщины говорили, но Его не видели. Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании. И приблизились они к тому селению, в которое шли; и Он показывал им вид, что хочет идти далее. Но они удерживали Его, говоря: останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру. И Он вошел и остался с ними. И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его.</p>

Но Он стал невидим для них. И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание? И, встав в тот же час, возвратились в Иерусалим и нашли вместе одиннадцать апостолов и бывших с ними, которые говорили, что Господь истинно воскрес и явился Симону. И они рассказывали о происшедшем на пути, и как Он был узан им в преломлении хлеба»

Версия Марка, по сравнению с версиями искушения Христа в пустыне Матфея и Луки, имеет характер резюме.

Таблица 3. Искушение Христа в пустыне

Мк. 1, 12.13	Мф. 4, 1-11	Лк. 4, 1-13
<p>«Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями; и Ангелы служили Ему»</p>	<p>«Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих. Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего.</p>	<p>«Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню. Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни, а по прошествии их напоследок взалкал. И сказал Ему диавол: если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом. Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим. И, возведя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое.</p>

Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи. Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему»

Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи. И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе сохранить Тебя; и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Иисус сказал ему в ответ: сказано: не искушай Господа Бога твоего. И, окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени»

Наряду с размерностью повествования можно говорить о его фрагментации. Поскольку мы не называем все факты ситуации (уменьшение размерности), часть из них остаётся неназванной. Как говорил Роман Ингарден, в литературном произведении мы можем найти огромное количество лакун, умолчаний или «неопределённых мест». Их наличие становится основанием для фрагментации. Между фактами всегда есть зазор.

Фрагментация и размерность находятся в обратной зависимости: чем выше размерность, тем меньше фрагментация, и наоборот.

Так, Матфей и Лука в рассказе об искушениях в пустыне стремятся как можно детальнее описать реальность. Соответственно размерность стремится к максимуму, а фрагментация уменьшается. В рассказе Марка фрагментация реальности выше, поскольку ниже размерность. У Марка больше лакун.

Недостающие факты, если это необходимо, могут быть воссозданы привлечением синтекста (то есть параллельных рассказов о событии). В этом случае говорят о дефрагментации нарратива. Яркий пример — интерпретация библейского текста, в частности та, которую мы встречаем в традиции агадических мидрашей. Экзегет восполняет повествовательные лакуны при помощи альтернативных исторических нарративов, которые имеют характер преданий и легенд. Например, в истории Авраама не говорится, что он делал в период своего пребывания в Харране. Это

повествовательная лакуна. Экзегеты восполняют эту лакуну, обращаясь к Агаде, которая рассказывает, что он был уважаемым человеком, жил в Дамаске и даже возглавлял местное войско. То же самое мы видим и при сравнении евангельских историй.

Итак, описывая одни и те же события, авторы выбирают разную степень размерности и фрагментации, поэтому их повествования выглядят отличными друг от друга. Но это не всё. Разница между повествованиями обусловлена ещё и рядом нарративных параметров. На один из ключевых нам поможет указать история об исцелении слуги капернаумского сотника, описанная в Евангелии от Матфея и Луки.

Таблица 4. *Исцеление слуги капернаумского сотника*

Мф. 8, 5–13	Лк. 7, 1–10
<p>«Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его: Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает. Иисус говорит ему: Я приду и исцелю его. Сотник же, отвечая, сказал: Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой; ибо и я подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает. Услышав сие, Иисус удивился и сказал идущим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры. Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. И сказал Иисус сотнику: иди, и, как ты веровал, да будет тебе. И выздоровел слуга его в тот час»</p>	<p>«Когда Он <u>окончил все слова Свои к слушавшему народу</u>, то вошел в Капернаум. У одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти. Услышав об Иисусе, <u>он послал к Нему Иудейских старейшин</u> просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его. И они, придя к Иисусу, просили Его убедительно, говоря: он достоин, чтобы Ты сделал для него это, ибо он любит народ наш и построил нам синагогу. Иисус пошел с ними. И когда Он недалеко уже был от дома, <u>сотник прислал к Нему друзей</u> сказать Ему: не трудись, Господи! <u>ибо я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой; потому и себя самого не почел я достойным прийти к Тебе</u>; но скажи слово, и выздоровеет слуга мой. Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает. Услышав сие, Иисус удивился ему и, обратившись, сказал идущему за Ним народу: <u>сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры. <u>Посланные, возвратившись в дом, нашли больного слугу выздоровевшим</u></u>»</p>

Из сопоставления этих двух историй мы видим, что рассказ об одном и том же событии у Матфея и Луки имеет разную степень размерности и фрагментации. По сути, повествование Луки стремится к максимальной размерности по сравнению с историей Матфея. Версия Матфея фрагментирована в большей степени. Казалось бы, противоречие снимается, если принять, что рассказ Луки — это дефрагментация версии Матфея, поскольку предлагает нам более подробное описание события, восполняя недостающую информацию. Однако здесь мы встречаемся с иной проблемой. Дело в том, что факты двух повествований указывают на события, которые вроде бы явно противоречат друг другу. В версии апостола Матфея, происходит личная встреча сотника со Спасителем. Апостол Лука сообщает о двух делегациях, посланных сотником: сначала иудейские старейшины, а потом и друзья, которые ходатайствуют за благочестивого центуриона. Но самое важное, Лука делает особый акцент на том, что личной встречи между Спасителем и воином не произошло. Более того, объясняется причина этого: сотник считает себя недостойным, чтобы великий Учитель пришёл к нему в дом. Он, как истинно верующий и соблюдающий традиции иудейской религии, прекрасно знает, что правоверный иудей не может входить в жилище к необрезанному.

Можно ли снять это противоречие, не обращаясь к историческому контексту? Наблюдение за закономерностями того, как отображаются события в повествовании, позволяет нам это сделать.

**Тезис 3. Один и тот же факт можно отобразить
с разной степенью конкретности**

Дело в том, что один и тот же факт, а также их совокупность, формирующая ситуацию, могут быть представлены в тексте по-разному, а именно, они могут иметь разную степень конкретности. А. В. Глазков предлагает выделять четыре возможных случая⁷.

- 1) Тексты, представляющие конкретную (актуальную) ситуацию. Это рассказ о том, что происходит «здесь и теперь». Яркий пример — запись в блоге или репортаж с места события. Конкретность и наглядность факта, высокая степень его детализации — на первом месте. В случае с Писанием в тексте

7 См.: Глазков А. В. Ситуация и текст: о типологии фактуальных текстов // Преподаватель XXI века. Языкознание и литературоведение. № 2 (4). С. 578–588.

могут присутствовать маркеры, свидетельствующие о том, что автор был участником событий.

- 2) Тексты, представляющие конкретную ситуацию с расширением во времени и/или модальности. Эти описания предполагают большую степень обобщения фактов. Оно осуществляется за счёт обобщения, типизации и снижения детализации происходящего.

Таблица 5. Усмирение бури

Мф. 8, 23–27	Мк. 4, 35–41	Лк. 8, 22–25
<p>«И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его. И вот, сделалось великое волнение на море, так что лодка покрывалась волнами; а Он спал. Тогда ученики Его, подойдя к Нему, разбудили Его и сказали: Господи! спаси нас, погибаем. И говорит им: что вы так боязливый, маловерные? Потом, встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина. Люди же, удивляясь, говорили: кто это, что и ветры и море повинуются Ему?»</p>	<p>«Вечером того дня сказал им: переправимся на ту сторону. И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; <u>с Ним были и другие лодки.</u> И поднялась великая буря; <u>волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою.</u> А Он <u>спал на корме на возглавии.</u> Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем? И, встав, Он запретил ветру <u>и сказал морю: умолкни, перестань.</u> И ветер утих, и сделалась великая тишина. И сказал им: что вы так боязливый? как у вас нет веры? И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?»</p>	<p>«В один день Он вошел с учениками Своими в лодку и сказал им: переправимся на ту сторону озера. И отправились. Во время плавания их Он заснул. На озере поднялся бурный ветер, и заливало их волнами, и они были в опасности. И, подойдя, разбудили Его и сказали: Наставник! Наставник! погибаем. Но Он, встав, запретил ветру и волнению воды; и перестали, и сделалась тишина. Тогда Он сказал им: где вера ваша? Они же в страхе и удивлении говорили друг другу: кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?»</p>

Из данного сопоставления видно, что повествование Марка в большей степени конкретно, чем повествование Матфея и Луки, за счёт детализации происходящего (упоминание

о подробностях, в которых нет необходимости для развития сюжета), а также за счёт использования прямой речи.

- 3) Тексты, представляющие ситуационный тип с формированием потенциальной ситуации. В данном случае скорее конкретная ситуация может быть приложена к тексту, нежели в тексте отражается конкретная ситуация. С подобным мы встречаемся в разного рода инструкциях. Автор прошёл определённый путь и теперь рассказывает о том, как его пройти читателю. Изложенные факты даны в очень обобщённом виде и призваны формировать будущее читателя. В случае с библейским текстом речь может идти о разного рода пророчествах. С одной стороны, они очень обобщённо излагают события; с другой, Господь показывает, как следует себя вести в этих ситуациях, например, пророчества о падении Иерусалима (см.: Мф. 24, 1–28; Мк. 13, 1–23; Лк. 21, 5–24).
- 4) Тексты, представляющие ситуационную модель. В данном случае текст описывает то, что может произойти. И если это происходит, оно может быть описано таким текстом. Пример подобного типа текстов — разного рода законодательства с их формулой «если <...>, то», например, заповеди Спасителя о гневе и прелюбодеянии (см. Мф. 5, 22.27). Степень условности здесь максимальная.

Как бы то ни было, важно учитывать то, что в описании одного и того же факта/ситуации существует движение по шкале «конкретность — типичность»: от описания предельно конкретной, уникальной ситуации к универсальной ситуативной модели, которая содержит в самом общем виде черты множества конкретных ситуаций. Другими словами, по мере перехода на более высокий уровень обобщения происходит редукция информации (уменьшение конкретики). На уровне языковой формы следствием содержательной редукции является то, что слова и выражения могут использоваться в своём непрямом значении. Так, например, можно сказать: «Бог дал Моисею закон, а тот передал его евреям», а можно: «Бог дал Израилю закон». Во втором случае не только часть информации редуцирована, но и вместо отдельных «Моисей» и «евреи» используется общее «Израиль», то есть в основе обобщения на уровне формы выражения лежит механизм метонимического переноса: общее «Израиль» вместо частей этого общего «евреи» и «Моисей». Тексты могут иметь смешанный характер. Таким

образом, нарративная ситуация может состоять из фактов, представленных с разной степенью конкретности.

Через призму этого знания возможно объяснить «противоречия» между рассказами евангелистов об исцелении слуги сотника. Если рассказ Луки тяготеет к полюсу конкретности (это описания с позиции «здесь и сейчас»), то версия Матфея описывает ту же ситуацию с более удалённой дистанции, что неизбежно приводит к типизации и обобщению фактов. Его версия напоминает скорее резюме истории, нежели её подробное описание во всех деталях. Это не конкретная ситуация, а её синтаксическая модель, которая тем не менее имитирует конкретную. Однако мы этого не ощущаем, так как на уровне языковой формы не распознаём метонимический перенос, используемый Матфеем: образ самого сотника заменяет представителей двух делегаций, которые в версии Луки обращались ко Христу от его имени. Матфей, как ответственный рассказчик, который желает убедительно передать слушателям суть происходящего, делает всё, чтобы его рассказ выглядел максимально реалистичным и конкретным, даже несмотря на то, что в его версии присутствуют некоторые обобщения.

Подобный случай находим в евангельских описаниях входа Господня в Иерусалим. Фабулы повествований в целом совпадают. Единственное, что сразу бросается в глаза: по-разному описаны детали события, связанные с ослёнком, на котором едет Спаситель. У синоптиков Христос посылает на поиски осла двух учеников. При этом Он снабжает их чёткими инструкциями, где искать ослёнка и что говорить его хозяину (см.: Мф. 21, 1–3; Мк. 11, 1–3; Лк. 19, 29–31). У Иоанна видим краткое:

«Иисус же, найдя молодого осла, сел на него» (Ин. 12, 14).

Здесь не упоминаются посредники, только Иисус (Который, если верить синоптикам, Сам ослёнка не искал) и объект действия. При этом читатель, знакомый с синтекстом, автоматически дефрагментирует выражение: *«Иисус же, найдя молодого осла»* — с учётом параллельных евангельских повествований, то есть воспринимает её как метонимическое описание, а не буквально.

Возникает следующий важный вопрос: по какой причине у нас, как у читателей, когда мы знакомимся с версией Луки и Матфея по отдельности, не возникает ощущение того, что «что-то с этим рассказом не так»? Это ощущение возникает лишь тогда, когда мы сравниваем две версии друг с другом, ибо только в этом случае можно увидеть

определённые нестыковки. Но после прочтения каждой из историй по отдельности не возникает, с одной стороны, ощущения недоговорённости и недосказанности, с другой стороны, ощущения избыточности: читатель не находит в них ничего лишнего, что требовало бы пояснения, причём вплоть до того, что можно допустить мысль о том, что это описание двух разных случаев.

Тезис 4. В своём повествовании автор стремится к целостности

Целостность — это важная эстетическая категория. Она предполагает, что любое произведение искусства, в том числе литературный текст, — это самостоятельное, законченное целое, обладающее предметно-смысловой завершёностью. Наличие, отсутствие и расположение элементов способствует тому, чтобы полностью выражать идею произведения, которая отражается в целом⁸. Каждая часть повествования существует благодаря лежащему на ней отпечатку целого, то есть соотносится с общим замыслом произведения, присутствующим в каждом фрагменте текста.

О целостности как о важном свойстве литературного произведения писал ещё Аристотель в «Поэтике»:

«Части событий должны быть так сложены, чтобы с перестановкой или изъятием одной из частей менялось бы и расстраивалось целое, ибо то, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть часть целого»⁹.

Говоря простым языком, в подлинном произведении искусства всё на своём месте, как говорится, ни убавить, ни прибавить. С одной стороны, в целостном повествовании нет ничего лишнего, избыточного, с другой, оно ни в чём не нуждается, то есть «представленная

8 По словам Ю. М. Лотмана, «идея не содержится в каких-либо, даже удачно подобранных цитатах, а выражается во всей художественной структуре. Исследователь, который не понимает этого и ищет идею в отдельных цитатах, похож на человека, который, узнав, что дом имеет план, начал бы ломать стены, в поисках места, где этот план замурован. План не замурован в стенах, а реализован в пропорциях здания» (Лотман Ю. М. Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. Санкт-Петербург, 2015. С. 20–21).

9 *Aristoteles*. *Poetica* 8, 32–35 [1451a]: «μιάς τε εἶναι καὶ ταύτης ὅλης, καὶ τὰ μέρη συνεστάναι τῶν πραγμάτων οὕτως ὥστε μετατιθεμένου τινὸς μέρους ἢ ἀφαιρουμένου διαφέρεσθαι καὶ κινεῖσθαι τὸ ὅλον· ὃ γὰρ προσὸν ἢ μὴ προσὸν μηδὲν ποιεῖ ἐπίδηλον, οὐδὲν μόριον τοῦ ὅλου ἐστίν». Рус. пер.: *Аристотель*. Риторика. Поэтика. Москва, 2007. С. 176.

информация не может вызвать у читателя представления о некоторой недоговорённости и, более того, создать предположения о том, что осталось несказанным»¹⁰. В литературе этот принцип целостности выражен в известной максиме А. П. Чехова: «Если в первом акте пьесы на стене висит ружьё, то в последнем оно обязательно выстрелит». Если в повествовании появляется лишняя деталь или исчезает необходимая, то наступает дисгармония, дисбаланс, и можно говорить о нарушении целостности, о неспособности произведения адекватно передать авторский замысел.

Прочитанные независимо друг от друга истории о капернаумском сотнике у Луки и у Матфея самостоятельны и самодостаточны. В обоих случаях они обладают таким свойством, как целостность. Именно по этой причине, прочитав каждую из них по отдельности, у нас не возникает ощущения недосказанности или избытка информации (противоречия обнаруживаются лишь в синтексте). Евангелисты, выбирая степень размерности и конкретности, стремятся, чтобы их повествования были целостными. Лишь в этом случае каждый элемент рассказа будет работать на главное, а повествования в целом смогут достичь своей цели.

В связи с этим появляется последний вопрос: что является этим главным? Иными словами, чем же руководствуется автор, когда выбирает степень полноты описания (размерность/фрагментация), степень его конкретности (конкретность/типичность), чтобы его повествование было целостным?

Тезис 5. Параметры повествования обусловлены авторскими сотериологическими задачами

Применительно к Священному Писанию можно смело утверждать, что цель его повествования — привести людей, которым оно адресовано, ко спасению. Библейское повествование сотериологично. Именно данной целью определяются конкретные параметры повествования. Об этом прямо пишет Иоанн Богослов в Евангелии:

«Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 30.31).

10 Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно. С. 264.

Д. С. Леонардов замечает по этому поводу:

«Сообразно своей цели, служить спасению людей, Священное Писание избегает лишних подробностей, посторонних сообщений. Слово Божие кратко, точно, беспристрастно. В нём не замечено обычая рассказывать обо всём подробно. Начиная обыкновенно с того, что по содержанию наиболее важно, Священное Писание прочее предоставляет рассмотрению тех, которые имеют к тому доброе расположение. В качестве образца краткой и сжатой речи Златоуст справедливо указывает повествование Моисея о миротворении. Пророк не говорит о каждом творении в отдельности, не перечисляет всех творений по порядку, но упоминает только о главных <...> Всё лишнее, не относящееся к существу поставленной задачи, оставляется богодухновенным писателем <...> То же необходимо сказать и о всех прочих Св. Писаниях»¹¹.

Это цель рассказа предполагает его ориентацию на определённого читателя. Евангелисты выбирают разные параметры повествования, делая акцент лишь на самом значимом для конкретной общины, образ которой, согласно положениям нарративного подхода, также можно реконструировать из текста.

Так из самого повествования очевидно, что апостол Матфей, писал Евангелие для христиан из иудеев, поэтому в рассказе о капернаумском сотнике он делает акцент, в первую очередь, на самом факте чуда, а также на неверии религиозных лидеров еврейского народа, которые не приняли Мессию. Сами подробности чуда остаются для него в стороне. Апостол Лука пишет Евангелие для язычников, поэтому стремится возвеличить веру не иудея. Отсюда постоянные упоминания о благочестии Луки (построил синагогу, считает себя недостойным), которые звучат из уст разных людей, а также акцент на таком сильном его доверии Богу, что он не имел необходимости встречать Его лично. Это помогает Луке показать, что язычники достойны Царства наравне с иудеями и сами события евангельской истории являются тому ярким свидетельством.

11 Леонардов Д. С. Учение святителя Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 4. С. 441–442.

Выводы

- 1) Евангельские повествования — это всегда результат «смыслопорождающего отбора ситуаций, лиц, действий их свойств из неисчерпаемого множества элементов и качеств событий»¹². Иными словами, это интерпретация библейскими авторами исторической действительности (жизни Спасителя).
- 2) Интерпретируя действительность, автор производит отбор материала/фактов для своей истории. При этом он совершает такие герменевтические операции, как выбор размерности/фрагментации, конкретности/типичности.
- 3) Результатом его работы становится повествование, обладающее важной характеристикой целостности: целостное повествование способно непротиворечиво выражать определённую идею через совокупность всех своих разноуровневых и разнородных элементов.
- 4) Выбор указанных параметров повествования обусловлен его сотериологическими задачами, а также ориентацией на читателя, образ которого предлагает сам текст.
- 5) Наконец, важно отметить, что поскольку подобная концептуализация реальности преследует сотериологические цели, это не просто сугубо рациональная процедура. Определение степени размерности, фрагментации, сообщение целостности повествованию — результат совместной работы человека и Бога, которая подразумевает не только герменевтическую активность человека, но и смыслопорождающую активность Святого Духа (*ἀνάμνησις*).

Таким образом, мы видим, что литературный, в частности нарративный, анализ предлагает исследователю достаточный арсенал для того, чтобы разрешить ряд вопросов, связанных с синоптической проблемой, не обращая напрямую к реконструкции культурно-исторического контекста, но учитывая основные законы, по которым живёт любое повествовательное произведение.

Источники

Aristoteles. Poetica // Aristotelis De arte poetica liber / ed. I. Bywater. Oxonii; Londini; Novi Eboraci: E Typographeo Clarendoniano; Apud Galfridum Cumberlege, 1911. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). [1447a — 1462b.]

Аристотель. Риторика. Поэтика. Москва: Лабиринт, 2007.

Литература

Глазков А. В. Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. Москва: ДеЛибри, 2018.

Глазков А. В. Ситуация и текст: о типологии фактуальных текстов // Преподаватель XXI века. Языкознание и литературоведение. 2016. № 2 (4). С. 578–588.

Леонардов Д. С. Учение святителя Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 4. С. 429–448.

Лотман Ю. М. Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. Санкт-Петербург: Азбука, 2015.

Михаил (Лузин), архим. О Евангелиях и евангельской истории. По поводу книги «Жизнь Иисуса» соч. Э. Ренана. Москва: Университетская тип. (Катков и К^о), 1870.

Шмид В. Нарратология. Москва: Языки славянской культуры, 2003.

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

ИЕРУСАЛИМ И СИЛИКОНОВАЯ ДОЛИНА

ДВА ПОЛЮСА СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
доцент по кафедре библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры современных аксиологических проблем
и религиозной мысли Российского государственного
социального университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Иерусалим и Силиконовая долина: два полюса современной цивилизации // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 38–52. DOI: 10.31802/GV.2023.49.2.002

Аннотация

УДК 2-43 (2-67)

Поставленный Тертуллианом во II веке вопрос, что может быть общего между Афинами и Иерусалимом, в приложении к нашему времени может звучать так: что может быть общего между Силиконовой долиной и Иерусалимом? В данном случае Силиконовая долина — символ современной технотронной цивилизации. Автор статьи строит аналогию, основанную на том, что очевидная в начале несовместимость эллинской культуры с христианским Благовестием затем обернулась вовлечением интеллектуальных форм Античности в формирование догматического учения Церкви. В русле аналогии с этим синтезом рассматриваются имевшие место в истории науки альтернативные проекты, составлявшие противовес секулярным подходам естествознания Нового времени. В заключение делается вывод о необходимости перенести фокус внимания в этой проблематике с научной теории на человека, её творца, в руках которого ключевые ориентиры цивилизации, служит ли он идолу прогресса, или нацелен на идеал преображения.

Ключевые слова: Афины и Иерусалим, христианство и наука, Ренессанс, Новое время, христианская культура, современная цивилизация.

Jerusalem and Silicon Valley: Two Poles of Modern Civilization

Rozaliya M. Rupova

Doctor of Philosophical Science

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

Associate Professor at the Department of Contemporary Axiological Problems and Religious Thought at the Russian State Social University

141300, Sergiyev Posad, Trinity-Sergius Lavra, Academy

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. "Jerusalem and Silicon Valley: Two Poles of Modern Civilization". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 38–52 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.002

Abstract. The question posed by Tertullian in the 2nd century: «what can be in common between Athens and Jerusalem?» (Here Jerusalem is the hearth and symbol of Christianity, Athens is named as the center of ancient pagan culture, where it reached the pinnacle of its development) – applied to our time, it can sound like this: what can be in common between Silicon Valley and Jerusalem? In this case, «Silicon Valley» is a symbol of modern technetronic civilization. The author of the article builds an analogy based on the fact that the incompatibility of the Hellenic culture with the Christian Gospel, which was obvious at the beginning, then turned into the involvement of the intellectual forms of antiquity in the formation of the dogmatic teaching of the Church. In line with the analogy with this synthesis, alternative projects that have taken place in the history of science, which constituted a counterbalance to the secular approaches of natural science in modern times, are considered. In conclusion, it is concluded that it is necessary to shift the focus of attention in this problematic from scientific theory to a person, its creator, in whose hands are the key landmarks of civilization: whether it serves the idol of progress, or aims at the ideal of transformation.

Keywords: Athens and Jerusalem, Christianity and science, Modern times, Renaissance, Christian culture, modern civilization.

На заре христианской эры, во II в., прозвучал риторический вопрос Тертуллиана:
 «*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*»¹

Что может быть общего между Афинами и Иерусалимом? Здесь Иерусалим — символ христианства, его очаг; а Афины — средоточие языческой античной культуры, которая именно там достигла вершины развития. Ясно, что сам вопрошающий демонстративно подчёркивал абсолютную несовместимость этих начал (вспомним: «*Крест — эллинам безумие*» (1 Кор. 1, 23)). Но история дала на вопрос Тертуллиана другой ответ: Александрия. Именно в Александрийской школе был осуществлён богословский синтез античного неоплатонизма с христианским вероучением. Точнее, философский ресурс античной мысли пригодился для концептуального оформления его вероучительных истин. В этом строительстве эллинское начало играло роль языка, логического каркаса, позволившего выразить невыразимое Божественное содержание. Затем трудами отцов-каппадокийцев, а в дальнейшем на Вселенских Соборах было выработано и огранено великолепное и стройное учение Церкви. При этом отторжение христианами языческой культуры Античности в первые века совершенно понятно: слишком многие её составляющие были неприемлемы ни для «христианского синтеза», ни для «преображения». Но это не могло означать для христиан, активно действующих в истории, отказа от культуры как таковой, предпочтения первобытного варварского состояния.

Вторя Тертуллиану, из нашей кризисной точки истории мы также можем поставить вопрос: что может быть общего между Силиконовой долиной и Иерусалимом? Между колоссом технотронной научно-информационной индустрии и Церковью? Тертуллиан не мог даже помыслить кесарей христианами — подобно и нам представляются утопичными разговоры о каком-либо синтезе. Но христианство, принятое имперской властью в ранневизантийский период, обрело в её лице такую поддержку, что стало движущей и формообразующей силой строительства и тысячелетнего бытия величайшей из мировых империй. Античная культура оказалась достаточно пластичной для воздвигания «христианским плугом» и начала пышно плодоносить: нам хорошо известно, что следы этого влияния Античности в изобилии проявились в языке богословия, церковной живописи, гимнографии. И если это так, то не окажется ли более податливой современная наука, выросшая

1 Tertullianus. De praescriptione haereticorum VII, 9 // SC. 46. P. 98:34–35.

уже на христианском фундаменте, хотя и несущая в себе все пагубные следствия секуляризации, то есть ухода от Христа?

Вопрос этот вовсе не праздный и не чисто умозрительный. Лавинообразное расширение технотронной цивилизации, её интенсивное развитие, оккупация ею практически всех сфер социальной жизни, международных отношений, вторжение в зоны личного бытия, начиная с внутриутробного периода и вплоть до глубокой старости, и всюду приносимые ею с собой нешуточные риски... Особенно существенны и опасны новации в сфере антропологии.

«Спектр новых антропологических явлений и трендов в наши дни неуклонно расширяется, отличаясь пестротой и разнообразием: в него входят виртуальные практики (всё большего числа видов), генные технологии, гендерные революции и трансформации (в том числе, новые технологии репродукции) <...> практики трансгрессии, экстремальные эксперименты с телесностью человека... и т. д., и т. п.»².

Мощный маховик цивилизации, работающий в режиме автоматической линии, уже сам воспроизводит информационно-техническую продукцию, которая его же разрушает. Остановить этот самоубийственный процесс в рабочем режиме катастрофично. Древнее вавилонское бурное строительство было остановлено изнутри, вследствие смыслового кризиса, когда люди перестали друг друга понимать, и взаимодействие оказалось невозможным. Поскольку Бог — гарант и податель смысла, то разрыв с Ним чреват вавилонским финалом.

В работе «Оправдание знания» прот. Г. Флоровский пишет:

«Освобождение некоторых областей жизни от обязательства полного оцерковления в последнем счете равнозначно изъятию их из-под религиозного испытания и наблюдения, оставлению их на свободе в произволе непреображенных, неосвященных природных сил. В действительности это есть отказ от освящения и преображения мира»³.

Всё это говорит о том, что назрела необходимость глубокого богословского анализа самих оснований этой цивилизации, а именно: концептуальных основ науки, породившей этот колосс. Наука, являющаяся составной частью культуры, в самых разных своих проявлениях

2 *Хоружий С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса = *Socium and Synergy: The Colonization of the Interface.* Казань, 2016. С. 410.

3 *Флоровский Г., прот.* Оправдание знания // *Он же.* Вера и культура. [Избранные труды по богословию и философии] / ред. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург, 2002. С. 343.

нередко становилась объектом философского анализа, который на протяжении столетий истории Нового времени обладал статусом авторитетного и доверительного обоснования. Но в условиях очевидной для всех философской полифонии, развития постмодернистских вариаций, когда философский дискурс утратил универсальность и неизбежность, полагаться на философский анализ чего-либо уже ненадёжно.

Но дело не только в философии. Очевидно, что наш культурный мир находится в состоянии общей духовной дезориентации. Пожалуй, мы не найдём ни одного всеобщего принципа, который мог бы быть положен в основу консолидации его распадающихся элементов. Сомнительные экономические, политические, гуманистические подпорки едва удерживают неравновесное состояние мира, проявляющееся в острых локальных социально-политических кризисах и войнах разного масштаба на фоне перманентного глобального кризиса. Прот. Г. Флоровский выразил христианский взгляд на события так:

«Мы утверждаем, что в основе нашего современного кризиса лежит именно отход от христианства, с какой бы точной исторической датой мы ни связывали начало этого отхода. Наш век есть прежде всего век неверия, а значит, век неуверенности, неразберихи и отчаяния»⁴.

Поиски выхода из тупика приводят к следующим рассуждениям. Европейская цивилизация обязана своим существованием тому творческому импульсу, который на развалинах античности дало ей христианство. В наше время, когда, очевидно, теряет свою силу порождающий импульс, культура «затухает», деградирует. Именно это происходит ныне у нас на глазах. Решение вопроса напрашивается само: «гаснущей» европейской цивилизации следует обновиться через обращение к питающему её истоку — христианству.

В этих условиях встаёт вопрос о возможности построения науки на ином теоретическом фундаменте.

«Культура, которая растёт из православного духовного опыта, всегда выступает коррелятом и основанием критики современной технологической культуры. И более того, всегда ставит вопрос о возможности иной науки, иной праксеологии и альтернативной цивилизации»⁵.

4 Флоровский Г., прот. Вера и культура // Он же. Вера и культура. [Избранные труды по богословию и философии] / ред. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург, 2002. С. 651.

5 Катасонов В. Н. О границах технологического мышления // Он же. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. Москва, 2005. С. 223.

Путь западной новоевропейской цивилизации, начавшийся с процессов десакрализации, демифологизации и секуляризации культуры в эпоху Ренессанса, стремительно прогрессировал в степени своего отчуждения от природы как живого. При этом происходило всё более разнообразное и плотное вторжение в природу, но с единственной целью неограниченного выкачивания её ресурсов. Этот факт имел религиозное основание — библейский завет владения землёй (см. Быт. 1, 28), который в Новое время трансформировался в потребительское отношение к ней. Западный социолог М. Вебер, внимательно изучив европейское общество, установил факт «несомненного преобладания протестантов среди владельцев капитала и предпринимателей, а равно среди высших квалифицированных слоёв рабочих и, прежде всего, среди высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий»⁶. Такое соотношение наблюдалось «почти повсеместно, где капитализм в пору своего расцвета мог беспрепятственно совершать необходимые ему социальные и профессиональные преобразования; и чем интенсивнее шёл этот процесс, тем отчётливее конфессиональная статистика отражает упомянутое явление»⁷.

В дополнение к этому отметим «симптоматичную» связь между формами искусства, характерными именно для протестантских стран, и развившейся там наукой. Речь идёт об искусстве гравюры. Для этого жанра, как и для самого протестантизма, свойственно резкое отталкивание от всякой чувственности, напоминающей о католической масляной живописи:

«Гравюрная линия хочет начисто освободиться от привкуса чувственной данности. Если масляная живопись есть проявление чувственности, то гравюра опирается на рассудочность, конструируя образ предмета из элементов, не имеющих с элементами предмета ничего общего, из комбинаций рассудочных “да” и “нет”»⁸.

В этом видится явное предвестие цифровых информационных систем цивилизации, построенных исключительно на комбинациях единиц и нулей, переведших на этот двумерный язык всю полноту многомерного и многоцветного мира.

Эти примеры подтверждают и наглядно иллюстрируют мысль отца Павла Флоренского о генетической связи культа и культуры:

6 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Москва, 2020. С. 5.

7 Там же.

8 Флоренский П., свящ. Икононас. // Философское наследие. 124. С. 478.

«...cultura есть то, что имеет развиваться из cultus, прорастание зерна религии, горчичное дерево, разросшееся из семени веры»⁹.

Ещё более непосредственную связь обозначил наш современник, митр. Каллист (Уэр):

«Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»¹⁰.

Но были ли в реальности формы альтернативной науки или инструментально-технического освоения природы? М. Хайдеггер, пытаясь вскрыть причины и механизмы комплекса проблем современного мира, в том числе экологических, проанализировал технику, сущность которой, по его утверждению, «вовсе не есть что-то техническое»¹¹. Он исследовал этимологию слова «техника», установив его связь с греческим τέχνη, которое относилось не только к ремеслу, но также к высокому искусству. В одном ряду с этим словом находятся такие понятия, как ποίησις («поэзия») и ἐπιστήμη («знание»). Глубокая деформация самой идеи τέχνη в Новое время привела к тому, что на смену возделыванию природы и созданию произведений в древней культуре пришло «производство, ставящее перед природой неслыханное требование быть поставщиком энергии, которую можно было бы добывать и запасать как таковую»¹². На смену крестьянскому земледелию, бывшему и заботой о земле, пришла её эксплуатация, пиратская добыча ископаемых, «полеводство как механизированная отрасль пищевой промышленности»¹³. М. Хайдеггер вводит специальный термин — «по-став», описывающий сущность современной техники, характеризующий потребительский подход к природе. Такое отношение определило и весь склад новоевропейской науки:

«Естественнонаучный способ представления исследует природу как поддающуюся расчёту систему сил. Современная физика не потому экспериментальная наука, что применяет приборы

9 Флоренский П., свящ. Записка о христианстве и культуре // Философское наследие. 124. С. 549.

10 Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // Он же. Православная Церковь / пер. с англ. Г. Вдовиной. Москва, 2001. С. 216.

11 Хайдеггер М. Вопрос о технике // Он же. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. Москва, 1993. С. 221.

12 Там же. С. 226.

13 Там же.

для установления фактов о природе, а наоборот: поскольку физика <...> заставляет природу представлять себя как расчетно предсказуемую систему сил, постольку и ставится эксперимент над детерминированной таким образом природой»¹⁴.

Такое характерное свойство современной физики, как утрата наглядности, не есть рекомендация какой-либо исследовательской комиссии, но следствие исчезновения образа внутри системы знаний, обезличивания, формализации объекта исследования, восприятия его как *постава*. Предлагаемый М. Хайдеггером выход из этого состояния, а именно возвращение технике её первоначального смысла, содержащегося в *тѣхунѣ*, представляется идеалистическим и наивным.

Отечественная религиозно-философская мысль, сформировавшаяся в лоне православной духовной традиции, внесла свой вклад в рассматриваемую проблематику. В целом русская мысль не увлекается описанием науки или технического прогресса. В «Легенде об Антихристе» Владимира Соловьёва дана крайне негативная картина техногенного общества.

Исключением из правил был Н. Ф. Фёдоров (1829–1903 гг.), который разработал проект «Общего дела» — объединения живущих вокруг задачи воскрешения всех умерших. Российский учёный В. Н. Катасонов называет этот проект «предельным выражением технократической утопии»¹⁵. Техника в этой задаче играет роль «органопроекции» — продолжения человеческих органов, позволяющего осуществлять управление природными процессами. Согласно «Общему делу», развитие техники должно обеспечить выход за пределы земного пространства и содействовать полной регуляции природы, которая есть «враг временный, но друг вечный»¹⁶. Н. Фёдоров видел осуществление своего проекта как внехрамовую литургию. Однако в этой литургической теме у Н. Фёдорова не ставится вопрос о Благодати или обожении. Его идеи легли в основание «русского космизма», оказали творческое влияние в различных аспектах на многих отечественных учёных, писателей и художников (Ф. М. Достоевский, В. Соловьёв, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, П. Флоренский, В. Чекрыгин, А. Платонов и др.).

14 Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Он же*. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. Москва, 1993. С. 230.

15 Катасонов В. Н. Современный научно-технологический прогресс и его религиозно-нравственные перспективы // *Он же*. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. Москва, 2005. С. 218.

16 Фёдоров Н. Ф. Сочинения. Москва, 1982. С. 521.

Н. Фёдоров был человеком энциклопедической учёности, гениальным самоучкой: его труды содержат глубокие прозрения о сущности цивилизации, расточающей свои ресурсы ради удовлетворения похотей плоти и производства предметов роскоши. Нравственный потенциал его мысли очень высок; в силу этого не только его великие современники, но и люди XXI в. — учёные и представители творческих профессий — считают себя его последователями, изучают его наследие, издают его труды и посвящённые ему исследования¹⁷. Но притом, что Н. Ф. Фёдоров постоянно поминал Бога-Троицу, совершение задач всемирной истории и эсхатологии он в своём учении передавал в человеческие руки. Можно указать и на другие его расхождения с христианской традицией, а именно: негативное отношение к браку и чадородию, «отвлекающим» человека от его миссии воскрешения умерших отцов; утверждение, что смерть есть следствие неуправляемых сил природы (тогда как христианство утверждает, что смерть есть следствие первородного греха); фактическое непонимание вечной жизни души.

Большой интерес с точки зрения альтернативных подходов к науке представляют собой концептуальные основания мирозерцания священника Павла Флоренского. Остановимся на них более подробно. Он подверг решительной критике все стадии формирования культуры Нового времени, начиная с зарождающегося Ренессанса, а именно систему прямой перспективы в западной живописи, порвавшей с символизмом иконы, затем показал трансформацию этой живописи в формы связанного с философией европейского рационализма искусства протестантских стран и, наконец, немецкую идеалистическую философию, прежде всего — кантианство как порождение протестантизма. Очевидно, что его собственное мирозерцание покоилось на совершенно иных основаниях.

Отец Павел не претендовал на авторство в отношении какого-либо особого философского учения, но свой труд 20-х гг. XX в. «У водоразделов мысли» он снабдил подзаголовком «Черты конкретной метафизики». В соответствии с этим подходом, процесс постижения реальности сводился у него к чему-то среднему между романтическим вчувствованием и естественнонаучным исследованием. В этом процессе ключевую роль играло понятие символа, центральное для всего мировосприятия отца Павла.

17 Московский Сократ: Николай Фёдорович Фёдоров (1829–1903). Сборник научных статей / ред. А. Г. Гачева, М. М. Памфилов. Москва, 2018.

Можно увидеть некоторые характерные черты конкретной метафизики:

- преобладающее внимание к деталям, к мелочам, к подробностям, описывающим изучаемое явление в его индивидуальности;
- отвращение к отвлечённым, общим схемам и суждениям;
- описание духовных предметов через чувственные характеристики.

Самое яркое отличие стиля отца Павла Флоренского состоит в том, что все аспекты реальности описывались им «на языке чувственной предметности и пластической образности»¹⁸. Оригинальный критический анализ техники содержится в его работе «Философия культа», где автор предлагает версию происхождения техники из культа «путём выветривания религиозного смысла»¹⁹.

В его отношении к математике также прослеживается желание преодолеть её абстрактно-рационалистический характер:

«Формула не может и не должна оставаться формулой только. Она есть формула чего-нибудь <...> пусть формулы не будут формулами в возможности, а станут формулами в действительности, формулами чего-нибудь <...> пусть они перестанут быть пустым единством без множества, которое они должны объединять <...> Тогда математика займёт принадлежащее ей место “царицы наук”, центра мировоззрения»²⁰.

На протяжении жизни отца Павла его отношение к математике проходило разные этапы, трансформировалось, став для него *символическим* описанием действительности. Отметим, что его отношение к символу характеризуется фразой:

«Всю свою жизнь я думал только об одной проблеме — о проблеме Символа»²¹.

18 Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 19.

19 Флоренский П. А. Философия культа // Философское наследие. 133. С. 76.

20 Цит. по: Половинкин С. М. О студенческом математическом кружке при Московском математическом обществе 1902–1903 гг. // Историко-математические исследования. Вып. XXX. Москва, 1986. С. 151; см., также: Флоренский П. А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент миросозерцания» / публ. и примеч. С. С. Демидова, А. Н. Паршина // Историко-математические исследования. Вып. XXX. Москва, 1986. С. 159–176.

21 Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Москва, 1992. С. 153.

В этом видится органическая близость его научных установок к важнейшим принципам православного миропонимания. Математика, по Флоренскому, напрямую касается человеческого опыта посредством пространства — его структурно-формообразующих характеристик. Несмотря на идеалистические вкусы и метафизический склад ума, он всегда был также первоклассным инженером-конструктором и инженером-химиком. Его интересовали проблемы геометрической символики мнимых и комплексных величин. Впоследствии, в 1918 г., он соединит их с проблемой неевклидова пространства. Рассматривая эту проблематику, он осуществил своеобразный синтез геометрии макро- и микрофизики. Так в 1922 г. родился его труд «О мнимостях в геометрии». Одной из точек пересечения богословия с естествознанием и философией в мирозерцании отца Павла была проблема антиномий. Тема антиномий, востребованная современной богословской наукой²², приложимая к самым разным сторонам реальности, затронула также вопрос о принципах устройства мира: заложен ли в нём закон прерывности или непрерывности? На эту тему размышляли многие мыслители до Флоренского и пришли к противоположным выводам. В науке сформировался некий *lex continualis* (закон непрерывности), разделяемый многими учёными, так что за гранью рассмотрения оказались многие вопросы, требующие иного подхода. Идея непрерывности пустила глубокие корни в биологии, в учении об эволюционизме, в геологии, в палеонтологии.

«Начиная с Бюффона и Дарвина история науки представляет [собой. — *P. P.*] <...> картину грандиозной подмены подлинной <...> экспериментально-умозрительной науки <...> гипертрофированной <...> постулятивной идеей <...> постулата непрерывности, превратившегося в <...> тоталитарную предпосылку <...> для всех ученых...»²³.

Идея непрерывности овладела всеми дисциплинами от богословия до механики.

Возражая на это, отец Павел писал:

«У нас нет никаких оснований ожидать, чтобы все явления оказались непрерывными; мало того, это вообще невероятно; и наоборот, есть

22 См.: Горячев Д. А., иер. Антиномия как философско-богословский метод священника Павла Флоренского: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2022.

23 Ильин В. Отец Павел Флоренский. Великое чудо науки XX века // Архив МДА. Инв. № 125384. [Рукопись.] С. 19; см., также: Ильин В. Отец Павел Флоренский. Великое чудо науки XX века // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. Санкт-Петербург, 1997. С. 375–376.

чисто фактические данные, доказывающие существование прерывности во многих сторонах действительности» (из статьи «Об одной предпосылке мировоззрения») ²⁴.

Вне идеи прерывности совершенно не могла бы существовать квантовая теория и, следовательно, вся современная физика и связанная с нею натурфилософия. Идея непрерывности, напротив, есть идея глубоко консервативная и даже реакционная, настоящий бич философии и подлинной диалектики. У отца Павла идея прерывности является внутренним формообразующим принципом как всей библейской космогонии, так и христианской догматики. Что касается проблемы антиномий, она есть

«нарушение закона классической логики, а именно закона противоречия (два противоречащих суждения не могут быть одновременно истинными). С точки зрения богословия, такое нарушение закона формальной логики приобретает положительный эффект: логика лишается статуса безусловного критерия истины, открываются дополнительные возможности слышать голос персонифицированной Истины Откровения» ²⁵.

Давая оценку творчеству отца Павла Флоренского, можно сказать, что он производил оцерковление культуры, приводя в соприкосновение и вовлекая в орбиту философской мысли все сокровища христианской духовности: жития святых, иконографию, аскетические тексты, богослужебные чины, святоотеческие писания. И встречно: философская мысль, а также весь комплекс охваченных им естественнонаучных тем вовлекались им в сферу живой религиозной жизни, вынуждались встретиться с конкретностью церковного христианства.

«И пусть тысячу раз мы решим, что те или иные суждения философа могут быть признаны лишь своемыслием и произволом, а вовсе не голосом соборного церковного опыта; но, выясняя это, мы философствовали в элементе живого опыта православия; но мысль наша пребывала при этом в области Святых Таинств, литургики, аскетики, гимнографии, всех богатств православной церковности — и не кто другой, как именно о. Павел властно направил её туда. Этого за ним никто уже не оспорит» ²⁶.

24 *Флоренский П., свящ.* Об одной предпосылке мировоззрения // Философское наследие. 122. С. 75.

25 *Горячев Д.* Антиномика Флоренского. Белгород, 2022. С. 23.

26 Там же.

Очевидно, что ни онтологическая глубина постановки вопроса о технике у Хайдеггера, ни оригинальные предложения русской религиозной философии не могут стать основанием для решения вопроса о конкретных формах альтернативной науки. Магистраль прогресса идёт другими путями, связанными не только с концептуальными подходами, но и с развитой системой производственных мощностей и информационных технологий. Цивилизация работает в режиме автоматической линии.

В своей лекции-речи «Прогресс и преображение», сказанной в Московской духовной академии 3 сентября 1914 г., священномученик Иларион (Троицкий), архиепископ Верейский, дал весьма жёсткую негативную оценку западной цивилизации с её идолом прогресса:

«Идея прогресса есть приспособление к человеческой жизни общего принципа эволюции, а эволюционная теория есть узаконение борьбы за существование. В борьбе за существование погибают слабейшие и выживают наиболее к ней приспособленные <...> Колесница прогресса едет по трупам и оставляет позади себя кровавый след»²⁷.

И далее:

«Церковь остаётся верна своему идеалу преображения и в век пара, электричества и авиации»²⁸.

Выводы

Наш обзор форм альтернативных подходов к научно-техническому освоению мира коснулся нескольких наиболее заметных примеров. Напрашивается вывод о том, что та или иная научная теория имеет не более, чем функциональный или инструментальный характер. Можно согласиться с П. Дюгемом, утверждавшим, что наука просто предлагает одно из возможных описаний природных процессов, ориентируясь на уровень требуемого соответствия реальным параметрам измерений. Сама же Истина, хотя и находит отражение в науке, но никак не вмещается в неё²⁹. Благовестие обращено всегда и только к человеку, который,

27 Иларион (Троицкий), *сщмч.* Прогресс и преображение // *Он же.* Творения. Т. 3: Религия и политика. Москва, 2004. С. 322.

28 Там же.

29 См.: Катасонов В. Н. Философия и история науки Пьера Дюгема // Катасонов В. Н. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. Москва, 2005. С. 22–61.

открывая замысел Божественного мироустройства, применяя сложнейшие технологии или не касаясь их вовсе, предстоит перед Личным Богом и отвечает пред Ним за дела рук своих и помышления сердца.

Архивные материалы

Ильин В. Отец Павел Флоренский. Великое чудо науки XX века // Архив МДА. Инв. № 125384. [Рукопись.]

Источники

Tertullianus. De praescriptione haereticorum // Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques / éd. R. F. Refoulé, P. de Labriolle. Paris: Les Éditions du Serf, 1957. (SC; vol. 46). P. 88–152.

Иларион (Троицкий), сщмч. Прогресс и преображение // Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 3 т. Т. 3: Религия и политика. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 320–331.

Ильин В. Отец Павел Флоренский. Великое чудо науки XX века // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. Санкт-Петербург: Акрополь, 1997. С. 362–383.

Флоренский П. А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания» / публ. и примеч. С. С. Демидова, А. Н. Паршина // Историко-математические исследования. Вып. XXX. Москва: Наука, 1986. С. 159–176.

Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Москва: Московский рабочий, 1992.

Флоренский П., свящ. Об одной предпосылке мировоззрения // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. Москва: Мысль, 1994. (Философское наследие; т. 122). С. 70–78.

Флоренский П., свящ. Иконостас // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4-х т. Т. 2. Москва: Мысль, 1996. (Философское наследие; т. 124). С. 419–526.

Флоренский П., свящ. Записка о христианстве и культуре // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4-х т. Т. 2. Москва: Мысль, 1996. (Философское наследие; т. 124). С. 547–559.

Флоренский П. А. Философия культа // Флоренский П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). Москва: Мысль, 2004. (Философское наследие; т. 133).

Флоровский Г., прот. Оправдание знания // Флоровский Г., прот. Вера и культура. [Избранные труды по богословию и философии] / ред. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург: РХГА, 2002. С. 343–349.

Флоровский Г., прот. Вера и культура // Флоровский Г., прот. Вера и культура. [Избранные труды по богословию и философии] / ред. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург: РХГА, 2002. С. 650–670.

Литература

- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Москва: АСТ, 2020.
- Горячев Д. А., иер. Антиномия как философско-богословский метод священника Павла Флоренского: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2022.
- Горячев Д. Антиномика Флоренского. Белгород: Политерра, 2022.
- Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь / пер. с англ. Г. Вдовиной. Москва, 2001. (Современное богословие). С. 216–246.
- Катасонов В. Н. Философия и история науки Пьера Дюгема // Катасонов В. Н. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. Москва: ПСТГУ, 2005. С. 22–61.
- Катасонов В. Н. Современный научно-технологический прогресс и его религиозно-нравственные перспективы // Катасонов В. Н. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. Москва: ПСТГУ, 2005. С. 194–202.
- Катасонов В. Н. О границах технологического мышления // Катасонов В. Н. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. Москва: ПСТГУ, 2005. С. 210–223.
- Московский Сократ: Николай Фёдорович Фёдоров (1829–1903). Сборник научных статей / Российская гос. Б-ка, Ин-т мировой литературы, Музей-библиотека Н. Ф. Фёдорова; [сост.: А.Г. Гачева, М.М. Памфилов; отв. ред. А.Г. Гачева]. Москва: Академический проект, 2018.
- Половинкин С. М. О студенческом математическом кружке при Московском математическом обществе 1902–1903 гг. // Историко-математические исследования. Вып. XXX. Москва: Наука, 1986. С. 148–158.
- Фёдоров Н. Ф. Сочинения. Москва: Мысль, 1982.
- Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. Москва: Республика, 1993. С. 220–236.
- Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999.
- Хоружий С. С. Социум и синергия: колонизация интерфейса = Socium and Synergy: The Colonization of the Interface / АНО «Ин-т синергичной антропологии» (г. Москва) [и др.]. Казань: Изд. Казанского инновационного ун-та им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ГЕРМЕНЕВТИКА ИМПЕРСОНАЛЬНОГО В МОЛОКАНСТВЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Митрополит Аристарх (Смирнов)

кандидат богословия
митрополит Кемеровский и Прокопьевский
глава Кузбасской митрополии
ректор Кузбасской духовной семинарии
Новокузнецк, ул. Зыряновская, 97
pavluk.iv@mail.ru

Для цитирования: *Аристарх (Смирнов), митр.* Герменевтика имперсонального в молоканстве сквозь призму православного богословия // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 53–66. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.003

Аннотация

УДК 27-87

В настоящей статье показана специфика молоканского адогматического богословия, способы восприятия молоканами библейского текста в контексте устной культуры. Автор с позиции православного персонализма проводит сравнительный анализ святоотеческой личностной онтологии и молоканской герменевтики имперсонального. В научный оборот вводятся новые материалы полевых исследований, а именно: беседы с молоканским старцем В. В. Тикуновым.

Ключевые слова: духовные христиане, молокане, богословие личности, православие, имперсональное.

Hermeneutics of the Impersonal in Molokancy Through the Prism of Orthodox Theology

Metropolitan Aristarkh (Smirnov)

PhD in Theology

Metropolitan of Kemerovo and Prokopyevsk

Head of the Kuzbass Metropolis

Rector of the Kuzbass Theological Seminary

97, Zyryanovskaya st., Novokuznetsk, Russia

npds@mail.ru

For citation: Aristarkh (Smirnov), metropolitan. "Hermeneutics of the Impersonal in Molokancy Through the Prism of Orthodox Theology". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 53–66 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.003

Abstract. This article shows the specifics of the Molokan adogmatic theology, the ways in which the Molokans perceive the biblical text in the context of oral culture. The author, from the position of Orthodox personalism, conducts a comparative analysis of the patristic personal ontology and the Molokan hermeneutics of the impersonal. New materials of field research are introduced into scientific circulation, namely: conversations with the Molokan elder V. V. Tikunov.

Keywords: Spiritual Christians, Molokans, personality theology, Orthodoxy, impersonal.

Введение

В предлагаемой статье мы хотим показать, как работает герменевтика имперсонального в религиозном течении духовных христиан-молокан. Под герменевтикой имперсонального мы будем понимать способы восприятия божественного опыта, которые в русской крестьянской среде имели выраженный характер безличностных форм. В настоящее время традиция духовного христианства почти совсем исчезла с религиозного ландшафта России. Тем интереснее, на излёте традиции, проследить её основные религиозные векторы или, говоря языком православного богословия, показать неявные и неотрефлексированные носителями традиции догмы молоканства, одной из которых является имперсональность в восприятии божественного. Само молоканство не мыслит в догматических категориях, о чём будет сказано ниже. Термины «ипостась», «лицо», «личность», «персона» мы используем как синонимы. В нашей работе мы изредка будем обращаться к термину «секта»: в основном в цитатах тех или иных дореволюционных и советских авторов, писавших о молоканстве. Говоря об инакомыслящих, церковные авторы часто впадают в обличительный тон — мы же делаем ставку на научный анализ и понимание. Мы считаем, что православное учение о личности лучше отвечает на запросы современного российского социума, чем имперсональность духовного христианства. Персоналистичность православия может быть культуuroобразующим ядром российской культуры будущего — и Церковь прилагает к этому всецелые усилия, разрабатывая богословие личности, к которому мы и хотим сейчас обратиться.

1. Онтология личности в православном богословии XX века

Тема личности активно разрабатывалась в православном богословии XX в. О ней писали В. Лосский, прот. И. Мейендорф, митр. Каллист (Уэр), Х. Яннарас, митр. Иоанн (Зизиулас)¹. В нашей работе необходимо обозначить основные контуры православного персонализма, для того чтобы оттенить им молоканский имперсонализм. Согласно святоотеческой традиции, в основании мира лежит воля Личного Бога, «абсолютного

1 Мefодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. [Научное издание.] Санкт-Петербург, 2014.

Владыки всех звёздных миров — персонального — *«Аз есмь»*². Будучи Сам Личностью, Бог творит и человека по Своему образу и подобию, как личность. «Христианство — это религия лиц», — утверждает французский православный богослов О. Клеман³. Митр. Иоанн (Зизиулас) показывает, что православная традиция исходит из «личностной онтологии»⁴. Особенность личности в том, что она ни к чему не сводима: ни к полу, ни к социальному положению, ни к психическим переживаниям, «поскольку всё это может быть классифицировано и потому представляет качества, общие для целого ряда существ и не указывающие на абсолютную уникальность»⁵. В богословии личности важно не то, чем человек является, но важен сам факт наличия человека, его присутствия в мире. Такое богословие глубоко гуманно, ибо учит человека открыто смотреть на другого, воспринимать его не как врага, а как образ Божий:

«Лицо есть отпечаток любви Божией, Христос учит нас читать его»⁶.

Спасение в православии понимается не как индивидуальное дело каждого, но как действие совместное. По словам митр. Каллиста (Уэра), «христианин говорит не “я”, а “мы”. У него есть братья и сёстры. Никто не может спастись, если отвернётся от них»⁷. В такой парадигме грех понимается как «нехватка подлинной человечности, а значит, прежде всего — как утрата родства, близости»⁸. Православие в лице отцов-каппадокийцев⁹ подарило миру концепт ипостасности/личности. Изначально он разрабатывался внутри византийской триадологии, однако в XX в., в связи с антропологическим поворотом, концепт ипостасности стал активно использоваться в антропологии. (Здесь уместно вспомнить слова

2 *Иерофей (Влахос), митр.* «Знаю человека во Христе...»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова / пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой; под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). Сергиев Посад, 2013. С. 64.

3 *Зелинский В. К.* Беседа с Оливье Клеманом (1921–15.01.2009). Слово Вы живы // *Зелинский В. К.* Священное ремесло. Философские портреты / предисл. П. Кузнецова. Санкт-Петербург, 2017. С. 244.

4 *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва, 2012. (Серия «Современное богословие»). С. 129.

5 Там же. С. 142.

6 *Зелинский В. К.* Беседа с Оливье Клеманом (1921 – 15.01.2009). Слово Вы живы. С. 244.

7 *Каллист (Уэр), еп.* Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров. Москва, 2007. (Серия «Диалог»). С. 30.

8 Там же. С. 12.

9 *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 134.

прот. И. Мейендорфа, сказанные им в 1968 г.: «Обычным стало утверждать, что в наше время богословие должно превратиться в антропологию»¹⁰.) Таким образом, мир горний и мир дольний в учении о личности как бы встретились, что отвечает православному учению о Христе как о Богочеловеке, соединившем в Себе божественное и человеческое. Таковы основные контуры святоотеческого учения о личности.

2. Адогматичность как специфика молоканского вероучения

Теперь обратимся к вероучению духовных христиан-молокан. Сделаем несколько замечаний касательно специфики молоканской традиции. Мы, рассматривая молоканство, будем говорить, в отличие от приведённых нами высокообразованных православных мыслителей, о простонародной крестьянской среде (XIX — нач. XX в.) или о среде обычных рабочих (кон. XX — нач. XXI вв.), многие из которых не имеют высшего образования. По словам историка Константина Прохорова, «русские сектанты всегда испытывали нехватку богословски образованных братьев»¹¹. У молокан нет догматического богословия, что отмечал в XIX в. историк Николай Костомаров в «Воспоминаниях о молоканах»:

«... мало того, чтобы узнать догматы секты; иногда их узнать нет возможности, потому что их нет в народном сознании: они заменяются фактом; не жизненные отправления и факты порождаются догматами, а существующие факты дают повод заключать о возможности догматов»¹².

Ещё одна сложность для исследователя заключается в том, что молоканство очень разное, в нём нет единого богословского центра, и в различных общинах на один и тот же вопрос могут быть диаметрально противоположные мнения. На это указывала советский исследователь Духовного Христианства И. Малахова: «Однако в молоканстве <...> существуют различные толкования одних и тех же вопросов»¹³. О разнородности молоканства говорит тамбовский старец Сергей Петрович

10 Мейендорф И. Православное богословие сегодня // Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.:] сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. Москва, 2013. С. 720.

11 Прохоров К. Русский баптизм и православие. Москва, 2017. (Серия «Диалог»). С. 26.

12 Костомаров Н. Воспоминания о молоканах // Отечественные записки. 1869. № 3. С. 58.

13 Малахова И. А. Духовные христиане. Москва, 1970. С. 93.

Петров в беседе со старцем из деревни Слободка Тульской области Виктором Васильевичем Тикуновым:

«Само молоканство, по-моему, неоднородно, и в любом месте, даже в одном и том же месте, один молокан значительно отличается от второго <...> И в учении то же самое. То есть взгляды, скажем, мои и другого молокана значительно отличаются на какие-то вопросы. И это подмечено теми, кто к нам приезжал»¹⁴.

Отсутствие чётких положений вероучения — признак текстуального сообщества, которым является и движение молокан¹⁵. Подобные сообщества предполагают, что текст (в случае молокан это Библия) регулярно пересказывается/интерпретируется носителями традиции, причём таким способом, чтобы в нарративе рассказчика оставалось пустое пространство, сфера невысказанного, которую слушатели должны заполнить воображением. Исследователь духовного христианства А. Львов пишет:

«Связь между текстом и жизнью никогда не становится ясной до конца. Она поддерживается как бы множеством тонких ниточек, случайных зацепок (таких, как созвучия, совпадения слов бытового и библейского языков и т. п.), проследить которые не всегда возможно <...> Главную роль здесь играет <...> сама пустота, свободное, не заполненное толкованием пространство между текстом и жизнью. Несколько мистическим образом совместное творчество начётчика и его слушателей создаёт в этой пустоте принятый сообществом смысл»¹⁶.

Распространяясь в конце XVIII — начале XIX в. в русской крестьянской среде, среди носителей устной культуры, молоканство изначально предполагало разность вероучения, поскольку в устной культуре сохранить учение неизменным в принципе невозможно. Слова библеиста Джеймса Д. Данна, сказанные им о раннем христианстве, вполне можно применить и к молоканам:

14 *Тикунов В. В.* Важные мысли (интервью у С. П. Петрова 2013 г.). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v7Rs55vgW0M>

15 *Львов А. Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. Санкт-Петербург, 2011. С. 42–62.

16 *Данн Д. Д.* Новый взгляд на Иисуса: что упустил поиск исторического Иисуса. Москва, 2009. С. 134.

«Устная традиция ниспровергает идею (или идеал) “оригинальной” версии <...> Для устной традиции <...> каждое исполнение — “оригинальное”»¹⁷.

И ещё одно важное замечание:

«Традиция изречения характеризует воздействие, оказанное изречением на какого-то человека или нескольких человек из первоначальной аудитории. Но вполне возможно, что разные люди услышали это изречение немного по-разному, и потому они с самого начала пересказывали это изречение в различных версиях»¹⁸.

До сих пор на молоканских собраниях беседники (именно так молокане называют проповедующих) говорят намёками, делают намеренные паузы, чтобы аудитория сама смогла догадаться, какую именно мысль хочет донести до них говорящий. В текстуальных сообществах работает культура внимательного слушания и угадывания. Конечно, у молокан есть объединяющие их вероучительные положения, иначе молоканство просто растворилось бы в религиозном мире России. Однако эти положения — гибкие, а амплитуда их интерпретации — большая:

«Для устной традиции характерным <...> является сочетание постоянства и гибкости, стабильности и разнообразия <...> Это сочетание даёт возможность общине <...> узнавать традицию и одновременно наслаждаться новизной и свежестью индивидуального исполнения»¹⁹.

Так работает «народная герменевтика»²⁰ со своими «загадочными мнениями <...> и нескончаемыми самобытными традициями»²¹. Всё вышесказанное надо принимать во внимание, исследуя молоканское вероучение.

3. Имперсональность в молоканстве XIX — начала XX века

Теперь мы приступаем к исследованию герменевтики имперсонального в молоканской традиции. Молоканство возникло и распространялось

17 Данн Д. Д. Новый взгляд на Иисуса: что упустил поиск исторического Иисуса. Москва, 2009. С. 134.

18 Там же. С. 135.

19 Там же. С. 136–137.

20 Никитина С. Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). Москва, 2013. С. 229.

21 Прохоров К. Русский баптизм и православие. С. 26–27.

преимущественно среди крестьян Российской империи, которые в спонтанной речи о Боге предпочитали безличные формы. А. Львов отмечает, что крестьяне, говоря о Боге, произносили следующее:

«В Писании (в Библии, в Законе) сказано...» — или просто: “Написано...”. Эти формы употребляются как начётчиками, так и их слушателями, пересказывающими друг другу понравившиеся им толкования»²².

Ф. А. Желтов, состоятельный молоканин из села Богородское Нижегородской губернии, родом из крестьян, один из самых талантливых молоканских писателей и богословов начала XX в., в переписке с Львом Толстым подчёркивает незначимость личности для христианина. Говоря о Христе, Желтов считает, что в Нём *Закон* важнее *Личности* и что Личность Христа была реализацией Закона. В одном из писем Льву Николаевичу богородский молоканин пишет, что Личность Христа была настолько сильно соединена с божественным Законом любви, что Иисус «не считал Себя вне этого закона, не считал Свою личность как личность, а как самый закон, и Он был предан этому закону всей Своей жизнью»²³. Ключевые слова: «не считал свою личность как личность». В другом письме Желтов говорит, что с момента обращения человека к Богу «жизнь человека всецело в воле Бога и личность как самостоятельное и по себе живущее существо пропадает: говорит не она, творит не она, всё делает “я” — сын Бога, истинная человеческая сущность»²⁴. От «благ личности» надо отказаться, и тогда «вечный дух, вечная любовь поглощает слившуюся с ним личность и, спасая её, вводит в вечное царство Бога»²⁵. Здесь мы видим диаметрально противоположность православному представлению о спасении. Согласно святоотеческому учению, личность человека не растворяется в Боге, а вступает с Ним в синергийные отношения: происходит «взаимопроникновение Бога и человека как двух “равных” личностей»²⁶. Для православия Личность Бога утверждает Собой инаковость человеческой личности²⁷, тогда как молоканин Желтов говорит о поглощении личности

22 *Львов А. Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. С. 98.

23 *Толстой Л. Н., Желтов Ф. А.* Переписка / ред. А. А. Донсков; сост. Л. В. Гладкова; Государственный музей Л. Н. Толстого. Москва, 1999. С. 42.

24 Там же. С. 97.

25 Там же. С. 98.

26 *Иларион (Алфеев), митр.* Во что верят православные христиане. Москва, 2014. С. 247.

27 *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 29.

человека Богом. Фёдор Алексеевич, конечно, не согласился бы с православным утверждением личности. В письме от 7 апреля 1897 г. он пишет Толстому:

«Мы так запутаны толкованиями церковщины, давно утратившей близость ко Христу и потерявшей ключ от Его учения, что не можем сразу отрешиться от навеянных нам полужыческих, полуиудейских представлений и перейти на практическое исповедание учения Христа. В деле объяснения этого учения необходимо взять начало с личности Иисуса как выразителя *внутреннего* общечеловеческого Христа, познав которого нельзя уже останавливаться на Иисусе и его авторитете: “Это Он сказал, потому и истинно”»²⁸.

Для богородского молоканина евангельская Личность Иисуса есть выразитель некоего внеличного принципа, который он называет «внутренним общечеловеческим Христом», или можно сказать иначе: выразитель Закона Любви. Тогда как для православия Личность Иисуса есть точка входа в жизнь Бога-Троицы и Троица принципиально ипостасна/личностна. Взгляды Желтова находили поддержку в воззрениях Льва Николаевича. Как пишет протоиерей Георгий Ореханов,

«с точки зрения Л. Н. Толстого, Бог — безличный “Хозяин и Отец”, “начало начал разума”, носитель духовного, глубинного “я” человека <...> Фактически “Бог” Толстого есть духовная сущность в человеке»²⁹.

Лев Николаевич был близок народу, в том числе, имперсональным пониманием Бога. На это указывал Н. А. Бердяев в статье «Духовное Христианство и сектантство в России»:

«Но и Толстой <...> и большая часть сектантов – духовных христиан отрицают человека как самобытное бытие, как религиозное начало, в котором полагается половина религии Христа»³⁰.

«Л. Толстой принадлежит к этому типу и оказал влияние на всё это духовное движение. От огромной жизни Л. Толстого и всего пути его шли толчки и чувствовались в духовной жизни нашего народа»³¹.

28 Толстой Л. Н., Желтов Ф. А. Переписка. С. 134.

29 Ореханов Г., *прот.* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. Москва, 2016. С. 193.

30 Бердяев Н. А. Духовное Христианство и сектантство в России // *Он же*. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). Москва, 2004. С. 259.

31 Там же. С. 255.

От традиционного представления о Боге как о Личности пытался уйти и председатель «Союза Духовных Христиан-молокан» в 20-е годы XX в. Н. Ф. Кудинов³². И так, мы видим устойчивую линию герменевтики имперсонального в молоканской традиции XIX — начала XX в. Сейчас же мы хотели бы обратиться к концу XX в. и рассмотреть учение молоканского «тбилисского старца» Петра Ивановича Шутова. На его примере мы покажем, что имперсональное понимание Бога сохранялось в молоканстве на протяжении XX в.

4. Герменевтика имперсонального в учении молоканских старцев П. И. Шутова и В. В. Тикунова

Вначале представим краткую биографическую справку о «тбилисском старце», основанную на воспоминаниях его ближайшего ученика Виктора Васильевича Тикунова³³. Пётр Иванович Шутов родился 14 мая 1925 г. Большую часть жизни прожил в Тбилиси. В двадцать три года начал служение в Сабурталинской общине³⁴ духовных христиан-молокан³⁵. За свои взгляды о Воскресении Христовом, которое, по учению Шутова, должно обязательно совершиться в земной жизни человека — в человеческом духе, он был отлучён от общины молокан и после этого семнадцать лет трудился у тбилисских пятидесятников. В итоге пятидесятники его тоже отлучили за учение о Воскресении: они считали, что воскреснуть человек может только после смерти³⁶. В 2000 г. Пётр Иванович по приглашению В. В. Тикунова переехал в деревню Слободка Тульской области. Прожив в Слободке четыре месяца, «тбилисский старец» скончался³⁷.

У Шутова был необычный сон — видение, которое, на наш взгляд, является квинтэссенцией молоканской герменевтики имперсонального. Вот как о его сне рассказывает Виктор Васильевич:

«Он стоит и видит, что перед ним — Христос. Он понимает, что это Христос. Он подходит, всматривается во Христа и <...> видит себя. И несколько раз повторяется это: смотрит на Христа, а видит себя.

32 Малахова И. А. Духовные христиане. С. 93.

33 Тикунов В. В. И серафимов крылья белоснежные умчат тебя в лазурь... // Млечный путь. № 1. Тула, 2001. С. 60–63.

34 Сабуртало — городской район в Тбилиси.

35 Там же. С. 62.

36 Там же. С. 61.

37 Там же. С. 60.

Он мне несколько раз этот сон рассказывал. Значит, сон оказал на него влияние»³⁸.

Если бы такое видение было у православного подвижника, то богословская интерпретация видения была бы следующей: «Христос как Вторая Божественная Ипостась обнимает Собой подвижника, включает его в синергийное общение с Собой. Человек обоживается и делается как бы тварным Христом. Находясь во свете Божиим, подвижник и себя видит, как свет. Однако его личность не стирается, а ещё больше просвещается и утверждается в своей инаковости». Но ближайший ученик Петра Ивановича, Виктор Тикунов, объясняет сон своего наставника иначе:

«В себя Шутов вглядывался и не видел в себе зла. Вот так в людях бывает: ненависть, раздражительность — всё, что присуще человеку. Он в себе не видел — вот что его как раз подталкивало <...> Он не находил в себе вот этого. Вот состояние его внутреннее было — радость <...> Вот эти Христовы чувствования <...> И вот тут я понимаю, что он Христа уже воспринимал не как личность, а как вот эти состояния любви, милосердия, прощения. Поэтому он мне указывал, что те обстоятельства, которые хорошие или плохие — в них везде Христос. Говорит: “Это Я — Христос”. Не личность <...> Его позиция была, что Троица — это не личность; это всё — проявления Бога в человеке»³⁹.

В этой интерпретации ясно звучит голос русского духовного христианства, его герменевтика имперсонального.

В заключение обратимся к взглядам самого оригинального, на наш взгляд, современного молоканского мыслителя — Виктора Васильевича Тикунова. Он родился в 1956 г. и живёт в деревне Слободка Тульской области. На платформе YouTube он ведёт свой канал «Страна Молокань Виктора Тикунова»⁴⁰. В ролике «Личность апостола Павла» Виктор Васильевич говорит следующее:

«Вообще-то, понятие личности в духовном мире на мой взгляд, должно стираться в человеке, как апостол Павел когда-то определил своё стремление, своё движение: “... *уже не я живу* (то есть не его

38 Чернов А. С. Интервью с В. В. Тикуновым. Аудиозапись от 19.10.2020. [Из личного архива автора. — М. А.]

39 Чернов А. С. Интервью с В. В. Тикуновым. Аудиозапись от 24.07.2021. [Из личного архива автора. — М. А.]

40 Страна Молокань Виктора Тикунова. URL: <https://www.youtube.com/@Vikontik100>

личность живёт), *а живёт во мне Христос*” (Гал. 2, 20). То есть переориентировка своей воли на волю Божию и своих мыслей на мысли Божии, воплощение в своей личности интересов и черт Иисуса Христа. Личность должна стираться и уступить место Христу»⁴¹.

Эти тезисы очень похожи на идеи Ф. Желтова о «внутреннем общечеловеческом Христе». Как наследник более чем двухсотлетней молоканской традиции, В. Тикуннов уходит от понятия личности в христианской жизни. Вот как он говорит о любви к ближнему:

«Мы теперь в любви к ближнему начинаем видеть не любовь к нему как к личности, а проявление любви к Богу. Когда мы читаем и воспринимаем этих людей как реальных лиц — вот тогда возникает проблема. А когда мы Христа воспринимаем не как человека, а как отношения с Ним <...> Ведь Павел говорит: “Если мы знали Христа по плоти, то отныне теперь не знаем”⁴². То есть он теперь перешёл в отношения со Христом не такие, как когда реально стоит перед тобой человек...»⁴³.

Это утверждение сильно контрастирует со словами О. Клемана о том, что «лицо есть отпечаток любви Божией, Христос учит нас читать его»⁴⁴. То, что для О. Клемана — откровение Божие, для молоканина Виктора Тикуннова — «проблема».

Заключение

Итак, мы рассмотрели герменевтику имперсонального в молоканской традиции. На наш взгляд, лаконичную православную богословскую оценку подобной герменевтике дал Н. А. Бердяев:

«Отрицается религиозная самоценность человека, раскрытие в Боге человеческого лика, нужда Божия в человеке. Это — монофизитский уклон»⁴⁵.

41 Тикуннов В. В. Личность апостола Павла. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LfBHW0nueQw>

42 Ср. 2 Кор. 5, 16: «*Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем*».

43 Чернов А. С. Интервью с В. В. Тикунновым. Аудиозапись от 19.10.2020. [Из личного архива автора. — М. А.]

44 Зелинский В. К. Беседа с Оливье Клеманом (1921 — 15.01.2009). Слово Вы живы. С. 244.

45 Бердяев Н. А. Духовное Христианство и сектантство в России. С. 259.

Мы считаем, что культура, делающая ставку на имперсональность, исторически обречена, что и показывает нам угасание традиции духовного христианства. Православие, напротив, воспринимает реальность как разворачивающуюся в истории ментальную личностную жизнь нетварной Троицы. Мир в основе своей иконичен и персоналистичен. Церковь верит, что, делая ставку на личность, человечество тем самым становится на онтологическую почву — в этом пафос православия. И нам бы очень хотелось, чтобы российская культура разделила с Церковью эту её ипостасную веру и надежду.

Источники

- Страна Молокань Виктора Тикунова. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/@Vikontik100> (дата обращения: 6.03.2023).
- Тикунов В. В. Важные мысли (интервью у С. П. Петрова 2013 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v7Rs55vgWOM> (дата обращения: 6.03.2023).
- Тикунов В. В. И серафимов крылья белоснежные умчат тебя в лазурь... // Млечный путь. № 1. Тула: Тульский полиграфист, 2001. С. 60–63.
- Тикунов В. В. Личность апостола Павла. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LfBHW0nueQw> (дата обращения: 6.03.2023).
- Чернов А. С. Интервью с В. В. Тикуновым. [Электронный ресурс]. Аудиозапись от 19.10.2020. [Из личного архива автора. — М. А.]
- Чернов А. С. Интервью с В. В. Тикуновым. [Электронный ресурс]. Аудиозапись от 24.07.2021. [Из личного архива автора. — М. А.]

Литература

- Бердяев Н. А. Духовное Христианство и сектантство в России // Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). Москва: Канон+, 2004. С. 255–276.
- Данн Д. Д. Новый взгляд на Иисуса: что упустил поиск исторического Иисуса. Москва: ББИ, 2009.
- Каллист (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров. Москва: ББИ, 2007. (Серия «Диалог»).
- Зелинский В. К. Беседа с Оливье Клеманом (1921 — 15.01.2009). Словно Вы живы // Зелинский В. К. Священное ремесло. Философские портреты / предисл. П. Кузнецова. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. С. 227–247.
- Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва: ББИ, 2012. (Серия «Современное богословие»).

- Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. [Научное издание]. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Иерофей (Влахос), митр.* «Знаю человека во Христе...»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова / пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой; под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). Сергиев Посад: СТСЛ, 2013.
- Иларион (Алфеев), митр.* Во что верят православные христиане. Москва: Никея, 2014.
- Костомаров Н.* Воспоминания о молоканах // Отечественные записки. 1869. № 3. С. 57–78.
- Толстой Л. Н., Желтов Ф. А.* Переписка / ред. А. А. Донсков; сост. Л. В. Гладкова; Государственный музей Л. Н. Толстого. Москва: Славянская исследовательская группа при Оттавском университете, 1999.
- Львов А. Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. Санкт-Петербург: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011.
- Малахова И. А.* Духовные Христиане. Москва: Политиздат, 1970.
- Мейендорф И.* Православное богословие сегодня // *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ, фр.]; сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. Москва: Эксмо; ПСТГУ, 2013. С. 712–730.
- Никитина С. Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). Москва: Институт Наследия, 2013.
- Ореханов Г., прот.* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. Москва: Эксмо, 2016.
- Прохоров К.* Русский баптизм и православие Москва: ББИ, 2017. (Серия «Диалог»).

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ВИКТОРА ФРАНКЛА

Иеромонах Паисий (Буй)

магистр богословия
старший преподаватель кафедры библеистики, богословия
и церковной истории Тамбовской духовной семинарии
392000, Тамбовская обл., г. Тамбов, ул. М. Горького, д. 3
ppaisios@mail.ru

Для цитирования: *Паисий (Буй), иером.* Религиозные воззрения Виктора Франкла // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 67–82. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.004

Аннотация

УДК 2-185

Статья посвящена анализу религиозных воззрений основателя логотерапии, австрийского психолога, психотерапевта и философа Виктора Эмиля Франкла. Труды Франкла оказали большое значение на философскую и психологическую мысль XX в., а также остаются актуальными и сегодня. Основатель логотерапии был верующим, что делает его учение о человеке важным и для богословия. На данный момент наследие Франкла не исследовано с православной точки зрения. В первую очередь богословие интересуется вопросом о религиозных воззрениях самого Виктора Франкла, что и является целью данной статьи. При исследовании вопроса религиозности Франкла использовались следующие методы: историко-функциональный и биографический методы, которые позволили выявить причины и условия, повлиявшие на преемственность и формирование религиозных идей Франкла; метод лингвостилистического анализа, который позволил проанализировать лексику и фигуры речи, которые использует Франкл в своих трудах. А также методы индукции, обобщения, сопоставления, синтеза. В результате автор приходит к выводам о том, что Виктор Франкл, будучи религиозно воспитан, пронесит веру через всю жизнь, в том числе через нацистский лагерь. Его религиозность принимала различные формы, но если обратить внимание на смысловое содержание его религиозных идей, то мы находим их удивительное соответствие христианским. Не со всем в христианстве Франкл был согласен, но здесь следует учитывать сложности интерпретации специфически теологических положений для философского и психологического сознания.

Ключевые слова: Виктор Франкл, логотерапия, Бог, смысл, религия, психотерапия, христианство, богословие.

Religious Views of Victor Frankl

Hieromonk Paisius (Buy)

MA in Theology

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies, Theology and Church History
at the Tambov Theological Seminar

3, M. Gorky st., Tambov, Tambov region, 392000, Russian Federation

ppaisios@mail.ru

For citation: Paisius (Buy), hieromonk. "Religious Views of Victor Frankl". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 67–82 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.004

Abstract. The article is devoted to the analysis of the religious views of the founder of logotherapy, an Austrian psychologist, psychotherapist and philosopher, Viktor Emil Frankl. Frankl's works were of great importance for the philosophical and psychological thought of the 20th century, and also remain relevant today. The founder of logotherapy was a believer, which makes his doctrine of man important for theology as well. At the moment, Frankl's legacy has not been explored from an Orthodox point of view. First of all, theology is interested in the question of the religious views of Viktor Frankl himself, which is the purpose of this article. When studying the issue of Frankl's religiosity, the following methods were used: historical-functional and biographical methods, which made it possible to identify the causes and conditions that influenced the continuity and formation of Frankl's religious ideas; a method of linguo-stylistic analysis, which made it possible to analyze the vocabulary and figures of speech that Frankl uses in his writings. As well as methods of induction, generalization, comparison, synthesis. As a result, the author comes to the conclusion that Viktor Frankl, having been brought up religiously, carries his faith through his whole life, and even through the Nazi camp. His religiosity took various forms, but if we pay attention to the semantic content of his religious ideas, we find their amazing correspondence with Christian ones. Frankl did not agree on everything in Christianity, but here one should take into account the difficulties of interpreting specifically theological provisions for philosophical and psychological consciousness.

Keywords: Viktor Frankl, logotherapy, God, meaning, religion, psychotherapy, Christianity, theology.

Введение

Дискуссия между философией, богословием и психологией является актуальным направлением мысли в современной церковной науке. Философия и богословие всегда дополняли и обогащали друг друга в вопросах бытия человека. Гораздо позднее, в XIX в., к ним присоединяется ещё и психология. Не всегда и не во всём они были согласны между собой, но проходили разные пути взаимодействия: споры, взаимная критика, компромиссы. Каждый новый век создаёт специфическое философское, богословское и психологическое звучание вопросов и ответов о бытии человека как существа религиозного.

В XIX в. одним из виднейших мыслителей был Виктор Франкл — психолог, философ, узник нацистского лагеря, основатель третьей венской психологической школы — логотерапии. В. Франкла можно назвать апологом духовности в психологии в эпоху её становления. Психоанализ Зигмунда Фрейда и индивидуальная психология Альфреда Адлера с их редуционизмом человеческих стремлений до наслаждения и власти¹ стали основными «оппонентами» «вершинной психологии» Виктора Франкла.

Логотерапия сегодня имеет последователей и в России. Логотерапевтические центры готовят специалистов-психотерапевтов, спецификой которых является помощь человеку в борьбе с экзистенциальным вакуумом и в обретении смыслов жизни. При этом логотерапия — не просто очередная психотерапия, но «хорошо обоснованное руководство для тех, кто стремится к саморазвитию и улучшению качества своей духовной и психической жизни»².

На тему логотерапии Виктора Франкла на данный момент написано множество статей. Основной их темой является собственно учение В. Франкла³, попытки сопоставления его с христианской антропологией⁴.

- 1 Франкл В. Логотерапия и экзистенциальный анализ: Статьи и лекции / пер. с нем. Москва, ²2018. С. 17–18.
- 2 Лэнгле А. Жизнь, наполненная смыслом. Логотерапия как средство оказания помощи в жизни / пер. с нем. Москва, ⁴2018. С. 22.
- 3 Поповкин А. В., Поповкина Г. С. Исцеление логосом: христианские аспекты некоторых современных психолого-педагогических практик // Образование и наука. 2019. Т. 21. № 7. С. 143–163; Юлегин П. Д. В поисках смысла жизни: человеческий феномен Виктора Франкла // Политехнический молодежный журнал. 2019. № 5. С. 1–13; Уколова Е. М. Категория личности в экзистенциальном анализе и логотерапии В. Франкла // Вестник университета. 2015. № 11. С. 344–349.
- 4 Бадаев Р. А. Сравнительный анализ аксиологических принципов в логотерапии и православном христианстве // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 40–55.

Но при этом остается неисследованной религиозность самого создателя логотерапии.

Философские и психологические знания В. Франкла не вызывают сомнений, так как он имел степени доктора медицинских наук и доктора философских наук. Наиболее ярко, конечно же, об этом свидетельствуют его книги — они, будучи психологическими по своей специфике, также глубоко философские. Но что касается религиозности, здесь мы видим определённую двоякость: с одной стороны, В. Франкл пишет о том, что сам не проповедует никакую религию, так как является человеком науки, но, с другой, мы видим, что его лексика достаточно религиозна, чтобы усматривать в его трудах и религиозный посыл. В. Франкл вырос в религиозной семье, его отец был практикующим иудеем, соблюдал религиозные обряды, прививал их и своим детям. Он не был формальным исполнителем обрядов, относился к ним с достаточной долей свободы, поэтому детство Виктора Франкла было достаточно ярко окрашено в религиозные тона, что выразилось в будущем в характере многих его судьбоносных поступков.

Риторика Виктора Франкла

В первую очередь, необходимо обратить внимание на риторику Виктора Франкла. В этом отношении показательно рассуждение двухлетнего Виктора о спасённом из-под рельсов поезда:

«Вот повезло так повезло! Благодарение Богу за чудесное спасение»⁵.

Достаточно часто В. Франкл употребляет слово «Бог» не в качестве привычного слова-связки, а именно в религиозно-философском смысле — как Той Реальности, с которой человек встречается в самой глубине своей души.

Как отмечает Элизабет Лукас, в вопросах личной веры Виктор Франкл всегда был очень сдержан, так как считал, что вера не должна «выставляться на всеобщее обозрение»⁶. Но совершенно иначе обстоит дело с научными трудами Виктора Франкла. Здесь он регулярно употребляет специфические религиозные слова и выражения, при этом используя как иудейские, так и сугубо христианские идеи. В своей первой книге «Доктор и душа» он пишет, что, когда было введено понятие

5 Франкл В. Воспоминания. [Б. м.], 1995. С. 9.

6 Лукас Э. Франкл и Бог. Откровения психотерапевта о религии и Боге. Москва, 2020. С. 13.

ноогенного невроза⁷, «кабинет врача стал местом *паломничества* для всех отчаявшихся в жизни»⁸. В. Франкл уличает психотерапию в *грехе* «психологизаторства»⁹, когда та пытается мировоззрение человека оценить как здоровье или болезнь. Он часто пользуется религиозным термином «*спасение*», когда речь идёт о сохранении чего-либо в прошлом, увековечении. Единожды Виктор использует термин «*спасение*» вместе с термином «*вознесение*», который также имеет религиозное значение как в иудейской, так и в христианской религии. Также он пишет:

«... время для нас — не разбойник и тать, а верный хранитель»¹⁰.

Выражения «тать и разбойник» и «верный хранитель» — новозаветные образы, отражающие беззаконное и законное, соответственно, отношение к человеку духовного руководителя. Упоминая ситуации жизни, которую человек не может исправить, Франкл называет это «*несением креста*»¹¹ — сугубо христианским термином. Говоря о нравственной ценности поступков человека, он всякий раз делает эсхатологическую отсылку — говорит о воздаянии, о том, что человеку в будущем «зачтётся»¹².

Книги В. Франкла изначально были более похожи на религиозные, чем на психологические. Его первый труд имел название «Врачебное душепопечение». В. Франкл «сознательно выбрал для книги провокационное по меркам сороковых годов название, утверждая, что и врачу следует заботиться о душе пациента, и это его человеческий долг независимо от его религиозной принадлежности»¹³. Уже в контексте научной дискуссии В. Франкл часто выступает апологетом религиозной мысли, защищая религиозность человека от редуцирования её до страха субъекта перед неизвестными ему силами¹⁴.

7 Ноогенный невроз — невроз, вызванный потерей смыслов жизни.

8 Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ / пер. с нем. Москва, 2018. С. 29.

9 Там же. С. 34.

10 Там же. С. 61.

11 Там же. С. 77.

12 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет / под науч. ред. В. К. Загвоздкина; пер. с нем. Я. А. Дюковой, А. К. Судакова, В. К. Загвоздкина. Москва, 2011. С. 100.

13 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 70.

14 Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ. С. 33, 46.

Главные религиозные идеи Виктора Франкла

Важным испытанием личной веры В. Франкла стало его пребывание в концлагере. В. Франкл пишет в своей книге, что после таких испытаний он уже не боялся ничего, «кроме своего бога»¹⁵. Эта мысль В. Франкла приобретает особую значимость в контексте дискурса о богословии после холокоста.

В предисловии к знаменитому сочинению В. Франкла «Сказать жизни “Да!”» отмечается:

«Франкл ощутимо религиозен, но он избегает говорить об этом прямо, потому что убеждён: психолог и психотерапевт должны суметь понять любого человека и помочь ему вне зависимости от его веры или отсутствия таковой»¹⁶.

Сам В. Франкл напоминает о том, что задача психотерапии — исцелять, а задача религии — спасать. Конечно, сами термины «исцелять» и «спасать» требуют адекватных контекстуальных дефиниций, но в данном случае основатель логотерапии под исцелением имеет в виду медицинский психотерапевтический смысл, а под спасением — религиозный.

Во время потери культурных и религиозных традиций В. Франкл продолжал заботиться о своих религиозных чувствах. Ему пришлось искать новые формы и собственные способы для их выражения. Он продолжал жить по вере и в самые сложные для него периоды жизни. Это говорит о том, что для него религиозность была не просто частью культуры, но жизнеобразующим фактором. Неразрывная связь с Богом запечатлелась не только в его личной жизни, но пронизало всю его деятельность. Будучи представителем еврейского народа, В. Франкл подвергся в период нацизма тяжёлым испытаниям.

«Он был вынужден искать новое понимание своей национальной и религиозной принадлежности к традиционно отвергаемому меньшинству, и здесь ему тоже удалось найти свой, сугубо индивидуальный путь»¹⁷.

Религиозность В. Франкла была очень сокровенной.

15 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 28. Здесь и далее в цитатах слово «бог» приводим со строчной согласно указанному русскому переводу.

16 Леонтьев Д. Упрямство духа // Франкл В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере / пер. с нем. Д. Орловой, Д. Леонтьева. Москва, 2009. С. 14.

17 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 8.

«На его отношении к ней лежал отпечаток такой же нежности, что и на его отношении к матери»¹⁸.

В своей прощальной беседе с отцом «Франкл иллюстрирует ею что-то очень значимое для жизни: делать, что должно; проживать свою ответственность и обязательства; оставаться верным своим решениям и своему призванию; отдаваться чему-то, в служении делу или любви к человеку, превосходя себя самого»¹⁹. Это впоследствии и будет определено В. Франклом как самотрансценденция — одно из фундаментальных положений его антропологии²⁰.

Две наиболее характерные черты его отца — верность принципам и стоицизм — приобрели в характере самого В. Франкла, благодаря религии, особую форму религиозности. Благодаря связи с Богом отец «изменил свою “психическую судьбу”, стал лично “расти” и в конце концов “созрел”. Он “дорос, дозрел до себя”, чтобы, как пишет В. Франкл в “Человеке страдающем”, стать максимально равным себе. Эта перемена в отце стала для Франкла примером того, к чему должна стремиться духовная психотерапия, как он понимал логотерапию»²¹. Здесь видится своеобразный подход, а точнее, использование религии В. Франклом. Религия как средство стать человеком в полном смысле этого слова.

Анализируя случай прощания В. Франкла с матерью, когда он в знак своего глубокого почтения к ней хотел поцеловать подол её платья, А. Лэнгле замечает:

«Этот жест — целовать подол — и понимание его как единственно уместного сразу переводит отношения в религиозно-ритуальный контекст. Так почитают святых»²².

Из этого случая А. Лэнгле делает вывод о строгой преданности В. Франкла традициям:

«Возможно, Франкл, в социальном смысле истинное дитя XIX в., считал необходимым отдавать дань приличиям? Без сомнения, эпоха

18 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 12.

19 Там же. С. 24.

20 Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / пер. с англ. и нем.; общ. ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева. Москва, 1990. С. 54–68.

21 Там же. С. 19–20.

22 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 14.

оказала на него влияние <...> в почитании родителей сохранял верность традиции, что заметно и в его высказываниях»²³.

В. Франкл делится сюжетом рассказа, который он хотел написать в 13 или 14 лет:

«Некий человек изобрёл лекарство, которое делало каждого, кто его примет, невероятно умным. Фармацевтика тут же вцепилась в это открытие, и все принялись разыскивать изобретателя, но не могли его найти, потому что он сразу же принял это средство и так поумнел, что удалился в глухой лес и предался там созерцанию собственного пупа — ну или, во всяком случае, укрылся от людей. Словом, он стал мудрецом и отказался от коммерческого использования своего открытия»²⁴.

Своеобразный образ мудреца, который сделал что-то уникальное, но не стал это использовать в корыстных целях, укрылся от людей и «предался созерцанию собственного пупа». Религиозному сознанию это напоминает жизнь монаха-аскета, а «созерцание пупа» — практику медитации или исихазма.

Религиозность В. Франкла, как и его отца, не была слепым исполнением религиозного ритуала, но «дух этого прогрессивного просветителя, представителя левого политического лагеря оставался молодым»²⁵. Виктору удалось совместить преданность традициям со способностью мыслить креативно и адекватно оценивать современную ему ситуацию.

В силу определённой политической и социальной ситуации вера В. Франкла не была определённно конфессиональной. Как пишет А. Лэнгле,

«для Франкла важна не исповедуемая, а экзистенциальная вера. Франкл не был христианином, это он повторял в своих лекциях и в интервью Флекенштайну. Франкл был иудеем и сохранил верность вере Моисея <...> Его принадлежность к иудейской конфессии была не исповедной, но коренилась в сознании традиции»²⁶.

Элизабет Лукас отмечает:

23 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 15.

24 Там же. С. 13.

25 Там же.

26 Там же.

«Франкл исходил из того, что человек на самом деле более религиозен, чем он сам о себе думает, что *anima naturaliter religiosa* (душа по своей природе религиозна)»²⁷.

Идее глубокой религиозности человека В. Франкл посвятил одну из самых последних своих книг под названием «Подсознательный Бог», в которой относит истоки религиозности к области бессознательного. Полемизируя с психоаналитической теорией Зигмунда Фрейда, Виктор Франкл отмечает:

«есть не только инстинктивное бессознательное, но еще и духовное бессознательное; бессознательное включает в себя не только инстинктивное, но и духовное»²⁸.

Личная вера В. Франкла была очень глубокой. Все значительные даты своей жизни он отмечал днём поста, например, 27 апреля — день освобождения из концлагеря. Как отмечает А. Лэнгле,

«от религии он ожидал для себя развития и созревания, возвышения над самим собой, как это было у его отца. И он находил также в религии ощущение безопасности, что приносило ему надежду и избавление в минуты страха»²⁹.

Среди религиозных воззрений В. Франкла основное внимание привлекает к себе, конечно же, учение о человеке. Основатель логотерапии даёт трихотомическую структуру человеческой личности: дух, душа и тело. В. Франкл вводит в психологический дискурс духовное измерение человека, которое он также называет ноологическим, благодаря чему его антропология концептуально соответствует христианской. На это в большой степени повлияли мыслители, которых читал и с которыми был согласен молодой Виктор. Среди них особенно нужно отметить основателя философской антропологии Макса Шелера, Фому Аквинского, Блаженного Августина, Иммануила Канта.

В своих трудах В. Франкл не приводит определённого описания Бога, для него Бог является «собеседником наших самых интимных разговоров с самим собой»³⁰. Он даёт «операциональное определение» Бога, которое приемлемо для любого человека, независимо от того, верующий он или нет. Для В. Франкла вера состоит в следующем: всё,

27 Лукас Э. Франкл и Бог. Откровения психотерапевта о религии и Боге. Москва, 2020. С. 90–91.

28 Франкл В. Подсознательный бог: психотерапия и религия / пер. с нем. Москва, 2022. С. 18.

29 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 13.

30 Там же. С. 147.

что он «с предельной честностью обдумывает и обсуждает наедине с собой»³¹, он, по сути дела, обсуждает с Богом. В. Франкл замечает, что «Бог подсознательно всегда предполагается нами, что мы всегда, даже не осознавая этого, имеем интенциональное отношение к Богу»³². В противоположность этому, «атеист исходит из гипотезы, что подобный собеседник — это он сам и есть»³³.

Примечательна идея В. Франкла о религиозном одиночестве человека, точнее, о необходимости одиночества для религиозной жизни. Как отмечает А. Лэнгле,

«Франкл предпочитал решать дела наедине с собою и своим богом <...> для диалога с богом, с собеседником в самых интимных разговорах с самим собою, необходим опыт одиночества: “Конечно, человек должен быть одинок — только тогда он может заметить, что он не один и никогда не был один”»³⁴.

Здесь наблюдается интересное смысловое и лексическое совпадение идеи В. Франкла о важности одиночества в религиозной жизни с высказыванием святителя Игнатия Брянчанинова о монашеском опыте одиночества. Святитель в одном из писем к монаху пишет:

«Претерпим тягость уединения. Увидев его, увидев сиротство ваше на земле, Дух Святой, в своё, известное Ему время, придёт к Вам. Тогда будешь не один и порадуешься тому, что был один»³⁵.

Таким образом, можно предположить, что внутреннее одиночество питало религиозность В. Франкла. В личной вере и в разработке логотерапии он поставил это своё стремление на пользу делу.

«Логотерапия была для него методом, позволяющим вывести человека из отчаянного одиночества нигилизма и привести его через утешение и обретение смысла к ощущению безопасного пребывания во всеобъемлющем целом и в конечном счёте — в боге»³⁶.

Как уже было отмечено, религиозность В. Франкла не была формальной. В своей жизни

31 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 147.

32 Франкл В. Подсознательный бог. С. 36.

33 Там же.

34 Там же.

35 Игнатий Брянчанинов, свт. Творения святителя Игнатия епископа Кавказского и Черноморского. Собрание писем. Москва, 2013. С. 225.

36 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 109–110.

«Франкл, в первую очередь, заботился о чистоте собственной совести. Это было единственное, чем он был занят для себя и чего требовал от себя, поэтому он ничего не требовал от других»³⁷.

А. Лэнгле вспоминает, как они с В. Франклом однажды говорили³⁸ о переживании возможной утраты чувства защищённости и теплоты в бытии.

«Тогда же для меня стало очевидно, что стойкое чувство защищённости, которое было у Франкла, поддерживалось в нём религией»³⁹.

У В. Франкла было достаточно трепетное отношение к исповедованию веры. Он считал, что

«от разговоров о вере страдает сама вера. “Я ощущаю это как объективацию акта веры, как только его декларируют! То, во что я верю, должно просвечивать косвенно, неявно, иначе оно неподлинно. Если о нём рефлектируют или делают его публичным, оно мгновенно портится и становится поддельным”»⁴⁰.

Здесь прослеживается интересное созвучие с высказываниями некоторых святых отцов об облечении сферы божественного в человеческие слова. Например, свт. Василий Великий утверждает:

«Непрестанно памятовать о Боге — благочестиво, и в этом боголюбивая душа не знает сытости; но описывать словом Божественное — дерзко, потому что и мысль далеко не досягает достоинства предмета, а опять и слово не ясно изображает представляемое мыслю»⁴¹.

Отсюда святитель предостерегает от того, чтобы наше рассуждение о Боге «не оказалось у нас близким к опасности от низости речений»⁴². Также об этом пишет свт. Григорий Богослов в «Словах о богословии»⁴³.

37 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 26.

38 А. Лэнгле и В. Франкл обсуждали книгу Франкла «Врачебное душепопечение».

39 Там же. С. 36.

40 Там же. С. 147.

41 *Basilius Caesariensis* (Ps.). *Homilia XV. De fide* (CPG № 2859), 1 // PG. 31. Col. 464B:3–8. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 15. О вере // ТСО. 1846. Т. 8. Ч. 4. Кн. 4. С. 258. [Приводится в современной орфографии.]

42 *Basilius Caesariensis* (Ps.). *Homilia XV. De fide* (CPG № 2859), 1 // PG. 31. Col. 464B:11–12. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 15. О вере // ТСО. 1846. Т. 8. Ч. 4. Кн. 4. С. 258.

43 См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXVII. Theologica prima. Adversus Eunomianos praevia dissertatio* (CPG № 3010) // PG. 36. Col. 12–25. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 27. Против евномиян и о богословии первое, или предварительное // ТСО. 1844. Т. 3. Ч. 3. С. 5–15.

В анализе и оценке поступков человека «Франкл сосредоточивался на *добре*, потому что, в конце концов, только добро зачтётся»⁴⁴. В. Франкл демонстрирует устойчивую религиозную установку на эсхатологическую перспективу совершаемых человеком действий, на их вечность. В этой связи примечательно понимание В. Франклом идеи спасения. Спасение для него означает реализацию возможности, которая через это увековечивается, то есть приобретает статус вечности, а значит, спасается. Спасение — это сохранение, некая фиксация в измерении вечности.

«Однажды став действительностью, возможность обретает вечность. Всё, что находится в прошлом, спасено от того, чтобы быть преходящим, поэтому оно, скорее, окончательно сохранено, чем безвозвратно утеряно. Оно по-прежнему существует, возможно, даже в своей наиболее защищённой форме»⁴⁵.

Значительное место в наследии основателя логотерапии занимает учение о смысле, совести, свободе и ответственности человека. Центральным понятием в учении В. Франкла, конечно же, выступает смысл, который собирает все остальные в определённую экзистенциальную концепцию. Человек, по мысли В. Франкла, ответственен за реализацию смысла в своей жизни. Органом, который помогает ему находить смысл, является совесть. Понятие «совесть» задаёт религиозный ракурс видения человеком той или иной ситуации. Совесть — это «всегда приобщение к вести, к знанию Созидающего Начала»⁴⁶.

Ответственность в учении В. Франкла наделена наиболее ярким религиозным оттенком. Способность человека принимать решения и отвечать за них характеризует его религиозность. Бессознательная религиозность человека реализуется в личную веру, когда «Я» человека принимает решение верить, а не просто влечется бессознательным, хотя и религиозным, «Оно»⁴⁷.

Примечательны также советы В. Франкла: в них часто слышится глубоко религиозный оттенок. Например, при возникновении каких-либо трудностей он делится своим опытом:

44 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 100.

45 Франкл В. Психотерапия и экзистенциализм / пер. с англ. Москва, 2015. С. 35.

46 Смолова Л.В. Совесть как функциональный орган: осмысление феномена «совесть» — важнейшей категории логотерапии В. Франкла // Ученые записки СПбГИПСР. 2018. Т. 30. Вып. 2. С. 141.

47 Франкл В. Подсознательный бог. С. 37–38.

«Если случается что-то плохое, я падаю на колени (лишь в своём воображении, конечно же) и молюсь, чтобы и впредь не случилось ничего хуже»⁴⁸.

«Каждый пусть будет благодарен за любое прежнее счастье...»⁴⁹.

Здесь слышится совершенно религиозный смысл. Благодарить кого-то, или даже что-то, за моменты счастья в прошлом — это специфически религиозная черта мировоззрения.

В. Франкл также был знаком с индийской религией, однажды он даже написал стихотворение, в котором за основу взял цитату из Веданты⁵⁰. Но какого-то значительного развития этих идей мы не видим в его наследии. Наиболее обширными и продуктивными для логотерапии стали христианские положения.

Отношение Виктора Франкла к христианству

Как отмечает А. Лэнгле, В. Франкл чувствовал особое влечение к христианству, так как «оно, как никакая другая религия — если отвлечься здесь от буддизма — понимает позитивную ценность страдания»⁵¹. Основатель логотерапии «всю жизнь бился над проблемой придания жизни смысла или обретения смысла жизни вопреки страданию. Неудивительно поэтому, что он имеет внутреннее сродство с этой религией»⁵². Ближайшая ученица В. Франкла Элизабет Лукас в своей книге «Франкл и Бог»⁵³ часто называет В. Франкла христианином, но полностью с этим согласиться нельзя. Религиозные взгляды как основателя логотерапии, так и его последовательницы, нельзя назвать христианскими в полной мере. Главная причина — несогласие с догматическим христианским учением в основных положениях.

Тем не менее, в некоторых позициях сходство философских и психологических идей В. Франкла с христианством очевидно. В. Франкл не со всем был согласен в христианском богословии, но указывал:

48 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 13.

49 Там же.

50 Там же. С. 14.

51 Там же. С. 158.

52 Там же.

53 Лукас Э. Франкл и Бог. Откровения психотерапевта о религии и Боге. Москва, 2020.

«Я могу спокойно подписаться под значительной частью антропологии христианства — даже если бы не мог подписаться ни под одной строкой из его богословия»⁵⁴.

Здесь, конечно, мы должны учитывать языковую дистанцию между психологией и богословием, но именно учение о человеке является наиболее общим знаменателем у логотерапии и православной антропологии.

Рассуждая о причинах потери смысла, В. Франкл задаётся вопросом:

«Прошло несколько тысячелетий с тех пор, как человечество пришло к вере в Бога, к монотеизму, но где же осознание единого человечества, вера, которую я хотел бы назвать моноантропизмом? Где осознание человеческого единства — единства, которое покрывает всё многообразие отличий как в цвете кожи, так и в партийных цветах?»⁵⁵

В этих словах ясно прослеживается идея Христа о всеобщем единстве: человека с Богом и человека с человеком, независимо от половых, расовых и социальных отличий.

Особое уважение вызывает открытость и честность В. Франкла в вопросах к христианской религии. Большое недоумение у него в христианском богословии вызывал смысл Крестной Смерти Христа. Как замечает его ближайший ученик А. Лэнгле:

«он не мог бы разделить представление христиан о том, что страдание сделалось осмысленным для человека после крестной смерти Господа: “Ибо в тот момент, когда вы перестанете верить в Иисуса Христа, страдание стало бы бессмысленным! Так далеко я не могу идти с ними”»⁵⁶.

Заключение

Таким образом, в своих трудах и воспоминаниях ближайших учеников Виктор Франкл предстаёт перед нами как глубоко верующий человек. В первую очередь, об этом говорит его риторика. Он часто открыто изъясняется сугубо религиозными словами и выражениями. Помимо собственно слова «Бог», в его лексиконе часто фигурируют: «спасение», «паломничество», «несение креста», «тать и разбойник».

54 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 158.

55 Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ. С. 29.

56 Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет. С. 158.

Религиозные воззрения основателя логотерапии во многом сложились под влиянием строгого отца, который был практикующим иудеем, и доброй матери. Но последующие политические и социальные события оторвали Виктора Франкла от религиозных корней, и ему пришлось сохранять веру в сложных условиях XX в., в частности в нацистском лагере. Религия В. Франкла и его соответствующие воззрения формируются не только на основании теоретических построений философии, психологии и богословия, но и в условиях реальной жизни, а порой и выживания.

Вера В. Франкла не была конкретно конфессиональной, но экзистенциальной. Его религиозные воззрения во многом идейно созвучны христианским: его трихотомическое учение о человеке, о совести, ответственности, свободе человека, об интимности веры, необходимости внутреннего одиночества для общения с Богом.

Некоторые христианские идеи вызывали у В. Франкла недоумение, но это было недоумение открытого и ищущего человека, а не скептика или религиозного нигилиста. В частности, Виктор не мог полностью согласиться с христианской идеей о смысле Крестной Жертвы Христа. Тем не менее личная религиозность В. Франкла и его воззрения во многом идейно соответствуют христианским, что позволяет считать его верующим человеком и верующим по-христиански.

Результаты данного исследования создают перспективу научного диалога между психологическим учением Виктора Франкла и богословской антропологией и будут использованы в диссертационном исследовании, посвящённом анализу метода логотерапии с позиции православного учения о человеке.

Источники

- Basilii Caesariensis* (Ps.). *Homilia XV. De fide* (CPG № 2859) // PG. T. 31. Col. 464–472.
- Gregorius Nazianzenus*. *Oratio XXVII. Theologica prima. Adversus Eunomianos praevia dissertatio* (CPG № 3010) // PG. T. 36. Col. 12–25.
- Василий Великий, свт.* Беседа 15. О вере // ТСО. 1846. Т. 8. Ч. 4. Кн. 4. С. 258–264.
- Григорий Богослов, свт.* Слово 27. Против евномиян и о богословии первое, или предварительное // ТСО. 1844. Т. 3. Ч. 3. С. 5–15.
- Игнатий Брянчанинов, свт.* Творения святителя Игнатия епископа Кавказского и Черноморского. Собрание писем. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2013.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник / пер. с англ. и нем.; общ. ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева. Москва: Прогресс, 1990.

- Франкл В. Воспоминания. [Б. м.]: Альпина Диджитал, 1995.
- Франкл В. Психотерапия и экзистенциализм / пер. с англ. Москва: ИОИ, 2015.
- Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ / пер. с нем. Москва: Альпина нон-фикшн, 2018.
- Франкл В. Логотерапия и экзистенциальный анализ: Статьи и лекции / пер. с нем. Москва: Альпина нон-фикшн, 2018.
- Франкл В. Подсознательный бог: психотерапия и религия / пер. с нем. Москва: Альпина нон-фикшн, 2022.

Литература

- Лэнгле А. Виктор Франкл. Портрет / под науч. ред. В. К. Загвоздкина; [пер. с нем. Я. А. Дюковой, А. К. Судакова, В. К. Загвоздкина]. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Институт Экзистенциально-аналитической психологии и психотерапии, 2011.
- Лэнгле А. Жизнь, наполненная смыслом. Логотерапия как средство оказания помощи в жизни / пер. с нем. Москва: Генезис, 2018.
- Леонтьев Д. Упрямство духа // Франкл В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере / пер. с нем. Д. Орловой, Д. Леонтьева. Москва: Смысл; Альпина нон-фикшн, 2009. С. 9–16.
- Лукас Э. Франкл и Бог. Откровения психотерапевта о религии и Боге. Москва: Никая, 2020.
- Бадаев Р. А. Сравнительный анализ аксиологических принципов в логотерапии и православном христианстве // Консультативная психология и психотерапия. 2016. № 5 (94). С. 40–55.
- Поповкин А. В., Поповкина Г. С. Исцеление логосом: христианские аспекты некоторых современных психолого-педагогических практик // Образование и наука. 2019. Т. 21. № 7. С. 143–163.
- Смолова Л. В. Совесть как функциональный орган: осмысление феномена «совесть» — важнейшей категории логотерапии В. Франкла // Ученые записки СПбГИПСР. 2018. № 2 (30). С. 134–144.
- Уколова Е. М. Категория личности в экзистенциальном анализе и логотерапии В. Франкла // Вестник университета. 2015. № 11. С. 344–349.
- Юлегин П. Д. В поисках смысла жизни: человеческий феномен Виктора Франкла // Политехнический молодежный журнал. 2019. № 5. С. 1–13.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ТРАНСФОРМАЦИЯ АВГУСТИНОВСКОГО УЧЕНИЯ О СПАСЕНИИ В БОГОСЛОВСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО

Артур Романович Антонян

кандидат философских наук
старший преподаватель Института философии и социально-
политических наук Южного федерального университета
344065, ЮФО, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону,
пер. Днепровский, 116
pravoslavie-art@mail.ru

Для цитирования: Антонян А. Р. Трансформация августиновского учения о спасении в богословском творчестве Бернарда Клервоского // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 83–94. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.005

Аннотация

УДК 27-185.5 (272/273)

Статья посвящена рассмотрению антропологических и сотериологических позиций католического мистика Бернарда Клервоского. Показана рецепция тех богословских положений о безнадежно поврежденной человеческой природе, которые когда-то выдвинул Аврелий Августин и которые получили своеобразное осмысление в творчестве средневекового автора. Особое внимание уделено вопросу о свободе воли в контексте учения о первородном грехе. Обозначены важные точки соприкосновения и расхождения между богословскими постулатами Августина и Бернарда. Также в работе выделены основные аспекты синергетической концепции спасения, которой придерживался Берnard и которая по основным своим положениям выходит за рамки августинизма. Целью статьи является определение тех специфических черт сотериологии цистерцианского мистика, которые имея основанием теологию Августина, тем не менее вступают в доктринальный конфликт с некоторыми августиновскими постулатами. Актуальность данной работы

обусловлена тем, что преемственность концепции спасения от Августина к Бернарду Клервоскому не была предметом специального монографического исследования в отечественной историко-философской литературе. В качестве основного метода исследования автор использует сравнительный анализ.

Ключевые слова: сотериология, средневековая теология, христианская философия, антропология, католическое богословие, свобода воли.

Transformation Augustinian Soteriology in the Theological Work of Bernard Clairvaux

Artur R. Antonyan

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences at the Southern Federal University

116 Dneprovskiy street, Rostov region, Rostov-on-Don, 344065, Russian Federation

pravoslavie-art@mail.ru

For citation: Antonyan, Artur R. "Transformation Augustinian Soteriology in the Theological Work of Bernard Clairvaux". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 83–94 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.005

Abstract. This article examines the doctrine of salvation by the Catholic theologian, medieval mystic Bernard of Clairvaux. Also disclosed in detail his anthropological position, which is the basis for Bernard's soteriology. The author shows the features of the continuity of Augustinian anthropology in the doctrinal postulates of Bernard. Particular attention is paid to the issue of free will in the context of the doctrine of original sin. The purpose of the article is to determine those specific positions of Bernard Clairvaux's soteriology, which, based on the theology of Augustine, nevertheless come into doctrinal contradiction with the Augustinian postulates. As a result of the study, author comes to the conclusion that the Augustinian doctrine of salvation is undergoing significant changes in the work of Bernard Clairvaux. The scientific work is relevant because the succession of soteriological doctrines from Augustine to Bernard was not considered in Russian philosophical science. In this article, the author uses the method of comparative analysis.

Keywords: soteriology, medieval theology, Christian philosophy, anthropology, catholic theology, free will.

Бернард Клервоский — католический святой, цистерцианский монах-мистик — по праву считается одним из главных реформаторов средневекового монашества. Помимо высоких административных качеств, этот человек обладал и даром вполне самостоятельного богослова. Его вероучительные постулаты можно считать продолжением предшествующей латинской богословской традиции. Основой для доктринальных построений Бернарда является Библия. Его тексты буквально изобилуют библейскими цитатами. Как известно, этот человек настороженно относился к философии, считая её инструментарий малополезным при исследовании положений христианской веры. Такая мировоззренческая позиция послужила основанием для конфликта с одним из самых значимых богословов XII столетия Пьером Абеляром.

Концепция спасения, которой придерживался Бернард, во многом ориентирована на доктринальные построения выдающегося отца ранней Церкви — Блаженного Августина. Однако далеко не все постулаты этого знаменитого деятеля западного христианства были приняты аббатом цистерцианского ордена без оговорок. Блж. Августин, в своих поздних богословских трактатах, которые можно обозначить как антипелагианские, придерживался крайне пессимистичной антропологии. Согласно его учению, человек, в результате повреждения первородным грехом (*peccatum originale*), полностью лишился возможности стремиться к спасению самостоятельно. Данная антропологическая позиция легла в основу своеобразной сотериологической концепции, основной идеей которой стало учение о божественном избрании, то есть предопределении. Блж. Августин полагал, что немощный человек не способен самостоятельно вести праведную жизнь, исполнять заповеди, поэтому добродетельная жизнь и само спасение являются исключительными дарами Божественной благодати. Наибольший интерес к данной богословской позиции вызывало утверждение блж. Августина, что этот дар благодати получает лишь определённое число избранных (*numerus praedestinatorum*), то есть те, кого Бог самостоятельно предопределяет к спасению.

В трактате «О предопределении святых» блж. Августин вполне однозначно утверждает, что «волюция людей предваряются Божией благодатью <...> никому не может быть достаточно одного лишь себя для начала или завершения любого доброго дела»¹. Далее он пишет, что даже

1 *Augustinus Hipponensis. De praedestinatione sanctorum I, 2 // PL. 44. Col. 961:28–31. Рус. пер.: Августин, блж. О предопределении святых // Августин, блж. Антипелагианские*

«вера, благодаря которой мы являемся христианами, — это дар Божий»². Как видно из поздних доктринальных построений блж. Августина, никакого свободного выбора в делах веры у человека быть не может, поэтому выбор всецело зависит от божественного призвания, в котором сам человек никак не участвует. Ещё при жизни Августина эта доктрина вызвала немало споров и недоумений, особенно среди монахов, которые полагали каждодневной целью монашеской жизни личные аскетические упражнения, считая их действенным средством к достижению духовного совершенства³.

Многие мыслители эпохи зрелой схоластики, почитая блж. Августина и принимая основные положения его теологии, всё же отступили от тех радикальных выводов, к которым пришёл епископ Гиппонский в поздний период своего так называемого антипелагианского творчества. Ярким примером такой трансформации августинианских сотериологических постулатов является учение о свободе воли Бернарда Клервоского. По мысли католического исследователя Фьоренцо Реати, в данном вопросе Бернард опирался на концепции предшественника — убеждённого августинианца Ансельма Кентерберийского⁴.

В трактате «О благодати и свободной воле» Бернард формулирует учение, согласно которому равно необходимыми в деле спасения являются Божественная помощь и свободное человеческое произволение. Цистерцианский богослов уверен, что люди не лишены способности выбирать жизненную позицию. Принятие Божественной благодати или же своевольное отвержение её находятся во власти человека, поэтому учение Бернарда о спасении можно резюмировать его же словами:

«Отними свободный выбор — и не будет того, чем спасаемся; отними благодать — и не будет того, что есть причина спасения»⁵.

сочинения позднего периода / ред. А. Р. Фокин; пер. с лат., примеч. Д. В. Смирнов. Москва, 2008. С. 322.

2 *Augustinus Hipponensis. De predestinatione sanctorum II, 3 // PL. 44. Col. 961:45–46. Рус. пер.: Августин, блж. О предопределении святых. С. 323.*

3 *Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / пер. А. В. Кырлежев, ред. А. Р. Фокин. Москва, 2006. С. 17–21.*

4 *Реати Ф. Э. Введение к трактату «О Благодати и свободном выборе» // Бернард Клервоский. О любви к Богу. О Благодати и свободном выборе / под ред. Ю. А. Ромашева. Санкт-Петербург, 2009. С. 124.*

5 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1002. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья / ред. С. С. Неретиной, Л. Бурака. Т. 1. Санкт-Петербург, 2008. С. 445.*

Как мы видим, эти два сотериологических аспекта неразрывно связаны друг с другом. Анализируя учение Бернарда о благодати, можно согласиться с утверждением американского исследователя М. Эриксона, что у христианских авторов средневековой эпохи, «несмотря на принятие многих формулировок Августина, возобладала синергическая концепция, согласно которой спасение человека реализуется Богом и самим человеком совместно»⁶.

Следуя богословию блж. Августина, Бернард признаёт в человеке наличие пагубного злого начала, разрушающего его волю и влекущего к порочным поступкам. Однако откровенно пессимистичных августинианских положений, согласно которым всё человечество радикально лишено способности избирать благо и стремиться к нему, мы не обнаруживаем в трактатах цистерцианского мистика. Его богословская позиция допускает определённую самостоятельность воли, благодаря которой человек, не имея способности к духовной жизни, однако же, имеет возможность желать её, то есть стремиться к ней. Само стремление в этом случае можно обозначить как условие, необходимое для спасения. Если человек желает духовной жизни, то потенциально она для него становится достижимой. Но реализовать эту возможность получается лишь при помощи благодати. Волевых способностей человека достаточно только для того, чтобы выбрать добро. Обладание же подлинной добродетелью происходит при непосредственной помощи Божией.

Согласно богословию цистерцианской школы, к которой принадлежал Бернард, образ Божий в человеке проявляется через полученную от Бога свободу выбора. Ф. Реати отмечает, что этот богословский постулат отличал цистерцианцев от томистов, которые, в свою очередь, полагали, что человек есть образ Божий в силу того, что Бог наделил его интеллектом⁷. Но, несмотря на это различие в антропологических подходах, разум в творчестве монаха из Клерво имеет довольно высокий статус. Именно разум, по мнению Бернарда, даёт человеку возможность желать или не желать чего-либо. Отсюда следует, что источником свободы, отличающим человека от животных, является его разумность. Свободное суждение (*judicium libertatis*), дающее оценку тому или иному поступку, есть плод разума.

Активность воли сводится к тому, чтобы покориться призывающей благодати. Благодать не подчиняет волю человека насильственно,

6 Эриксон М. Христианское богословие. Санкт-Петербург, 1999. С. 772.

7 Реати Ф. Э. Введение к трактату «О Благодати и свободном выборе». С. 125.

следовательно, самого спасения «не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего»⁸. Добровольное согласие становится возможным лишь в том случае, если человек имеет определённую свободу. Это важный пункт в учении Бернарда, ибо «где нет воли, нет и согласия»⁹. Говоря о способности соглашаться, то есть вступать в союз с Божественной благодатью, Бернард имеет в виду «свойство души, свободное само по себе (*habitus animi, liber sui*)»¹⁰. В концепциях цистерцианского богослова прослеживается чёткая разница между понятиями «желать» чего-либо и «обладать» чем-либо. Если возможность желать присуща всем людям, то способность обладать наличествует далеко не у всех:

«...хотеть свойственно нам в силу свободной воли, но нам не свойственно уметь делать то, чего мы хотим»¹¹.

Против такой позиции выступал когда-то Аврелий Августин, который в своих поздних доктринальных построениях постулировал полную пассивность человеческой воли. Первородный грех, согласно его концепциям, поразил человеческие способности настолько, что само желание добра, не говоря уже о его реальном достижении, может появиться не иначе, как от воздействия Божественной благодати. Блж. Августин отмечает:

«Итак, с тех пор как в раю наша природа согрешила (*natura nostra peccavit*), Промыслом Божиим мы образуемся вследствие смертного рождения (*mortali generatione*) не по небу, но по земле, то есть не по духу, но по плоти. Все мы сделались одной массой глины, то есть массой греха (*massa peccati*) <...> греха, мы не подлежим ничему иному, кроме вечного осуждения (*aeterna damnatio*)»¹².

Отсюда следует, что «никто не может быть достаточен самому себе для начала или завершения какого угодно доброго дела <...>

- 8 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1002. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 446.*
- 9 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1003. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 446.*
- 10 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1003. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 446.*
- 11 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1010. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 455.*
- 12 *Augustinus Hippoensis. De diversis quaestionibus octoginta tribus // PL. 40. Col. 71. Рус. пер.: Августин, блж. О восьмидесяти трёх различных вопросах // Августин, блж. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика / ред. А. Р. Фокин. Москва, 2005. С. 145.*

но способность наша — от Бога»¹³. Согласно же Бернарду, человек имеет в себе способность желать добродетельной жизни. Это желание можно назвать началом обращения к Богу.

В богословии Бернарда волевая способность наличествует у человека в качестве неотъемлемой данности. Обращение человека к злодеяниям происходит не по причине её утраты, а из-за несовершенства воли. Подобно Пелагию, которому когда-то противостоял блж. Августин, Бернард пытается обосновать необходимость признания свободной воли справедливостью Божественного воздаяния: если воля отсутствует, то «разумное существо либо не должно считаться грешным, либо не может быть совершенно праведным»¹⁴. Вся пагубность порока, как и ценность добродетели, получает логическое обоснование только тогда, когда мы признаём наличие определённой свободы у того, кто их совершает.

Такая позиция может вызвать вполне естественный вопрос: если осуждение является следствием добровольного подчинения греху, то почему вина за грех Адама довлеет над всем человечеством как некая данность, независимо от нашей воли? Отвечая, Бернард говорит, что первородный грех является исключением, поскольку «он имеет иное основание»¹⁵. Аббат из Клерво размежывает такие понятия, как «свобода от греха» и «свобода от необходимости». И если последнюю человек имеет по природе, как некую данность, то первая достигается исключительно под воздействием благодати. Бернард подчёркивает, что человек действительно имеет свободу, «но свободу от необходимости, а не от греха»¹⁶. Прародительский грех оказывает негативное воздействие на всё человечество, подавляя благие побуждения воли. Но воля не уничтожается грехом полностью¹⁷.

Несколько отступая от поздних богословских позиций блж. Августина, Бернард учит, что в результате грехопадения человек не утратил окончательно способность познавать себя самого, то есть судить

13 *Augustinus Hipponensis. De praedestinatione sanctorum // PL. 44. Col. 963. Рус. пер.: Августин, блж. О предопределении святых. С. 325.*

14 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1002. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 447.*

15 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1004. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 448.*

16 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1007. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 451.*

17 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1007. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 451.*

о себе как о добром или о злом. Эта способность к рассуждению даёт всем людям потенциальную возможность ориентироваться в вопросах добра и зла. Но, опять же, способность к оценочным суждениям ещё не освобождает человека от греха.

Если в начале трактата «О благодати и свободе воли» Бернард акцентирует внимание на человеческих способностях и относительной автономии воли, то уже в IV главе он постепенно начинает опровергать свои же ранее высказанные суждения. Аббат Клерво задаётся вопросами: если мы действительно имеем способность судить о дозволенном и недозволенном, то почему далеко не всегда выбираем дозволенное? Почему не всегда соблюдаем то, что считаем правильным? На эти вопросы следует однозначный ответ:

«...мы не обладаем ни свободой в суждении, ни свободой в желании наслаждения»¹⁸.

Рассуждения приводят Бернарда к определённом выводу:

«...свобода суждения существует только отчасти и только у немногих людей духа...»¹⁹.

В любом случае, грех, совершаемый человеком, совершается им по собственному выбору:

«...по заслугам мы или подвергаемся наказанию за зло <...> или прославляемся за добро, так как мы не можем поступать не по своей воле»²⁰.

Для того чтобы желание человека было направлено к благу, ему нужны два вида благодати. Первый вид благодати, о котором пишет Бернард, — это мудрость (*sapere*). Мудрость направляет человека к добру, открывая ему должное и полезное. Ко второму виду благодати относится способность (*posse*). Данный вид благодати укореняет волю человека в добре, делает её непоколебимой.

Вслед за блж. Августином Бернард разделяет свободу на низшую и высшую. По его представлениям, Адам даже до грехопадения не обладал в высшей степени свободой суждения, которая сводится к формуле

18 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1008. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 452.*

19 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1008. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 452.*

20 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1011. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 456.*

«non posse peccare» [невозможность грешить]. Первому человеку была дарована низшая свобода, то есть «posse non peccare» [возможность не грешить]. Говоря о высшей ступени желая, которая заключается в невозможности для человека быть смущаемым страстями, Бернад также подчёркивает её недоступность. Доступной человеку оказывается лишь низшая ступень желая, то есть возможность быть не тревожимым страстями. Но и эти так называемые низшие свободы человек потерял в результате грехопадения. Возможность не грешить превратилась в невозможность быть свободным от греха. Также для человека стало недоступно состояние, при котором полностью отсутствуют терзающие его страсти:

«...осталась лишь одна свобода выбора для вменения вины <...> её же саму он потерять не мог»²¹.

Злоупотребив свободой выбора, человек потерял свободу суждения и свободу от страстей. Бернад отмечает, что если человек после грехопадения не может желать только добра, «то это значит, что у него отсутствует свобода, но не выбора, а суждения»²².

Августиновское учение о первородном грехе в трактатах Бернарда несколько смягчено. По мнению средневекового мистика, согрешение прародителей не повлекло за собой такого колоссального разрушения нравственных сил и способностей человека, как об этом писал Августин. В трактатах цистерцианца мы находим утверждения явно противоположные богословским положениям его знаменитого предшественника:

«...свободный выбор как таковой не может быть устранён или ограничен какой-либо необходимостью или препятствием»²³.

Как известно, для блж. Августина этим препятствием был именно первородный грех. Бернад же не считает, что согрешение прародителей привело к тотальному порабощению волевых способностей их потомков. Какие бы страсти (concupiscentia) ни терзали человека, воля его не лишена возможности выбора жизненной позиции.

Однако такая антропологическая установка Бернарда несколько не умаляет значимости благодати в его общей доктрине спасения. Само

21 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1013. Рус. пер.: Бернад Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 458.*

22 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1015. Рус. пер.: Бернад Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 460.*

23 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1015. Рус. пер.: Бернад Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 460.*

устремление к праведной жизни, то есть желание жить по заповедям, является важной, но лишь первой ступенькой к спасению. Хотя человек и имеет в себе способность желать добродетели, тем не менее «его стремление к добру бессильно, если ему не способствует благодать»²⁴.

Как отмечают некоторые современные исследователи, в вопросе о благодати Бернард занимает позицию блж. Августина, постулирующую автономность божественного избрания в деле спасения, но при этом пытается согласовать её с учением об относительной свободе человеческой воли²⁵. Такая попытка порождает своеобразную, на первый взгляд, противоречивую антропологию. В действительности же учение о спасении, разработанное Бернардом, сильно отличается от поздней августиновской сотериологической модели, поэтому может считаться вполне самостоятельным. В общем и целом Бернард, безусловно, августинец. Но его позицию нельзя назвать простой ретрансляцией идей, которые когда-то сформулировал блж. Августин. Отличия видны прежде всего в учении о человеке. Оптимистичный взгляд на способности человеческой воли выводит антропологию Бернарда за пределы августиновского предестинационизма. Цистерцианец полагает, что любая добродетель, которой обладают люди, является божественным дарованием. Тем не менее в его трактатах мы не обнаруживаем доктрины о предопределении избранных и отвержении всех остальных. По мнению Бернарда, божественный призыв устремлён ко всему человечеству. Но этот призыв не упраздняет свободы, поэтому именно человек решает, откликнуться ему на призыв или отвергнуть его. Бернард убеждён, что и заслуги, которыми обладает человек, и награды, которых он может ожидать в будущем, являются дарованиями милосердного Творца:

«...дабы в результате свободного обладания стали нашими в настоящем, а на основе бескорыстного соглашения (*sponsio*) мы их ожидали бы и даже желали, как должное в будущем»²⁶.

24 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1024. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 470.*

25 Фокин А. Р. Из истории западного богословия: Бернард Клервоский. URL: <https://www.pravmir.ru/iz-istorii-zapadnogo-bogosloviya-bernard-klervoskiy/>

26 *Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 1024. Рус. пер.: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 471.*

Выводы

Концепцию спасения Бернарда Клервоского можно резюмировать следующими положениями его богословия:

- 1) Человек не лишён свободного произволения, но этого недостаточно для получения спасения;
- 2) Само спасение совершается в результате дарования благодати, которую человек принимает добровольно;
- 3) Грехопадение сильно исказило человеческую природу, но не упразднило в ней потенциальной способности желать блага;
- 4) Свобода человеческой воли не уничтожается Божественным предопределением, которое в своих основаниях имеет свободу человеческого выбора.

Анализируя богословские положения Бернарда Клервоского, нельзя не заметить, что его сотериология по ряду вопросов внутренне противоречива. В одном и том же произведении цистерцианец позволяет себе говорить о полной суверенности божественного избрания и в то же время утверждать, что вечное спасение не представляется возможным без свободного выбора со стороны человека, то есть того согласия быть праведным, на которое Бог и откликается дарами благодати.

Следуя богословию блж. Августина, Бернард в своих текстах преподносит человека существом, которое повреждено грехом до крайней степени. Однако же, вопреки августинианской логике, он сохраняет за людьми потенциальную способность нравственного самоопределения.

Учение о спасении аббата из Клерво является не чем иным, как очередной попыткой разобраться в той дилемме, с которой столкнулся ещё блж. Августин, стараясь совместить своё утверждение о суверенности Божественного предопределения с общечеловеческим пониманием справедливости, согласно которому воздаяние за грехи и добродетели является обоснованным только в том случае, если поступок, предшествующий наградам/порицаниям, совершается свободно.

Необходимо также отметить, что синергетическая концепция спасения Бернарда, изложенная выше, не является новой. Подобные сотериологические постулаты, в которых определённая роль отводилась как человеческим усилиям воли, так и Божественной благодати, выдвигались ещё при жизни блж. Августина, к примеру, прп. Иоанном

Кассианом Римлянином. Но сам блж. Августин и его последователи оценивали эти доктрины как близкие к пелагианству.

Источники

- Augustinus Hipponensis*. De diversis quaestionibus octoginta tribus // PL. T. 40. Col. 11–99.
- Augustinus Hipponensis*. De praedestinatione sanctorum // PL. T. 44. Col. 959–992.
- Bernardus Claraevallensis*. De gratia et libero arbitrio // PL. T. 182. Col. 1001–1030.
- Августин, блж. О восьмидесяти трех различных вопросах // Августин, блж. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика / ред. А. Р. Фокин. Москва: Империиум Пресс, 2005. С. 41–202.
- Августин, блж. О предопределении святых // Августин, блж. Антипелагианские сочинения позднего периода / ред. А. Р. Фокин; пер. с лат., примеч. Д. В. Смирнов. Москва: АС-ТРАСТ, 2008. С. 321–380.
- Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. Бурлака. Т. 1. Санкт-Петербург: РХГИ; Амфора; ТИД Амфора, 2008. С. 444–476.

Литература

- Антонян А. Р. Учение о предопределении в истории западнохристианской мысли. Ростов-на-Дону; Таганрог: Изд. Южного федерального университета, 2022.
- Реати Ф. Э. Введение к трактату «О Благодати и свободном выборе» // Бернард Клервоский. О любви к Богу. О Благодати и свободном выборе / под ред. Ю. А. Ромашева. Санкт-Петербург: Академия исследования культуры, 2009. С. 123–135.
- Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / пер. А. В. Кырлежев, ред. А. Р. Фокин. Москва: Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви; Империиум Пресс, 2006.
- Фокин А. Р. Из истории западного богословия: Бернард Клервоский. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/iz-istorii-zapadnogo-bogosloviya-bernard-klervoskiy/> (дата обращения: 21.02.2023).
- Эрикссон М. Христианское богословие. Санкт-Петербург: Библия для всех, 1999.

ИНДИЙСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ 1653 Г.

ПРОТИВОСТОЯНИЕ КОЛОНИАЛЬНЫХ
МИССИОНЕРОВ И ИДЕОЛОГОВ КЛЯТВЫ
КРЕСТА КУНАН

Павел Геннадьевич Борисов

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

Для цитирования: Борисов П. Г. Индийский церковный раскол 1653 г.: противостояние колониальных миссионеров и идеологов клятвы креста Кунан // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 95–112. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.006

Аннотация

УДК 27-9

Статья рассматривает предпосылки и последствия индийского церковного раскола 1653 г., а также его влияние на судьбу Маланкарской Церкви. Помимо религиозного значения, это событие имело глубокие исторические последствия, поскольку оно нарушило 54-летнее покровительство португальской короны (падроадо) над сирийской Церковью Маланкара, установленное в 1599 г. Синодом Удайамперура (Синод Диампера). В итоге статьи показывается, что церковный раскол 1653 г. является ключевым событием церковной жизни индийских христиан, последствия которого коснулись всех христиан Индии, оказавшихся против своей воли в условиях насильственной латинизации со стороны европейских колонизаторов.

Ключевые слова: история христианской Церкви, христианство в Индии, индийский церковный раскол, клятва креста Кунан, Диамперский Собор, апостол Фома, епископ Ахаталла, Палливеттиль Чанди, Индостан, Британская империя.

Indian Church Schism of 1653: Confrontation Between Colonial Missionaries and Coonan Cross Oaths

Pavel G. Borisov

postgraduate student at the Church History Department at the Moscow Theological Academy, Holy Trinity St.-Segius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russian Federation
pgborisov2018@gmail.com

For citation: Borisov, Pavel G. "Indian Church Schism of 1653: Confrontation Between Colonial Missionaries and Coonan Cross Oaths". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 95–112 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.006

Abstract. The article examines the background and consequences of the Indian church schism in 1653, as well as its influence on the fate of the Malankara Church. In addition to religious significance, this event had profound historical implications, as it broke the 54-year patronage of the Portuguese crown (padroado) over the Syrian Church of Malankara, established in 1599 by the Synod of Udayamperur (Synod of Diamper). As a result of the article, it is shown that the church schism of 1653 is a key event in the church life of Indian Christians, the consequences of which affected all Christians in India, who found themselves against their will in the conditions of forced Latinization by the European colonialists.

Keywords: history of the Christian Church, India, Indian church schism, Coonan Cross Oath, Diamper Cathedral, Thomas the Apostle, Bishop Ahatalla, Pallivettil Chandi, Hindustan, British Empire.

Введение

Приход европейских колонизаторов в Индию совпал с повсеместной латинизацией христианских общин на полуострове Индостан, что повлекло за собой крайне негативную реакцию индийских христиан. Положение дел, сложившееся к середине XVII в., ясно показало, что большинство индийских христиан хотели бы вернуться в лоно Церкви Востока. Вместе с тем географически изолированное положение индийских христиан, а также крайне низкая степень вовлечённости патриархов Древних Церквей Востока в управление церковными делами в Индии привело к тому, что Маланкарская Церковь Индии в административном плане стала, по сути, полностью независимой.

Предпосылки для противостояния католических миссионеров и маланкарских христиан – голландская и португальская модели экспансии.

Католические миссионеры Индии были в основном голландцами и португальцами. Первые миссионеры появились на полуострове Индостан в 1605 г.¹ и, как правило, являлись представителями голландской Ост-Индской компании, созданной тремя годами ранее с целью налаживания торговых связей с империей Великих моголов – мусульманским государством, существовавшим на севере полуострова Индостан. Первые голландские торговые поселения были основаны в 1608 г. вблизи Пуликата (на юго-восточном побережье Индостана), в 1616 г. – в Сурате (на северо-западе) и в 1627 г. – в Бенгалии (на северо-востоке). В 1613 г. в поселении Гелдриа, близ Пуликата, с разрешения местных властей голландцы также построили форт. Южноиндийские земли входили в государство Виджаянагар, император которого Венкатапати II активно восстанавливал экономику после упадка конца XVI в., в том числе путём развития торговли с европейцами. В то же время политика португальской администрации привела к тому, что местные правители не желали продолжать с ними отношения, а разрешение на строительство форта было выдано исключительно для того, чтобы привлечь голландцев к защите индийских городов от португальцев.

Появление голландцев в Индии произошло в условиях начавшейся в 1602 г. в Европе войны между Голландией и Португалией, что незамедлительно привело к началу вооружённых столкновений между ними на колониальной территории Индии. Португальцы неоднократно

1 James M. R. The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses. Oxford, 1983. P. 61 – 64.

пытались захватить Пуликат и форт в Гелдриа. Последняя попытка захвата случилась в 1633 г., но, как и все предыдущие, была безуспешной.

В целом португало-голландское противостояние в Индии складывалось в пользу голландцев. Голландцы намного тщательнее подходили к вопросу создания опорной инфраструктуры в колониальных владениях. Так, вблизи Пуликата уже в 1620-х гг. были построены и стали функционировать голландский монетный двор и пороховая фабрика, которая эффективно снабжала все голландские войска в Индии. Важную роль в укреплении союза с голландцами сыграло и то, что в отличие от португальцев, те не портили отношения с местными элитами и населением, поскольку не насаждали своих правил и убеждений насильственным путём, в том числе с участием католических миссионеров. В результате этого голландцы смогли в полной мере воспользоваться недовольством местного населения от действий португальцев, в том числе от напора их католической проповеди.

Однако, несмотря на успехи, расширение голландских владений в регионе шло достаточно медленно. Только в конце 1630-х гг., после серии столкновений на юго-востоке Индостана, голландцы начали кампанию по вытеснению португальцев с острова Цейлон (Шри-Ланка), которая завершилась завоеванием острова голландцами в 1658 г. Необходимо отметить, что и в этом случае голландцы действовали фактически в рамках военного союза с местным населением, которому не досаждали активной католической проповедью взамен на совместное сопротивление португальцам.

Через пятьдесят лет после своего закрепления на юго-восточном берегу полуострова Индостан, голландцы начали оказывать давление на португальские колонии на юго-западном берегу: заключив военный союз с индийским правителем Кочина и атаковав португальцев, они осадили португальский форт вблизи этого города. Осада длилась год, после чего гарнизон капитулировал. История португальских колоний в Индии на этом была завершена. Всем португальцам, находившимся в регионе, было предписано либо вернуться в Европу, либо переехать на Гоа. Этот остров, а также небольшие по площади территории Даман, Диу, Дадра и Нагар-Хавели, стали последними португальскими владениями на полуострове Индостан и были присоединены к Индии вооружённым путём в 1961 г.

Голландцы имели все ресурсы и возможности для того, чтобы захватить последние португальские колонии в этом регионе, но делать этого не стали ввиду возрастающего давления со стороны Британской

империи, которая активно расширяла собственные колониальные владения. Осада Кочина стала заключительным эпизодом растянувшейся на шестьдесят лет португало-голландской войны. Затем голландцам пришлось переключиться на противостояние другому, более сильному сопернику.

Британская Индия: церковно-государственные отношения в эпоху владычества Британской Ост-Индской компании

Присутствие Британской империи на территории полуострова Индостан начинается в 1600 г. основанием Британской Ост-Индской компании (East India Company). В задачу компании входило налаживание торговых связей с индийскими государствами и осуществление торговли; на протяжении долгого времени деятельность компании не выходила за эти рамки. В 1610-х гг., с разрешения правителей империи Великих моголов, были основаны первые торговые поселения в центральной и северной Индии. В 1640 г. такое поселение, по согласованию с правителем империи Виджаянагар, создали на юге Индии, в городе Мадрасе (совр. Ченнаи), то есть там, где проживало большинство индийских христиан.

В дальнейшем Британская Ост-Индская компания расширила своё влияние, вытесняя представителей других европейских стран. Компания умело играла на противоречиях между колонизаторами из разных европейских стран и местными элитами, в том числе формируя тактические союзы с европейцами. Так, вытеснение португальцев из Индии осуществлялось совместными усилиями британцев и голландцев. Создание компанией собственных вооружённых сил было немаловажным фактором. С середины XVII в. до середины XVIII в. они с переменным успехом участвовали в разного рода конфликтах на территории Индии и в 1757 г. добились решающего успеха: в битве при Плесси войска Британской Ост-Индской компании нанесли поражение армии бенгальского правителя Сирадж уд-Даула, действовавшего в союзе с французскими войсками. Франция в то время находилась в состоянии войны с Британией — шла семилетняя война.

С этого момента отсчитывается история британского колониального владычества на территории полуострова Индостан. После битвы при Плесси Британская Ост-Индская компания получила полномочия сборщика налогов на территории Бенгалии, право определять внешнюю

политику и другие возможности, делавшие компанию фактически верховным управляющим органом государства. Территории, находившиеся под властью компании, расширялись вооружённым путём: основные приобретения были ею сделаны на рубеже XVIII–XIX вв. (в районе Дели, Бомбея, Ченнаи) и продолжались вплоть до середины XIX в., когда после Сипайского восстания было установлено прямое правление британской короны в индийских колониях.

Помимо установления прямой колониальной администрации, формой включения Британской Ост-Индской компанией индийских территорий в орбиту своего влияния стало создание так называемых туземных княжеств. Правители таких княжеств формально признавали главенство компании, выплачивали ей регулярные взносы, разрешали её армии находиться на своей территории, а также дали полномочия британскому представителю при дворе участвовать во всех важных политических процессах. Кроме того, в данных княжествах запрещался найм европейцев небританского происхождения без предварительного разрешения компании.

Именно такая форма колониального владычества существовала на юге Индии, в местах нахождения большей части христианских общин как Маланкарской Церкви, так и католической. В частности, к туземным княжествам относились Кочин (с 1791 г.) и Траванкор (с 1795 г.). Формально индийские христиане продолжали проживать в государственных образованиях индуистского толка, за исключением общин, находившихся на территории бывшего княжества Малабар, которое было присоединено к провинции Мадрас и управлялось британскими колонизаторами напрямую.

Переход Кочина и Траванкора под патронаж Британской Ост-Индской компании был вызван, в первую очередь, их противостоянием с княжеством Майсур, в котором, в отличие от Кочина и Траванкора, у власти находилась мусульманская династия. До вмешательства британцев это противостояние складывалось не в пользу Кочина и Траванкора. С 1766 г. княжество Кочин уже являлось вассальным по отношению к Майсуру, а на княжество Траванкор, расположенное южнее, постоянно оказывалось давление.

Вмешательство британцев и поражение Майсура позволило Кочину и Траванкору сохраниться в качестве формально независимых образований, однако их переход под суверенитет Британской Ост-Индской компании привёл к ряду социальных последствий, оказавших негативное воздействие на положение христиан. До этих событий христиане

в княжествах Южной Индии составляли значительную часть личного состава вооружённых сил. Теперь главный противник, Майсур, потерял ряд территорий и также был включён в британские владения на правах туземного княжества. Необходимость защиты внешних границ пропала, а оставшиеся функции армии выполняли британцы. Многие христиане потеряли средства к существованию, лишились статуса, а некоторые — и жилища. Перенаправление торговых потоков в порты за пределами Кочина и Траванкора, на территорию современного штата Тамил Наду, ухудшило экономическую ситуацию в этих княжествах в целом и ещё более осложнило положение христианских общин Маланкарской Церкви и католических приходов, поскольку деятельность многих индийских христиан была связана с торговлей. В итоге в начале XIX в., по сообщениям целого ряда европейцев, посещавших Южную Индию в это время, индийские христиане находились в состоянии «бедности и духовной опустошённости»².

В этих условиях британцы обратили внимание на христиан Индии и стали проводить активную политику по отношению к ним. Как цели, так и средства этой политики были весьма неоднозначны. Подобно своим европейским предшественникам по колониальной экспансии, британцы стремились обратить индийские общины к собственному пониманию христианского вероучения и привить им англиканский богослужебный обряд. С другой стороны, британцы не прибегали к силовым методам, характерным для времён португальской экспансии, и оказывали индийским христианам реальную помощь: в частности, они вложили значительные финансы в восстановление индийских храмов различных христианских деноминаций.

Политика администрации Британской Ост-Индской компании в отношении индийских христиан координировалась резидентами — должностными лицами, фактически осуществлявшими управление в туземных княжествах от лица компании. Первыми чиновниками на этой должности были Колин Маколей (1800–1810) и Джон Мунро (1810–1819).

К. Маколей вместе с шотландским богословом и миссионером Клавдием Бьюкененом выполнили первый в истории перевод Священного Писания на родной для большинства индийских христиан язык малаялам. Благодаря его усилиям под эгидой Британской Ост-Индской компании был учреждён трастовый фонд с доходностью 8% годовых для улучшения финансового положения христианских общин

2 Joseph G. G. George Joseph: *The Life and Times of a Kerala Christian Nationalist*. Hyderabad, 2018. P. 33–35.

и выделения денежных средств под различные задачи. Вместе с тем политическая обстановка в туземных княжествах Южной Индии оставалась беспокойной: в 1810 г. К. Маколей пережил неудачную попытку покушения на свою жизнь, после чего был отозван в митрополию, а его должность занял Д. Мунро.

Деятельность Д. Мунро как политического деятеля и управленца оценивается в целом положительно, в том числе самими маланкарскими христианами³. Касательно политики в отношении индийских христиан, он установил более справедливый порядок судопроизводства, согласно которому вместе с судьёй-брахманом, то есть индуистом, в процессе участвовал судья-христианин. Важным для Маланкарской Церкви достижением Д. Мунро стало открытие в 1815 г. в Коттайяме первой на полуострове христианской семинарии. Он добился, чтобы князь Траванкора выделил земельный участок, деньги и материалы для строительства, которое было завершено за два года. Д. Мунро пригласил для преподавания в семинарии англиканских миссионеров и богословов из британского Церковного миссионерского общества (Church Mission Society), что позволило повысить уровень подготовки клириков Маланкарской Церкви.

Однако приглашение большого числа англиканских церковных деятелей сразу привело к попыткам их вмешательства в дела Маланкарской Церкви. Отношения духовного руководства Маланкарской Церкви и её общин с британцами, которые в предыдущие годы были хорошими, стали портиться из-за очередных попыток навязать индусам европейские порядки. Вмешательство в дела Маланкарской Церкви осуществлял и сам полковник Д. Мунро: после кончины в 1816 г. предстоятеля Маланкарской Церкви митрополита Фомы VIII, его преемник Фома IX, избранный при помощи традиционной процедуры, не получил одобрения со стороны Д. Мунро и, пробыв предстоятелем несколько недель, был вынужден уступить престол митрополиту Дионисию II. Будучи человеком преклонного возраста (особенно для начала XIX в.), митрополит Дионисий II в возрасте 74 лет 24 ноября 1816 г. скончался уже через девять месяцев после возведения на престол, что привело к необходимости в третий раз менее чем за год избирать нового предстоятеля. Следующий предстоятель митрополит Дионисий III пробыв на престоле восемь лет.

3 См.: 19th Century. [The Malankara Orthodox Syrian Church.] URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/the-orthodox-from-the-19th-century

Ещё одной формой вмешательства в дела Маланкарской Церкви являлось использование англиканами церковных богослужений для собственной проповеди. С одной стороны, такая практика была оправдана тем, что уровень подготовки клириков Маланкарской Церкви, с точки зрения умения проповедовать, был весьма невысоким. С другой стороны, англикане организовывали свои выступления самочинно, зачастую не ограничиваясь лишь духовными вопросами, но вмешиваясь и в социально-политические церковные дела. Британская колониальная власть фактически использовала христианские общины для осуществления пропагандистской деятельности в собственных интересах, поэтому значительная часть индийских христиан воспринимала такое положение дел негативно.

Попытки англиканских церковных деятелей переделать на свой лад обычаи Маланкарской Церкви не были топорными, но весьма настойчивыми, продолжаясь в течение всего периода предстоятельства митрополита Дионисия III и его преемника митрополита Дионисия IV. Некоторые действия британцев были неуважительными и недружественными по отношению к Маланкарской Церкви. В частности, в начале 1830-х гг. они начали самовольно проводить богослужения в соответствии с англиканским обрядом в домовом храме семинарии в Коттайяме. Вместе с тем ряд предложений, с которыми британцы настойчиво обращались к предстоятелям Маланкарской Церкви, носили положительный для неё характер: предлагалось поднять жалование клирикам и проводить службы на языке малайялам. Однако возникали и более неоднозначные требования, носившие, с точки зрения индийских христиан, откровенно негативный характер: предлагалось рукополагать исключительно кандидатов, закончивших семинарию (притом, что она не могла покрыть всей потребности Маланкарской Церкви в священнослужителях), а также ежегодно предоставлять британским властям отчёт о финансово-хозяйственной деятельности и допускать колониальные власти до проведения аудита. Наличие таких требований, затрагивавших основные свободы Маланкарской Церкви, привело к тому, что все предложения британцев, в том числе не носившие негативного характера, были отвергнуты. Формально ответ был сформулирован в 1836 г. на Мавеликкарском соборе, который был созван после того, как митрополит Дионисий IV получил письмо от англиканского епископа Бомбея с указанными требованиями. По итогам собора отношения британцев и Маланкарской Церкви резко ухудшились, в частности представителям

британского Церковного миссионерского общества было запрещено причащаться за богослужениями Маланкарской Церкви⁴.

Таким образом, Маланкарская Церковь вновь продемонстрировала приверженность собственной автономии от любых колониальных властей и церковных деятелей, пытавшихся внедрить среди индийских христиан свои порядки. В начале XIX в. британцы помогли Маланкарской Церкви в сложной ситуации, и отношение к ним на некоторое время стало положительным. Они обладали всеми возможностями для дальнейшего расширения своего влияния путём мягкой силы, финансовой поддержки и при помощи других инструментов, не связанных с давлением, однако эти возможности к середине XIX в. были упущены, а ряд исторических событий, произошедших в это время, в очередной раз существенно изменил социально-политическую ситуацию на полуострове Индостан.

С учреждением Британской Ост-Индской компании начали работу в Индии миссионеры из Великобритании. Эти миссионеры постепенно пытались поставить под контроль Маланкарскую Церковь, внедряя протестантские учения. Несмотря на вмешательство могущественных агентов британского правительства, Маланкарская Церковь отвергла западное влияние и сохранила связи со Святым Престолом Антиохии. После этого Сирийской Церкви в Маланкаре пришлось столкнуться с рядом внутренних разногласий.

В этот период видный священник Маланкарской Церкви Палакунат Авраам Малпан (Мальфоно) встал на сторону европейских миссионеров, изменив литургию в соответствии с протестантскими взглядами. Его племянник, диакон Матфей, отправился в патриарший монастырь в Турции, предъявил фальшивое разрешение Маланкарской Сирийской Церкви и добился рукоположения в сан Мар Афанасия.

Ещё до этого события Мар Дионисий IV, тогдашний митрополит Маланкарской Якобитской Сирийской Церкви, направлял различные петиции Антиохийскому престолу с просьбой прислать больше епископов. В одном из таких писем он сообщал, что, несмотря на одиннадцать прошений, поданных с 1825 г., ни один епископ в Индию так и не был отправлен, из-за чего Маланкарская Церковь пришла в упадок и, если митрополит не будет прислан прямо сейчас, ответственность будет лежать лично на патриархе.

4 Существовавшая до этого практика причащения британцев в храмах Маланкарской Церкви свидетельствует о наличии на предыдущем этапе высокого уровня интеграции и доверия к британским церковным деятелям в Индии.

Патриарх справедливо полагал, что лучше всего рукоположить человека из самой Маланкары. После возвращения Палакуннатха Мар Афанасия в Маланкару делегаты епархии узнали о его обмане и направили жалобу патриарху, сообщая о протестантских взглядах Мар Афанасия. Патриарх очень расстроился из-за произошедшего и по просьбе Церкви Маланкары отправил своего представителя — Мар Курилосе Юйоким. Правящий Мар Дионисий IV, который был уже очень стар, передал управление Маланкарской Церковью присланному делегату, и тот исполнил желание Маланкарской Церкви, отлучив обманщика. Однако, поддержанный британскими властями, Мар Афанасий не был ограничен в своих передвижениях, так что большинство приходов в Коттаяме и его южной части перешли к нему. Тем не менее северяне (на север от Коттаяма) сумели существенно ограничить протестантское нашествие на традиционную веру. Европейские миссионеры, митрополит Палакуннатх и его помощники не смогли получить там большого влияния, за исключением некоторых частей Куннамкулама⁵.

Позже с согласия всей Маланкарской Церкви был избран и отправлен в патриархию Пуликоттил Иосиф, рукоположенный в сан Мар Дионисия Иосифа патриархом Мар Игнатием Якубом II (1847–1871). По возвращении он, вместе с Мар Курилосе Юйокимом, попытался добиться отмены королевской прокламации в пользу свергнутого митрополита Палакуннатха Мар Афанасия, но безуспешно.

В 1872 г. под руководством Рамбана Гиваргезе (св. Григория из Парумалы) состоялось собрание, обратившееся к Антиохийской Церкви с просьбой спасти Маланкарскую Церковь от серьёзного кризиса. В 1875 г. патриарх Антиохийский Игнатий Пётр III (IV) (1872–1894), несмотря на преклонный возраст, отправился в Индию. Незадолго до прибытия в Маланкару патриарх побывал в Англии и рассказал британским властям о реальных проблемах, касающихся Маланкарской Церкви, после чего британцы отдали приказ своей администрации в Керале не вмешиваться во внутренние дела Маланкарской Церкви⁶.

Прибыв в Маланкару, патриарх провёл ряд бесед с маланкарской сирийской общиной и принял долгожданное решение о создании шести

5 *Żelazny J. W.* The Tradition of St. Thomas' Mission to India in the Light of Patristic Sources. Pontifical University of John Paul II in Krakow // *Orientalia Christiana Cracoviensia*. 2011. № 3. P. 12–18.

6 *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.

новых епархий, а также Маланкарской сирийской христианской ассоциации для более удобного управления Маланкарской Церковью. Вся Маланкарская Церковь воспряла духом. В августе 1876 г. в Мулунтурути состоялся Синод, на котором почти все представители Маланкарской Церкви одобрили решения патриарха. Св. Григорий из Парумалы, бывший в то время раваном, являлся личным секретарём патриарха и помогал составлять проект для «Синода Мулунтурути». Исторический документ — «Мулунтурути Падийола», принятый на Синоде, помимо разъяснения истории Маланкарской Церкви с момента её становления, — ещё раз напомнил о богослужебном обряде Великого Антиохийского Престола и запечатлел слова благодарности патриарху за его усердие, которое помогло сохранить древнюю веру Маланкарской Церкви⁷. По решению этого Синода, митрополитом Маланкарским был назначен Пуликоттил Мар Дионисий Иосиф, который принял титул Мар Дионисий V⁸. Патриарх также впервые освятил Святой Престол в Маланкаре и перед завершением своего исторического апостольского визита в Маланкару рукоположил шесть новых митрополитов, в том числе св. Григория из Парумалы, который исполнял роль его ближайшего помощника и личного секретаря. Впервые появилась целая группа митрополитов местного происхождения для управления делами Маланкарской Церкви. Таким образом, с помощью патриарха Антиохийского Маланкарская Церковь смогла восстановить утраченный авторитет.

Позже маланкарская сирийская якобитская община выиграла судебный процесс, который продолжился в местных судах, и Мар Дионисий V был признан законным главой Маланкарской Церкви при Святом Престоле Антиохии.

В конечном итоге, это привело к уходу группы людей с протестантскими взглядами под руководством Мар Афанасия Томаса, двоюродного брата Мар Афанасия Мэтьюза, который ранее был отлучён Маланкарской Церковью, в Сирийскую Церковь Мар Тома Малабара.

7 *Brown L. P.* The Indian Christians of St. Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge, 1956. P. 81.

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

Хронология раскола Маланкарской Церкви Индии

Голландская колониальная экспансия в Индии имела существенные отличия от португальской. Голландцы никогда не ставили своей задачей обращение в христианство как можно большего числа местных жителей. Несмотря на то, что христианские миссионеры прибывали с каждой голландской экспедицией, их деятельность практически всегда ограничивалась собственно голландскими поселениями. Показателен пример другого региона Юго-Восточной Азии, который являлся намного более важным ключевым центром голландского колониализма, чем Индия. На территории современной Индонезии даже в 1814 г., то есть спустя почти два века после появления голландцев, число местных жителей, принявших протестантизм, составляло всего сорок тысяч человек, то есть порядка одного процента населения⁹. Нейтральное отношение к традиционным верованиям индийцев позволило голландским колонизаторам в полной мере реализовать стратегию привлечения местных элит к военному союзу против португальцев.

Данный подход практиковался и в отношении индийских христиан. Голландцы никогда не вмешивались во внутренние дела христианских общин Индии. Напротив, они оказывали индийским христианам содействие в противостоянии португальским миссионерам и духовным властям. Примечательно, что именно на голландском корабле в Индию прибыл митрополит Григорий¹⁰, канонически утвердивший рукоположение архидиакона Фомы¹¹ митрополитом Маланкарской Церкви Индии. В первые годы после принесения Клятвы креста Кунан голландский торговый флот активно использовался для осуществления визитов духовных деятелей Церковью сирийской традиции, которые помогали индийцам, отвергнувшим власть Римского престола, в восстановлении полноценной самостоятельной церковной жизни. Также голландцы предписали всем европейским католическим церковным деятелям покинуть Индию.

Однако необходимо учесть, что голландцы действовали строго в собственных интересах, и не занимались оказанием бескорыстной помощи индийским христианам. После того как влияние португальцев

9 См.: Netherlands Missionary Society. URL: https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts_and-maps/netherlands-missionary-society

10 Alexander G., Phillip J. Malankara Nasrani Research Papers. Kerala, 2020. P. 45.

11 Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. Малабарская Церковь // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 339. См.: URL: <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-iv-malabarskaya-tserkov/>

на полуострове Индостан было минимизировано и возникла перспектива столкновения интересов Голландии и Британии, политика голландцев изменилась. Они, по сути, отстранились от любого вмешательства в церковные дела, что дало преимущество в миссионерстве именно католическим общинам, как более организованным и обладавшим бóльшими ресурсами¹².

Как следствие, за время голландского колониального присутствия в Индии католические общины потеряли подавляющее численное преимущество, имевшееся в конце 1660-х гг., но произошло это далеко не сразу, при этом католицизм в Индии не столкнулся с катастрофическим падением. Число католических общин и общин западносирийской традиции, вернувшихся к каноническому общению с восточными Церквями, в конце концов сравнялось, но это заняло долгое время.

Между тем августинцы, францисканцы, иезуиты и кармелиты достигли Кералы для миссионерской деятельности и обратили многих в католицизм. Латинские священники не желали принимать христиан св. Фомы маланкарского исповедания, следовавших сирийским обрядам¹³. Организованный католиками в 1599 г. Синод Диампера¹⁴ являлся попыткой подчинить их Римскому престолу. После Синода церкви были реорганизованы, а богослужение изменено на латинский лад. Традиционная система образования Малпанатов была упразднена¹⁵, а вместо неё созданы семинарии. В учебную программу включили латынь.

Фрэнсиса Росса сменили Стивен Бритто и Фрэнсис Гарсия^{16,17}. Когда Ф. Гарсия управлял архиепископией, сирийский обряд сменился

- 12 As an Independent Church. The Orthodox Thomas Christians After 1653 till the End of 18th Century. [The Malankara Orthodox Syrian Church.] URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/after-1653-as-an-independent-church
- 13 *Medlycott A. E.* India and the Apostle Thomas: An Inquiry, With a Critical Analysis of the Acta Thomae. London, 1905. P. 19–22.
- 14 *Томас А. А.* Собор в Диампере: значение и вклад в историю христианства в Индии // Христианство на Ближнем Востоке. 2019. № 4. С. 52.
- 15 Академическое образование священников в Маланкарской Церкви Индии было названо системой Малпанат. Трое отцов-основателей общины являлись малпанатами, или учителями, участвовавшими в воспитании будущих священников. Они сыграли важную роль в систематизации создания семинарий и таким образом заложили основу первой семинарии в Маланкарской Церкви Индии.
- 16 *Нелюбов Б.* Древние Восточные Церкви. Малабарская Церковь // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 329. См.: URL: <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-iv-malabarskaya-tserkov/>
- 17 См.: Catholic Hierarchy. URL: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgarmen.html>

латинским¹⁸. В знак протеста против господства португальцев христиане св. Фомы 3 января 1653 г. привязали длинную верёвку ко кресту, стоящему на северной стороне церкви Маттанчерри, и принесли присягу:

«До тех пор, пока этот суд существует, мы не подчинимся жрецам Самбаллора»¹⁹.

Присяга на Кунанском кресте (Koonan Kurissu Sathyam), ставшая поворотным моментом в деле христиан, которые держали Ангамалию в качестве своей архиерейской кафедры, считается реакцией на Синод Диампера²⁰. На встрече, состоявшейся в Алангаде 22 мая 1653 г., одна из групп участников Собора поклялась, что не примет Ф. Гарсию в качестве митрополита²¹.

Таким образом, христиане св. Фомы разделились на две группы. В том же 1653 г. двенадцать священников встретились и рукоположили архиерея Фому в митрополита Маланкарской Церкви Индии. Мар Фома I начал общаться с яковитским патриархом Антиохии. В итоге в Индии была основана яковитская Церковь с кафедрой в Ангамали²².

Раскол Маланкарской Церкви и его исторические последствия для христианства в Индии

Период с конца XVII в. по начало XIX в. был ознаменован избавлением от необходимости отстаивать свои интересы в противостоянии европейским колонизаторам и миссионерам²³. Отношения между двумя ветвями индийского христианства также были благоприятными: на уровне прихожан вопросы богословия и признания духовного первенства внерегиональных Церквей не имели большого значения. Кроме того, они в любом случае воспринимали друг друга более близкими по духу

18 Frykenberg R. E. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. Oxford, 2008. (Oxford History of the Christian Church). P. 76–81.

19 Mission of Mar Simon and Mar Gabriel – An Attempt to Reinforce East Syrianis. URL: <http://chroniclesofmalabar.blogspot.com/2012/03/attempt-to-reinforce-east-syrianism.html>

20 Подробнее см.: Борисов П. Г. Диамперский Собор Маланкарской Церкви Индии: причины созыва, основные результаты и историческая ретроспектива // БВ. 2023. № 1 (48). С. 115–126.

21 Neill S. A *History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge, 1984. P. 45–47.

22 MacKenzie G. T. *Christianity in Travancore*. Trivandrum, 1901. P. 71–73.

23 См.: 19th Century. [The Malankara Orthodox Syrian Church.] URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/the-orthodox-from-the-19th-century

в сравнении с индуистами и мусульманами. Маланкарские и малабарские христиане имели обыкновение приглашать друг друга на праздники, и обычным делом являлись смешанные браки. Также некоторые храмы в крупных городах использовались двумя ветвями индийского христианства совместно²⁴.

Имели место и попытки восстановления канонического единства христианских общин Индии. Так, католический епископ Палливеттиль Чанди стремился назначить своим преемником митрополита Фому II, который стал предстоятелем Маланкарской Церкви после кончины митрополита Фомы I²⁵. Однако реализовать это намерение ему не удалось из-за активного противодействия католических церковных деятелей-европейцев.

Основные события истории Маланкарской Церкви XVIII в. были связаны с её отношением к Церквам Сирии. С одной стороны, предстоятели восточносирийской (совр. Ассирийская Церковь Востока) и западносирийской (совр. Сирийская (Сиро-яковитская) Православная Церковь) стремились утвердить свою Церковь как материнскую по отношению к Церквам Индии, тем самым находясь в соперничестве между собой. С другой стороны, сами индийцы стремились утвердить свою полную самостоятельность, сохранив при этом каноническое общение с обеими²⁶.

Необходимо заметить, что после принесения Клятвы креста Кунан и разделения индийской Церкви, католическая её часть тем не менее продолжила использовать восточно-сирийский обряд в качестве основной литургической практики с изменениями согласно решениям Диамперского Собора, в то время как последователи митрополита Фомы и его преемников перешли на западносирийский обряд, утверждённый стараниями митрополита Григория.

24 Ibid.

25 Имя апостола Фомы носило большинство предстоятелей Маланкарской Церкви в конце XVII–XVIII вв.

26 The «Status» of the Malankara Church in the Oriental Orthodox Communion. The Malankara Untold. URL: <https://themalankarauntold.wordpress.com/2019/10/03/the-status-of-the-malankara-church-in-the-oriental-orthodox-communion/>

Выводы

Индийский церковный раскол 1653 г., произошедший на фоне колонизации Индостана голландцами, португальцами, британцами, стал важнейшим событием в истории Маланкарской Церкви Индии. Прежде всего, произошло окончательное оформление Маланкарской Церкви в её независимом статусе. Кроме того, попытки латинизации Маланкарской Церкви, продолжавшиеся вплоть до середины XIX в., не получили успеха: независимость и устойчивость Маланкарской Церкви к внешнему давлению и прозелитизму сформировалась благодаря её упорному сопротивлению католическому и протестантскому влиянию, а также по причине возобновления контактов с Древними Церквами Востока.

Источники

- 19th Century. [The Malankara Orthodox Syrian Church.] [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/the-orthodox-from-the-19th-century (дата обращения 9.06.2023).
- As An Independent Church. The Orthodox Thomas Christians After 1653 till the End of 18th Century. [The Malankara Orthodox Syrian Church.] [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/hisrory/after-1653-as-an-independent-church (дата обращения 27.06.2023).
- Catholic Hierarchy. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgarmen.html> (дата обращения 26.06.2023).
- Mission of Mar Simon and Mar Gabriel — An Attempt to Reinforce East Syrianism. [Электронный ресурс]. URL: <http://chroniclesofmalabar.blogspot.com/2012/03/attempt-to-reinforce-east-syrianism.html> (дата обращения: 27.06.2023).
- Netherlands Missionary Society. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/netherlands-missionary-society> (дата обращения 9.06.2023).
- Newly Discovered 300-yr-old Inscription Sheds Light on Kerala’s Forgotten Persian Bishop. [The News Minute.] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thenewsminute.com/article/newly-discovered-300-yr-old-inscription-sheds-light-keralas-forgotten-persian-bishop-157810> (дата обращения 9.06.2023).
- The «Status» of the Malankara Church in the Oriental Orthodox Communion. The Malankara Untold. [Электронный ресурс]. URL: <https://themalankarauntold.wordpress.com/2019/10/03/the-status-of-the-malankara-church-in-the-oriental-orthodox-communion/> (дата обращения 9.06.2023).

Литература

- Борисов П. Г.* Диамперский Собор Маланкарской Церкви Индии: причины созыва, основные результаты и историческая ретроспектива // БВ. 2023. № 1 (48). С. 115–126.
- Нелюбов Б.* Древние Восточные Церкви. Малабарская Церковь // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 319–356.
- Нелюбов Б.* Древние Восточные Церкви. Малабарская Церковь. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/drevnie-vostochnyie-tserkvi-iv-malabarskaya-tserkov/> (дата обращения 26.06.2023).
- Томас А. А.* Собор в Диампере: значение и вклад в историю христианства в Индии // Христианство на Ближнем Востоке. 2019. № 4. С. 47–54.
- Alexander G., Phillip J.* Malankara Nasrani Research Papers. Kerala: OCP Publications, 2020.
- 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.
- Brown L. P.* The Indian Christians of St. Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Frykenberg R. E.* Christianity in India: From Beginnings to the Present. Oxford: Oxford University Press, 2008. (Oxford History of the Christian Church).
- James M. R.* The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses. Oxford: At the Clarendon Press, 1983.
- Joseph G. G.* George Joseph: The Life and Times of a Kerala Christian Nationalist. Hyderabad: Orient Blackswan Private Limited, 2018.
- MacKenzie G. T.* Christianity in Travancore. Trivandrum: Travancore Gov. Press, 1901.
- Medlycott A. E.* India and the Apostle Thomas: An Inquiry, With a Critical Analysis of the Acta Thomae. London: D. Nutt, 1905.
- Neill S.* A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Żelazny J. W.* The Tradition of St. Thomas' Mission to India in the Light of Patristic Sources. Pontifical University of John Paul II in Krakow // Orientalia Christiana Cracoviensia. 2011. № 3. P. 12–18.

ПАТРОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ИЗРЕЧЕНИЯ МОНТАНИСТОВ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДРЕВНИХ АВТОРОВ II–IV ВВ.

Алексей Николаевич Неманов

магистр богословия
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
по профилю «Патрология и христианская литература»
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
Aleksey.Nemanov@yandex.ru

Священник Андрей Лысевич

кандидат теологии
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ier.a.lysevich@ya.ru

Для цитирования: Неманов А. Н., Лысевич А., *свящ.* Изречения монтанистов в произведениях древних авторов II–IV вв. // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 113–130. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.007

Аннотация

УДК 273.26

В статье приводятся дошедшие до нас изречения Монтана и его последователей. Они сохранились главным образом в цитатах христианских писателей, полемизировавших с монтанизмом. Предпринимается попытка богословского анализа изречений и формулируются основные положения, содержащиеся в них. Для работы использованы первоисточники, в т. ч. ранее не переведённые на русский язык. Исследованы некоторые сочинения или фрагменты, принадлежащие различным авторам II–III вв., сохранившие изречения Монтана, его сподвижниц Максимиаллы и Прискиллы или ближайших к ним единомышленников. Особо рассматриваются высказывания, упоминаемые Тертуллианом, известным защитником монтанизма. Также разбираются сохранившие в цитатах реплики

Монтана и его сторонников, приводимые в сочинениях некоторых христианских авторов IV в., в частности, свт. Епифания Кипрского.

Ключевые слова: Монтан, Максимила, Прискилла/Приска, Квинтилла, монтанизм, фригийский раскол, «новое пророчество», древние свидетельства о монтанизме, пророчества монтанистов.

The Sentences of the Montanists in the Works of Ancient Authors of the II–IV Centuries

Aleksei N. Nemanov

MA in Theology

Postgraduate student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy with a specialization in Patrology and Christian Literature
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
Aleksey.Nemanov@yandex.ru

Priest Andrei Lysevich

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
ier.a.lysevich@ya.ru

For citation: Nemanov, Aleksei N., Lysevich, Andrei, priest. "The Sentences of the Montanists in the Works of Ancient Authors of the II–IV Centuries". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 113–130 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.007

Abstract. This article contains the surviving sentences of Montan and his followers. It is noteworthy that the following is a summary of the writings of Montan and his followers, which have been preserved mainly in quotations from Christian writers who polemicized against Montanism. A theological analysis of the sentences is attempted and the main points contained in them are formulated. For the work used primary sources, including previously not translated into Russian. Some works or fragments belonging to different authors of the II–III centuries, preserving sayings of Montan, his associates Maximilla and Priscilla or their closest associates, are studied. Special consideration is given to the sayings cited by Tertullian, the famous defender of Montanism. The remarks of Montan and his supporters, preserved in quotations, are also examined in the writings of some Christian authors of the fourth century, in particular St. Epiphanius of Cyprus.

Keywords: Montan, Maximilla, Priscilla/Prisca, Quintilla, Montanism, Phrygian schism, «the new prophecy», ancient testimonies about Montanism, Montanist oracles.

Введение

Уже в древности Вселенская Церковь столкнулась с проблемой существования различных раскольнических групп и догматических уклонов. Некоторые из них поколебали единство верующих достаточно сильно и оставили в истории Церкви глубокие следы, в том числе на страницах древних полемических произведений. Другие лжеучения отличались закрытостью, специфичностью воззрений или просуществовали в масштабах всеобщей истории непродолжительно, оставив по себе весьма скудное литературное наследие. Так, фригийский раскол Монтана оказался засвидетельствован малым числом памятников древней литературы, однако исследования в этой области представляются актуальными не только с точки зрения «чистой науки», но и для борьбы с современными лжеучениями, которые нередко воспроизводят элементы и этой древней ереси. Отдельные черты монтанизма возрождались в различных мистических течениях в средневековом христианстве, как на Востоке, так и на Западе. Они присущи также некоторым сектантским движениям нашей эпохи, для примера, пятидесятническому.

Рассматриваемое древнее лжеучение носит в святоотеческой литературе имя катафригийской ереси, а в современных исследованиях называется ещё «новым пророчеством» или монтанизмом, по имени основателя. Настоящая публикация затрагивает главным образом изречения Монтана, его сподвижниц Максимиллы и Прискиллы и безвестных сторонников данного течения, сохранившихся в цитации древних христианских авторов. Исследованы свидетельства писателей II–III вв., заставших «расцвет» фригийского раскола, и отрывки, цитируемые более поздними полемистами с ересью, жившими уже в IV в. Мы постараемся привести все известные цитаты монтанистов, относящиеся к избранному периоду, на языке оригинала.

Свидетельства о монтанизме эпохи зарождения

«Новое пророчество» как религиозное течение зародилось во II в., его основатель Монтан до обращения в христианство был фригийским языческим жрецом. Впоследствии ересь имела распространение в немалой части Римской империи, включая малоазийские регионы, некоторые североафриканские провинции, а также столицу

государства. К IV в. намечается значительный упадок, и начиная с VII в. данное заблуждение практически не упоминается. Однако реминисценции отдельных идей, как уже говорилось, встречаются и в средневековье, и у некоторых современных сектантов протестантского толка.

Подавляющее большинство высказываний, приписываемых Монтану, сохранились в текстах произведений иных авторов. И лишь одно из них считается принадлежащим ему непосредственно. Это малый отрывок из состава так называемых «Од» Монтана. Исследуя древнехристианские литературные памятники, упоминающие «новое пророчество», логично начать именно с данного фрагмента.

Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς, ἵνα μὴ διάφορος γένηται, ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων*.

Христос имеет одну природу и энергию и прежде плоти, и вместе с плотью, чтобы не стал различным, проходя неподобное и различное.

* *Montanus. Odes // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; 14). P. 8.*

В этой единственной дошедшей до нас от Монтана фразе видны элементы сразу нескольких христологических ересей: монофизитства и моноэнергизма, возникших значительно позже. Кроме того, заявленная в предложении неизменность Спасителя в Воплощении обнаруживает и черты докетизма.

Из-за скудности дошедших до нас со II в. цитат фригийских раскольников далее рассмотрим хотя бы косвенное упоминание о них в труде сщмч. Ириней Лионского «Против ересей». Свидетельство его интересно ещё и тем, что представляет собой начальный опыт суждения Церкви о новом религиозном явлении. В 3-й книге труда сщмч. Ириней Лионский, рассуждая о Евангелиях, даёт в числе прочего краткую характеристику монтанистов:

Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt*, prophetiae vero gratiam repellunt ab Ecclesia: similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi neque Apostolum Paulum recipiant. In ea enim Epistola quae est ad Corinthios, de prophetis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in Ecclesia prophetantes**.

Истинно несчастные, которые, конечно, не желают быть лжепророками, но отвергают у Церкви дар пророчества: они уподобляются тем, кто из-за приходящих лицемерно удаляются и от общения с братьями. Понятно, что такие [монтанисты] не принимают и ап. Павла. Ибо в Послании к Коринфянам он особо говорил о пророческих дарованиях, и знает мужчин и женщин, пророчествующих в Церкви***.

- * Р.Хейне заметил, что П. де Лабриоль правильно заменил слово «volunt» (желают), которое неверно сохраняют предыдущие издания, противоположным «nolunt». См.: *The Montanist Oracles and Testimonia* / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; 14). P. 53, note 9; *Labriolle P., de. La Crise montaniste*. Paris, 1913. P. 233–235.
- ** *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 3, 11, 9 // SC. 211. P. 172–173. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 52–54.
- *** Данный перевод основан на дореволюционной работе прот. П. Преображенского. Приближен к современным нормам русского языка и, кроме того, внесено смысловое исправление. Исходный перевод содержал ошибку издателя оригинального текста. Данную неточность заметил П. де Лабриоль. Дореволюционный перевод в современной орфографии см.: *Иринея Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / пер. прот. П. А. Преображенский, Н. И. Сагарда. Санкт-Петербург, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 252.

Т. о., как видно в приведённом отрывке, священномученик считает оракулы монтанистов богопротивными, а их самих лжепророками. Епископ Лиона указывает, что эти раскольники соблазняются присутствием людей, приходивших к вере лицемерно. Именно по такой причине они удаляются от общения даже с искренне верующими братьями и клеветают на Церковь, отзываясь о Ней как о совершенно лишившейся пророческого дара. Чтобы оправдать собственное нечестие, эти лгуны не верят и ап. Павлу. По-видимому, речь идёт об отказе монтанистов признавать богодухновенность некоторых отрывков, целых посланий или всего корпуса текстов апостола.

Оракулы монтанизма в сочинениях Оригена

В середине III в. Ориген, полемизируя с Цельсом, цитирует ряд его аргументов против христианства. Среди прочего языческий автор, не отличая

доктрин Церкви от лжеучения еретиков, указывает на некоторые «пророчества», как он считает, христианские. Однако внутреннее содержание их изобличает принадлежность фригийским еретикам. Таким образом, сочинение «Против Цельса» сохранило монтанистские пророчества в составе аргументов язычника, чья литературная деятельность датируется 2-й половиной II в.

Цельс, в частности, свидетельствует, что ему известны прорицатели, которые представляются самозвано Богом, или его Сыном, или Духом. Эти пророки объявляют о своём пришествии, поскольку мир, как они говорят, уже почти погиб. А явившийся прорицатель хочет спасти людей, и утверждает, что будет видим ими с силой небесного величия. Самозванец ублажает тех, кто поверил ему, и обещает ниспослать огонь неверующим.

Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. Ἦκω δὲ ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλυται, καὶ ὑμεῖς, ὡ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. Ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω καὶ ὄψεσθέ με αὐθις μετ' οὐρανοῦ δυνάμεως ἐπανιόντα. Μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅλασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. Καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινας ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάζουσι· τοὺς δὲ μοι πεισθέντας αἰωνίου φυλάξω*.

Я бог, или божий сын, или дух божий. Так вот, я пришёл; ибо мир уже пропадает, и вы, о люди, погибаете из-за беззаконий. А я хочу спасти; и увидите меня снова возвращающимся с небесной силой. Блажен теперь мне поклонившийся, а всем остальным городам и сёлам ниспошлю вековечный огонь. И люди, которые не познали своих воздаяний, напрасно раскаются и будут стенать; а поверивших мне сохраню навсегда.

* *Origenes. Contra Celsum* 7,9 // SC. 150. P. 34–36. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 8.

Некие изречения монтанистов, по-видимому, цитируются ещё в толковании Оригена на Послание ап. Павла к Титу. До нас дошёл лишь небольшой фрагмент данного сочинения, содержащий упомянутое свидетельство. Ориген именует монтанистов лжепророками и рассуждает, кем должно считать их, раскольниками или еретиками. Глава Александрийского училища сообщает, что катафригийцы запрещают подходить к себе, именуясь чистыми, поскольку живут без жён. Кроме того, он пишет: представителю секты свойственны часто слова, что в его горле нет открытого гроба. Фригийский раскольник обходится подобно назарею Божьему без винного напитка, чем и объясняет собственное выражение¹.

1 *Origenes. In epistolam ad Titum* // PG. 14. Col. 1306. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 8.

Свидетельства, приводимые Тертуллианом

Ранее разобраны оракулы Монтана и его неизвестных последователей, приведённые главным образом в сочинениях древнехристианских писателей II–III вв. в отрицательном контексте. Отдельно нужно рассмотреть свидетельства Тертуллиана, который к концу жизни становится защитником и выразителем концепций «нового пророчества». В частности, церковный учитель цитирует изречения сподвижницы фригийского раскольника — Прискиллы. Высказывания упомянутой женщины сохранились главным образом в творениях Тертуллиана, относящихся к периоду, когда знаменитый карфагенский христианин был уже сторонником данного течения. Одним из таких сочинений можно назвать трактат «О воскресении плоти». Тертуллиан отстаивает в нём эсхатологическую догму о будущем соединении душ и мёртвых тел перед Страшным Судом. В этой связи он цитирует краткое высказывание Прискиллы, сообщая, что лжепророчица критикует беспорядочную жизнь гностиков, порочащих свои тела, предназначенные для будущей жизни после всеобщего воскресения:

Carnes sunt, et carnem oderunt*.

Плотские суть и плоть ненавидят**.

* *Tertullianus. De resurrectione carnis 11 // CCSL. 2. P. 933. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 4, 74.*

** Рус. пер. приводится по: *Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А. А. Стоярова. Москва, 1994. С. 197.*

Изречение Прискиллы присутствует ещё в сочинении Тертуллиана «О поощрении целомудрия». Здесь латинский автор поддерживает и превозносит строгость монтанистов в отношении нравственной чистоты на основании благовестия (evangelizatur) Прискиллы.

Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt salutare, tam manifestas quam et occultas*.

Ибо чистота приводит к согласию, и видят явления, и, склонившись лицом вниз, также слушают спасительные голоса, явные и сокровенные.

* *Tertullianus. De exhortatione castitatis 10 // SC. 319. P. 106. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 4, 66.*

Интересно привести фрагменты и анонимных «новых пророчеств», содержащиеся в некоторых творениях Тертуллиана. Отдельные цитируемые им оракулы, по-видимому, имели уже распространение в среде секты

и прежде его уклонения в ересь, датируемого приблизительно рубежом II и нач. III вв. Они могли появиться вероятно и в конце II в. В частности, высказывание подобного плана присутствует в сочинении «О стыдливости», где Тертуллиан полемизирует с принадлежащим к христианскому большинству воображаемым оппонентом. Автор влагает в уста своего собеседника мысль, что священство имеет полномочие прощать грехи. На это Тертуллиан приводит пророчество Параклета, который утверждает, что даже если Церковь прощает преступление, то он может не позволить свершиться отпущению греха, чтобы остальные члены Церкви устрашились и более не впадали в подобные преступления.

Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant*.

Церковь может давать отпущение [греха], но не позволю, чтобы и остальные не совершали.

* *Tertullianus. De pudicitia 21 // SC. 394. P. 270. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 6, 92.*

Некое изречение, по-видимому, известное уже у монтанистов, цитируется Тертуллианом ещё в одном сочинении под названием «О бегстве». Автор говорит в 9-й главе своего произведения: как можно убедить при общении с Духом, почти все слова Параклита побуждают более к мученичеству и неодобрительны к бегству. Тертуллиан вспомнил также произнесённое ранее каким-то прорицателем высказывание о том, что благом для христианина является, когда людям становится известно о его мученичестве. Анонимный прорицатель призывает не смущаться в этом случае даже похвалой, ведь это справедливость делает мученика известным и у него появляется дополнительная возможность к свидетельству о своей вере.

«Publicaris», inquit, «bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino. Ne confundaris, iustitia te producit in medium. Quid confunderis laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus»*.

Ты становишься известным, — говорит, — это благо для тебя; а кто не известен людям, известен в Господе. Не смущайся, справедливость поставляет тебя в центре [внимания]. Зачем смущаешься, принимая похвалу? Тебе представился случай быть увиденным людьми.

* *Tertullianus. De fuga in persecutione 9 // CCSL. 2. P. 1147. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 6, 72.*

Тертуллиан вспоминает затем ещё одно анонимное высказывание катафригийского «пророка», призывающего к мученичеству.

Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis*.

Не стремитесь умереть в кровати, ни при выкидышах и в нежных лихорадках, но в мученичествах, чтобы прославился Тот, Кто пострадал за вас.

* Ibid.

Похожая мысль проводится латинским апологетом без отсылки в 55-й главе сочинения «О душе». Очевидно, Тертуллиан руководствуется здесь приведённым древним изречением монтанистов. В частности, 5-й пункт упомянутой главы говорит следующее:

«Новая смерть за Бога и необычайная смерть за Христа принимается иным и особым пристанищем. Итак, постигни различие между язычниками и верными в смерти: <...> если ты погибнешь за Бога, как призывает Утешитель, не от нежных лихорадок на мягких постелях, но в мученичестве; если поднимешь свой крест и последуешь за Господом, как велел Он Сам»².

Изречения монтанистов, сохранившиеся в церковных сочинениях IV в.

Как сказано ранее, оракулы монтанистов содержатся также в отдельных фрагментарных свидетельствах некоторых христианских писателей II–III вв. Эти упоминания сохранились в наибольшей массе в цитатах в произведениях позднейших авторов уже золотой эпохи святоотеческого богословия. В частности, подобный отрывок приводится в 5-й книге «Церковной истории» Евсевия Кесарии. Здесь цитируется в числе прочего Астерий Урбан, также оставивший свидетельства о «новом пророчестве». В 16-й главе книги говорится: жизнь Монтана с Максимилой завершилась, вероятно, добровольным повешением³. Астерий Урбан объективно воздерживается безоговорочно соглашаться с преда-

- 2 Tertullianus. De anima 55 // The Montanist Oracles and Testimonia. P. 70. Рус. пер.: Тертуллиан. О душе / пер. с лат., авт. вступит. стат., комм. и указ. А. Ю. Братухин. Санкт-Петербург, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 233; Там же. С. 132.
- 3 См.: Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica 5, 16, 13 // SC. 41. P. 50.

нием, сообщающим о кончине главы секты. Французский исследователь и переводчик Г. Барди констатирует: очевидно, найденный параллелизм с Иудой и его смертью представляет очень сомнительным это самоубийство. Аналогичное замечание относится и к кончине ближайшей сподвижницы лжеучителя⁴. Астерий Урбан говорит о ней ещё немного далее в своей книге. Древний автор свидетельствует, что некоторые церковные иерархи прибегали к заклинательной молитве, пытаясь изобличить дух, овладевший Максимиллой. Она произносила в исступлении:

διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμι λύκος· ῥῆμα εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις*.	Меня гонят, как волка из овечьей отары. Я не волк — я слово, дух и сила**.
---	--

* *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* 5, 16, 17 // SC. 41. P. 51. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 2.

** Рус пер. приводится по: *Евсевий Памфил. Церковная история*. Москва, 2016. С. 225.

Фригийский лжепророк заявлял в некоторых изречениях о своём тождестве Господу. В частности, такое утверждение приводится в труде «О Троице», приписываемом в качестве *spuria* Дидиму Слепцу. Автор произведения считает, заблуждение монтанистов главным образом заключается в том, что еретики сливают Божественные Ипостаси, а лидер раскола решил назвать себя именами Лиц Святой Троицы.

Μοντανὸς γάρ, φησὶν, εἶπεν· «Ἐγὼ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος»*.	Ибо, они говорят, что Монтан сказал: «Я есть Отец, и Сын, и Утешитель».
---	--

* *Didymus Alexandrinus* [Sp.]. *De Trinitate* 3, 41, 1 // PG. 39. Col. 984B. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 8, 140.

Утверждение Монтана о своём тождестве Святой Троице встречается и в произведении «Противоречия монтаниста и православного»⁵. Оно также ранее атрибутировалось Дидиму Слепцу, сегодня признаётся подложным. Составитель сочинения, занимающий позицию православного собеседника, с достаточной тщательностью опроверга-

4 См.: *ibid.*, note 23.

5 См.: *Didymus Alexandrinus* [Sp.]. *Dialexis montanistae et orthodoxi* // *Biblioteca Patristica*. 34. P. 74, 80, 82. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 6, 8, 116, 120, 122.

ет взгляды оппонента о слиянии Божественных Лиц в Монтане. Автор опирается на подобную цитату ересиарха:

Ἐγώ εἰμι καὶ ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα*.	Я есть и Отец, и Сын, и Дух.
--	------------------------------

* *Didymus Alexandrinus* [Sp.]. *Dialexis montanistae et orthodoxi* // *Biblioteca Patristica*. 34. P. 80. См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 6, 120.

Впрочем, Р. Хейне отмечает, что рассматриваемая фраза обнаруживают большее приближение к рассуждениям савеллианства, чем к предполагаемым заявлениям Монтана, имеющим целью самовольное возвышение⁶. Поэтому высказывание помещено в разделе сомнительных речений, как и предыдущее, в труде «О Троице», также написанном Пс.-Дидимом. По-видимому, предполагается, что указанные оракулы позднее изменялись.

Наибольшее число речений монтанистов II–III вв.⁷ дошло до нас в цитации свт. Епифания Кипрского. Встречаются они в его труде «О ересь, или Панарион».

Святитель посвящает монтанистам часть 2-й книги своего труда. Отдел начинается с перечисления очередных заблуждений. Свт. Епифаний наряду с монтанистами указывает и на артотиритов и квинтиллиан, говоря, что эти течения имели общее происхождение, приобретя отличия впоследствии. Святитель вначале рассматривает энкратитов, сообщая что именно эта секта стала «прародительницей» монтанистов. Кроме того, он обозначает время появления катафригийской ереси, характеризует существенные черты, отмечает харизматическую и пророческую природу лжеучения.

Полемизируя с сектантами, святитель пишет, что в его время у секты отсутствуют выдающиеся пророки как преемники основателей. Заблуждение изобличается неисполнением некоторых пророческих предсказаний помощницы Монтана Максимииллы, в частности, она предсказывала конец света после своей смерти.

6 См.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. P. 7, note 4.

7 *Heine R. E.* Introduction // *The Montanist Oracles and Testimonia* / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; 14). P. X.

Φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ' αὐτοῖς Μαξιμίλλα ἡ προφήτις ὅτι, φησί «μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια»*.

Называемая у них пророчицей Максимила утверждает: «После меня уже не будет пророчицы, но будет кончина»**.

* *Eriphanius. Panarion 48, 2, 4 // GCS. 31. S. 221–222. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 2, 28.*

** Здесь и далее мы опирались на перевод, выполненный при Московской духовной академии, иногда приближая его к нормам современного русского языка. См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. Москва, 1864. (ТСО; 44). С. 304–305. [Приводится в современной орфографии.]

В другом месте свт. Епифаний пишет о рассуждениях Монтана, который считает себя инструментом Параклита. В приводимом оракуле человек сравнивается с лирой, испытывающей на себе касание Параклита, он находится в покое, как бряцало, а дух в это время бодрствует. Мысль завершается словами о приводимых в исступление сердцах, которые Господь ниспосылает людям.

Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν «ἰδοῦ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα καὶ γὰρ ἐπίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμάται καὶ γὰρ γρηγορῶ. ἰδοῦ, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοῦς καρδίαν ἀνθρώποις»*.

Монтан прямо говорит: «Вот, человек — как лира, и я касаюсь его, как бряцало; человек спит, а я бодрствую. Вот, Господь приводит в исступление сердца людей и даёт сердце людям»**.

* *Eriphanius. Panarion 48, 4 // GCS. 31. S. 224–225. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 2, 32.*

** См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 308.

10-я глава возвращает нас к речам Монтана. Тот спрашивает, в чём основание утверждения, что спасаемый возвышается над человеческим естеством? И далее отвечает сам.

τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σφζόμενον; λάμπει γὰρ (φησὶν) ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σφζόμενοι λάμπουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην*.

Что ты говоришь, что спасаемый выше человека? Праведник, — говорит, — просветится в сто раз более солнца, а малые среди вас спасаемые просветятся в сто раз более луны**.

* *Eriphanius. Panarion 48, 10 // GCS. 31. S. 232–233. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 2, 42.*

** См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 318.

Отдельного рассмотрения заслуживают свидетельства, с которыми полемизирует свт. Епифаний, касательно тождества Монтана Самому Господу.

Ἔτι δὲ προστίθησιν ὁ αὐτὸς Μοντανὸς οὕτως λέγων «ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ»*.

Тот самый Монтан прибавляет ещё такие слова: «Я Господь Бог Вседержитель, пребывающий в человеке»**.

* *Eriphanus*. Panarion 48, 11 // GCS. 31. S. 233. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 2, 42.

** См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 319.

Кроме того, Монтан говорит о своём превосходстве над достоинством Ходатая и ангелов и называет себя пришедшим Богом Отцом.

Εἶτα πάλιν φησὶ τὸ ἐλεεινὸν ἀνθρωπάριον Μοντανὸς ὅτι «οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον»**.

Потом ещё этот жалкий человечиска Монтан говорит: «Не ангел, не посланник, но я Господь Бог Отец пришёл»**.

* *Eriphanus*. Panarion 48, 11 // GCS. 31. S. 235. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 2, 44–46.

** См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 321.

Святитель говорит: Христос — подлинный Сын. А лжеучитель сам назывался Отцом.

Кроме высказываний основателя секты монтанистов, свт. Епифаний цитирует и некоторых его последовательниц. В 12-й главе своего произведения святитель упоминает слова «пророчицы», лицемерно прибегающей к самоотрицанию и призывающей слушать якобы говорящего через неё Спасителя.

εὐθὺς γὰρ αὕτη ἡ Μαξιμίλλα ἡ παρὰ τοῖς τοιοῦτοις κατὰ Φρύγας οὕτω καλουμένοις — ἀκούσατε, ὦ παῖδες Χριστοῦ, τί λέγει: «ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε»*.

Вот послушайте, чада Христовы, что говорит эта самая Максимилла у этих так называемых катафригийцев: «Меня не слушайте, а Христа слушайте»**.

* *Eriphanus*. Panarion 48, 12, 4 // GCS. 31. S. 235. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 4, 46.

** См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 322.

Святитель также рассматривает утверждение Максимиаллы, что она посланница Господа и готова научить всякого человека боговедению даже помимо его воли.

Φάσκει δὲ πάλιν ἡ αὐτὴ Μαξιμίλλα, ἢ τῆς παρακολουθίας γνώσις καὶ διδασκαλία, ἵνα καὶ χλευαστικῶς εἶπω, ὅτι «ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἰρετιστῆν μηνυτῆν ἐρμηνευτῆν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, γνωθεῖν γνώσιν θεοῦ»*.

Та же самая Максимиалла, — это, скажу смеясь, последовательное ведение и учение, — говорит ещё: «Господь послал меня быть защитницей, указателем, истолковательницей этого труда, и завета, и обетования; и я вынуждена, хочет кто или не хочет, всякого научить боговедению»**.

* *Eriphanius*. Panarion 48, 13, 1 // GCS. 31. S. 237. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 4, 48.

** См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 324.

Как говорилось ранее, святитель выделяет в среде монтанистов отдельные течения: квинтиллиан и пепузиан, называя их иногда прискиллианами. Автор «Панариона» имеет в виду, что у основания этих течений стояли «пророчицы». Он приводит цитаты некоторых таких обольщённых женщин, по-видимому, тесно знавших Монтана. Как повествует святитель, эти фригийские еретики говорят, что Квинтилла или Прискилла, точно сказать невозможно⁸, однажды пребывая в селении Пепуза, получила откровение во сне.

8 Подразумевается, что это две отдельные последовательницы фригийского лжепророка, предположительно, соприкасавшиеся в общем круге или принадлежащие к одной эпохе.

Φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ Κυῖντιλλιανοὶ εἶτ' οὖν Πρίσκιλλιανοὶ ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυῖντιλλαν ἢ Πρίσκιλλαν (οὐκ ἔχω [γὰρ] ἀκριβῶς λέγειν), μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν ὡς προεῖπον ἐν τῇ Πεπούζῃ κεκαθευδηκέναι καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι συνυπνωκέναι τε αὐτῇ τούτῳ τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν· «ἐν ἰδέᾳ, φησί, γυναικός, ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τοῦτον τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι»*.

Ибо эти фригийские еретики, или прискиллиане, говорят о Квинтилле или Прискилле, не могу сказать точно, что одна из них, как сказал я выше, спала в Пепузе, и к ней пришёл Христос, и спал с ней в таком виде, как рассказывала сама обольщённая. «В виде женщины, облечённый в светлую одежду, пришёл ко мне Христос, и вложил в меня мудрость, и открыл мне, что это место святое, и сюда сходит с неба Иерусалим»**.

* *Epiphanius. Panarion 49, 1 // GCS. 31. S. 242. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 4, 132.*

** *См.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 329.*

Бросается в глаза неестественная странность подобного «явления» и его расхождение с евангельским духом. Как подразумевается в труде, всё это свидетельствует о мечтательном обольщении упомянутой предводительницы ереси и в целом монтанистов. По-видимому, такое «откровение» определило и наименование, и последующий характер указанной ветви фригийского раскола, поскольку далее в сочинении говорится, что женщины имеют в секте исключительное положение, имеют право заниматься пророчеством и принимать священный сан, включая епископство.

Подводя итог приводимым свт. Епифанием свидетельствам о монтанизме, можно привести его собственные мысли по данному вопросу:

«Пророк говорил всё при спокойном и последовательном течении мыслей, и вещал от Святого Духа, говоря всё здраво, как Моисей, раб Божий, и верен в дому... (см.: Чис. 12, 7)»⁹.

Святитель осуждал иступление сектантов с оракулами невнятного и кощунственного содержания, отмечал отсутствие внешнего восприятия в их экстатическом трансе.

9 *Epiphanius. Panarion 48, 3, 4 // GCS. 31. S. 223. Рус. пер.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. С. 306. См.: The Montanist Oracles and Testimonia. P. 30.*

Заключение

Монтанизм заметен среди внецерковных заблуждений раннего периода своеобразием воззрений и неоднозначностью отзывов, оставленных богословами о непосредственных идеях и высказываниях представителей катафригийской секты — основателя и его известных и безымянных последователей. Как уже говорилось, большая их часть дошла до нас во фрагментах в творениях христианских авторов II–IV вв. Христианские писатели относились к оракулам монтанизма отрицательно и рассматривали в негативном контексте, как несвязные, непомерно амбициозные и искажающие Предание Церкви. В качестве исключения можно назвать Тертуллиана, нашедшего для себя в катафригийской секте идеал христианской аскетической жизни. Североафриканский автор использовал оракулы монтанистов наравне со Священным Писанием. Например, споря с гностиками, Тертуллиан обращается кроме православных доводов ещё к авторитету помощницы Монтана Прискиллы, тогда как она, как и её «наставник», оказались вне церковной полноты уже много лет назад.

В приведённых изречениях монтанистов II–IV вв. видны признаки гордости, доведённой до абсурда, когда основатель религиозного течения голословно декларирует своё превосходство над ангелами и отождествляет себя с Сыном, Духом и даже с «воплотившимся» Отцом. Самозванцы обещают своим последователям спасение, а противникам огненную кару. Некоторые свидетельства говорят нам о том, что монтанисты произвольно отвергали отдельные части канона Священного Писания и добавляли к ним собственные «пророчества». В целом они проявляли достаточно высокий уровень аскетизма: отказывались вступать брак и употреблять вино, превозносили мученичество. Свидетельства Тертуллиана, по понятной причине, представляют нам последователей монтанизма в более выгодном свете. Он подчёркивает их аскетизм, говорит о том, что покаяние должно иметь особый глубокий характер, иначе Дух может воспрепятствовать отпущению греха, несмотря на ходатайство Церкви. Наибольшее количество свидетельств о монтанизме приводит свт. Епифаний Кипрский. Святитель также поражается непомерной гордости «бога-самозванца», критикует практику молитвенного транса сектантов, при которой они фактически теряют самосознание, и указывает на исключительное положение женщин в некоторых монтанистских ответвлениях, где их допускали до пророческого служения и рукоположения. По-видимому, поздние

монтанисты стали принимать оракулы первооснователя в догматическом ключе из-за влияния более новых и крупных тринитарных уклонений. Вероятнее, ветви слабевшей секты присоединялись к ним, руководясь принципом оппозиционных меньшинств. Монтанисты сопротивлялись напоследок Православию в союзе с его более мощными врагами, перед тем как ассимилироваться с другими течениями, сойдя с исторической сцены.

Источники

- Didymus Alexandrinus*. De Trinitate // PG. T. 39. Col. 269–992.
- Epiphanius* (Ancoratus und Panarion). Bd. 2. Panarion haer. 34–64 / hrsg. K. Holl. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1922. (GCS; Bd. 31).
- Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique. Liv. 5–7 / ed. G. Bardy. T. 2. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Irénée de Lyon*. Contre les hérésies. Liv. 3 / ed. A. Rousseau, L. Doutreleau. T. 2. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 211).
- Origène*. Contre Celse. T. 4 (Liv. 7–8) / ed. M. Borret. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 150).
- Origenes*. In epistulam ad Titum // PG. T. 14. Col. 1303–1305.
- Tertullianus*. De fuga in persecutione // *Tertulliani De fuga in persecutione* / ed. J. J. Thierry. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1135–1155.
- Tertullianus*. De resurrectione carnis // *Tertulliani De resurrectione mortuorum* / ed. J. G. P. Borleffs. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 921–1012.
- Tertullien*. Exhortation a la chasteté / ed. C. Moreschini, J.-C. Fredouille. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 319).
- Tertullien*. La Pudicité / ed. C. Munier, C. Micaelli. T. 1. Paris: Cerf, 1993. (SC; vol. 394).
- The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Mercer University Press; Peeters, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14).
- Евсевий Памфил*. Церковная история. Москва: ПСТГУ, 2016.
- Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. А. Преображенский, Н. И. Сагарда. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 25–558.
- Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. Москва: В. Готье, 1864. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА; т. 44).
- Тертуллиан*. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А. А. Столярова. Москва: Прогресс; Культура, 1994.
- Тертуллиан*. О душе / пер. с лат., авт. вступит. стат., комм. и указ. А. Ю. Братухин. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники).

Литература

Dialogo tra un montanista e un ortodosso / ed. A. M. Berruto Martone. Bologna: Edizioni dehoniane Bologna, 1999. (Biblioteca Patristica; t. 34). P. 68–88.

Heine R. E. Introduction // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Mercer University Press; Peeters, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. IX–XII.

Labriolle P., de. La Crise montaniste. Paris: E. Leroux, 1913.

«НЕИЗВЕСТНАЯ» ГЛАВА ИЗ «НЕВИДИМОЙ БРАНИ» ПРП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА

В ПЕРЕВОДЕ СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Протоиерей Василий Петров

кандидат теологии
доцент Калужской духовной семинарии
248000 г. Калуга, Калужская духовная семинария
kavasil73@gmail.com

Для цитирования: *Петров В., прот.* «Неизвестная» глава из «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца в переводе свт. Феофана Затворника // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 131–145. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.008

Аннотация

УДК 2-66 (271.2-55)

Данная статья вводит в научный оборот часть рукописи святителя Феофана Затворника, хранящейся в Русском Пантелеимоновом монастыре на Афоне, а именно: 49-ю главу «Невидимой брани» в переводе святителя. Текст приводится в сопоставлении с греческим текстом прп. Никодима Святогорца и новым русским переводом, выполненным автором статьи. Попутно делаются некоторые замечания о составе трёх известных изданий «Невидимой брани». Также на русском языке впервые публикуется перевод с греческого языка известного примечания Святогорца, которое послужило началом длительной дискуссии между прп. Никодимом и прп. Афанасием Парийским.

Ключевые слова: «Невидимая брань», Феофан Затворник, Никодим Святогорец, Афанасий Парийский, Лоренцо Скупполи, молитва, Святая Гора Афон.

«Unknown» Chapter from «Invisible War» of St. Nicodemus the Hagiorite, Translated by St. Theophan the Recluse

Archpriest Vasilii Petrov

PhD in Theology

Associate Professor, Kaluga Theological Seminary

Kaluga Theological Seminary, Kaluga, 248000, Russia

kavasila73@gmail.com

For citation: Petrov, Vasilii, archpriest. “‘Unknown’ Chapter from ‘Invisible War’ of St. Nicodemus the Hagiorite, Translated by St. Theophan the Recluse”. *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 131–145 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.008

Abstract. This article introduces into scientific circulation a part of the manuscript of St. Theophan the Recluse, stored in the Russian Panteleimon Monastery on Athos, namely, the 49th chapter of the «Invisible War» in the translation of the Hierarch. The text is given in comparison with the Greek text of St. Nicodemus the Hagiorite and a new Russian translation made by the author. Along the way, some remarks are made about the composition of the three well-known editions of the Invisible War. Also, for the first time in Russian, a translation from Greek of the famous note of the Hagiorite is published, which served as the beginning of a long discussion between St. Nicodemus and St. Athanasius of Paros.

Keywords: «Invisible War», Theophan the Recluse, Nicodemus the Hagiorite, Athanasius of Paros, Lorenzo Scupoli, prayer, Holy Mount Athos.

Предварительные замечания

В данной публикации используется рукопись русского перевода «Невидимой брани», сделанного святителем Феофаном Затворником в 1886 году с греческого афинского издания 1853 года¹. Рукопись хранится в архиве Русского Пантелеимонового монастыря на Афоне². Копия рукописи любезно предоставлена нам председателем Издательского совета Русской Православной Церкви митрополитом Калужским и Боровским Климентом. Мы благодарим за оказанную поддержку владыку Климента, а также младшего научного сотрудника сектора научно-исследовательских проектов и специальных программ Издательского совета диакона Григория Слуцкого.

Генезису «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца (1749–1809 гг.) посвящено немало научных работ³. Здесь мы только напомним известную цепочку, по которой «Невидимая брань» дошла до русского читателя. «Брань духовную» («Combattimento spirituale») Лоренцо Скуполи (1530–1610 гг.) перевёл на новогреческий язык Эммануил Романитис (XVIII в.), живший на острове Патмос. Его рукопись, хранившуюся

- 1 *Νικόδημος Ἀγιορείτης, ἄγ.* Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος συντεθέν μὲν πρὶν, παρὰ τινὸς σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθέν δέ, καὶ διορθωθέν μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας παρὰ τοῦ δσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Ἐν Ἀθήναις, 1853.
- 2 Книга душеполезнейшая называемая Невидимая война // БРПМА. Оп. 24. Д. 37. Ед. хр. 33187. [Рукопись. 1886 г.] Л. 1–178.
- 3 Некоторые наиболее доступные работы: *Παπουλίδης Κ.* Ἡ συγγένεια τοῦ βιβλίου «Ἀόρατος πόλεμος» τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη μετὰ «Combattimento spirituale» τοῦ Lorenzo Scupoli // *Μακεδονικά*. 1970. Τεύχ. 10. Σ. 23–34; *Φραγκίσκος Ε.* Ἀόρατος Πόλεμος (1796), *Γυμνάσματα Πνευματικά* (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη // *Ὁ Ἐρανιστής*. 1993. Τ. 19. Σ. 102–135; *Citterio E.* Nicodemo Agiorita // *Corpus cristianorum. La théologie byzantine et sa tradition*, II, (XIII–XIX). Turnhout, 2002. Ρ. 905–978; *Илия (Читтерю), иером.* Прп. Никодим Святогорец – учитель духовной жизни и маяк Церкви // *Православная община*. 2000. № 59. С. 57–64; № 60. С. 51–68; *Леонтий (Козлов), иером.* Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и творческое наследие. [Дис... канд. богосл. Московская духовная академия]. Сергиев Посад, 2004; *Феокист (Игумнов), иером.* «Combattimento spirituale» Лоренцо Скуполи, «Ὁ Ἀόρατος Πόλεμος» прп. Никодима Святогорца и её перевод свт. Феофаном Затворником: сравнительный анализ. [Дипломная работа. Московская духовная семинария]. Сергиев Посад, 2010; *Петров В., прот.* «Ἀόρατος πόλεμος» и «Невидимая брань»: некоторые аспекты перевода святителя Феофана Затворника // *Труды по русской патрологии*. 2019. Т. 1. С. 36–43; *Петров В., прот.* О принципах перевода «Невидимой брани» святителем Феофаном Затворником (на примере двух глав о молитве: 46 и 47) // *Труды по русской патрологии*. 2021. Т. 1 (9). С. 37–47.

в библиотеке монастыря Святого Иоанна Богослова на Патмосе, свт. Макарий Коринфский (Нотара) (1731–1805 гг.) привёз на Афон прп. Никодиму Святогорцу. На основании этой рукописи Святогорец создал «Невидимую брань» («Ἀόρατος Πόλεμος»), которую на русский язык переложил свт. Феофан Затворник (1815–1894 гг.).

Данная публикация вводит в научный оборот русский перевод 49-й главы «Невидимой брани», сделанный Затворником. Русский текст этой главы в «Невидимой брани», изданной афонским Пантелеимоновым монастырём, не имеет ничего общего с представленным текстом⁴, поэтому в заглавии статьи мы поставили слово «неизвестная» в кавычки. Эта глава известна греческому читателю в греческом изложении прп. Никодима Святогорца. Русскому читателю эта глава известна с абсолютно другим содержанием. Интересно, что даже название книги в рукописном переводе святителя Феофана отличается от типографского — «Невидимая война». По всей видимости, перевод подвергался не только обычной в таких случаях предварительной редакции. Глава 49-я в переводе святителя была изменена полностью. Здесь мы приведём сравнительную таблицу названий и нумерации глав в трёх известных изданиях: «Il combattimento spirituale» Лоренцо Скупполи, «Ἀόρατος πόλεμος» прп. Никодима Святогорца и «Невидимая брань» свт. Феофана.

Таблица 1. Сопоставление глав о молитве 46–52 (48–53)⁵

Il combattimento spirituale	Ἀόρατος πόλεμος	Невидимая брань
46 О молитве посредством медитации	47 О молитве, которая бывает посредством размышления и созерцания	48 Как научиться молиться сим образом
47 Об ином способе молиться посредством медитации	48 О другом способе молитвы посредством размышления	49 О молитве своей, самим молящимся слагаемой
48 О способе молиться посредством Марии Девы	49 Способ молитвы посредством Богородицы Марии	50 О кратких молитовках, или кратких молитвенных к Богу воздыханиях

4 Феофан Затворник, свт. «Невидимая брань» блаженной памяти старца Никодима Святогорца / пер. с греч. еп. Феофана. Москва, ⁵1912. С. 201–203.

5 Петров В., прот. «Ἀόρατος πόλεμος» и «Невидимая брань»: некоторые аспекты перевода святителя Феофана Затворника // Труды по русской патрологии. 2019. Т. 1. С. 40–41.

49 Об иных размышлениях, посредством которых мы с верой и доверием обращаемся к Марии Деве	50 О некоторых размышлениях, чтобы прибегать к Богородице с верою и дерзновением	51 О молитве Иисусовой
50 О способе медитации и молитвы посредством ангелов и всех святых	51 Как нужно размышлять и молиться посредством ангелов и всех блаженных	52 Способствование к успеху в навыкновении молитве
51 О медитации о Страстях Христовых, чтобы извлечь различные чувства	52 О том, что размышление о Страстях Христовых вызывает различные состояния и боголюбезное страдание в нашем сердце	53 Дело молитвы в невидимой брани
52 О пользе, которую можно извлечь из медитации о Распятии и из подражания Его добродетелям	53 Ещё о пользе, которую мы можем получить от размышления о Распятии, и о подражании Его добродетелям	-----

Из этой таблицы можно увидеть, что свт. Феофан полностью переписывает заново семь глав. Последнюю же, 53-ю из «*Αόρατος πόλεμος*» прп. Никодима, где повествуется о пользе размышлений о Распятии, удаляет вовсе.

Каким образом была переписана заново не только вся 49-я глава, но и другие главы (48–51)? Их переписывал сам Затворник или кто-то из насельников монастыря? Как и когда исправленный текст был согласован с автором перевода? На все эти вопросы ещё предстоит дать ответ.

Надо сказать, что текст прп. Никодима также отличается от текста Скуполи. Перевод Романитиса в некоторых местах был подвержен пересмотру со стороны прп. Никодима. Так, например, в публикуемой ныне 49-й главе присутствует большая вставка, которой нет в итальянском тексте Скуполи: «Напомни Ей, что все мы христиане... нет никого, который с верою призвал Её и которого Она не услышала бы с милосердием»⁶. Эту часть текста мы выделили квадратными скобками как в греческом тексте, так и в двух приведённых русских переводах — святителя Феофана и нашем. В этом отрывке Святогорец говорит о том, что Божия Матерь — единственная посредница между Богом и человеком, между нетварным и тварным. Эту мариологию следует понимать, разумеется, только в контексте христологии апостола Павла о единствен-

6 Lorenzo Scupoli. *Combattimento spirituale*. In Venetia, 1609. P. 190–192.

ном посреднике между Богом и человеком (см. 1 Тим. 2, 5), то есть Дева Мария является посредницей между Богом и человеком только в том смысле, что через Неё воплощается Слово Божие. Естественно, тут речь не идёт о Ней как о второй Искупытельнице или со-Искупытельнице.

Свт. Феофан в своём переводе совершенно опускает большое подстрочное примечание Святогорца⁷. Его мы перевели сами. С этим примечанием связана история очень интересной полемики между прп. Афанасием Парийским и прп. Никодимом о побудительной причине (κίνητρον) во-человечения Слова. Отчасти этому была посвящена и часть «Апологии» Святогорца. История данной полемики и её содержание достойны отдельных работ. Недавно было опубликовано ранее прп. Никодиму с дружеской критикой богословской позиции Святогорца⁸. Начало неизданное письмо прп. Афанасия полемики было положено как раз тем самым примечанием, перевод которого так дальновидно не стал делать наш русский святой.

В публикации в левом столбце представлен текст прп. Никодима, в параллельном правом столбце — перевод святителя Феофана Затворника. Наш перевод греческого текста, которому мы постарались придать современный литературный вид, предлагается в подстрочнике. Он отличается от перевода свт. Феофана, который был ближе к буквальной передаче текста прп. Никодима Святогорца.

<p style="text-align: center;">Αόρατος Πόλεμος (Невидимая брань)*</p>	<p style="text-align: center;">Рукопись свт. Феофана**</p>
<p>Κεφάλαιον ΜΘ΄</p>	<p>Глава 49</p>
<p>Τρόπος, διὰ τὰ προσεύχεσθαι διὰ μέσου τῆς Θεοτόκου Μαρίας*</p>	<p>Способ молиться посредством предстательства Богородицы Марии</p>

* *Νικόδημος Αγιορείτης, ἄγ.* Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Αόρατος Πόλεμος συντεθέν μὲν πρὶν, παρὰ τινὸς σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθὲν δέ, καὶ διορθωθὲν μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας παρὰ τοῦ ὀσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Σ. 176–180.

** *Феофан Затворник, свт.* Книга душеполезнейшая называемая Невидимая война // БРПМА. Оп. 24. Д. 37. Ед. хр. 33187. [Рукопись. 1886 г.] Л. 43 – 44 об.

*** Наш русский перевод всей главы.

7 *Νικόδημος Αγιορείτης, ἄγ.* Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Αόρατος Πόλεμος συντεθέν μὲν πρὶν, παρὰ τινὸς σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθὲν δέ, καὶ διορθωθὲν μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας παρὰ τοῦ ὀσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Σ. 177–178, σχολ. 1.

8 Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου καὶ ἡ ἀναθεώρησις τῆς Ἀπολογίας τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Ἔνας ἄγνωστος κολλυβαδικὸς «διάλογος» περὶ τοῦ κινήτρου τῆς θείας Ἐνανθρωπήσεως. Ἱερὰ Μονὴ Παναγίας Χρυσοποδαριτίσσης, 2019.

Глава 49

Способ молитвы посредством Богородицы Марии

Возлюбленный! Есть у тебя и иной способ для поучения и молитвы посредством Святой Богородицы, обращая свой ум, во-первых, к Небесному Отцу; во-вторых, к сладчайшему Иисусу; в-третьих, и наконец, к Преславнейшей Его Матери. Обращаясь к Богу, сначала помысли о великой радости, которую от века воспринял Бог, размышляя на тему Богородицы Марии, о Её добродетелях и делах от рождения в мир до успения. Первое. Размышляй об этом так: вознеси свой помысел выше всякого срока и времени и выше всякого создания умопостигаемого и чувственного. И войдя (я бы так сказал) в самую вечность и ум Божий, подумай о наслаждении, о неизреченном веселии, которое воспринял в Себе Бог о Приснодеве Марии. Обретая Бога среди этого наслаждения, попроси Его ради этой неизреченной радости дать тебе благодать и силу, чтобы суметь обратиться в бегство и разбить своих врагов, особенного же того [врага], который воюет с тобой сейчас. Затем, размышляя о стольких и столь исключительных добродетелях и деяниях Самой Богородицы и представляя их Богу иногда вместе, а иногда по отдельности, ради их силы попроси у Его безграничной благодати всё то, что тебе нужно и чего ты желаешь.

Второе. После сего, обращая свой ум к Господу нашему [и] Его Сыну, напomini Ему всесвятую утробу, носившую Его девять месяцев; благоговение, с которым Она поклонилась Ему, когда Он родился, и познала Его — истинного Бога и совершенного человека, Сына и Своего Творца; Её наполненные нежной любовью глаза, смотревшие на Него, столь бедного; принявшие Его объятия; молоко, которым Она питала Его, труды и страдания, которые на протяжении Его жизни и смерти Она переносила ради Него. И я тебе обещаю, что посредством этого ты сотворишь Её божественному Чаду сладчайшее понуждение для того, чтобы Оно послушало тебя.

Третье. Наконец обрати свой ум к самой Всесвятой Богородице и напomini Ей, как Она была избрана предвечным Промыслом и Благостью Божией как Мать благодати и благоутробия, а также как наша Мать и Заступница; и как, после Её Сына, у нас нет более безопасного и сильного прибежища, кроме Нёй.

[Напomini Ей о том, все мы, христиане, как заповедал нам Её Сын, на земле [никого], по сути, не называем отцом, потому что у нас только один Отец, Который на небесах: *«И отцом себе не называйте*

никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23, 9). Подобным же образом и матью мы в общем [никого] не называем на земле, потому что Мать у нас только одна — на небе и все мы имеем честь называться Её детьми. Для того и обращаем целиком и полностью к Ней свои взоры, чтобы Она помиловала нас. Подобным образом неуклонно взирает на свою мать отнятое от груди дитя, как написано: *«...вознесох душу мою, яко отдоеное на мать свою»* (Пс. 130, 2).

Кроме того, напхни Ей те истины, что написаны о Ней в стольких книгах. Что все верные веруют в чрезвычайно высокие и такие удивительные и великие добрые дела и дары, Виновницей которых Она стала для всего человеческого рода, потому что лишь Она одна, став между Богом и людьми, Бога соделала Сыном Человеческим, а людей — сынами Божиими. Что без Её посредничества никто — ни ангел, ни человек — не может приблизиться к Богу, потому что лишь Она одна является границей между нетварным и тварной природой; лишь Она одна есть Бог непосредственно после Бога и находится на втором месте после Святой Троицы как Мать истинного Бога. Она одна не только сокровищница всего богатства Божества, но и Раздаятельница всем — ангелам и людям — всех подаваемых творению сверхъестественных озарений, и божественных, и духовных даров. И что нет никого, кто не призывал бы Её с верой и кого Она не услышала бы с благоутробием.]

Наконец, представь Ей страдания и муки Её Единородного Сына, которые Он претерпел ради нашего спасения, и умоли Её испросить у Него для тебя благодати, чтобы эти страдания произвели в тебе тот результат, ради которого пострадал Её Сын. Этот [результат] — твоё собственное спасение. Это [бывает] ни для чего другого, как только ради Его славы и благоуждения.

Ἔχεις καὶ ἄλλον τρόπον, ἀγαπητέ, νὰ μελετᾷς καὶ νὰ προσεύχεσαι μετὰ τὸ μέσον τῆς Ἁγίας Θεοτόκου, στρέφωντας τὸν νοῦν σου πρῶτον εἰς τὸν οὐράνιον Πατέρα· β΄. εἰς τὸν Γλυκύτατον Ἰησοῦν· γ. καὶ τελευταῖον, εἰς αὐτὴν αὐτὴν τὴν ἐνδοξοτάτην αὐτοῦ Μητέρα, στρέφωντας εἰς τὸν Θεόν, συλλογίσου πρῶτον τὴν μεγάλην χαρὰν, ὅπου ἀπ' αἰῶνος ἐλάμβανον ὁ Θεός, στοχαζόμενος τὸ ὑποκείμενον τῆς Θεοτόκου Μαρίας· β΄. τὰς ἀρετὰς καὶ πράξεις αὐτῆς, ἀφ' οὗ ἐγεννήθη εἰς τὸν Κόσμον, ἕως οὗ ἐκοιμήθη.

Τὸ α΄. μελέτησέ το οὕτως· ὑψωσε τὸν λογισμόν σου ὑπεράνω ἀπὸ κάθε καιρὸν καὶ χρόνον, καὶ ὑπεράνω ἀπὸ κάθε κτίσμα νοητόν, καὶ αἰσθητόν. Καὶ ἐμβαίνωντας (διὰ νὰ εἰπῶ ἔτζι) μέσα εἰς τὴν ἰδίαν αἰωνιότητα, καὶ τὸν νοῦν τοῦ Θεοῦ, συλλογίσου τὰς τρυφάς, καὶ ἀρρήτους ἀγαλλιάσεις, ὅπου ἐλάμβανεν ἐν ἑαυτῷ ὁ Θεὸς διὰ τὴν Ἀειπάρθενον Μαρίαν*.

Имеешь, возлюбленный, и другой способ созерцания и молитвы чрез посредничество Пресвятой Богородицы, обращая свой ум сперва к Небесному Отцу; во-вторых — к Сладчайшему Иисусу; в-третьих, и последнее, к сей Самой Преславной Его Матери; обращаясь к Богу, подумай прежде великую радость, которую от века получал Бог, думая о Богородице; затем (подумай) о добродетели и деяниях Её от рождения Её и до успения.

О первом размысли так: возвыси свой помысл превыше всякого времени и превыше всякой твари умной и чувственной. И входя (так сказать) внутрь самой вечности и в ум Божий, размысли о неизреченных радостях, которые получал в Себе Бог за Приснодеву Марию.

* Примечание Святогорца и наш перевод на русский язык.

Μὲ κάθε δίκαιον ἔχαιρε καὶ ὑπερέχαιρε πρὸ τοῦ αἰῶνος ἡ ἁγία Τριάς, προγινώσκουσα κατὰ τὴν θεαρχικὴν τῆς ιδέαν, τὴν ἀειπάρθενον Μαριάμ. Διὰ τί, εἶναι γνώμη τινῶν Θεολόγων, ὅτι, ἂν καθ' ὑπόθεσιν ὅλα τὰ ἑννέα τάγματα τῶν Ἀγγέλων, ἤθελαν κρημισθοῦν ἀπὸ τοὺς οὐρανοὺς, καὶ νὰ γένουν δαίμονες· ἂν ὅλοι οἱ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἄνθρωποι, ἤθελαν γένουν κακοί, καὶ ὅλοι νὰ ὑπάγουν εἰς τὴν κόλασιν χωρὶς νὰ γλυτώσῃ τινὰς· ἂν ὅλα τὰ Κτίσματα, οὐρανός, φωστῆρες, ἄστρα, στοιχεῖα, φυτά, ζῶα, ἤθελαν ἀποστατήσουν κατὰ Θεοῦ, νὰ εὗγουν ἀπὸ τὴν τάξιν των, καὶ νὰ ὑπάγουν εἰς τὸ μὴ ὄν. Μ' ὅλον τοῦτο, ὅλαις αὐταῖς ἡ κακίας τῶν Κτισμάτων, συγκρινόμεναι μὲ τὸ πλήρωμα τῆς ἀγιότητος τῆς Θεοτόκου, δὲν ἐδύναντο νὰ λυπήσουν τὸν Θεόν· διὰ τί, μόνῃ ἡ Κυρία Θεοτόκος ἦτον ἱκανὴ νὰ τὸν εὐχαριστήσῃ κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα, καὶ νὰ μὴ τὸν ἀφήσῃ τόσον νὰ λυπηθῇ διὰ τὸν χαῖμὸν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν τόσων καὶ τόσων Κτισμάτων του, ὅσον ἤθελε τὸν κάμῃ νὰ χαίρῃ ὑπερβαλόντως διὰ λόγου τῆς μόνον· ἤγουν, διὰ τί, αὐτὴ μόνῃ ἀσυγκρίτως τὸν ἠγάπησεν ὑπὲρ πάντα· διὰ τί, αὐτὴ μόνῃ ὑπὲρ πάντα ὑπήκουσεν εἰς τὸ θέλημά του· καὶ διὰ τί, αὐτὴ μόνῃ ἐστάθῃ χωρητικὴ καὶ δεκτικὴ ὄλων ἐκείνων τῶν φυσικῶν, τῶν προαιρετικῶν, καὶ τῶν ὑπερφυσικῶν χαρισμάτων, ὅπου ὁ Θεὸς διεμοίρασεν εἰς ὅλην τὴν Κτίσιν· ἐν συντομίᾳ· διὰ τί, αὐτὴ ἐγένετο ἕνας ἄλλος δευτέρος Κόσμος, ἀσυγκρίτως καλλίτερος ἀπὸ ὅλον τὸν νοητόν, καὶ αἰσθητὸν Κόσμον, καὶ ἄρκετὸς μόνος νὰ δοξάζῃ αἰώνως τὸν Ποιητὴν, ἐκ τῆς καλλονῆς καὶ ποικιλίας τῶν χαρισμάτων του περισσότερον ἀπὸ ὅλην τοῦ Παντός τὴν Δημιουργίαν. Συνάγεται λοιπὸν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι, ἐπειδὴ καὶ ὁ Θεὸς προώρισεν τὴν Θεοτόκον κατὰ τὴν προαιώνιον αὐτοῦ εὐδοκίαν, ἥτις

Совершенно справедливо Святая Троица прежде веков радовалась великой радостью, предведавая согласно Своей божественной идее Приснодеву Мариам. Потому что, по мнению некоторых богословов, если бы, предположим, все девять ангельских чинов низринулись с небес и стали демонами, если бы все от века люди стали злыми (κακοί) и пошли в муку (εἰς τὴν κόλασιν), и никто не спасся; если бы все творения: небо, светила, звёзды, стихии, растения, животные — отступили от Бога, покинули свой чин и пришли к небытию, то всё это, всё это зло, произведённое творениями, в сравнении с полнотой святости Богородицы, не могло бы огорчить Бога. Потому что одна Госпожа Богородица была способна благодарить Его о всех и за вся (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα) и, с одной стороны, не оставить Его в печали о потере и гибели такого множества Его творений, а с другой — подвигнуть испытывать превосходную радость о Ней, потому что Она одна более всего была послушна Его воле. И потому что Она одна стала способной вместить [в Себе] и принять все те естественные, произволяемые и сверхъестественные дары, которые Бог раздал всему творению. Сказать кратко, потому что Она стала целым вторым миром, несравненно лучшим всего постигаемого умом и чувством мира (τὸν νοητὸν καὶ αἰσθητὸν κόσμον), который сам способен вечно славить Творца по причине красоты и разнообразия Его даров, больших, нежели у всего творения. Из сказанного можно сделать вывод о том, что поскольку Бог предопределил Богородицу согласно Своему предвечному благоволению, которое является не следующей и последующей волей Бога, а предшествующей

εἶναι, οὐχὶ τὸ ἐπόμενον καὶ κατ' ἐπακολουθήσιν θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸ προηγούμενον καὶ κύριον αὐτοῦ θέλημα, ὡς τὸ ἐρμηνεύει ὁ μέγας τῆς Θεσσαλονίκης Γρηγόριος (λογ. ἀ. εἰς τὰ φῶτα, καὶ λόγῳ εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν). Συνάγεται λέγω ἐκ τούτων, ὅτι, καθὼς τὸ περιβόλι γίνεται διὰ νὰ φυτευθῆ τὸ δένδρον, καὶ πάλιν τὸ δένδρον φυτεύεται διὰ τὸν καρπὸν; τοιοῦτοτρόπως ὅλος ὁ νοητός, καὶ αἰσθητὸς Κόσμος ἔγινε διὰ τὸ τέλος τοῦτο: ἤτοι διὰ τὴν Κυρίαν Θεοτόκον· καὶ πάλιν ἡ Κυρία Θεοτόκος ἔγινε, διὰ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· καὶ οὕτως ἐτελειώθη ἡ ἀρχαία βουλή, καὶ ὁ σκοπὸς ὁ πρῶτος τοῦ Θεοῦ· μετὰ τὸ νὰ ἀνεκεφαλαιώθησαν τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, καὶ ἠνώθη ἡ Κτίσις μετὰ τὸν Κτίστην, οὐχὶ φυσικῶς, οὐχὶ προαιρετικῶς καὶ κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατ' αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν· ὅστις εἶναι ὁ ἀνώτατος βαθμὸς τῆς ἐνώσεως, ὕστερα ἀπὸ τὸν ὁποῖον, ἄλλος ἀνώτερος, οὔτε εὐρέθη, οὔτε εὐρεθήσεται.

и главной Его волей, как изъясняет это Великий Григорий Фессалоникийский («Слово первое на Праздник Светов» и «Слово на Рождество Христово»), то из этого следует, что как сад бывает для того, чтобы выросло дерево, а дерево растёт ради плода, так и весь умопостигаемый и чувственный мир возник ради этой цели — Госпожи Богородицы. И снова, Госпожа Богородица произошла ради Господа нашего Иисуса Христа. Так совершился древний совет и первая цель Бога — возглавление всего во Христе и единение творения с Творцом. Не природное, но согласно собственной воле и по благодати, а также и по ипостаси. Это есть высочайшая степень единения, выше которой нет и не будет.

Ἀναμεταξὺ δὲ αὐτῶν τῶν τρυφῶν, εὐρίσκοντας τὸν Θεόν, ζήτησέ του, διὰ τὰς ἀφράστους ταύτας ἀγαλλιάσεις του, νὰ σοῦ δώσῃ χάριν καὶ δύναμιν, διὰ νὰ ἡμπορῆς νὰ κατατροπώσῃς, καὶ νὰ διαφθείρῃς τοὺς ἐχθρούς σου· καὶ μάλιστα ἐκεῖνον, ὅπου τότε σὲ πολεμεῖ· ἔπειτα συλλογιζόμενος τὰς τόσας καὶ οὕτως ἐξαιρετοῦς ἀρετὰς καὶ πράξεις αὐτῆς τῆς Θεοτόκου· καὶ παρασταίνοντας αὐτάς, πότε ὄλας ὁμοῦ, καὶ πότε κάμμίαν ἀπὸ αὐτάς, εἰς τὸν Θεόν· διὰ τὴν ἐκεῖνων δύναμιν, ζήτησε ἀπὸ τὴν ἄπειρόν του ἀγαθότητα, ὅλον ἐκεῖνο, ὅπου χρειάζεσαι καὶ ποθεῖς.

Μετὰ ταῦτα, στρέφωντας β'. τὸν νοῦν σου εἰς τὸν Κύριόν μας τὸν Υἱόν της, ἀνάμνησέ του τὴν Παναγίαν κοιλίαν, ὅπου τὸν ἐβάστασεν εἰς ἑννέα μῆνας· τὴν εὐλάβειαν, μετὰ τὴν ὁποίαν τὸν ἐπροσκύνησεν ὅταν ἐγεννήθη, καὶ τὸν ἐγνώρισεν Θεὸν ἀληθινόν, καὶ ἄνθρωπον τέλειον, υἱόν, καὶ ποιητὴν της· τοὺς φιλοστόργους ὀφθαλμοὺς της, ὅπου τὸν εἶδαν τόσον πτωχόν· τὰς ἀγκάλας, ὅπου τὸν ἐδέχθησαν· τὸ γάλα, ὅπου τὸν ἐβύζασε, τοὺς κόπους, καὶ τὰ βάσανα, ὅπου εἰς τὴν ζωὴν του, καὶ εἰς τὸν θάνατόν του ὑπέφερε δι' αὐτόν. Καὶ σοῦ ὑπόσχομαι, ὅτι διὰ μέσου αὐτῶν, θέλεις κάμῃς εἰς τὸ θεῖόν της τέκνον, γλυκυτάτην βίαν, διὰ νὰ σοῦ ὑπακούσῃ.

Τελευταῖον, στρέψε γ'. τὸν νοῦν σου καὶ εἰς αὐτὴν ταύτην τὴν Παναγίαν Θεοτόκον, καὶ ἐνήμησέ την, πῶς ἐστάθη ἐκλελεγμένη ἀπὸ τὴν αἰδίον πρόνοιαν, καὶ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, ὡς μήτηρ τῆς χάριτος, καὶ εὐσπλαγχνίας, καὶ ὡς ἐδικὴ μας μήτηρ καὶ συνήγορος· καὶ πῶς, ὕστερον ἀπὸ τὸν υἱόν της, δὲν ἔχομεν ἀσφαλέστερον καὶ δυνατώτερον καταφύγιον νὰ προσδράμωμεν, παρὰ εἰς αὐτήν·

Между же сими радостями, находя Бога, попроси у Него, за неизреченные сии радости, дать тебе благодать и силу, дабы возмогь победить, и сокрушить своих врагов; а в особенноти того, который тогда воюет против тебя; потом размышляя толикие и тако отличные добродетели и деяния Самой Богородицы и представляя их, когда всех вместе, а когда одну из них, к Богу. По их силе проси у Его Беспредельной благодати всё то, в которых нуждаешься и желаешь.

Потом, обращая свой ум ко Господу, Сыну Её, вспомяни Ему Пресвятую утробу, носившую Его девять месяцев; благоговение, с которым Она поклонилась Ему, когда Он родился, и познала Его истинным Богом, и Совершенным Человеком, Сыном и Творцом Своим; любвеобильные Её взоры, коими видела Его (?) столь бедственным; объятия, кои прияли Его; млеко, которым вскармила Его; труды и мучения, которые при Его жизни и при смерти претерпела за Него. И обещаю тебе, что чрез них послушает тебя Господь.

Напоследок обрати свой ум и на Самую Пресвятую Богородицу и напomini ей, что Она была избрана превечным Промыслом и благодатию Бога, яко Матерь благодати и благоутробия и как наша Матерь и Помощница; и что после Его Сына мы не имеем обеспечительнейшего и сильнейшего прибежища, токмо Её.

[ἐνθύμησέ της, πῶς, ὅλοι ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ καθὼς δὲν ὀνομάζομεν κυρίως πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς, ὡς μᾶς ἐπαρήγγειλεν ὁ υἱὸς της· ἐπειδὴ, κυρίως ἓνα μοναχὸν πατέρα ἔχομεν, τὸν ἐν οὐρανοῖς· «Καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἰς γὰρ ἔστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (Ματθ. κγ´. 9). Ἐτὶ παρομοίως, οὔτε μητέρα ἄλλην κυρίως ὀνομάζομεν εἰς τὴν γῆν. Ἐπειδὴ, κυρίως αὐτὴν μόνην ἔχομεν μητέρα ἐν οὐρανοῖς, καὶ ἡμεῖς ὅλοι καυχώμεθα, νὰ ὀνομαζώμεθα τέκνα της. Διό, καὶ ἀποβλέπομεν εἰς αὐτὴν ὅλος δι' ὅλου, διὰ νὰ μᾶς ἐλέησῃ, καθὼς ἀποβλέπει ἀκλινωῶς εἰς τὴν μητέρα του καὶ τὸ ἀπογεγαλακτισμένον νήπιον· ὡς γέγραπται, «ὑψωσα τὴν ψυχὴν μου, ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ» (Ψαλ. ρλ´. 4).

Πρὸς τούτοις, ἀνάμνησέ της τὰς ἀληθείας, ὅπου γράφουν δι' αὐτὴν τόσα βιβλία, πῶς, ὅλοι οἱ πιστοὶ πιστεῦουν τὰ τόσα ὑψηλά, καὶ οὕτω θαυμαστά, καὶ μεγάλα κατορθώματα, καὶ χαρίσματα, ὅπου ἐπροξένησεν εἰς ὅλον τὸ ἀνθρώπινον γένος· ἐπειδὴ καί, αὐτὴ μοναχὴ σταθεῖσα ἀναμέσον Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, τὸν μὲν Θεόν, υἱὸν ἀνθρώπου ἐποίησε· τοὺς δὲ ἀνθρώπους, υἱοὺς Θεοῦ. Πῶς, χωρὶς τὴν μεσιτείαν αὐτῆς, κἀνένας, οὔτε Ἄγγελος, οὔτε ἄνθρωπος, δύναται νὰ πλησιάσῃ εἰς τὸν Θεόν· ἐπειδὴ καί, αὐτὴ μοναχὴ εὐρίσκειται μεθόριον ἀναμεταξὺ τῆς ἀκτίστου καὶ κτιστῆς φύσεως· αὐτὴ μόνη εἶναι Θεὸς ἄμεσος μετὰ τὸν Θεόν, καὶ ἔχει τὰ δευτερεῖα τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὡς οὐσα μήτηρ ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ· καὶ αὐτὴ μοναχὴ εἶναι, ὄχι μόνον ὁ θησαυροφύλαξ ὅλου τοῦ πλοῦτου τῆς Θεότητος, ἀλλὰ καὶ ὁ διαμοιραστής εἰς ὅλους, καὶ Ἀγγέλους, καὶ ἀνθρώπους, ὅλων τῶν ἀπὸ Θεοῦ διδομένων εἰς τὴν κτίσιν ὑπερφυσικῶν ἐλλάμψεων, καὶ θείων, καὶ πνευματικῶν χαρισμάτων. Καὶ πῶς, δὲν εἶναι τις, ὅπου νὰ τὴν ἐπικαλέσθῃ μὲ πίστην, καὶ νὰ μὴ τοῦ ὑπήκουσε μὲ ἐὸς πλάγχθιν.]

[Напомни Ей, что все мы, христиане, не называем главным отцом (никого) на земле, как заповедал нам Её Сын, ибо главным одного только Отца имеем — Небесного. Также ни мать другую главной не называем на земле, ибо главною Матерью только Её имеем на небеси и все мы хвалимся именоватися чадами Её. Потому и взираем совершенно к Ней, чтобы Она помиловала нас, как взирает неуклонно на мать свою отдаенный младенец; как писано есть: «Возвысих душу мою, яко отдаенное к матери своей» (см. Пс. 130, 2).*

Притом же напомни Ей истины, кои суть о Ней написаны в толиких книгах, что все верные верят толиким возвышенным и толико чудным и великим деяниям и дарованиям, которые Она причинила всему человеческому роду; ибо Она одна ставши посреди Бога и человеков, соделала Его Сыном Человеческим; человеков же — сынами Божиими. Что без Её ходатайства, никто, ни ангел, ни человек, не может приблизиться к Богу; ибо Она единая находится на средогрании между несозданным и созданным естеством; Она одна после Бога яко непосредственный Бог, и вторая после Святой Троицы, сущи истинно Матерью Бога; и Она одна есть не только Казнохранитель всего богатства Божества, но и раздаятель всем, и ангелам, и человекам, всех от богодаемых твари сверхъестественных озарений, и божественных и духовных дарований. И что нет никого, который с верою призвал бы Её и которого Она не услышала бы с милосердием.]

* *Аще не смиреномудрствовах, но вознесох душу мою, яко отдаенное на мать свою, тако воздаси на душу мою (Пс. 130, 2).*

Τέλος πάντων, παράστησέ της τὰ πάθη καὶ τὰ βάσανα τοῦ μονογεννοῦς αὐτῆς υἱοῦ, ὁποῦ ὑπέφερε διὰ τὴν σωτηρίαν μας· καὶ παρακάλεσέ την, νὰ ζητήσῃ διὰ ἐσένα χάριν ἀπὸ αὐτόν, διὰ νὰ λάβουν καὶ εἰς ἐσένα νὰ πάθῃ αὐτά, τὸ ἀποτέλεσμα ἐκεῖνο, διὰ τὸ ὁποῖον τὰ ὑπέφερεν ὁ υἱός της· τὸ ὁποῖον εἶναι, ἡ ἐδική σου σωτηρία· καὶ τοῦτο, ὄχι διὰ ἄλλον, ἀλλὰ διὰ δόξαν ἐδικῆν του, καὶ εὐαρέστησιν.

Напоследок представь Ей страдания и мучения Её Единородного Сына, кои Он претерпел за наше спасение, и попроси Её, испросить для тебя у Него благодати, дабы и в тебе произвели эти страдания то последствие, за которое Сын Её претерпел оные; которое и составляет твоё спасение; и сие не для чего иного, как только для Его славы и утешения.

Архивные материалы

Φεοφάν Ζατворνίκ, *σвт.* Книга душеполезнейшая называемая Невидимая война // БРПМА. Оп. 24. Д. 37. Ед. хр. 33187. [Рукопись. 1886 г.] Л. 1–178.

Источники

Lorenzo Scupoli. Combattimento spirituale ordinato da un servo di Dio. In questa nove impressione dall' istesso Autoreamplificato. Aggiuntoui il combattimento nel tempo della morte. Con privilegio. In Venetia: Appresso Bernardo Giunti & Gio. Battista Ciotii, 1609.

Νικόδημος Ἀγιορείτης, *ἄγ.* Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος συντεθὲν μὲν πρὶν, παρὰ τινὸς σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθὲν δέ, καὶ διορθωθὲν μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Ἐν Ἀθήναις: Φ. Καραμλίνη καὶ Κ. Βάφα, 1853.

Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου καὶ ἡ ἀναθεώρησις τῆς Ἀπολογίας τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Ἕνας ἄγνωστος κολλυβαδικὸς «διάλογος» περὶ τοῦ κινήτρου τῆς θείας Ἐνανθρωπήσεως. Ἐρὰ Μονὴ Παναγίας Χρυσοποδαριτίσης: Ἐρεῖσμα, 2019.

Φεοφάν Ζατворνίκ, *σвт.* Невидимая брань блаженной памяти старца Никодима Святогорца / перевод с греческого епископа Феофана. Москва: Типо-литография И. Ефимова, ⁵1912.

Литература

Илия (Читтерио), *иером.* Прп. Никодим Святогорец — учитель духовной жизни и маяк Церкви // Православная община. 2000. № 59. С. 57–64; № 60. С. 51–68.

Леонтий (Козлов), *иером.* Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и творческое наследие: [дис... канд. богосл.]. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2004.

Φεοκτιστ (Игумнов), *иером.* «Combattimento spirituale» Лоренцо Скуполи, «Ἐό Ἀόρατος Πόλεμος» прп. Никодима Святогорца и её перевод свт. Феофаном Затворником:

сравнительный анализ: [дипломная работа]. Московская духовная семинария. Сергиев Посад, 2010.

Петров В., прот. «Άόρατος πόλεμος» и «Невидимая брань»: некоторые аспекты перевода святителя Феофана Затворника // Труды по русской патрологии. 2019. № 1. С. 36–43.

Петров В., прот. О принципах перевода «Невидимой брани» святителем Феофаном Затворником (на примере двух глав о молитве: 46 и 47) // Труды по русской патрологии. 2021. № 1 (9). С. 37–47.

Citterio E. Nicodemo Agiorita // Corpus cristianorum. La théologie byzantine et sa tradition, II, (XIII–XIX). Turnhout: Brepols Publishers, 2002. P. 905–978.

Παπουλίδης Κ. Η συγγένεια τοῦ βιβλίου «Άόρατος πόλεμος» τοῦ Νικοδήμου Ἁγιορείτη μὲ τὸ «Combattimento spirituale» τοῦ Lorenzo Scupoli // Μακεδονικά. 1970. Τεύχ. 10. Σ. 23–34.

Φραγκίσκος Ε. Άόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικά (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἁγιορείτη // Ὁ Ἑρανιστής. 1993. Τ. 19. Σ. 102–135.

ГРУЗИНСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

ИЗ БИБЛИОТЕКИ МОНАСТЫРЯ
СВ. ВЕЛИКОМУЧ. ПАНТЕЛЕИМОНА НА СВЯТОЙ
ГОРЕ АФОН*

Священник Сергей Ким

PhD
Université de Lausanne
МДА

Дмитрий Васильевич Зубов

кандидат экономических наук
ИРА (†)

Для цитирования: *Ким С., свящ., Зубов Д. С.* Грузинские фрагменты из библиотеки монастыря св. великомуч. Пантелеимона на Святой Горе Афон // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С 146–166. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.009

Аннотация

УДК 27-29

В статье публикуются фрагменты древнегрузинской христианской литературы, найденные в архиве библиотеки русского монастыря св. Пантелеимона на Святой Горе Афон. Цель публикации — ввести в научный оборот данные о сохранившихся в библиотечном архиве русского монастыря четырех фрагментах грузинской афонской письменности. Обнаруженные листы были использованы вероятно в качестве охранного материала для других рукописей и представляют собой отрывки из догматического слова, похвальной речи, а также богослужебной книги.

Ключевые слова: грузинская христианская литература, Святая Гора Афон, монастырь св. Пантелеимона, грузинское монашество, святоотеческие переводы.

* Авторы приносят благодарность о. Ермолаю, бывшему библиотекарю Россикона, за предоставление грузинских материалов, а также священнику Иоанну Чепкому (ИРА, Москва) за ценные замечания к статье.

Georgian Fragments from the Library of the Monastery of St. Great Martyr Panteleimon on Mount Athos

Priest Serge Kim

PhD

University of Lausanne

MThA

Dmitry V. Zubov

PhD in Economics

IRA (†)

For citation: Kim S., priest, Zubov, Dmitry V. "Georgian Fragments from the Library of the Monastery of St. Great Martyr Panteleimon on Mount Athos". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 146–166 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.009

Abstract. The article publishes fragments of ancient Georgian Christian literature found in the archives of the library of the Russian monastery of St. Panteleimon on Mount Athos. The purpose of the publication is to introduce into scientific circulation data on four fragments of Georgian Athos writing preserved in the library archive of the Russian monastery. The discovered sheets were probably used as security material for other manuscripts and represent excerpts from a dogmatic discourse, a laudatory speech, and also a liturgical book.

Keywords: Georgian Christian literature, Mount Athos, St. Panteleimon, Georgian monasticism, patristic translations.

светлой памяти

Дмитрия Васильевича Зубова († 30.06.2020)

Тысячелетнее пребывание грузин на Святой Горе Афон — после создания грузинской монашеской колонии в конце X в. и до наших дней — оставило неизгладимый след в духовной и культурной истории Святой Горы. Одна из двадцати великих обителей Афона носит в своём названии этноним «иверы», т. е. грузины, — Ἱερὰ Μονὴ τῶν Ἰβήρων, «священная обитель иверов»; русское название Ивирон — это греческое слово «ивер» в родительном падеже множественного числа. Иверская икона Божией Матери, оригинал которой хранится в привратной церкви Ивирона, является одним из самых почитаемых образов Православной Церкви.

Афонские грузины XI в., преподобные Иоанн, его сын преподобный Евфимий и их ученик преподобный Георгий Святогорцы стали основоположниками афонской переводческой школы¹, которая обогатила грузинскую литературу святоотеческими, агиографическими и литургическими памятниками, переведёнными с греческих оригиналов. В древности на Афоне бытовали рукописи на древнегрузинском языке, главным образом в Ивироне, но также и в других монашеских центрах с грузинскими насельниками (например, в Великой Лавре, монастыре Филофей²). Большинство грузинских манускриптов, принадлежавших некогда Иверскому монастырю, хранится донныне в его библиотеке; большое число Иверских кодексов довольно рано попали в рукописные собрания на территории Грузии и теперь находятся в Тбилиси, Институте (Центре) Рукописей имени К. Кекелидзе.

Иверский монастырь хранит ныне около 100 древних грузинских рукописей, которые до настоящего времени были труднодоступны и редко использовались в научных изысканиях. Проект по новому научному описанию их был недавно проведён международной группой учёных в составе сотрудников Института (Центра) Рукописей

- 1 Из литературы на русском языке см. работу: *Фонкич Б.* Переводческая деятельность Евфимия Святогорца и библиотека Иверского монастыря на Афоне в начале XI в. // Палестинский сборник. [1969]. Т. 19 (82). С. 165–170; а также статьи о преподобных святогорцах в Православной Энциклопедии: *Т.-М. Н., Сулава Н.* Иоанн Святогорец // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 605–608; *Курцикиде Ц., Чичинадзе Н.* Евфимий Святогорец // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 457–461; *Габидзашвили Э., Крашенинникова Н. Н., Чичинадзе Н.* Георгий Святогорец // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 75–78.
- 2 О следах пребывания грузин в афонском монастыре Филофей см. мою статью: *Kim S.* Δι' ἰβηρικῶν γράμματων. Georgians at the Philotheou Monastery on Mount Athos? // OCP. 2016. Т. 82. P. 477–481.

им. К. Кекелидзе в Тбилиси, а также проф. Йоста Гипперта (Франкфурт, Германия), проф. Бернара Утье (Париж, Франция) и автора настоящей публикации. В 2015–2019 гг. было предпринято несколько экспедиций со специальной аппаратурой для палеографического и кодикологического исследования древних рукописей, среди которых находится также несколько древнейших палимпсестов. По итогам исследований в 2022 г. вышел новый каталог грузинских рукописей Ивилона³.

К XVI в. обветшавшие грузинские рукописи начинают использоваться библиотекарями Ивилона для реставрации греческих манускриптов. Доказано, что преп. Феофил Ивирит⁴ во время его библиотекарства в Ивилоне в 1510–1522 гг. подшивал грузинскими листами греческие рукописи⁵. Некоторые европейские собрания греческих рукописей также хранят греческие рукописи с Афона с вшитыми грузинскими листами⁶. В нескольких предыдущих публикациях автор настоящей статьи исследовал грузинские фрагменты афонского происхождения, сохранившиеся на Афоне (в монастырях Симонопетра⁷ и Филофей⁸) и за его пределами (в Историческом музее в Москве⁹). Недавно были идентифицированы новые грузинские фрагменты в других афонских обителях.

Русский монастырь св. вмч. Пантелеимона также хранит четыре грузинских фрагмента. Они вошли в библиотечное собрание довольно

- 3 Gippert J., Outtier B., Kim S. Iviron Monastery. Catalogue of the Georgian Manuscripts. Mount Athos, 2022.
- 4 О прп. Феофиле Мироточивом (†1548) см.: Politis L. Ἀγιορείτες βιβλιογράφοι τοῦ 16ου αἰώνα // Ἑλληνικά. 1957. Т. 15. Σ. 365–379; Χρυσχοϊδης Κ. Τὸ βιβλιογραφικὸ ἐργαστήριον τῆς Μονῆς Ἰβήρων στὶς πρώτες δεκαετίες τοῦ 16ου αἰώνα // Ἡ ἐλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες. Ἀθῆναι, 2000. Σ. 533–545, πίν. 13–22; Agati M. L. Un manoscritto equivocato del copista santo Theophilos (†1548) // Βυζαντινὰ Σύμμεκτα. 2012. Т. 22. Σ. 265–291.
- 5 Фонкич Б. Греческие писцы эпохи Возрождения (3) // ВВ. 1981. Т. 42 (67). С. 128; Kim S. In Quest of the Treasures of Iviron: Georgian Flyleaves from Four Greek Manuscripts in Moscow // АВ. 2016. Т. 134/II. P. 303–320.
- 6 См., например, два грузинских фрагмента афонского происхождения из греческой рукописи British Museum, Harley MS 5623, f. 254–255 и 256; они были исследованы и опубликованы в работе: Khintibidze E. Fragments of Two Unknown Georgian Manuscripts in a Greek Codex // ОСР. 1998. Т. 64. P. 409–417.
- 7 Kim S. A Georgian Fragment from Mount Athos, Simonopetra 18 // Mravaltavi. Philological and Historical Researches. 2015. Vol. 24. P. 209–216.
- 8 Kim S. Δι' ἰβηρικῶν γραμμάτων. Georgians at the Philotheou Monastery on Mount Athos? // ОСР. 2016. Т. 82. P. 477–481.
- 9 Kim S. In Quest of the Treasures of Iviron: Georgian Flyleaves from Four Greek Manuscripts in Moscow // АВ. 2016. Т. 134/II. P. 303–320.

поздно и хранятся ныне в архиве¹⁰; до сих пор они оставались неизученными и не были введены в научный оборот. О существовании этих фрагментов не было известно, пока они не были найдены и предоставлены для настоящего описания о. Ермолаем, бывшим библиотекарем Россикона, при посредстве Дмитрия Васильевича Зубова, соавтора публикации. Укажем также, что в архивах и в библиотеке Россикона хранится некоторое количество грузинских печатных книг и поздних документов; надеемся, что они будут исследованы позднее.

Грузинские фрагменты из архива Россикона вошли в собрание в конце XIX в. при обстоятельствах, которые ныне довольно трудно установить с абсолютной точностью. Из сопроводительной записки к фрагментам L 40020 ясно, что, по крайней мере, эти фрагменты были присланы библиотекарю Россикона о. Матфею о. Владимиром, вероятно из Константинополя (судя по бланку конверта с оттиском Русского археологического института в Константинополе). Сопроводительная записка, насколько можно судить по довольно лапидарным отметкам, датируется 1904 г.; тот же год отмечен карандашом на фрагменте L 40020 Б (см. описание ниже, раздел «Пометки»). На фрагменте L 40020 А карандашом нанесена дата «1883».

Эти две даты, 1883 и 1904 г., представляется возможным увязать со временем и характером деятельности упомянутых насельников Россикона, схимонаха Матфея¹¹ (Матфия) (Ольшанского, 1840–1911), и иеросхимонаха Владимира¹² (Колесникова, 1851–1918). Так, о. Матфей был библиотекарем Россикона с 1878 г., занимался систематизацией и пополнением библиотеки, которая при нём увеличилась вдвое, достигнув количества 20000 томов. Он был заинтересован в приобретении для Россикона древних рукописей, греческих и славянских. О. Владимир нёс послушание у о. Арсения (Минина) и сопровождал его в многочисленных поездках. После смерти своего старца он получил послушание организации издательского дела монастыря, среди прочего был редактором-составителем журнала «Душеполезный собеседник». С 1911 г. по 1918 г. о. Владимир был библиотекарем Россикона.

Ниже мы приводим описания четырёх грузинских фрагментов, которые были извлечены из четырёх грузинских рукописей. По сгибам и обрезам можно предположить, что эти фрагменты использовались как охранные листы в переплёте других рукописей.

10 Архив, документы L 33441 и L 40020.

11 См. о нём: Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая Гора Афон, 2012. С. 200–204.

12 См. о нём: Там же. С. 367–370.

Документ L 033441

Документ составлен из сшитых фрагментов двух разных пергаментных листов из двух рукописей, написанных разными писцами. Возможно, документ в данном виде извлечён из переплёта рукописи.

1. Фрагмент А

Общие замечания: Фрагмент древнегрузинской рукописи XI–XII в. Лицевая сторона листа; оборот листа, вероятно, ненадписанный.

Внешние особенности: Пергамент; 2 столбца; правая сторона и нижний край листа обрезаны; лист содержал, по крайней мере, 24 строки. Присутствуют следы разлиновки (вертикальная линия и горизонтальные линии).

Характеристики письма: Текст написан курсивным письмом *нухури*; заглавные буквы помещены на полях слева от столбца. Пунктуация представлена двоеточием (:) и троеточием (:). Обильно используются сокращения под титлами.

Размер: физический размер 185 × 275 мм, размер письменной области одной колонки 85 × минимум 214 мм.

Содержание: не идентифицировано; окончание догматического трактата (гомилии?) о божестве Сына. Используется термин «Богородица», груз. ღ(მრ)თის-მშობელისა. Предположительно, перевод с древнегреческого языка. Присутствуют редкие лексические единицы: глагол ოზბიერებს, не засвидетельствованный в словарях и в базе данных древнегрузинской литературы TITUS¹³, образованный от предлога ოზბიერ «без, кроме, за исключением»; из контекста можно предположить, что это калька греческого термина ἐξαιρέω «исключать, лишать». Идентифицируется цитата из книги пророка Исаии (Ис. 45, 5).

Дипломатическая транскрипция: В транскрипции сокращения под титлами раскрыты в круглых скобках. Предположительно восстановленные части текста отмечены квадратными скобками.

столбец а

¹| [...] ქ(უე)ყანასა ზ(ედ)ა: ვ(ითარც)ა სახედ ²| არას თვნირებს მამა³|ად ძისაგან და ს(უ)ლისა ⁴| წ(მიდ)ისაგან სიტყვთა მით ⁵| რ(ომე)ლ თქ(უ)ა მე ვარ ღ(მერთ)ი ⁶| და სხ(უ)ა არა არს ჩემსა ⁷| გარეშე: ⁸| ა(რამედ) ძე მოსრულ მამისა[გ(ა)ნ] ⁹| ქ(უე)ყანასა ზ(ედ)ა იქცეოდ[ა] ¹⁰| ღ(მერთ)ი არს მამად და არ[ა ხა] ¹¹| ტად გამოჩნდა ღ[(მერთ)ი] ¹²| ს(უ)ლი წ(მიდა)დ და არა ვორც[ნი] ¹³| შეიმოსნა და კაცთა [თ(ან)ა] ¹⁴| იქცეოდა: ა(რამედ) მხოლოდ[ა] ¹⁵|სა ძისად ვ(ითარც)ა შობად [იგი] ¹⁶| მამისა მიერ არს ეგ[რე] ¹⁷|ცა შობილი იგი ჭეშმა[რი] ¹⁸|ტად ძე არს მამისა[დ და] ¹⁹| ს(უ)ლი წ(მიდა)დ ჭეშმარიტად [სა] ²⁰|ხელ-დებულ ს(უ)ლი წ(მიდა)დ [...] ²¹| ხ(ოლო) მოლუაწებად იგი ვ[ო] ²²|რცითა ესე არს ნაშ[ობი] ²³| ღ(მრ)თის-მშობელისა მისგ[ან] ²⁴| [...]

столбец б

¹| რ(ომელი) მ[...] ²| ჰუჭ[...] ³| სათ[...] ⁴| ნათლ[...] ⁵| დოს [...] ⁶| რ(ომე)ლ[...] ⁷| ნა დ[...]

Текст в современной орфографии и пунктуации:

[...] ქუეყანასა ზედა, ვითარცა სახედ არას თვნირებს მამად ძისაგან და სულისა წმიდისაგან სიტყვთა მით, რომელ თქუა: «მე ვარ ღმერთი და სხუად არა არს ჩემსა გარეშე». არამედ ძე მოსრულ მამისა[გან] ქუეყანასა ზედა იქცეოდ[ა]. ღ(მერთ)ი არს მამად და არ[ა ხა]ტად გამოჩნდა; ღ[მერთი] სული წმიდად და არა ვორც[ნი] შეიმოსნა და კაცთა [თანა] იქცეოდა. არამედ მხოლოდ[ა]სა ძისად, ვითარცა შობად [იგი] მამისა მიერ არს, ეგ[რე]ცა შობილი იგი ჭეშმა[რი]ტად ძე არს მამისა[დ და] სული წმიდად ჭეშმარიტად [სა]ხელ-დებულ «სული წმიდად» [...]. ხოლო მოლუაწებად იგი ვ[ო]რცითა, ესე არს ნაშ[ობი] ღმრთის-მშობელისა მისგ[ან] [...], რომელი მ[...] ჰუჭ[...]სათ[...]ნათლ[...] დოს [...], რომელ[...]ნა დ[...]

Перевод (приблизительный из-за лакун):

... на земле, как Отец по образу ничем не отличается от Сына и от Духа Святого, согласно речению, в котором сказано: «Я — Бог и нет иного, кроме меня» (Ис. 45, 5). Но Сын, пришедший от Отца, жил на земле. Отец – Бог, однако Он не явился видимым образом, Дух Святой — Бог, однако Он не облёкся в плоть и не жил вместе с людьми. Но поскольку рождение Единородного Сына происходит от Отца, то Рождённый поистине есть Сын Отца, и Дух Святой поистине именуется «Духом Святым», а страдание по плоти, то есть рождение от Богородицы, Которая ...

2. Фрагмент Б

Общие замечания: Фрагмент древнегрузинской рукописи XI–XII в. Лицевая сторона листа, оборот листа, вероятно, ненадписанный. Фрагмент пришит грубой ниткой к фрагменту А.

Внешние особенности: Пергамент; левая сторона, верхний и нижний край листа обрезаны; сохранились фрагменты 13 строк. Присутствуют следы разлиновки (вертикальная линия и горизонтальные линии).

Характеристики письма: Текст написан курсивным письмом *нухури*; пунктуация представлена двоеточием (:) и троеточием (:.). Две строки написаны киноварью. Чернила выцвели, читаются с трудом, удовлетворительно читается только написанное киноварью.

Размер: 45 × 170 мм.

Содержание: не идентифицировано, так как текст почти не поддаётся вразумительному прочтению из-за фрагментарности.

Транскрипция: в транскрипции жирным отмечен текст, написанный киноварью.

¹ [...]თ: ² [...]ს კოს ³ [...] ⁴ ოკიამო ⁵ | უ ოჭ[...] ⁶ **[სა]ხელეზი ესე:** ⁷ [...]თადთა ⁸ | [...]ხერციადთ ⁹ | [...]ნიადთ: ¹⁰ [...]ადთ: ¹¹ | [...]რიხიადთ: ¹² | **[კ] ერძო ს(ა)ხ(ე)ლეზი ესე:** ¹³ | [...]ჟრა[...]

Перевод (приблизительный из-за лакун):

...эти имена ... эти имена...

Документ L 040020

Состав документа: 1) конверт, 2) сопроводительная записка, 3–4) фрагменты (А, Б) двух листов из двух разных древнегрузинских рукописей.

1. Конверт

Общие замечания: Штамп с номером документа. Документ написан на бланке Русского археологического института в Константинополе; в левом углу напечатано: «Institut archéologique russe à Constantinople».

Адрес: «Его Преподобию Честнейшему Отцу Матвею. Афон. Русский Пантелеимонов монастырь».

2. Сопроводительная записка

Общие замечания: Написана на тонкой бумаге карандашом. В нижней части следы плохо пропечатавшихся почтовых штампов (дата не читается). Содержание записки касается только фрагмента Б, при том, что идентификация содержания в записке ошибочна (см. ниже фрагмент Б).

Транскрипция:

«№ 77 1904 Ркп. грузинская, пергамент, X век, 0,23–24 x 0,17–18. 1 лист. 1а 23 строки и [нрзб.] 1б 23 строки мелкого церковного грузинского письма с титлами, по-видимому, толкования на псалмы. Причём текст писан киноварью. Писано по нарезкам. Левый край ркп. и поле (по-)видимо(му) обрезаны. В конце есть пометы чернилом и карандашом по-грузинскими (!), но гражданским (военным) письмом и стоит помета 337 — вероятно счёт листа в рукописи, откуда он взят. Доставлен о. Владимиром.»

3. Фрагмент грузинской рукописи. (Фрагмент А)

Общие замечания: Какое-то событие датировано на листе 1883 г. (см. ниже *Пометка 2*); возможно, год, когда лист был обнаружен, вырезан из рукописи или приобретён предыдущим владельцем до передачи в Росикон (?).

Внешние особенности: Пергамент; 1 лист; 1 столбец; 25 строк. Внутренняя сторона листа обрезана, так что ныне отсутствует внутреннее поле и повреждён текст. По-видимому, лист служил охранным листом в рукописи, куда был подшит по линии сгиба, соответствующей ныне линии отреза по внутренней стороне листа. Разлиновка,

по системе Леруа (Leroy): 00D1(?); по системе Мюзерель (Muzerelle): (?) - 1/0-0/1-1:A(?) / (?).

Характеристики письма: Текст написан курсивным письмом *нუს-хური*; заглавные буквы помещены на полях слева от текста, а также по середине строки в начале разделов и предложений. Пунктуация представлена колоном (·) в конце синтаксических периодов, троеточием (·:) в конце предложений и разными видами «параграфоса» в конце разделов текста — четыре точки (·:·), линия с двумя точками на конце (:– или –:), а также в комбинации нескольких или всех трёх видов «параграфоса». Обильно используются сокращения под титлами. Из фонетических особенностей: гласная უ [y] иногда заменяется гласной ო [o] и наоборот (например, оборот, 7 строка: ორგოლთა вместо ორგულოთა; 17 строка: უკუეთო вместо უკუეთუ).

Датировка: XI–XII в.

Размер: физический размер 200 × 310 мм, размер письменной области 135 (минимум) × 250 мм.

Содержание: Фрагмент похвального слова в честь святителя Афанасия Александрийского (соответствий житиям свт. Афанасия, указанным в ВHG № 183–186, не найдено). Упоминаются имена императоров Констанция II (კოსტანტი), † 361 г., и Иовиана (ივბიმიანე), † 364 г.; повествование идёт от первого лица.

Дипломатическая транскрипция:

лицевая сторона листа

¹| [...]ლი იგი მართლ-მადიდებლობისა წიგნი ვ(ითარცა) ²| [...] ჭ(ე)შმ(ა)რ(ი)ტად სამეუფოა და დიდად შუენიერი ³| [...]ურსა მას მეფესა ივბიმიანოსს მიუძღუა ⁴| [...]სნელად მწვალებელთა მ(ი)ერ შეწმასნული⁵|[სა ... გა]ნ დრეკილისა და ცთუმილისა სარწმუნო⁶|[...] ნ უალრეს გამოჩნდა მეფე ივბიმიანე მე⁷|[ფისა კო]სტანტისსა და სხ(უ)ანი მწვალებელნი იძლინეს ⁸| [...] დიდისა ათანასესითა და წერილნი მათნი ხე⁹|[...]გნითა მით ნეტარისაათა სირცხვლეულ იქმ¹⁰|[ნეს და] განითხინეს გარე:– ∴

¹¹| [...]ოფსა და ს(უ)ლისა მ(ი)ერ წ(მიდ)ისა აღწერილისა წიგ¹²|[ნისა ...]იკლიმეს და შეიწყნარეს იგი აღმოსავალე¹³|[თისათა და]

დასავალეთისათა· რ(ომელ)ნიცა იყვნეს ნაწი¹⁴[...]რებისასა· რ(ამეთუ) რ(ომე)ლთამე გონებით ოდენ აქ¹⁵[... მარ]თლ-მადიდებლობაჲ ვ(ითარცა) იგინი იტყუან· ხ(ოლო) სიტ¹⁶[ყუა ...] ქადაგებენ· ვ(ითარცა) ნაშობისადმე მკუდარი¹⁷[სა ...]ე შ(ი)ნა დედისასა მოსწყდის· რ(ომელ) ნიმე მცირედ ¹⁸[... ი]ტჯანცა სიტყ(უ)ასა სამართალსა ძეცა ¹⁹[...]· ვ(ითარცა) ჟამსა ხედვიდენ· და არა არს მწ²⁰[...]ბაჲ მ(ა)თ თ(ა)ნა· ა(რამე) დ სახედ ნაბერწყალი სა²¹[...]ისა ჩანს სიტყ(უ)აჲ მ(ა)თი· რ(ამთ)ა სათნო ოდენ ეუ²²[ვნენს ჭ(ე)შმ(ა)]რიტა მართლ-მადიდ(ე)ბელთა· და ერსა ²³[-: ღ(მრ)თის-მოყუარესა :-: ²⁴[...]ებასა ვმა მაღლად ქადაგებენ გ(ა)ნეში²⁵[...]კალითა· და სიტყვთა ღ(მრ)თივ-შუენიერითა·

оборотная сторона листа

¹| მათ თ(ა)ნა მცა არს ნაწილი ჩემი· რ(ამეთუ) ვერ ვინ[... უმე]²ტესსა სიქადულსა· და არცა კ(უ)ლა მოში[... ³| გ(ა)ნვაგებ ვ(ითარცა) უძლურნი იგი გონებითა· რ[...]⁴|სებულად ცვალებისა ჟამათასა ცვალე[...]⁵| სარწმუნოებისასა· ძეცა გ(ა)ნკითხვით და [...]⁶|ბით· არცა ჩ(უენ) კერძო არიან და არცა უცნ[ოთა ...] ⁷| რ(ომელ)ი ესე ბოროტთა და ორგოლთა (!) მნეთა[...]

⁸| ხ(ოლო) მე ესრეთ მნებავს რ(ამთ)ა მ(ა)ს მტკიცე ვიყო კ(ე) თ(ი)ლ[... ბ]⁹|რწყინვალედ ვქადაგებდე სიტყ(უ)ასა ცხ(ო)რე[ბისასა ...]¹⁰| წინა-დაუდებდე ყ(ოვე)ლთა ნაყოფსა კ(ე)თილსა გ[ონებისა] ¹¹| მართლისასა· მ(არა)დის სრულებითა საღ(მრ)თოჲ[სა ...] ¹²| ძველსავე სიტყ(უ)ასა მოვიდეთ·: მ(ა)შ(ი)ნ ღ(მრ)თ(ე)ებ[ისაგვს] ¹³| ათანასე წიგნითა მით მართლ-მადიდებლობი[საჲთა მხი]¹⁴|არულ ყო ღ(მრ)თის-მსახური იგი მეფე· და ყ(ოველ)ნი მ[თავარ]¹⁵|ნი· და ესე ფ(რია) და არა საკვრველ იყო მისგ(ან) რ(ამეთუ) [...] ¹⁶| მრავალნი თავს-ისხნა ღუაწლნი ჭ(ე)შმ(ა)რ(ი)ტებ[ისათვს მისნი] ¹⁷| რაჲ საკვრველ არს უკ(უე)თო (!) წიგნთა ქადა[...]¹⁸| რ(ომელ) იგი ჭ(ე)შმ(ა)რ(ი)ტად საკვრველ არს· და დადუმებ[ა ...]¹⁹|სა მის ზღვევა არს· იგი შევსძინო ზემო [...] ²⁰| თ(ა)ნა რ(ამთ)ა იყოს ესეცა საქმე სახე კ(ე)თილისა [...] ის]²¹|წაონ· რ(ამეთუ) ვ(ითარცა) წყალი რაჲ პევშითა ვინ [...] ²²| მდინარისაგ(ა)ნ· არა-იგი-ოდენ გ(ა)ნიყოფინ [...] ²³|ისაგ(ან) ქუე-დაშთის· ა(რამე)დ იგიცა რ(ომელ)ი ველით[ა ...]²⁴|ღის· და ნაპრალთაგ(ან) თითთაჲსა ქუეშე [...] ²⁵| ეგრეთვე ჩ(უენ) შ(ორი)ს არა უმჯულნი ოდენ [...]

Текст в современной орфографии и пунктуации:

лицевая сторона листа

[...]ლი იგი მართლ-მადიდებლობისა წიგნი, ვითარცა [...] ჭეშმარიტად სამეუფოდ და დიდად შუენიერი. [...]ურსა მას მეფესა ივბიმიანოსს მიუძღუა [...]სწელად მწვალებელთა მიერ შეწმასნული[სა ... გა]ნდრეკილისა და ცთუმილისა სარწმუნო[ებ...]ნ უაღრეს გამოჩნდა მეფე ივბიმიანე მე[ფისა კო]სტანტისსა და სხუანი მწვალებელნი იძლინეს [...] დიდისა ათანასესითა და წერილნი მათნი ხე[...].გნითა მით ნეტარისაჲთა სირცხვლეულ იქმ[ნეს დ]ა განითხინეს გარე.

[...]ოჲსა და სულისა მიერ წმიდისა აღწერილისა წიგ[ნისა ...]იკვდიმეს და შეიწყნარეს იგი აღმოსავალე[თისათა დ]ა დასავალეთისათა, რომელნიცა იყვნეს ნაწი[...].რებისასა. რამეთუ რომელთამე გონებით ოდენ აქ[... მარ]თლ-მადიდებლობაჲ, ვითარცა იგინი იტყვან, ხოლო სიტყუა [...] ქადაგებენ, ვითარცა ნაშობისაჲმე მკუდარი[სა ...]ე შინა დედისასა მოსწყდის, რომელნიმე მცირედ [...] ი]ტვანცა სიტყუასა სამართალსა ძეცა [...], ვითარცა ჟამსა ხედვიდენ და არა არს მვ[...].ბაჲ მათ თანა, არამედ სახედ ნაბერწყალი სა[...].ისა ჩანს სიტყუაჲ მათი, რაჲთა სათნო ოდენ ეყ[ვინეს ჭეშმა]რიტთა მართლ-მადიდებელთა და ერსა ღმრთის-მოყუარესა, [...]ებასა ვმა მალლად ქადაგებენ განეში[რ...]ვალითა და სიტყვთა ღმრთივ-შუენიერიითა.

оборотная сторона листа

მათ თანა მცა არს ნაწილი ჩემი. რამეთუ ვერ ვინ[... უმე]ტესსა სიქადულსა და არცა კულა მოში[...]. განვაგებ, ვითარცა უძღურნი იგი გონებითა. რ[...].სებულად ცვალებისა ჟამათასა ცვალებ[...]. სარწმუნოებისასა ძეცა განკითხვით და [...]ბით, არცა ჩუენ კერძო არიან და არცა უცხ[ოთა ...], რომელი ესე ბოროტთა და ორგოლთა (!) მნეთა[...]

ხოლო მე ესრეთ მნებავს, რაჲთა მას მტკიცე ვიყო კეთილ[...], ბრწყინვალედ ვქადაგებდე სიტყუასა ცხორე[ბისასა ...] წინა-დაუდებდე ყოველთა ნაყოფსა კეთილსა გ[ონებისა] მართლისასა, მარადის სრულებითა საღმრთოჲ[სა ...] ძველსავე სიტყუასა მოვიდეთ. მაშინ ღმრთებ[ისატვს] ათანასე წიგნითა მით მართლ-მადიდებლობი[საჲთა მნი]არულ ყო ღმრთის-მსახური იგი მეფე და ყოველნი მ[თავარ]ნი და ესე ფრიად არა საკვრველ იყო მისგან, რამეთუ [...] მრავალნი თავს-ისხნა ლუაწლნი ჭეშმარიტებ[ისათვს მისნი]. რაჲ საკვრველ არს, უკუეთო (!) წიგნთა ქადა[გებ...], რომელ

იგი ჭეშმარიტად საკვრველ არს და დადუმებ[ა ...]სა მის ზღვევა არს. იგი შევსძინო ზემო [...] თანა, რადთა იყოს ესეცა საქმე სახე კეთილისა [... ის]წაონ, რამეთუ ვითარცა წყალი რად პევშითა ვინ [...] მდინარისაგან, არა-იგი-ოდენ განიყოფინ [...]ისაგან ქუე-დაშთის, არამედ იგიცა, რომელი ველით[ა ...]ლის და ნაპრაღთაგან თითთაჲსა ქუჭ[შე ...], ეგრეთვე ჩუენ შორის, არა უშჯუღნი ოდენ [...]

Перевод:

[...] сию книгу о православии, как [...] поистине царственную и весьма прекрасную. [...] царя Иовиана привёл [...] от извращённой еретиками, [...] гонимой и опороченной веры [...]. Царь Иовиан явил себя более достойным, чем царь Констанций, и другие еретики были поражены [...] великим Афанасием, а их писания [...]по приказанию] блаженного были подвергнуты унижению и выброшены вон.

[...] и книга, написанная через Духа Святого, [...] и принята людьми на Востоке и на Западе, которые были [...]. Ибо некоторые мыслями [...] православие, как те говорят, только на словах [...] проповедовали, как бывает, что внутри матери находится мёртвый плод, а некоторые говорят слово малое, но правильное о Сыне, [...] поскольку видят время и нет в них [...], но подобным искре [...] бывает их слово [...], чтобы некогда стать приятным для истинных православных и для боголюбивого народа, [...] воздвигают голос ввысь, посредством слова, угодного Богу.

оборотная сторона листа

С ними да будет и мой жребий! Ибо никто не [...] большей похвалы, вновь не [...] я смогу устроить, словно немощные умом. [...] изменения [...] веры [...] ни среди нас, ни среди других [...], то есть среди лукавых и двоедушных [...].

Но мне хочется того, чтобы утвердить добро [...], чтобы ярко проповедать слово жизни [...], чтобы представить для всех добрый плод правого [ума], всегда в совершенстве божественного. [...] Но] возвратимся к прежней теме. Тогда Афанасий православной книгой о божестве [обрадовал] сего благочестивого царя и всех [начальников], и это было совсем не удивительно, потому что [...] многие преклонялись перед его подвигами за истину. Что же удивительного, что книги, проповедующие [...], который поистине достоин удивления и молчать [...] о нём – есть само по себе ущерб. Прибавлю и ещё кое-что [...], чтобы данное дело имело хороший внешний вид, [дабы они] поняли, что как бывает, когда кто-нибудь [зачерпывает] воду из реки, то иногда часть её отделяется

и падает из [...] вниз, но и та, которая [осталась] в руках, [и та, которая] через щели пальцев [пролилась] вниз [...], так бывает и у нас, что иногда беззаконники [...]

Пометки:

1) На греческом языке (XVIII в.?), чернилами, на нижнем поле лицевой стороны листа.

Текст: η ὁ θομάς με τοῦ διδάσκαλὰ τοῦ ÷

Перевод: «Фома (?) вместе со своим учителем».

2) Карандашом, на внешнем поле лицевой стороны листа.

Текст: 97 / 1883

3) На греческом языке, карандашом, на внешнем поле лицевой стороны листа, снизу вверх, читается плохо.

Текст: λαβρα γ Γ Γ Δ Δ

4. Фрагмент грузинской рукописи. (Фрагмент Б)

Общие замечания: Лист загрязнён клеем, в нескольких местах замят и продырявлен. Текст на оборотной стороне частично стёрт.

Внешние особенности: Пергамент; 1 лист; 1 столбец; 23 строки. Края листа обрезаны. По-видимому, лист служил охранным листом в конце рукописи (судя по частично стёртому тексту на обратной стороне листа), откуда был изъят. В центре верхнего поля лицевой стороны листа виден след сигнатуры тетради, написанной квадратным заглавным шрифтом *асомтаврули*, как представляется, ႱႱ (ႱႱ) [= 41]; таким образом, лист является первым листом в тетради, которая, вероятно, была одной из последней в исходной рукописи. Присутствуют трудно различимые следы разлиновки.

Характеристики письма: Текст написан курсивным письмом *нухури*; заглавные буквы помещены на полях слева от текста, а также посередине строки в начале гимнографических текстов. Пунктуация представлена двоеточием (:) и разными видами «параграфоса» в конце гимнографических текстов – линия-титло с зубцами на краях (~),

линия с двумя точками на конце (:–). Обильно используются сокращения под титлами. Рубрики отмечены киноварью (см. выделение жирным в транскрипции). Из фонетических особенностей: гласная უ [u] иногда заменяется гласной ო [o] и наоборот (например, лицевая сторона, 11 строка: ოკუე вместо უკუე; 17 строка: ოგალობდეს вместо უგალობდეს); дифтонгированный знак ჯ sporadически передаётся как უი (например, лицевая сторона, 7 строка: საკუირველისა вместо ожидаемого საკვრველისა).

Датировка: XI–XII в.

Размер: физический размер 180 × 240 мм, размер письменной области 165 × 185 мм.

Содержание: Отрывок богослужбной минеи на ноябрь: конец службы утрени (гимнографический канон), а также служба вечерни (стихиры на «Господи, воззвах») и утрени (гимнографический канон, песни) на 30 ноября в честь свт. Иоанна Милостивого. Отметим, что та же служба свт. Иоанну Милостивому в других грузинских рукописях помещена 12 ноября¹⁴.

Дипломатическая транскрипция:

лицевая сторона листа

¹[...] და გამოვიდა საპყრობლით ნ(ე)ფსით წადღჳ ²[...] დიდი მ(ო) წ(ა)მ(ე)დ (?) პეტრე და თავი მისი მლეკუელა ³[...] კერპთ-მსახურთა და ესრჳთ ემსგავსა ქ(რისტეს)ა რ(ამეთუ) ნიფ⁴[...] თ(ვ)სი მისცა და აწ სასუფეველსა იხარებს და მეოხ არს ც⁵[ხო]რებაჲ ს(უ)ლთა ჩ(უე) ნთა: **ნოენბერსა ლ: იოვანე მ(ო)წყ(ა)ლისაჲ:–** ⁶[...] **ო(ვფალო)ო ღ(ა) ღ(ა)დ-ყ(ა)ვსა ჳ(მა)დ დ გ(უერდ)ი ჳ** ს(ა)სწაულთა ზ(ედ)ა არიან ~ ⁷ დიდებულ საკუირველისა [...] მომცემელმან ღ(მერთმა)ნ მდიდრად წყ⁸ალობისა მწყემს მთავრად გამოაჩინა იოვანე ღირსი გლანაკთა ⁹ ტაბლისა განმზადებელ ქრუივთა მსაჯული და მამაჲ ობოლთაჲ ¹⁰ ყ(ოვე)ლთავე მოლიეს წყ(ა)ლ(ო)ბ(ა)დ და მის მ(იე)რ დ(იდებ(ი)სა შ(ე)სწ(ი)რ(ა)ვენ მხ(ო)ლ(ო)მსა მ(ო)წყ(ა)ლისა ~ ¹¹ უვს(ე)ნ(ე)ბით

14 Например, рукописи **Ivion Georg. 52**. Fol. 52r–54r (см.: *Gippert J., Outtier B., Kim S.* Ivion Monastery. Catalogue of the Georgian Manuscripts. Mount Athos, 2022. P. 480) и **Ivion Georg. 69**. Fol. 48v–51v (см.: *Gippert J., Outtier B., Kim S.* Ivion Monastery. Catalogue of the Georgian Manuscripts. P. 593).

შ(ე)ნი ღირსო ოკ(უ)ე (!) ჰგეის იოვანე ს(ა)ნ(ა)ტრ(ე)ლო ანგელოზთა თ(ა)ნა ¹² | [...] და წ(მი)დათა ზიარო რ(ამეთუ) შემწედ უძღურთა გამოშწინდი და სამ¹³ | ოსლად [...] მარიცად და განუყოფდ გლახაკთა მდი¹⁴ | დრად წყალობასა და შ(ე)ნ მრყ[...] იდიდების მრ(ა)ვ(ა)ლ-მ(ო) წყ(ა)ლჴ ღ(მერთი)ი ~ ¹⁵ | [ეჰა] ს(ა)ნ(ა)ტრ(ე)ლი ქ(ა)ლ(ა)ქი ალექსანდრია რ(ომელმან) ნაყოფი [...] ¹⁶ | [...] რ(ომ)ლისაგ(ან) მო[...] უ¹⁷ | ღონოთაჲ მაძღრივსა ს(ი)ხ(არ)უ)ლსა და ოგ(ალო)ბდ(ე)ს (!) მ(ა)ცხ(ო)ვ(ა)რსა და იტყ(ო)დ(ე)ს ¹⁸ | გ(უ)ა)ცხ(ო)ვნენ ჩ(უ)ენ ო(ვფალო)ო ლოცვითა მისითა გ(ან)საცდელთაგ(ან) ~ ¹⁹ | ყ(ოველ)ნი ყ(ოვლა)დ ს(ა)ნ(ა)ტრ(ე)ლო მ(ა)მ(აო) ვითხოვთ შ(ე)ნგ(ან) მვსნელსა და ღ(მერთს)ა ევედრე სა²⁰ | მწყსოჲსა შ(ე)ნისა ვსნად ყ(ოვ)ლისაგ(ან) ჭირისა სიემილისაგ(ან) სრვისა ²¹ | და დათნქმისა ძრვისაგ(ან) ც(ე)ცხლისა და მახუილსა და სატან²² | ჯველთაგ(ან) დღესა მასგ(ან) კითხვისასა და შ(ე)ნ თანადიდებაჲ ²³ | შევწიროთ მვსნელისა ჩ(უ)ენისა ღ(მრ)თისა **უგ(ა)ლ(ო) ბდ(ი)თსა ვ(მა)ჲ დ მწყ(ალე)ბერი (?)**

оборотная сторона листа

¹ | შემწედ მეყავ ჩ(უ)ენ [...] ² | ლ ვსენებისა შ(ე)ნისაჲ გან[...] ³ | ძუელით ესრჴ ვიტყ(ო)დ(ე)თ ღ(მერთს)ა ჩ(უ)ენსა რ(ამეთუ) დიდებულ არს ~ ⁴ | ღ(მრ)თისა მ(ი)ერ წინაჲსწარ იცნობე და ჰყობად სა[...] ⁵ | ღირსო რ(ამეთუ) წ(მი)და გყო შ(ე)ნ საშოთ დედისაჲ [...] ⁶ | [...] სიმდაბლისა შ(ე)ნი საჲ [...] ⁷ | ნ(ე)ტ(არო) რ(ომე)ლი მო[...] ⁸ | ედეგ და ვმა ყავ ოგ(ა)ლ(ო)ბდ(ე)თ (!) ო(ვფალო)ი ~ ⁹ | კ(უ)რთხი იგი აღ[...] **გ(ან)ძლ(იე) რდისა შ(ე)ნ ქ(რისტე) ღ(მერთ)ო დამამტკიცე** [...] ¹⁰ | **მცნებანი** იგი სახარებისანი წ(მიდა)თა დაჰმარხენ გულსა შ(ე)ნსა და [...] ¹¹ | **ლენ** იგინი დაუკლებელად სარწმუნოება ~ ¹² | გ(ა)ნზრახვაჲ ვორცთაჲ სიბრძნით დაამორჩილე ს(უ)ლსა [იოვანე ...] ¹³ | ებაჲ ქ(უ)ე)ყ(ან)ისა [...] შეწევნითა ღ(მრ)თისაჲთა [...] ¹⁴ | იხარებენ დღ(ე)ს ცანი **ო(ვფალო)ო მ(ე)სმ[ასა...]** ¹⁵ | [...] ბრწყინვალე და არს [...] ¹⁶ | **გ[...]** რ(ომე)ლსა [...] ¹⁷ | წინაჲსწარვე უწყოდა ღ(მერთმან) ს(ი)წმ(იდე)ჲ [...] ¹⁸ | ზ(ე)დ(ა)-მდგ(ო)მელ ტაბლასა მისსაგ(ან) ყ(ო)ფ(ა)დ ვ(ო)რცსა მ(ა)ს წ[...] მრწმ(ე)ნოსა ს(ი)წმ(იდე)სა [...] ¹⁹ | იქმენ მამა [...] მსაჯულ ქრუ[...] ²⁰ | აღავსებდ[...] მათ უხუებთ [...] ²¹ | და [...] დ(ი)დებ(ა)ჲ რ(ომე)ლსა შ(ე)ნსა ო(ვფალო)ო ~ ²² | ოვდიდებულჴსო **ღ(ა)მ(ი)თგ(ა)ნსა რ(ომელმან) გ(ან)კოკუელე** ქ(რისტე) ²³ | ქ(რისტე)ჴ [...] რებასა მიემსგავსე ნეტარო რ(ამეთუ) მოიგე შ(ე)ნ [...]

Текст в современной орфографии и пунктуации:

лицевая сторона листа

[...]მ გამოვიდა საპყრობლით ნეფსით წადლჳ [...], დიდი მოწამეა (?) პეტრე და თავი მისი მლეკუელა [...] კერპთ-მსახურთა და ესრჳთ ემსგავსა ქრისტესა, რამეთუ ნიფ[...] თჳსი მისცა და აწ სასუფეველსა იხარებს და მეოხ არს ც[ხო]რებაჲ სულთა ჩუენთა.

ნოენბერსა ლ, იოვანე მოწყალისაჲ. [...] **უფალო ღალად-ყავსა, ჳმაჲ დ გუერდი: ჳ** სასწაულთა ზედა არიან.

დიდებულ საკუირველისა [...] მომცემელმან ღმერთმან მდიდრად წყალობისა მწყემს მთავრად გამოაჩინა იოვანე ღირსი, გლახაკთა ტაბლისა განმზადებელ, ქრუივთა მსაჯული და მამაჲ ობოლთაჲ, ყოველთაჲე მოლიეს წყალობაჲ და მის მიერ დიდებისა შესწირავნ მხოლომსა მოწყალისა.

უჳსენებით შენი, ღირსო ოკუე (!) ჳგიეს იოვანე სანატრელო, ანგელოზთა თანა [...] და წმიდათა ზიარო, რამეთუ შემწედ უძლურთა გამოშჳნდი და სამოსლად [...]მარიცად და განუყოფდ გლახაკთა მდიდრად წყალობასა და შენ მრყ[...] იდიდების მრავალ-მოწყალჳ ღმერთი.

[ეჳა] სანატრელი ქალაქი ალექსანდრია, რომელმან ნაყოფი [...], რომლისაგან მო[...] უღონოთაჲ მაძღრივსა სიხარულსა და ოგალობდეს (!) მაცხოვარსა და იტყოდეს: გუაცხოვნენ ჩუენ, უფალო, ლოცვითა მისითა განსაცდელთაგან.

ყოველნი ყოვლად, სანატრელო მამაო, ვითხოვთ შენგან, მჳსნელსა და ღმერთსა ევედრე სამწყსომსა შენისა ჳსნად ყოვლისაგან ჳირისა სიემილისაგან სრვისა და დათნქმისა ძრვისაგან ცეცხლისა და მახუილსა და სატანჯველთაგან დღესა მასგან კითხვისასა და შენ თანა დიდებაჲ შევწიროთ მჳსნელისა ჩუენისა ღმრთისა.

უგალობდითსა, ჳმაჲ დ: მწყალებერი (?)

оборотная сторона листа

შემწე მეყავ ჩუენ [...]ლ ჳსენებისა შენისაჲ გან[...]ძუელით, ესრჳ ვიტყოდეთ ღმერთსა ჩუენსა, რამეთუ დიდებულ არს.

ღმრთისა მიერ წინაღსწარ იცნობე და პყრობად სა[...] ღირსო, რამეთუ წმიდა გყო შენ საშომთ დედისაჲ, [...] სიმდაბლისა შენისაჲ [...], ნეტარო, რომელი მო[...]ედებ და ჳმა ყავ, ოგალობდეთ (!) უფალი. კურთხი იგი აღ[...]

განძლიერდისა.

შენ ქრისტე ღმერთო, დამამტკიცე [...]

მცნებანი იგი სახარებისანი წმიდათა დაჰმარხენ გულსა შენსა და [...]ლენ იგინი დაუკლებელად სარწმუნობა.

განზრახვად ჳორცთაჲ სიბრძნით დაამორჩილე სულსა, [იოვანე, ...] ებაჲ ქუეყანისა [...] შეწვევნითა ღმრთისაჲთა [...], იხარებენ დღეს ცანი.

უფალო მესმ[ასა...], [...] ბრწყინვალე და არს [...]

გ[...] რომელსა [...]

წინამსწარვე უწყოდა ღმერთმან სიწმიდემ [...] ზედა-მდგომელ ტაბლასა მისსაგან ყოფად ჳორცსა მას წ[...]

მრწმენოსა სიწმ[იდე]სა [...] იქმენ მამა [...] მსაჯულ ქრუ[...] აღავსებდ[...]

მათ უხუებთ[...] და [...] დიდებაჲ, რომელსა შენსა უფალო უდიდებულჳსო.

ღამითგანსა, რომელმან განკოკუელე ქრისტე.

ქრისტეჲ [...]რებასა მიემსგავსე ნეტარო, რამეთუ მოიგე შენ [...]

Перевод:

лицевая сторона листа

[...] великий мученик Пётр вышел из темницы по своей воле и [...] идолопоклонников и тем уподобился Христу, ибо и Он [по Своей воле] предал Себя и ныне радуется в Царствии и ходатайствует о спасении душ наших.

Ноября 30-го¹⁵, Иоанна Милостивого. [...] На «Господи возвах», глас 4 плагальный¹⁶. (Подобен:) О чудес!

Бог, податель великих чудес (?), явил по богатой милости начальником стада Иоанна преподобного, который готовил столы для бедняков, был судьёй (?) и отцом сирот, все получили милостыню и через него принесли жертву Единому Милостивому.

Мы вспоминаем тебя, преподобне, ныне ты находишься вместе с ангелами, блаженный Иоанне, и [...] являешься причастником святых, ибо ты сделал себя ходатаем за бессильных и одеждой для (?) бедняков богатым в милости и тобою [...] прославляется многомилостивый Бог.

[О] блаженный град Александрия, который такой плод [...], от которого [...] неведающие (?) радость и воспоят Спасителя и скажут: избави нас, Господи, молитвами его, от искушения!

Все мы, блаженный отче, всячески возвещаем о тебе, Избавителя и Бога моли о стаде твоём, да будет оно спасено от всякой беды (?)

15 Число «30» написано поверх исправления, возможно ранее было «12», поскольку в других грузинских рукописях именно на 12 ноября положена служба свт. Иоанну Милостивому.

16 Т. е. 8 глас.

и от страдания в огне и от меча и от мучения в день оный испытания и с тобою мы славу приносим Избавителю нашему Богу.

(Канон), песнь 1, глас 4. (Подобен:) Милостию...

оборотная сторона листа

Ходатаем ты стал для нас [...] памяти твоей [...] ветхой, так же и мы зовём к Богу нашему, ибо Он прославился.

От Бога ты был узнан прежде и получив, [...] преподобне, ибо святым ты стал от утробы матери, [...] смирения твоего [...], блаженне, ты, который [...] и удовольствовался, воспоём Господа.

Песнь 3

Ты Сам, Христе Боже, утверди [...]

Святые заповеди евангельские ты сохранил в сердце твоём, [Иоанне ...], непорочная вера.

Помышление плотское ты с мудростью подчинил душе, [Иоанне ...], земли приношением Богу [...], ныне радуются небеса.

Песнь 4

[...] который [...]

Прежде знал Бог о святости [...] стоящий вверху престол, плоть свою [...] святость верного [...]

Ты стал отцом [...], судьёй [...], ты совершил [...], слава, которую тебе, Господи славнейший [...]

Песнь 5

Христу [...] ты уподобился, блаженный, ибо ты принял [...]

Пометки:

1) На древнегрузинском языке письмом *нусхури* (XV–XVI в.?), чернилами, на нижнем поле лицевой стороны листа.

Текст: Ⴑ(ႱႱႱ)Ⴑ ႱႱႱႱႱႱ ႱႱႱႱ ႱႱႱႱႱႱ

Перевод: «Святой Иоанне, помилуй меня!»

2) На древнегрузинском языке крупным письмом *нусхури* (XV–XVI в.?), чернилами, на нижнем поле лицевой стороны листа. Текст отпечатался с оборотной стороны утерянного предыдущего листа.

3) На русском (?) языке, карандашом, в правом нижнем углу лицевой стороны листа, перпендикулярно направлению основного текста.

Текст: Хр кат | №77 | 1904

4) На древнегрузинском языке гражданским письмом (XVII–XVIII в.?), выцветшими чернилами, на нижнем поле оборотной стороны листа.

Текст: სათბო (?) იყოლ: (?) მ(ა)ბ: ო(ვფაღ)ო ~

Перевод: «Да будет он угоден, Господи».

5) На современном грузинском языке гражданским письмом (XIX–XX в.?), карандашом, на нижнем поле оборотной стороны листа.

Текст: ეს წიგნი არის ტიე (?) ფირთქლი (?)

Перевод: «Эта книга принадлежит Тие (?) Пиртели (?)».

6) Жирными чёрными чернилами, на нижнем поле оборотной стороны листа.

Текст: «337».

Рукописи

[Collection of Greek Liturgical Texts] // British Museum. Harley MS 5623. Fol. 254–255, 256.

[Последование св. Иоанну Милостивому] // Iviron Georg. 52. Fol. 52r–54r.

[Последование св. Иоанну Милостивому] // Iviron Georg. 69. Fol. 48v–51v.

Архивные документы

Архив БРПМА. L 33441.

Архив БРПМА. L 40020.

Источники

Gippert J., Outtier B., Kim S. Iviron Monastery. Catalogue of the Georgian Manuscripts. Mount Athos: Holy Monastery of Iviron, 2022.

Русский афонский отечник XIX–XX веков / ред. иером. Макарий (Макиенко). Святая Гора Афон: Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2012.

TITUS (Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien). [Электронный ресурс]. URL: <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de> (дата обращения: 3.04.2023).

Литература

- Габидзашвили Э., Крашенинникова Н. Н., Чичинадзе Н.* Георгий Святогорец // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 75–78.
- Курцикиде Ц., Чичинадзе Н.* Евфимий Святогорец // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 457–461.
- Т.-М. Н., Сулава Н.* Иоанн Святогорец // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 605–608.
- Фонкич Б.* Переводческая деятельность Евфимия Святогорца и библиотека Иверского монастыря на Афоне в начале XI в. // Палестинский сборник. 1969. № 19 (82). С. 165–170.
- Фонкич Б.* Греческие писцы эпохи Возрождения // ВВ. 1981. Т. 42 (67). С. 128.
- Agati M. L.* Un manoscritto equivocato del copista santo Theophilos (†1548) // Βυζαντινὰ Σύμμεικτα. 2012. Τ. 22. Σ. 265–291.
- Khintibidze E.* Fragments of Two Unknown Georgian Manuscripts in a Greek Codex // ОСР. 1998. Т. 64. Р. 409–417.
- Kim S.* A Georgian Fragment from Mount Athos, Simonopetra 18 // Mravaltavi. Philological and Historical Researches. 2015. Т. 24. Р. 209–216.
- Kim S.* In Quest of the Treasures of Ivion: Georgian Flyleaves from Four Greek Manuscripts in Moscow // АВ. 2016. Т. 134/II. Р. 303–320.
- Kim S.* Δι' ἰβηρικῶν γραμμάτων. Georgians at the Philotheou Monastery on Mount Athos? // ОСР. 2016. Т. 82. Р. 477–481.
- Politis L.* Ἀγιορεῖτες βιβλιογράφοι τοῦ 16ου αἰῶνα // Ἑλληνικά. 1957. Τ. 15. Σ. 365–379;
- Χρυσοχοῖδης Κ.* Τὸ βιβλιογραφικὸ ἐργαστήριο τῆς Μονῆς Ἰβήρων στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 16ου αἰῶνα // Ἡ ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες. Ἀθῆναι: Ἐθνικὸ Ἰδρυμα Ἑρευνῶν (Ε.Ι.Ε.), Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν (Ι.Β.Ε.), 2000. Σ. 533–545.

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

КРИТИКА ЧРЕЗМЕРНОЙ ИКОНОМИИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА ПО ОТНОШЕНИЮ К РАСКОЛЬНИКАМ, СОСТАВИВШИМ «ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ УКРАИНЫ»

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика чрезмерной икономии Константинопольского Патриархата по отношению к раскольникам, составившим «Православную Церковь Украины» // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 167–212. DOI: 10.31802/GV.2023.49.2.010

Аннотация

УДК 2-74

Осенью 2018 г. Константинопольский Патриархат предоставил автокефалию двум раскольничьим деноминациям (отколовшимся от Московского Патриархата), объединив их и признав как одну «Святейшую церковь Украины» (менее официальное название — «Православная церковь Украины»), несмотря на существование в той же стране канонической Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. С точки зрения сторонников теории первенства чести и власти Константинопольского патриарха, такие действия были правомерны в силу его декларируемых особых судебных и административных привилегий. Однако это действие Константинополя явилось примером чрезмерной икономии, которая в действительности не может осуществляться ни внутриюрисдикционно,

ни тем более экстерриториально. В настоящей статье это показывается на примере критики основных положений диссертации архим. Григория (Франгакиса) 2022 г., в которой отражена общая логика разрушительных действий Константинопольского Патриархата.

Ключевые слова: патриархат, Константинопольский патриарх, автокефалия, ересь, раскол, строгость-акривия, снисхождение-икономия, рукоположение.

Criticism of the Excessive Eikonomia Committed by the Patriarchate of Constantinople to the Schismatics who Constituted the «Orthodox Church of Ukraine»

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. "Criticism of the Excessive Eikonomia Committed by the Patriarchate of Constantinople to the Schismatics who Constituted the 'Orthodox Church of Ukraine'". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 167–212 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.010

Abstract. In the autumn of 2018, the Patriarchate of Constantinople granted autocephaly to two schismatic denominations (split off the Moscow Patriarchate) which were by this action united and recognized as the «Most Holy Church of Ukraine» – or, less officially, the «Orthodox Church of Ukraine» – and this despite the existence of the canonical Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in the same country. According to the advocates of the theory of the primacy of honour and power of the Patriarch of Constantinople, such recognition was legitimate because of his extraordinary judicial and administrative privileges. However, this action of Constantinople was an example of excessive eikonomia – the sort of eikonomia which, in fact, cannot even be exercised within the jurisdiction of a single Local Orthodox Church, much less extraterritorially. This is what I show in the present article – by criticising the main points of the 2022 thesis by Archimandrite Gregory (Frangakis) which reflects the general logic of the anticanonical actions of the Patriarchate of Constantinople.

Keywords: patriarchate, Patriarch of Constantinople, autocephaly, heresy, schism, rigour-akrabeia, leniency-eikonomia, ordination.

Вместо предисловия. Акривия и икономия в традиции Церкви

В церковной традиции существуют два принципа: акривия и икономия. По акривии к еретикам и раскольникам надо относиться строго, а значит, в случае их покаяния перекрещивать и перерукополагать даже тех из них, кто до возвращения в Церковь был крещён или рукоположён другими еретиками и раскольниками. По икономии — не перекрещивать и не перерукополагать. Но каждый случай индивидуален, хотя итоговое решение Церкви всегда определялось или акривией, или икономией, или их соотношением.

68-е Апостольское правило является самым характерным проявлением акривии: получить второе рукоположение нельзя, но после еретиков — можно и нужно! Рукоположение от еретиков, так же, как и крещение от них, недействительно. Значит, принимать еретиков без рукоположения нельзя¹. С сохранением той же логики 68-е Апостольское правило пересказывалось византийским канонистом Алексеем Аристином², иером. Матфеем Властарем³, Георгием Хрисогоном⁴. Эти пересказы

- 1 68-е Апостольское правило: *Constitutiones apostolorum* (fort. compilatore Juliano Ariano) VIII, 47:309–313 // SC. 336. P. 300. Рус. пер.: «Если епископ, или пресвитер, или диакон примет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен и он сам, и тот, кто его рукоположил, если только не будет доказано, что он имел рукоположение от еретиков. Ибо невозможно, чтобы принявшие крещение или рукоположение от еретиков тем самым становились верными или клириками» (85 правил святых и всечестных апостолов, истолкованные на современном нам общеупотребительном языке // *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями / пер. сестер Ново-Тихвинского монастыря (г. Екатеринбург). Т. 3: Правила Поместных Соборов. Екатеринбург, 2019. С. 340–341).
- 2 Именно в том же смысле 68-е правило пересказывает Алексей Аристин: *Alexius Aristenus. Scholia in canones apostolorum. Canon 68:1–5* // FBR. N. F. 1. S. 16–17. Рус. пер.: «Дважды рукоположенный извергается вместе с рукополагающим, если первая рука не была еретическая. Епископ или пресвитер, принявший второе рукоположение, потому что показывает вид, будто гнушается первого, извергается вместе с рукополагающим, если первое было не от еретика» (Правила святых апостол с толкованиями. Правило 68 // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 154).
- 3 Об этом же пишет иером. Матфей Властарь: *Matthaeus Blastares. Collectio alphabetica X, 24:1–11* // *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων* / ἐκδ. Γ. Α. Ράλλης, Μ. Ποτλῆς. Τ. Σ'. Ἀθήναι, 1859. [Ἀθήναι, 1992.] Σ. 507.
- 4 У Хрисогона — под номером 60, а не 68: *Georgius Chrysogonus. Nomocanon. Canones 60:1–5* // *Ε.Κ.Ε.Ι.Ε.Δ.* 27–28. Σ. 610. Рус. пер.: «Если также какой-нибудь епископ, или иерей, или диакон захочет принять от кого-либо вторую хиротонию, да будет извержен и он, и тот, кто его рукоположил, если он [рукоположенный] не покажет, что имел хиротонию от еретиков. Потому что те, кто будут крещены или рукоположены от еретиков, не являются

важны, как своеобразная актуализация 68-го Апостольского правила в XII в., в XIV в. и в последующую эпоху.

В конце XVIII в. прп. Никодим Святогорец предельно резко писал:

«...Ни мерзостное крещение еретиков не делает истинными христианами тех, кто им крестится, ни их рукоположение не делает истинными иереями рукополагаемых, по Апост. 68»⁵.

Такой же строгий подход прп. Никодим проявил в толковании на 68-е Апостольское правило, настаивая на перекрещивании и перерукоположении еретиков⁶. В «соглашении» — добавлении к этому толкованию — он сослался на икономийную практику VII Вселенского Собора по отношению к перерукоположению еретиков — но тех, кто действительно покаялся, и не зачинщиков ереси⁷. Однако данный и подобные примеры не составляют закономерного правила и являются всего лишь исключением:

«...То, что против правил, не привлекается для примера»⁸.

Аналогичный подход применялся и в императорском законодательстве Византии. Так, император Юстиниан I настаивал на том, что еретики не имеют хиротонии:

«Еретики не могут устраивать совместные молитвенные дома, или собрания, или соборы, или рукоположения, или крещения, или иметь экзархов, или завещания или компенсации передавать, или заботиться о полях или управлять ими сами от себя или через подставных лиц, или делать что-нибудь запрещённое»⁹.

Еретический епископ не имеет права совершать хиротонию:

ни православными, ни клириками» (здесь и далее перевод наш, если не дана ссылка на готовый перевод. — И. Д.).

5 85 правил святых и всечестных апостолов, истолкованные на современном нам общепотребительном языке // *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Т. 3. С. 281. Греч. текст: *Nicodemus Hagiorita. Scholia in canones apostolorum. Canon 47:22–26* // Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ζάκυνθος, 1864. [Αθήνα, 1957.] Σ. 58:6–8.

6 Ibid. Canon 68:1–16 // Op. cit. Σ. 89:15–18, 90:1–11.

7 Ibid. Canon 68:20–32 // Op. cit. Σ. 91:3–15.

8 «...Τό, παρὰ Κανόνας, οὐχ ἔλκεται πρὸς ὑπόδειγμα» (Ibid. Canon 68:44–45 // Op. cit. Σ. 91:27–28).

9 См.: *Flavius Justinianus. Codex Justinianus 1, 5, 14:1–5* // *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text: in 3 vols.* / ed. B. W. Frier. Vol. 1: Books 1–3. Cambridge, 2016. P. 206.

«...Пусть он не рукополагает служителей, рукоположения не имея...»¹⁰

В этой же общей логике, по учению прп. Феодора Студита, игумен имеет право не подчиняться впадшему в ересь епископу и не отказавшемуся от неё окончательно и со всей определённой¹¹.

Согласно «Вопросам архонту Антиоху», приписываемым свт. Афанасию Александрийскому, нужно быть верным Кафолической Церкви даже в плену — и ни в коем случае не вступать в церковное общение с еретиками¹².

Но был и другой, икономийный подход, принадлежащий или приписываемый блж. Феодориту Кирскому:

«Когда еретик приходит в Православие, ошибка злочестия исправляется изменением мудрования, ошибка крещения — помазанием святого мира, ошибка хиротонии — возложением рук (хиротесией), и ничего из прежнего не остаётся неразрешённым»¹³.

Икономийный подход передан Димитрием Кидонисом в парафразе «Суммы богословия» Фомы Аквината. Д. Кидонис приводит следующее высказывание блж. Августина:

«...Как возвращающиеся в Церковь, которые, прежде чем отпасть, были крещены, не перекрещиваются, так и возвращающиеся в Церковь, которые, прежде чем отпасть, были рукоположены <...> снова не рукополагаются...»¹⁴

Из этого Д. Кидонис делает вывод о том, что у раскольников есть некая власть и рукоположение¹⁵.

- 10 Basilica 1, 1, 18:1–6 // Basilicorum libri LX. Series A / ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Vol. 1. Groningen, 1955. (Scripta Universitatis Groninganae). P. 3:18–23.
- 11 Послание 40 (К Навкратию, сыну). См.: *Theodorus Studites. Epistulae* 40:129–145 // CFHB SB. 31/1. S. 119.
- 12 См.: *Athanasius Alexandrinus. Quaestiones ad Antiochum ducem* [Sp.] 112 // PG. 28. Col. 628:34–45.
- 13 См.: *Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* [Dub.] // *Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθεῖσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρὰ τινος τὸν ἐξ Αἰγύπτου ἐπίσκοπον ἀποκρίσεις* / ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Petropoli, 1895. P. 38:29–32.
- 14 См.: *Augustinus Hipponensis. De Baptismo contra Donatistas* I, 1, 2 // PL. 43. Col. 109:47–50. Рус. пер.: *Августин Иппонийский, блж. О Крещении против донатистов* I, 1–4 // *Афанасий (Букин), иером. Блаженный Августин Иппонийский. О Крещении против донатистов* I // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 114.
- 15 «О власти раскольников. <...> Смогут подумать, что раскольники имеют некую власть <...> (Далее приводится уже цитированное выше высказывание блж. Августина о том, что донатисты при возвращении из раскола не перекрещиваются и не перерукополагаются. — И. Д.)

Однако очевидно, что церковная акривия имела в церковной традиции большее значение, чем икономия. Считать, что 68-е Апостольское правило стало менее актуальным в течение веков, некорректно: его актуальность становится очевидной, если обратить внимание на рецепцию данного правила у поздневизантийских канонистов.

Перевес икономии по сравнению с акривией у архим. Григория (Франгакиса)

Итак, икономия даже внутри юрисдикции одной Поместной Церкви — спорный, неоднозначный вопрос. А икономия, выходящая за границы Поместной Церкви, — ещё более спорный вопрос, который может быть справедливо решён только подлинной высшей апелляционной инстанцией в случае её действительной власти и компетенций¹⁶. В Православной Церкви таковой инстанцией считается Вселенский Собор или — в крайнем случае — совместное решение, вынесенное всеми Предстоятелями Поместных Православных Церквей единодушно. Но что происходит сейчас? Насколько соотношение акривии и икономии актуально для настоящего момента? Ответ на этот вопрос можно проиллюстрировать на основании диссертации архим. Григория (Франгакиса)¹⁷ «Об ис-

Однако хиротония — это некий чин. Значит, раскольники обладают некоей властью, имея хиротонию». См.: *Demetrius Cydones. Paraphrasis questionum summae theologiae Thomae Aquinae: De effectibus amoris et de prudentia XXXIX, 3:tit+1–7 // CPGR. II, 17B. Σ. 80:21 – 81:2.*

- 16 См., в частности, о богословском и каноническом обосновании позиции Русской Православной Церкви по украинскому церковному вопросу: *Лапидус 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; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Можно ли говорить об иерархии среди Предстоятелей Поместных Церквей? Термин *ἱεραρχία* в византийской традиции // БВ. 2022. № 4 (47). С. 103–130; *Он же.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168; *Он же.* Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин, 2021. С. 50–82; *Λουκάς Γρηγοριάτης, ιερομ.* Τα δίκαια των Εκκλησιῶν και η Ενότης της Εκκλησίας. Μελέτη κανονική και ιστορική με αφορμή το οὐκρανικό εκκλησιαστικό ζήτημα. Μέρος Α΄. Πρωτεύειν και ἐγκλιτον κατά τους ιεροὺς κανόνας. I. M. Οσίου Γρηγορίου, 2019. Рус. пер.: *Лука, иером.* Права Церквей и единство Церкви. Каноническое и историческое исследование по поводу украинского церковного вопроса / пер. с греч. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва, 2022.
- 17 Диссертация защищена осенью 2022 г. в университете Аристотеля в Салониках. Автор диссертации — архим. Григорий (Франгакис) — член Священного Синода Константинопольской Церкви. Его краткая биография: выпускник богословского факультета университета

целении церковного вопроса на Украине Матерью-Церковью Константинопольской: Вопрос хиротоний»¹⁸.

В диссертации о. Григория была сделана попытка доказать справедливость экстерриториальной апелляции со стороны украинских раскольничьих деноминаций — под руководством Филарета (Денисенко) и Макария (Малетича) — Константинопольскому Патриарху Варфоломею, а также справедливость удовлетворения этой апелляции Константинопольским Патриархатом¹⁹. Благодаря данной диссертации в Константинопольском Патриархате и во всём греческом православном официальном мире вопрос как будто бы был закрыт доказательно и с абсолютной научной точностью. Можно было бы предположить, что аргументация данной диссертации убедительна, а доказательная база является исчерпывающей. Однако такова ли реальность?²⁰

Предварительно следует отметить следующее. Согласно теории первенства чести и власти²¹, Константинопольский патриарх является высшей судебной инстанцией во всей Церкви, а также имеет право пересмотра юрисдикции, а вернее приёма клириков из других юрисдикций в состав своей юрисдикции без согласования с их реальным церковным руководством (по принципу, который был приписан Феодору Вальсамону при недавнем принятии пяти клириков из Литвы²² и двоих из Беларуси, — принимать «без отпускной грамоты» правящего ар-

Аристотеля (юридическое направление), с 2008 г. диакон в штате Священного Синода, с 2017 г. — руководитель секретариата Священного Синода, в 2021 г. рукоположен во пресвитера.

18 *Φραγκάκης Εμμανουήλ (Αρχιμ. Γρηγόριος) Νικολάου*. Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως: Το ζήτημα των χιροτονιών. [Εργασία για το μεταπτυχιακό δίπλωμα ειδίκευσης.] Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2022. См.: URL: <https://ikee.lib.auth.gr/record/342602/files/GRI-2022-37140.pdf>

19 Эти раскольничьи деноминации были неправомерно приняты в общение Константинопольским Патриархатом на заседании Священного Синода 11 октября 2018 г.

20 См. общую критику данного подхода в самом греческом мире: *Γοцопулос Α., προτοπρεσβ.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва, 2021. Для темы настоящей статьи особо актуальна вторая часть книги: «Украинская автокефалия или злокефалия?» (С. 56–107).

21 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной эkkлeσιoлoγiи // Церковь и время. 2022. № 4 (101). С. 7–34.

22 См.: Ανακοινωθέν του Οικουμενικού Πατριαρχείου περί της εκκλήτου προσφυγής κληρικών εκ Λιθουανίας (17 февраля 2023 г.). (URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/55189-anakoinothen-tou-oikoumeniko-patriarxeiou-peri-tis-ekklitou-prosfygis-klirikon-ek-lithouanias>) со ссылкой на толкование Феодором Вальсамоном 17-го и 18-го правил Трулльского Собора и 10-го правила VII Вселенского Собора.

хиерея). Очевидно, что случай с Филаретом (Денисенко) и Макарием (Малетичем) обосновывается первым принципом, но отчасти и вторым. Константинопольский Патриарх решил, что именно он имеет исключительное право предоставлять автокефалию, а Филарет и Макарий и «возглавляли» те церкви, которые особенно стремились получить национальную автокефалию на Украине — при том, что каноническая Украинская Православная Церковь Московского Патриархата вместо автокефалии согласилась на очень широкую автономию под омофором Патриарха Московского. И эта автономия, которой десятилетиями пользовалась УПЦ МП, была шире тех прав, какими обладают Автономные Церкви в составе Константинопольского Патриархата²³ и даже «автокефальная» «ПЦУ»²⁴.

23 См.: *Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. С. 65–66.

24 Согласно Томосу, существуют четыре пункта зависимости «ПЦУ» от КПЦ:

1) мироварение («ПЦУ» получает миро от КПЦ);

2) невозможность иметь паству за границей (члены «ПЦУ» за пределами Украины оказываются в КПЦ);

3) право апелляции к КПЦ во внутренних делах «ПЦУ»;

4) более того: «ПЦУ» должна обращаться к КПЦ «для решения значительных вопросов церковного, догматического и канонического характера».

Впрочем, предстоятель «ПЦУ» поминает всех православных Предстоятелей, а её клир участвует в межправославных мероприятиях от себя, а не от КПЦ. См. украинский текст Томоса: Константинопольский Патриархат опубликовал текст Томоса об автокефалии ПЦУ. URL: <https://pravlife.org/ru/content/konstantinopolskiy-patriarhat-opublikoval-tekst-tomosa-ob-avtokefalii-pcu>

Доступен также на сайте «ПЦУ»: Патриарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>

См. также плохой русский перевод, видимо с украинского: Текст томоса об автокефалии ПЦУ на русском языке // Томос об автокефалии: что это такое? URL: https://www.pravoslavie.wiki/tomos-ob-avtokefalii.html#Текст_томоса_об_автокефалии_ПЦУ_на_русском_языке

На официальном сайте Константинопольского Патриархата (URL: <https://ec-patr.org/>) Томос был доступен ранее, но в настоящее время отсутствует.

Согласно утверждению митр. Онуфрия, «ПЦУ» получила «Томос рабства» (Блаженнейший митрополит Киевский Онуфрий: Томос для «ПЦУ» — это томос рабства, а не автокефалии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5470503.html>). Филарет (Денисенко) перечисляет три пункта, по которым «ПЦУ» оказалась зависимой от Константинополя (не прямая речь Филарета): «Во-первых, последователи ПЦУ вне Украины стали частью паствы Константинопольской церкви, во-вторых организация не может самостоятельно варить миро (масло, необходимое для миропомазания, которое может варить только автокефальная церковь), и, в-третьих, все конфликты разрешаются на уровне Вселенского патриархата»

Рассуждения архим. Григория (Франгакиса) очень характерны, хотя во многом несамостоятельны. Так, он повторяет в сокращённом виде рассуждения и доводы митр. Василия Анхиальского, митр. Максима Сардского и ряда других богословов XIX–XX вв., не привнося в них ничего существенно нового. Однако в диссертации представлен определённый идейный ракурс — позиция сторонников теории первенства чести и власти, — и потому эта диссертация должна систематически исследоваться и изучаться. Если о. Григорий (как и традиция, на которую он опирается) прав, то теория первенства чести и власти получает дополнительную доказательную базу, а если он не прав, то теория первенства чести и власти должна быть подвергнута серьёзной критике и пересмотру.

Исторические прецеденты для украинского вопроса, согласно диссертации архим. Григория

В начале своей диссертации автор пытается найти исторические прецеденты такого вмешательства Фанара. Так, о. Григорий рассматривает осуждение болгар по обвинению в ереси этнофилетизма с последующим признанием их Константинопольской Патриархией в 1945 г.: Константинополь признал хиротонии болгарских клириков без перерукоположения²⁵, что на первый взгляд похоже на решение вопроса с иерархией «ПЦУ». При этом есть самоочевидная разница: болгары присоединялись к той Поместной Церкви, в которой они и состояли, а представители «ПЦУ» поменяли свою юрисдикцию, что усложняет ситуацию и требует других аналогий — случаев с экстерриториальной апелляцией.

Далее рассматривается как будто бы аналогичная ситуация с восстановлением духовенства Албанской Православной Церкви в 1937 г. со

(здесь вижу передёргивание: по Томосу — не все, а апелляционные, либо наиболее важные. — И. Д.). См.: Масалов Г., Соломатина О. «Если бы знали содержание — не согласились бы»: почему в «ПЦУ» раскритиковали томос об автокефалии. URL: <https://russian.rt.com/ussr/article/634316-ukraina-filaret-cerkov-tomos>

25 22 февраля 1945 г. Болгарская Православная Церковь получила от Константинопольской томос автокефалии и признание всех клириков, в том числе и тех, которые были рукоположены в период схизмы (1872–1945), то есть за 73-летний срок, без перерукоположения. См. в диссертации архим. Григория: *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραλείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 10–11.

стороны Константинопольской Патриархии, хотя в действительности — как было отмечено в современном комментарии от высшего церковного руководства Албанской Православной Церкви²⁶ — высшее духовенство Албанской Церкви при даровании ей автокефалии (12 апреля 1937 г.) было прислано Константинопольской Церковью, а не восстановлено без перерукоположения, как писал о. Григорий. В любом случае Албанская Православная Церковь обращалась за автокефалией к своей прямой вышестоящей инстанции и был осуществлён акт признания, не носивший экстерриториального характера.

Для поиска экстерриториальной аналогии архим. Григорий (Франгакис) обратился к примеру Сербской Православной Церкви, автокефалия которой в 1219 г. была признана Константинопольским Патриархатом без согласования с Охридской архиепископией. Однако Охридская архиепископия в глазах византийских церковных администраторов и канонистов того времени и последующей эпохи не представляла собой полноценного независимого церковного образования²⁷. Так, в послании свт. Каллиста Константинопольского (XIV в.) духовенству и монашеству Тырновской архиепископии указывалось, что изначально архиепископу Тырновскому и всея Болгарии было даровано право именоваться патриархом Тырновским, но без сопричисления к спискам других патриархов²⁸, и что Церковь имеет пентархическое устройство,

- 26 Εκκλησία Αλβανίας: Η μεταπτυχιακή εργασία για το Ουκρανικό περιέχει ανακρίβειες. (URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/53447-ekklisia-alvanias-i-metaptyxiaki-ergasia-gia-to-oukraniko-periexei-anakriveies>). См. также критику позиции Албанской Православной Церкви как русофильской известным богословом Фанара П. А. Андриопулосом: Προς την ρωσίζουσα Εκκλησία της Αλβανίας για το Ουκρανικό. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/11/15/pros-tin-rosizousa-ekklisia-tis-rosias-gia-to-oukraniko/>
- 27 См. подробнее: *Mureşan, dan Ioan*. Le patriarcat œcuménique et les patriarchats balkaniques (Tarnovo, Ρεç). Enjeux ecclésiiaux et impériaux au XIV^e s. // Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011 / éd. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau, D. I. Mureşan. Paris, 2014. P. 203–242. Согласно данному исследованию, представление о меньших патриархатах наряду с бóльшими, входившими в состав так называемой пентархии, было своеобразной инновацией в экклесиологии. По этой же концепции Русская Православная Церковь — первый полноценный патриархат, вошедший в состав пентархии после окончательного отпадения Рима (согласно определениям Соборов 1590 и 1593 гг.).
- 28 *Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1350–1363)* 264:30–31 // CFHB SV. 19/3. S. 564, 566. Рус. пер.: «...он именуется патриархом Болгарии, но, конечно, не является сопричисленным прочим святейшим патриархам и поэтому не поминается в святейших диптихах...».

которое после отпадения Рима стало четверичным²⁹. В связи с этим проводить параллель между Охридской архиепископией и Русской Православной Церковью, с одной стороны, и параллель между Сербской Православной Церковью и «Православной Церковью Украины», с другой стороны, некорректно³⁰. Также Сербская Православная Церковь была признана без колебаний всеми Поместными Церквами, то есть, по сути дела, соборно, а «ПЦУ» была признана только четырьмя из 15 Поместных Церквей, и то не сразу; а среди Поместных Церквей, не признающих «ПЦУ», — Антиохийская и Иерусалимская Церкви, входившие в состав древней пентархии. Между тем каноничность Украинской Православной Церкви Московского Патриархата как единственной настоящей Церкви на Украине утверждалась всеми Поместными Церквами вплоть до 2018 г.

После примеров, упомянутых выше, архим. Григорий (Франгакис) переходит к поиску аналогий в практике РПЦ, а именно ссылается на ответ РПЦ на патриаршую энциклику 1902 г. о принятии из латинства клириков в сущем сани, так же как и о признании крещения латинян и протестантов³¹. Позднее Патриарх Московский Сергей (Страгородский) объяснил смысл такого икономийного подхода, когда икономия, как исключение, не упраздняет, а, наоборот, подтверждает общий принцип акривии — максимальной строгости³². Пример принятия

- 29 Ibid. 264:54–66 // Op. cit. P. 566, 568. Рус. пер.: «Поскольку пять патриархов были учреждены в начале соборной и апостольской Церковью Христовой, пока пребывал вместе с нами и Римский папа, а с того времени донныне пребывают в союзе четыре, которые, имея постоянное общение, поминаются друг другом на всех церковных собраниях, подобало и Тырновскому патриарху вместе с должным почтением нашей святейшей Великой Церкви Божией, от которой он получил и бытие и наименование патриарха, также получать себе честь и общение от нашей мерности и от других патриархов. И по необходимости всего возносить [молитву за] нашу мерность и других патриархов в священных диптихах, и таким образом сохранять и ему образ церковного положения и на основании этого оказываться соединённым и сопричисленным нам».
- 30 Случай с Македонской Православной Церковью, рассматриваемый константинопольскими богословами и канонистами как аналогичный со случаем ПЦУ, требует отдельного рассмотрения.
- 31 *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 22. Со ссылкой на: Ἡ περί τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καί περὶ ἄλλων γενικῶν ζητημάτων Πατριαρχική καὶ Συνοδική Ἐγκύκλιος τοῦ 1902: Αἱ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἀγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἀνταπάντησις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1904. Σ. 24.
- 32 См.: *Сергий (Страгородский), митр.* Значение апостольского преемства в инославии // ЖМП. 1961. № 10. С. 34–38, особенно с. 37.

греко-католиков на Львовском Соборе 1946 г.³³ в сущем сане приводится с той же целью³⁴ и может быть прокомментирован аналогичным образом. Икономийный подход к инославным с разными степенями проявления икономии был сформирован в самой Византии: характернейший пример — три чиноприёма, сформулированные свт. Мефодием, патриархом Константинопольским, по отношению к разным группам еретиков³⁵. Итак, возможность применения в Церкви принципа икономии в порядке исключения не может оправдать крайнюю и неоправданную икономию в случае с «ПЦУ».

Общий подход к украинскому церковному вопросу

После данной церковно-канонической предыстории в диссертации рассматривается украинский церковный вопрос, наиболее актуальный, одностороннее решение которого спровоцировало самый настоящий раскол в мировом Православии. Посмотрим, каков общий контекст и смысл рассуждений о Григория о законности признания Константинопольским Патриархатом хиротоний Филарета (Денисенко) и Макария (Малетича).

Следует сразу отметить, что «законность» данного принятия вызывает массу вопросов богословского, канонического и нравственного характера. Однако сторонники теории первенства чести и власти принимают данную законность *a priori* — без тени каких-либо сомнений.

33 См. о нём: Добош А., *прот.* Львовский собор // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 8–14.

34 *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 22–24. См. также о Львовском Соборе и событиях вокруг него, особенно, о принятии греко-католических священников в сущем сане: Ярема Р., *прот.* Львовский Церковный Собор 1946 г. в свете торжества Православия в Западной Украине. Киев, 2012. С. 104–111, 122.

35 См. его сочинение «Диатипосис о возвращающихся от отступничества»: *Methodius patriarcha Constantinopolitanus. De iis, qui abnegarunt* // PG. 100. Col. 1299–1326. В состав этого сочинения входят три соответствующих текста (PG. 100. Col. 1317–1326). Чин о принятии ариан, духоборов, кафаров, четырехдесятников и аполинаристов, через подачу изложения (либеллос) веры, анафематствование всякой ереси и многодневный пост, следует миропомазание. Несториан и евтихиан — через подачу изложения (либеллос) веры, анафематствование всякой ереси без другой епитимии. Евномиян, монтанистов, савелиан и манихеев — через крещение, как неверных. В конце прилагается тип анафематизма, который должны были представить обращённые из манихеев, и чин их принятия. Завершается этот чин следующими словами: «Затем, когда совершено всё, что положено при крещении, он удостоивается божественного рождения».

Так, на недавнем кругом столе 26 апреля 2023 г., посвящённом презентации книги А. Массаветоса с критикой идеи «Москва — Третий Рим», митр. Григорий (Папафомас) завершил своё крайне антирусское и антисоборное выступление следующими словами:

«Тот, кто имеет каноническую компетенцию предоставлять автокефалию, — это Патриарх, Константинопольский Патриархат. И Вселенский Патриархат предоставил его верно, с канонической точки зрения это стопроцентно доказано»³⁶.

Также и иером. Никита из монастыря Пантократор (Афон) говорит:

«Эти привилегии — предание, практика Церкви, — а именно предоставление автокефалий от Вселенского Престола»³⁷.

Будем разбираться.

Случай Филарета (Денисенко)

Какова аргументация о. Григория (Франгакиса) в случае с Филаретом (Денисенко)?³⁸ Сначала в диссертации излагается общеизвестное. По описанию о. Григория, Филарет был хиротонисан 4 февраля 1962 г.

- 36 Στρογγυλή τράπεζα με θέμα το βιβλίο του Μασσαβέτα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=q1jqjAXxzCU&t=392s> (время видеозаписи 34:16 — 34:29); а немного ранее митр. Григорий сказал: «В книге [Массаветоса] говорится о предоставлении автокефалии [«ПЦУ». — И. Д.]. По теории права, Патриархия предоставляет эту автокефалию, а другие церкви её признают <...> Если митрополит Перистерийский предоставляет автокефалию, то это будет смешно» (Ibid.; время видеозаписи 33:48 — 34:07). Утрируя ситуацию, митр. Григорий показал, что он — подразумеваемая при этом и все другие Поместные Церкви наряду с собой — не может предоставлять автокефалию, а только Константинопольский Патриархат, — что является, очевидно, крайностью и выдачей желаемого за действительное. См. критику данного мероприятия со стороны греческих традиционалистов: *Μακεδονοπούλου Σ.* Η στρογγυλή τράπεζα που διοργανώθηκε από την Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Βόλου με θέμα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας», μέρος της συντονισμένης προσπάθειας για να παραχαράξει η αλήθεια ως προς το θέμα και να βαθύνει ο διχασμός του ποιμνίου (4 Ιούν 2023). URL: <https://katanixi.gr/i-akadimia-voloy-protagonistei-stin-antirosiki-propaganda/>
- 37 Ο Ιερομόναχος Νικήτας Παντοκρατορινός για το Ουκρανικό. 8 Μαΐου 2023. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/08/ieromonaxos-nikitas-pantokratorinos-gia-oukraniko/> (время на видеозаписи 53:28 — 53:38).
- 38 См.: *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρος Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 30–39. Ο Φиларете см.: *Петрушко В. И.* Денисенко Михаил Антонович [в монашестве Филарет] // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 391–403.

В 1992 г. его лишили архиерейского чина из-за его позиции по автокефалии Украинской Церкви, а затем, в 1997 г., отлучили от Церкви. Эти наказания были признаны Константинополем и другими Поместными Церквями, как внутренние дела РПЦ. Но затем Константинопольский Патриарх пересмотрел свою позицию в контексте своего права апелляционного суда, которым он будто бы обладает. Итак, Константинопольский Патриарх сначала согласился с решением Русской Православной Церкви по запрету Филарета (Денисенко), а потом рассмотрел его обращение и принял иное решение³⁹. Это решение будто бы справедливо, исходя из «экстерриториальных» прав, или привилегий, которые несправедливо приписываются Вселенскому Патриарху⁴⁰, а также из принципа всё возрастающей икономии, которая начинает постулироваться как определённая и значимая норма. В патриаршем послании о восстановлении в церковном общении с Константинопольским Патриархатом Филарета (Денисенко)⁴¹ говорится и об экстерриториальных судебных привилегиях, и о праве применять такого рода икономию, которыми обладает Константинопольский престол, по мнению сторонников первенства чести и власти. Говорилось и о том, что осенью 2018 года была отозвана «Отпускная грамота» (Γράμμα Ἐκδόσεως) о включении Киевской митрополии в состав Московского Патриархата⁴²: иными словами, Киевская митрополия после 300-летнего перерыва-

39 «Διότι ὅταν τό Φανάρι ἀνεγνώρισε τίς τιμωρίες αὐτές δέν εἶχε δεχθῆ ἕκκλητο προσφυγή ἀπό τόν τιμωρημένο Φιλάρετο. Μόλις δέχθηκε, ἄρχισε νά σκέπτεται ἐπ' αὐτῶν» (Φραγκάκης Ε. Περί τῆς θεραπείας του ἐν Οὐκρανία ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος ὑπό τῆς Μητρός Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 30).

40 См., например: *Αναστασόπουλος Ηλίας-Στυλιανός, π.* Η συμβολή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο ιεραποστολικό έργο της εκκλησίας στην Απο Ανατολή. [Διδακτορική διατριβή]. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2009. Σ. 215–228. О. Илия Анастасопулос считает, что 28-е правило Халкидонского Собора предоставило Константинопольскому патриарху «преимущество власти» (см. особо: Ibid. Σ. 218) и всемирную юрисдикцию над варварами, что подчёркивается также титулом «Вселенский», со временем усвоенным Константинопольскими патриархами. Критику данного подхода см., в частности, в публикации: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Выражение «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς...» 28-го правила Халкидона и его интерпретации // *Мировое православие. Первенство и соборность в свете православного вероучения. Материалы международной конференции синодальной Библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви. Москва, 16–17 сентября 2021 года / под общ. ред. митр. Будапештского и Венгерского Илариона (Алфеева). Москва, 2023. С. 136–181.*

41 См.: *Πατριарχικό Γράμμα ἀποδοχῆς Ἐκκλητίου προσφυγῆς πρ. Κιέβου Φιλαρέτου // Φραγκάκης Ε.* Περί τῆς θεραπείας του ἐν Οὐκρανία ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος ὑπό τῆς Μητρός Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 177–179.

42 Ibid. Σ. 178.

ва будто бы была переподчинена Константинопольскому Патриархату, причём это было достигнуто односторонним решением последнего. В том же направлении и иером. Никита Пантократорский пытается оправдать Филарета (Денисенко), утверждая, что его единственной виной было стремление к автокефалии для Церкви Украины⁴⁵.

Исходя из подобной «героизации» Филарета, все хиротонии, совершённые им в период раскола, в диссертации признаются законными и не требующими перерукоположений⁴⁴. Такое решение основывается, в частности, на аргументации и фактологии двух брошюр: митрополита Анхиальского Василия и архим. Иоанна Анастасиаду (ἀρχιμ. Ἰωάννου Ἀναστασιάδου)⁴⁵, а также на произведении Григория, митрополита Хиосского (XIX век) «О присоединении армян»⁴⁶. Авторы этих трёх текстов — каждый по-своему — предлагают принцип чрезмерной икономии, которая, как они считают, равна икономийным мерам прежних веков, когда Церковь врачевала последствия ересей и расколов.

Для сторонников принципа чрезмерной икономии особенно важно 8-е правило I Вселенского Собора⁴⁷, которое повелевает принимать кафаров/новатиан⁴⁸ только через разрешительную молитву:

43 Ο Ἱερομόναχος Νικήτας Παντοκρατορινός γιὰ τὸ Οὐκρανικό. 8 Μαΐου 2023. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/08/ieromonachos-nikitas-pantokratorinos-gia-oukraniko/>

44 В патриаршем послании о восстановлении Филарета (Денисенко) сказано следующее: «...и восстанавливаем Вас в высоком звании и достоинстве архиерейства, и не только, но и под Вами святых архиереев, священный клир, христоролюбивые монашеские братства и благочестивый народ, признавая при этом все Ваши церковные деяния, таинства...» (Πατριαρχικό Γράμμα ἀποδοχῆς Ἐκκληΐτου προσφυγῆς πρ. Κιέβου Φιλάρετου // Ορ. cit. Σ. 177).

45 Впоследствии профессора Халкинской богословской школы, а затем митр. Гераклейского.

46 Рус. пер.: *Григорий Хиосский, митр.* О мерах к достижению единения Армянской и Православно-Кафолической Церкви. Санкт-Петербург, 1868. Основной для нашего внимания тезис данной книги: крещение и священство армян надо принять «как действительные без обсуждения», — даёт повод аналогично отнестись к икономийному принятию раскольников. См. в диссертации о Григория: «...πρέπει νά δεχθῶμεν αὐτά ὡς πραγματικά ἄνευ συζητήσεως...» (цит. по: *Φραγκάκης Ε.* Περί τῆς θεραπειᾶς του ἐν Οὐκρανία ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος ὑπό τῆς Μητροῦς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 160). Рус. пер.: «...без всяких расспросов следует признавать таковые таинства [Крещения и Священства. — И. Д.] у них действительными...» (*Григорий Хиосский, митр.* О мерах к достижению единения Армянской и Православно-Кафолической Церкви. С. 109[7]).

47 Архим. Григорий (Франгакис) ссылается на него вслед за митрополитами Василием Анхиальским и Григорием Хиосским.

48 I Вселенский Собор установил чиноприём кафаров, которые были не средневековыми катарами — еретиками-дуалистами, — а раскольниками-новацианами. Впрочем, в некоторых

«О именовавших некогда самих себе чистыми, но присоединяющихся к кафелической и апостольской церкви, благоугодно святому и великому собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире. Прежде же всего надлежит им письменно исповедати, яко прилепятся и последовати будут определениям кафелическия и апостольския церкви, то есть, будут в общении церковном и с двоуженцами [второбрачными. — *И. Д.*], и с падшими во время гонения, для которых и время покаяния уставлено, и срок прощения назначен. Надобно, чтобы они во всем последовали определениям кафелическия церкви. И так, где, или в селах, или во градах, все, обретающиеся в клире, окажутся рукоположенными из них одних: да будут в том же чине. Если же там, где есть епископ кафелическия церкви, некоторые из них приступят к церкви: явно есть, яко епископ православныя церкви будет имети епископское достоинство; а именующийся епископом у так называемых чистых, пресвитерскую честь имети будет; разве заблагорассудит местный епископ, чтобы и тот участвовал в чести имени епископа. Если же то ему не угодно будет: то, для видимаго сопричисления такового к клиру, изобретет для него место или хореепископа, или пресвитера: да не будет двух епископов во граде»⁴⁹.

Однако, во-первых, кафеаров/новациан принимала не посторонняя для них инстанция, у которой не было такого права: это решение — принимать кафеаров/новациан через покаяние — вынесла полнота Церкви, представленная Вселенским Собором. Если бы их принимала другая инстанция, а не та, которая их отлучила, это было бы неправомерно; но I Вселенский Собор включил в себя все Поместные Церкви, от которых ранее могли отпадать кафеары/новациане. Во-вторых, при вступлении в Церковь кафеары/новациане должны были приносить покаяние. В-третьих, 8-е правило I Вселенского Собора говорит о частичном восстановлении кафеаров/новациан в соотношении с церковными реалиями, а именно с законно поставленным епископатом. Между тем на Украине в случае с «ПЦУ» первые два ключевых условия не были соблюдены, а по третьему пункту такое соотношение не было и не могло быть обеспечено, потому что параллельно с «ПЦУ» оставалась самая многочисленная религиозная организация в стране — каноническая

областях новациане сливались с монтанистами и другими еретиками. См. подробнее: Фокин А. Р. Новациан // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 340–356.

49 *Никодим (Милаш), еп. Далматинско-Истрийский. Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1. Санкт-Петербург, 1911. С. 206–207.*

Украинская Православная Церковь Московского Патриархата во главе с законным митрополитом Киевским Онуфрием.

Итак, хотя 8-е правило I Вселенского Собора является ключевым для сторонников теории первенства чести и власти, как дающее санкцию на проявление особой икономии Константинопольской Церкви, — в действительности оно является примером трезвой и рассудительной церковной икономии на принципах законности.

Митр. Василий Анхиальский, в свою очередь, приводил пример исключительной икономии из актов VII Вселенского Собора⁵⁰. Особое внимание митр. Василий обращает на то, что в течение всей дискуссии никто не выступил против принятия рукоположенных от низложенного епископа:

«...δέν ἔγινε ἀπό κανέναν καμία ἔνστασις ἐάν κάποιος εἶχε λάβει τήν χειροτονία ἀπό καθηρημένο...»⁵¹

Действительно, на VII Вселенском Соборе обсуждался вопрос о принятии без перерукоположения еретиков-иконоборцев, повторное рукоположение которых представляло дополнительную психологическую и административную трудность. Однако в данном случае их принимала та же инстанция, которая и наложила запрет; более того, VII Вселенский Собор представлял всю полноту Вселенской Церкви, в отличие от Поместной Константинопольской Церкви, отлучившей иконоборцев. Для возвращения в Церковь требовалось покаяние — в данном случае покаяние в ереси, — а также общая незасторная жизнь, не имеющая канонических погрешностей. То есть принимали в сущем сане, если не было другого канонического препятствия, и не иначе.

Однако в случае с представителями «ПЦУ» три данных условия не были соблюдены.

По поводу третьего условия (нравственно-канонического содержания) на VII Вселенском Соборе было следующее обсуждение:

«Тарасий, Святейший Патриарх, сказал: “И снова мы говорим: если другой канонической причины, низлагающей приходящего, нет, он будет принят; ибо непременно надлежит хранить канонические постановления”.

50 Цит. по: *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρος Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 33.

51 Цит. по: Там же.

Благочестивейшие монахи сказали, что “согласно шести Святым и Вселенским Соборам мы принимаем возвращающихся от ереси, если нет другой некоей причины, запрещённой, среди них»⁵².

Патриарх Тарасий принимал рукоположённых еретиками, как в своё время отцы IV Вселенского Собора — некоего епископа, рукоположённого нечестивым Диоскором⁵³. Данная хиротония была единодушно признана отцами VII Вселенского Собора⁵⁴. Но эта икономийная мягкость не отменяла трёх вышеуказанных условий:

- 1) Та же принимающая инстанция;
- 2) Покаяние в ереси;
- 3) Незазорность жизни.

В диссертации современного греческого исследователя В. И. Тулумциса⁵⁵, очень критично настроенного по отношению к украинским расколам⁵⁶, были сформулированы чёткие богословско-канонические критерии, которыми руководствовались отцы VII Вселенского Собора при принятии соответствующих икономийных решений.

Отсылка к VII Вселенскому Собору относится, в узком смысле, к восстановлению еретиков в лоне Церкви. Тем более можно принимать раскольников и раскольнические хиротонии — по аналогии⁵⁷, — такова логика сторонников теории первенства чести и власти.

Однако эта аналогия по отношению к раскольникам действует при тех же трёх вышеуказанных условиях — в случае покаяния и исправления еретиков или раскольников. В случае с «ПЦУ» эти три условия не были соблюдены, поскольку принимающая сторона (Константинопольский Патриархат) сама приписала себе роль принимающей инстанции (в силу декларируемого права апелляции), но, имея иной взгляд на устройство Церкви, приняла сторону не канонической Украинской Православной

52 Concilium universale Nicaenum secundum (787). Concilii actiones I–III. Actio 1 // ACO. Series 2. 2008. Vol. 3. Pars 1. P. 96:14–16.

53 Ibid. P. 98:12–22.

54 Ibid. P. 100:22–25. Рус. пер.: «...Поистине это глас Божий, потому что не умирают чада за отцов, но каждый за свой грех умрёт, и потому что хиротония — от Бога».

55 *Τουλουμτσής Β. Ι.* Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο και οι προϋποθέσεις αποδοχής των αιρετικών σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου: Η πίστη ως θεμέλιο ενότη-τας της Εκκλησίας. Αθήνα, 2022.

56 См. его отдельную работу: *Τουλουμτσής Β. Ι.* Χειροτονίες τελεσθείσες υπό αιρετικών ως επιχειρήματα της ουκρανικής αυτοκεφαλίας. URL: <https://www.academia.edu/49013074>

57 *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 34.

Церкви Московского Патриархата, а её оппонентов — раскольников. Иными словами, обратившиеся в Константинопольский Патриархат не только не каялись в расколе, но, наоборот, гордились своим стремлением к свободе, в чём и нашли полную поддержку со стороны Константинопольского Патриархата. Дальнейшие закрытия храмов и монастырей канонической УПЦ МП на Украине, насильственные захваты храмов УПЦ МП⁵⁸ и другие бесчинства, никак не комментируемые ни самими представителями «ПЦУ», ни представителями Константинопольского Патриархата, стали лучшим доказательством этой непокаянной позиции раскольников, поддержанной и оправданной теми, кто заявил о себе как о судьях — нелицеприятных и неподкупных, по определению подлинного суда. Незазорность жизни — весьма важный вопрос, который обходят присваивающие себе роль судей как не знающие, не разумеющие и закрывающие глаза...

К тому же раскол — не менее страшное явление, чем ересь, что подтверждается 1-м правилом (часть 188-го послания) свт. Василия Великого⁵⁹ и дальнейшей традицией толкования этого правила в Византии и Пост-Византии. Так, согласно прп. Никону Черногорцу, схизма и ересь — разные этапы развития одной и той же болезни от «образа» (σχήμα) к расколу (σχίσμα), самочинному собранию (παρασυναγωγή) и ереси (αἵρεσις)⁶⁰. А свт. Досифей (Нотара), патриарх Иерусалимский, показал, насколько опасен раскол, который в случае неисцельности стремится стать ересью: «...раскол, развиваясь во зле (κακῶς διαμένον), становится ересью

58 См., например, описание ряда захватов храмов Украинской Православной Церкви с приложением видеофильма: *Нивкин Я.* Почему греки в ответе за рейдеров, которых приручили (18 Мая 10:10). URL: <https://spzh.news/ru/zashhita-very/73862-pochemu-hreki-v-otvete-za-rejderov-kotorykh-priruchili>

59 См.: *Basilii Caesariensis. Epistulae 188:13–89 // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 2. Paris, 1961. P. 121–124.* Рус. пер. актуального отрывка 1-го правила: «...ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся: раскольниками, разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевание: а самочинными сборищами назвали собрания, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и науученным народом...» (*Никодим (Милаш), еп. Далматинско-Истрийский. Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. Санкт-Петербург, 1912. С. 367.*)

60 *Nicon Nigri Montis. Canonarium vel Typicon (Taktikon) 20, 35.* Рус. пер.: «...таковых Василий Великий в 1-м своём правиле разделил на три чина: на расколы, самочинные собрания и ереси. И, так сказать, — как [и] в другом месте показано: образ, раскол, самочинное собрание, [а уж] тогда и ереси. И, во-первых, [разделение] образуется от образа как будто бы хорошего благовидного; затем <...> следует за своей мыслью и собственной волей...».

или [начинает] относиться к ереси»⁶¹, — и ввёл новый термин «расколо-еретики» (σχισματοαιρετικοί)⁶² как указывающий на более сильную степень отступления, нежели раскол из-за простого несогласия со священноначалием по формальным причинам.

«Более таинственная хиротония»: хиротония или хиротесия?

Наконец, о. Григорий (Франгакис) вслед за митрополитом Василием Анхиальским приводит в оправдание восстановления Филарета (Денисенко) и его последователей таинственное выражение о «более таинственной хиротонии», которую следовало применять к представителям Мелетианского раскола⁶³, рукоположённым еп. Мелетием Ликопольским в период его пребывания в расколе. Митрополит Василий Анхиальский истолковывает данное речение (понимаемое им ошибочно как речение только блж. Феодорита⁶⁴) в том смысле, что под «более таинственной хиротонией» не подразумевается новое рукоположение⁶⁵.

При прочтении цитируемой фразы в более широком контексте — согласно оригинальному тексту послания отцов I Вселенского Собора

61 См.: *Dositheus II Hierosolytarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Θ'—Γ' 10, 3, 1, 6 // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε'.* Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 293:32–33; аналогичное толкование содержится и у прп. Никодима Святогорца: *Nicodemus Hagiorita*. Scholia in canones patrum sanctorum 5 (Basilius Caesariensis), 1:84–86 // *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας*. Ζάκυνθος, 1864. [Ἀθήναι, 1957.] Σ. 588:20–22.

62 Данный термин используется святителем Досифеем 8 раз, в том числе и по отношению к римо-католикам, которые стали «расколо-еретиками» после отпадения Рима: *Dositheus II Hierosolytarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Θ'—Γ' 10, 5, 12, 10 // *Op. cit.* Τ. Ε'. Σ. 642:5–7. Рус. пер.: «...подчинённые Риму стали единожды расколо-еретиками, как и единожды угас светильник древней кафедры Рима».

63 «...Ἵσοι δὲ χειροτονήθηκαν ἀπὸ αὐτόν νά ἀποκατασταθοῦν μέ μυστικῆ χειροτονία...» (*Βασιλείου Ἀγγιάλου Πραγματεία περὶ τοῦ κύρους τῆς χειροτονίας κληρικῶν ὑπὸ Ἐπισκόπου καθηρημένου καὶ σχισματικοῦ χειροτονηθέντων*. Σμύρνη, 1887. Σ. 28–29). Рус. пер.: «...а те, которые рукоположены им, да будут восстановлены тайным рукоположением...»

64 См. и у блж. Феодорита ту же самую цитату: *Theodoretus Cyrrensis*. *Historia ecclesiastica* // GCS. 44. S. 40:1–16.

65 *Βασιλείου Ἀγγιάλου Πραγματεία περὶ τοῦ κύρους τῆς χειροτονίας κληρικῶν ὑπὸ Ἐπισκόπου καθηρημένου καὶ σχισματικοῦ χειροτονηθέντων*. Σμύρνη, 1887. Σ. 36–38.

египтянам⁶⁶, — получается следующая картина. Мелетий был восстановлен в церковном общении на Ликопольской кафедре, но без права рукополагать клириков. Также и его сторонники, рукоположённые «более тайным рукоположением», имели право служить, сослужить или просто молиться, но не могли выдвигать своих кандидатов для церковного служения: так, епископы-мелетиане были восстановлены в епископском сане, но «...без права управлять своими кафедрами, если те были заняты правосл[авными] епископами»⁶⁷. Это бесправие восстановленных мелетианских епископов хорошо заметно на фоне тех, кто, не будучи в прошлом замешан ни в каком расколе, мог спокойно выдвигать своих ставленников⁶⁸. Феодор Чтец передаёт это распоряжение отцов I Вселенского Собора очень лаконично: все рукоположённые епископом Мелетием, «подтверждённые более тайным рукоположением», должны быть подчинены всем, кого рукоположил епископ Александр⁶⁹.

Впоследствии данное указание I Вселенского Собора передавалось ещё лаконичнее, когда указание на «более тайное рукоположение» не сопровождалось никакими дальнейшими пояснениями⁷⁰. Созомен вместо «более тайное рукоположение» использует глагол «повторно рукополагать»⁷¹ (ἐπιχειροτονέω)⁷².

Итак, все приведённые примеры икономии — снисхождения при принятии еретиков и рукоположённых ими — не имеют прямой аналогии с экстерриториальным принятием раскольников, включая рукоположённых ими без повторного рукоположения. Вроде бы самый яркий из прецедентов — случай с принятием представителей

66 См.: Concilium Nicaenum I (anno 325) Ep., 1:60–72.

67 Попов И. Н. Мелетианский раскол // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 605. См. подробнее: Там же. С. 604–606.

68 См., например: *Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* 1, 9, 6–8 (Lin. 35–55) // SC. 477. P. 114, 116. См. также схожий текст у Геласия Кизического: *Gelasius Caesarensis*. *Historia ecclesiastica* 2, 34, 7–9 // GCS. 28. S. 121:24 – 122:13.

69 *Theodorus Anagnostes*. *Epitome historiae tripartitae* 1, 17:1–5 // GCS. N. F. 3. S. 8:34–38.

70 См., например: *Theophanes Confessor*. *Chronographia* // *Theophanis Chronographia* / ed. C. de Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883. [Hildesheim, 1963.] P. 22:14–20.

71 *Salaminus Hermias Sozomenus*. *Historia ecclesiastica* 1, 24, 1–3 (особенно 1, 24, 2:2–3) // GCS. N. F. 4. S. 45:4–15, особенно S. 45:9–10.

72 См. этот глагол в словаре Liddell-Scott-Jones: «[ἐπιχειρο]-τονέω, *sanction or confirm by vote*, of the Assembly, ἐπειδὴν ἐπιχειροτονήτε τὰς γνώμας D.4.30; ἡ εἰρήνη ἢ ἐπιχειροτονηθεῖσα Decr. ap.eund.18.29; incorrectly, ἐπεχειροτόνησεν ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Decr.ib.105. 2. *confirm in office*, τὰς ἀρχάς Arist.Ath.43.4, cf. 37.1; τοὺς προέδρους -τονεῖν the π. shall *confirm* the appointment, Lex ap.D.24.39: hence, of a Roman Tribune, ἐπεχειροτόνησε τῷ Μαρτίῳ τὴν στρατηγίαν got the Praetorship for him, Plu.Mar.35» (*Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon* / ed. H. S. Jones, R. McKenzie et al. Oxford, 1996. P. 673).

Мелетианского раскола — в действительности ничего не доказывает, а сами ограничения, наложенные на последователей Мелетия, указывают на то, что Церковь вместе с принципом икономии продолжала пользоваться принципом акривии — со строгостью и рассудительностью.

Случай Макария (Малетича)

Архим. Григорий (Франгакис) указывает на общеизвестный факт рукоположения митр. Макария (Малетича) и пытается дать ему положительное обоснование — вопреки высказывавшейся ранее весьма обоснованной критике протопресвитера Анастасия Гоцопулоса⁷³. 3 ноября 1996 г. Макарий (Малетич) был «рукоположён» во «епископа» так называемым патриархом УАПЦ Димитрием (Яремой) и находящимися в его юрисдикции иерархами архиепископом Игорем (Исиченко) и епископом Кременецким Мефодием (Кудряковым).

Однако все три данных архиерея имели хиротонию от проходимца и авантюристичного, лживого человека Виктора/Викентия Чекалина, и лишь один Мефодий (Кудряков) — от будущего «патриарха» «Киевского патриархата» Владимира (Романюка), в своё время рукоположённого Викентием Чекалиным и перерукоположённого Филаретом (Денисенко)⁷⁴. Данная картина, по сути, подтверждается таблицами рукоположений, которые приводятся в диссертации архим. Григория (Франгакиса) и в которых имя Викентия Чекалина отсутствует (*sic!*), но совершенно точно подразумевается на определённом месте.

В начале данной таблицы выстраивается такое древо рукоположений:

- Филарет (Денисенко) (4.02.1962)
- Иоанн (Боднарчук) (23.10.1977)
- Василий (Боднарчук) (31.03.1990)

От Филарета (Денисенко) к Иоанну (Боднарчуку) ведёт одна стрелочка, так же, как и от Иоанна (Боднарчука) — к его младшему брату по плоти Василию (Боднарчуку). Далее же в схеме везде используются две стрелочки (или большее их число), ведущие к тому или иному рукополагаемому лицу. На языке церковной каноники одна стрелочка обозначает рукоположение от одного лица. Однако в действительности

73 См.: *Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. С. 68–75.

74 По выводам прот. Ростислава Яремы, см.: *Ярема Р., прот.* К вопросу о каноничности хиротонии Макария (Малетича). URL: <https://radonezh.ru/2019/04/19/k-voprosu-o-kanonichnosti-hirotonii-makariya-maleticha>

и Иоанн (Боднарчук), и Василий (Боднарчук) рукополагались более чем одним лицом. Зачем же нужно такое сокрытие? В рукоположении Василия (Боднарчука) помимо его старшего брата Иоанна (Боднарчука) принимал участие Викентий Чекалин, что было прекрасно известно о. Григорию (Франгакису). Однако данное участие оказалось специально оставлено за скобками в схемах на страницах диссертации. А в рукоположении Иоанна (Боднарчука)⁷⁵ помимо митрополита Киевского и Галицкого Филарета принимали участие митрополит Львовский и Тернопольский Николай (Юрик), архиепископ Симферопольский и Крымский Леонтий (Гудимов) и епископы: Мукачевский и Ужгородский Савва (Бабинец), Кировоградский и Николаевский Севастиан (Пилипчук). Однако одна стрелочка вместо пяти самоочевидных тоже является своеобразным способом сокрыть участие Викентия Чекалина, так как две единоличные хиротонии могут приобрести кажущийся характер закономерности.

Итак, замечание объективного исследователя по данной теме прот. Ростислава (Яремы) остаётся в силе:

«Таким образом, из трёх раскольнических иерархов, “рукополагавших” Макария (Малетича), один имел “преемство” от лишённого сана Филарета Денисенко, а двое других не имели иных “хиротоний”, кроме “чекалинских”».

Каково более раннее и отчасти замалчиваемое звено этой неверной и ложной цепочки? В апреле — мае 1990 г. в храме святых безсребреников Космы и Дамиана в селе Михайлевичи, Дрогобычского благочиния, Львовской епархии⁷⁶, бывший епископ Русской Православной Церкви Иоанн (Боднарчук) вместе с Викентием Чекалиным, именовавшим себя «епископом Катакомбной церкви», рукоположили первых «иерархов

75 Во епископа Житомирского и Овручского.

76 См.: Покаянное письмо бывшего епископа Иоанна (Боднарчука) на имя Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода РПЦ, 15 января 1993 г. // Архив Московской Патриархии (приводится по: *Шумило С. В.* Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslov.ru/article/6025766/>) Оригинал документа (в числе других документов) даётся в другой статье по истории первых хиротоний в новейшей УАПЦ: *Ярема Р., прот.* Раскол ценой обмана: в завершение дискуссии о неканонических «чекалинских хиротониях» так называемой «Православной церкви Украины». (См.: URL: <https://radonezh.ru/2019/10/04/raskol-cenoy-obmana-v-zavershenie-diskussii-o-nekanonicheskikh-chekalinskikh-hirotoniyah>). Нужно сказать, что впоследствии Иоанн (Боднарчук) передумал возвращаться в Церковь и присоединился к расколу Филарета (Денисенко) (Там же).

УАПЦ»: Василия (Боднарчука)⁷⁷ (родного брата Иоанна (Боднарчука)) и — уже с участием Василия (Боднарчука) — Андрея (Абрамчука). Участие третьего более (члена иерархии РПЦ) или менее законного иерарха (члена Катакомбной церкви), в первой хиротонии было придумано впоследствии Иоанном (Боднарчуком)⁷⁸ для того, чтобы заретушировать роль Викентия Чекалина, наиболее авантюристического и неприемлемого лица; более того, была подделана подпись еп. Варлаама (Ильющенко) на «грамоте» о первой хиротонии с участием Чекалина⁷⁹. В диссертации о Григория участие еп. Варлаама не указывается.

Теперь нужно выяснить, как относился к Викентию Чекалину архим. Григорий (Франгакис) и кем был Викентий Чекалин в действительности. О. Григорий пишет:

«В двух первых хиротониях — Василия Боднарчука (брата Иоанна) и Андрея Абрамчука — принимал участие и Викентий Чекалин, представлявший себя как “епископ Ясной Поляны”. Очевидно, Иоанн Боднарчук верил, что Чекалин действительно был рукоположён в 1986 г. во епископы Русской Православной Церкви Заграницей. Нам нет смысла заниматься предполагаемым архиерейством Чекалина. Однако мы исследуем предлагаемую некоторыми лицами гипотезу, что Чекалин председательствовал на первой хиротонии⁸⁰,

77 До пострига — настоятель церкви с. Михайлевичи священник Иоанн Боднарчук. Он был пострижен в монашество с именем Василий за день до епископской хиротонии. См.: Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

78 «Иоанн (Боднарчук) распустил слух, будто в “хиротониях” тайно принял участие канонический архиепископ Днепропетровский и Запорожский Варлаам (Ильющенко), почивший в сентябре того же 1990 года и при жизни никогда не питавший симпатии к раскольникам. Эта нелепая версия была опровергнута; тогда среди сторонников УАПЦ стала распространяться легенда о некоем “Варлааме Ильенко, епископе катакомбной церкви”, рукоположившем “епископат” УАПЦ» (Ярема Р., *прот.* К вопросу о каноничности хиротонии Макария (Малетича). URL: <https://radonezh.ru/2019/04/19/k-voprosu-o-kanonichnosti-hirotonii-makariya-maleticha>). Здесь же отвергается версия о перерукоположении в 1993 г. «иерархов» УАПЦ «архиепископом Нью-Йоркским» Анастасием (Щербой) (с 1995 г. — митрополит Иерапольский Константинопольского Патриархата).

79 См.: Ярема Р., *прот.* Раскол ценой обмана: в завершение дискуссии о неканонических «чекалинских хиротониях» так называемой «Православной церкви Украины». URL: <https://radonezh.ru/2019/10/04/raskol-cenoy-obmana-v-zavershenie-diskussii-o-nekanonicheskikh-chekalinskih-hirotoniyah>

80 Об этом же было написано и выше по тексту диссертации: «В этих официальных документах о Чекалине не говорится, что он как первый рукоположил кого-либо» (Φραγκάκης Ε. Περί της Θεραλείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 61).

а именно Василия Боднарчука, и что он возложил руку на главу рукополагаемого. Эта гипотеза исключается по следующим серьезным основаниям...»⁸¹

И далее к таковым основаниям он относит: архиепископство Иоанна (Боднарчука) (предоставленное ему митр. Мстиславом (Скрыпником)⁸², который проживал в США и был главой УАПЦ с 30 октября 1989 г.), старшинство по хиротонии Иоанна (Боднарчука) перед Чекалиным (1977 г. — против 1986 г.) и родственные узы Иоанна (Боднарчука) с его родным братом Василием⁸³.

Вывод о Григория парадоксально прост и неожиданен:

«Значит, мы можем принять как факт, вне зависимости от Чекалина, что наше суждение должно принять рукоположение Василия и мы должны его исследовать в призме рукоположения епископа одним епископом»⁸⁴.

Совершенно неожиданное выведение за скобки персонажа, спорность и неоднозначность которого была прекрасно понятна автору диссертации: выше он сам цитировал письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Патриарху Константинопольскому Димитрию (от 22 ноября 1990 г.), где было сказано, что Викентий Чекалин как клирик Тульской епархии потерял даже своё диаконское достоинство⁸⁵.

В самой подробной и научно обоснованной статье-докладе о личности Виктора/Викентия Чекалина за авторством С. В. Шумило⁸⁶, подготовленной по благословению Митрополита Диоклийского Каллиста (Уэра) и направленной во Вселенскую Патриархию, предлагаются неоспоримые факты, исключающие какую бы то ни было степень законности епископской хиротонии Виктора/Викентия Чекалина в 1986 г.

В этой статье показано, что самосвидетельство Виктора Чекалина о том, что «...в мае-июне 1982 г. в Троице-Сергиевой Лавре он был “пострижен в монашество с именем Викентий и рукоположен во иеромонаха архиепископом Сергием (Голубцовым), проживавшим на покое в Лавре”⁸⁷»,

81 Ibid. С. 62.

82 Второй вариант написания фамилии — Скрыпник.

83 Ibid. С. 62–63.

84 Ibid. С. 63. Об этом же говорится и в выводах далее: Ibid. С. 69.

85 См.: Ibid. С. 56.

86 Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

87 Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г. [ААС РПЦЗ, Нью-Йорк] // Приводится по: Шумило С. В. Самозванный «епископ»

не соответствует реальной действительности — ни особенностям личной жизни архиеп. Сергия (Голубцова), ни постригальной практике Троице-Сергиевой Лавры.

Ещё одно самосвидетельство Чекалина о своём возведении в архимандриты и епископы в июне 1986 г. «епископом Владимиром (Абрамовым) из Катакомбной Церкви и митрополитом Алексием (Коноплёвым) Московской Патриархии»⁸⁸, сделанное им в декабре 1989 — январе 1990 г., было отвергнуто синодом Зарубежной Церкви, как ложное и не соответствующее действительности⁸⁹. Оба этих иерарха скончались до 1989–1990 гг., что позволяло Чекалину спокойно излагать фальсифицированную версию⁹⁰.

В целом можно отметить, что никаких свидетельств об архиерейской хиротонии, кроме собственных признаний *pro domo sua* Викентия Чекалина, не существует. В суде свидетельство одного человека считается недействительным. Константинопольский Патриархат тем не менее принял данную ситуацию со снисхождением — не имея никакого права и морального авторитета прикрывать беззаконие или потакать таковому.

В то же самое время период псевдо-«епископства» Викентия Чекалина был ознаменован безнравственными действиями. В сентябре 1986 г. он был арестован и осуждён по статье 120 УК РСФСР («развратные действия в отношении несовершеннолетних») на 3,5 года принудительно-исправительных работ в Калужской области⁹¹. В декабре 1987 г. был досрочно освобождён, но при этом продолжил греховную линию своей жизни под прикрытием законности. А именно, он усыновил своего бывшего ученика, женившись на его матери, кото-

Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

88 Протокол Архиерейского Синода РПЦЗ № 685 от 18/31 января 1990 г. [ААС РПЦЗ, Нью-Йорк] // Приводится по: *Шумило С. В.* Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

89 Там же. См. также: *Ярема Р., прот.* Раскол ценой обмана: в завершение дискуссии о неканонических «чекалинских хиротониях» так называемой «Православной церкви Украины». URL: <https://radonezh.ru/2019/10/04/raskol-cenoy-obmana-v-zavershenie-diskussii-onekanonicheskikh-chekalinskih-hirotoniyah>

90 См. подробнее: *Шумило С. В.* Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

91 Выписка из справки Прокуратуры Тульской области // Московский церковный вестник. 1991. № 2 (47). С. 7. (Приводится по: *Шумило С. В.* Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>).

рая вскоре умерла⁹². В итоге 15 мая 1988 г. Виктор Чекалин был лишён диаконского сана за двоежёнство, о чём и оповещал Патриарх Пимен Патриарха Димитрия⁹³.

Дальнейшая судьба Виктора/Викентия Чекалина выходит за рамки данного обзора. В целом можно констатировать, что он не был достоин епископского или даже священного сана ни до совместной с Боднарчуком хиротонии, ни после неё. В дальнейшем он стал на некоторое время католическим епископом, бессовестно меняя юрисдикции как перчатки...⁹⁴

16 декабря 2022 г. было опубликовано телеинтервью Викентия Чекалина⁹⁵, выпущенного из австралийской тюрьмы после четырёхлетнего заключения по обвинению в мошенничестве и подлоге документов⁹⁶. В этом телеинтервью он дерзко заявил, что, будучи епископом, увёл из Русской Православной Церкви множество верующих и «миллионы рублей». Абсолютно дерзкий самоуверенный человек в очередной раз продемонстрировал крайний релятивизм и цинизм по отношению к Церкви и истине.

Итак, очевидно, что:

- 1) Викентий Чекалин был проходимцем и нечестным человеком не только после его участия в создании УАПЦ, но и до;
- 2) Он не был епископом и даже клириком в 1990 г.;
- 3) По морально-нравственным и каноническим причинам он был извержен из клира РПЦ и не только не мог передать благодать при хиротонии, но одним своим участием упразднил

92 Шумило С. В. В катакомбах: Православное подполье в СССР. Луцк, 2011. С. 199–201. (Приводится по: Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>).

93 См.: Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

94 4 января 1991 г. Чекалин был присоединён к УГКЦ и затем — под омофором Папы Римского — возглавил новую «Российскую православную католическую церковь», но вскоре был изгнан Ватиканом, когда Патриарх Московский Алексей II предоставил туда сведения о том, что Чекалин был извержен из сана в РПЦ. См.: Там же.

95 Ο Β. Τσεκάλιν μιλά για τον ρόλο του στη δημιουργία της Ιεραρχίας της ΑΕΟ. (См.: URL: <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/54035-o-v-tsekalin-mila-gia-ton-rolo-tou-sti-dimiourgia-tis-ierarxias-tis-aeo>). См. также об осуждении Чекалина в Австралии: Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>

96 См.: Ο Β. Τσεκάλιν μιλά για τον ρόλο του στη δημιουργία της Ιεραρχίας της ΑΕΟ. URL: <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/54035-o-v-tsekalin-mila-gia-ton-rolo-tou-sti-dimiourgia-tis-ierarxias-tis-aeo>

действие через Иоанна (Боднарчука) благодати, уже и без того ослабленное тем, что последний был запрещён в епископском служении;

- 4) И противники, и сторонники УАПЦ признают ключевую роль Викентия Чекалина (независимо от того, занимал ли он первое или второе место при первой хиротонии);
- 5) Оставление грешника за скобками не может автоматически очистить ту псевдо-иерархию, у истоков которой он оказался. В церковной истории нет и не может быть подлинных положительных аналогов для такой ситуации, поскольку Викентий Чекалин не приносил никогда никакого покаяния ни в чём и тем самым он является наихарактернейшим примером нераскаянного грешника, лжеца, разрушителя Церкви и её устоев — и снаружи, и изнутри.

Для оправдания своей концепции, решительно одобряющей действия Константинопольской Патриархии, архим. Григорий (Франгакис) обосновывает возможность рукоположения от одного епископа, а именно от Иоанна (Боднарчука), без Викентия Чекалина. Остановимся сначала на законности хиротонии самого Иоанна (Боднарчука).

Первые хиротонии в новейшей УАПЦ

Переломный момент в архиерейском служении Иоанна (Боднарчука) наступил в 1989 г., когда 13 сентября он был освобождён от управления Житомирской и Овручской епархией по состоянию здоровья. Через месяц, 16 октября 1989 г., он примкнул к группе раскольников УАПЦ, а 20 октября провозгласил себя её первоиерархом. Однако вскоре еп. Иоанн был вынужден признать верховенство в УАПЦ находившегося в США Мстислава (Скрыпника), который и возвёл его в конце октября в сан архиепископа, поручив ему управление УАПЦ⁹⁷. За эти очевидные антиканонические деяния Иоанн (Боднарчук) на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 13 ноября

97 См.: Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. (См.: URL: <https://bogostov.ru/article/6025766>). В грамоте о рукоположении Василия (Боднарчука) говорится, что Иоанн (Боднарчук) был возведён Мстиславом в сан архиепископа 30 октября 1989 г. См.: *Φραγκάκης Ε.* Περί της Θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 62.

1989 г.⁹⁸ был лишён епископского достоинства⁹⁹. Очевидно, что каноничность Иоанну (Боднарчуку) приписывается в связи с тем, что после своего запрета он вступил в общение с Мстиславом (Скрыпником)¹⁰⁰ — за 14 дней до своего низложения Русской Православной Церковью.

Сторонники теории первенства чести и власти считают эту новую каноничность через Мстислава (Скрыпника) доказанной и законной, но каково действительное положение вещей?

Мстислав (Скрыпник) (ум. 1993) в 1942 г. прошёл все степени священства вплоть до епископства (рукоположён 14 мая 1942 г. как епископ Переяславский) в Украинской автокефальной православной церкви, антиканонически созданной на волне автономистского движения после 1917 г. и ещё более антиканонически воссозданной в 1942 г. в Рейхскомиссариате Украина под патронажем фашистской Германии¹⁰¹.

В рукоположении Мстислава (Скрыпника) участвовали епископы Игорь (Губа) и Никанор (Абрамович). Первый из них, будучи овдовевшим протоиереем Польской Православной Церкви, 8 февраля 1942 г. был пострижен в монашество, а 10 февраля того же года был рукоположён во епископа Уманского недавно созданной

98 Определение Священного Синода // ЖМП. 1990. № 2. С. 4–5; Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 30–31 января 1990 года // ЖМП. 1990. № 5. С. 4–12. Приводится по: *Шумило С. В.* Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. (URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766>).

99 См.: *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 55.

100 Ibid. Σ. 61. См. пример аргументации в защиту этой антиканоничности: *Τσιγκλάτζε Η., πρωτοπρεσβύτερος.* Η Κανονικότητα της Αλοστολικής Διαδοχής των Ουκρανών Αυτοκεφαλίστών. [Перевод с грузинского]. URL: <https://www.academia.edu/41239956>

101 Здесь нужно сделать важное замечание. Мстислав (Степан Иванович Скрыпник), племянник С. Петлюры и его адъютант во время Гражданской войны, в бытность свою «епископом Переяславским» в УАПЦ 1940-х гг. был представителем Рейхсминистерства восточных территорий при группе армий «Юг». На этом посту Мстислав сотрудничал с нацистами, помогая проводить их политику раскола Церкви. Именно им было выгодно оторвать как можно больше украинских православных от их законного священноначалия в Москве и организовать их в национальную «украинскую церковь», а при возможности — и раздробить их ещё сильнее. Православные, которые ставили единство во Христе выше национальности и исповедовали, что Тело Христово наднационально и неразрывно, преследовались новыми властями вплоть до убийства. При этом риторика Мстислава была на удивление похожа на риторику современных раскольников: «против варварской Москвы — за цивилизованную Европу». И именно этот человек впоследствии возглавил новейшую УАПЦ. Таким образом, у её истоков лежит нацистская политика и пропаганда раскола. См.: *Головко Н.* Кем был первый «патриарх» УПЦ КП. URL: <https://spzh.news/ru/istorija-i-kulytua/40975-kem-by-l-pervyy-patriarkh-upts-kp>

УАПЦ архиепископами Поликарпом (Сикорским) и Александром (Иноземцевым), а также епископами Брестским Георгием (Коренистовым)¹⁰² и Чигиринским Никанором (Абрамовичем), который одним днём раньше сам был рукоположён во епископа Чигиринского предыдущими тремя иерархами (из вышеприведённого списка) архиепископами в той же церковной структуре.

Поликарп (Сикорский)¹⁰³ (епископ Луцкий с 1932 г. в Польской Православной Церкви; рукоположён митр. Дионисием (Валединским)¹⁰⁴) в 1940 г. вошёл в состав Московского Патриархата (как епископ Владимиро-Волынский), однако в начале 1942 г. самовольно вышел из него и воссоздал Украинскую автокефальную православную церковь¹⁰⁵. Определением (№ 12) от 28 марта 1942 г. по судебному делу, как изменник Родины, он был запрещён в служении Московским Патриархатом¹⁰⁶, а вскоре и извержен из епископского сана¹⁰⁷. Правда, он был возведён на степень архиепископа митрополитом Дионисием (Валединским), но у митр. Дионисия не было для этого полномочий — об этом будет сказано чуть ниже.

Александр (Иноземцев)¹⁰⁸ — епископ с мая 1922 г.; с 1922 по 1939 г. епископ, а затем архиепископ Польской Православной Церкви; в ноябре 1939 г., после того как его епархия отошла к СССР, вошёл в неканонический Священный Синод Православной Церкви в границах

102 Сведения о нём со ссылками на источники: *Sosna G., ks., Troc-Sosna A., m. Hierarchia, kler i pracownicy Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej*. Warszawa; Bielsk Podlaski, 2017. S. 60.

103 См. о нём: *Ibid.*; *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Часть V: Назарий (Андреев) — Руфим (Троицкий) // *Οἰκονομία: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie*. 24. S. 482.

104 Сведения о нём со ссылками на источники: *Sosna G., ks., Troc-Sosna A., m. Hierarchia, kler i pracownicy Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej*. S. 49–50.

105 См. об этом: *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период (1989–1997). Москва, 1998. С. 10–12.

106 См.: *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Часть V: Назарий (Андреев) — Руфим (Троицкий) // *Οἰκονομία: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie*. 24. S. 482.

107 *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период (1989–1997). С. 12.

108 См. о нём: *Цымбал А.* Положение православной церкви в Западной Белоруссии в 1939–1941 годах. (URL: <https://zapadrus.su/zaprus/istbl/2170-polozhenie-pravoslavnoj-tserkvi-v-zapadnoj-belorussii-v-1939-1941-godakh.html>); *Sosna G., ks., Troc-Sosna A., m. Hierarchia, kler i pracownicy Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej*. S. 54.

Западной Украины и Западной Белоруссии; после вхождения Синода в Московский Патриархат в 1940 г. был уволен на покой¹⁰⁹ и на момент участия в создании УАПЦ пребывавший за штатом¹¹⁰. В 1942 г. — митрополит УАПЦ¹¹¹.

Получается, что Мстислав (Скрыпник) был рукоположён теми иерархами, чья хиротония восходит к иерархам, отпавшим от Русской и Польской Церквей и антиканонически воссоздавшим раскольничью церковную группировку для Украины или принявшими в ней активное участие, и не более того. В связи с тем, что прямое преемство воссозданной УАПЦ от предшествующих украинских раскольников-самосвятов выглядело неблаговидно, митр. Максим Сардский предложил следующее объяснение. По его теории, Украинская автокефальная православная церковь была украинской только по названию. По сути же она была создана в четырёх епархиях, входивших ранее в состав Польской Православной Церкви, но потерявших с ней связь по политическим причинам: сначала в составе Советского Союза, потом под оккупацией гитлеровской Германии. В этих условиях законный глава Польской Церкви дал им благословение на самоорганизацию под новым именем, но с тем же смыслом: возрождение украинской духовности на национальных началах. Вроде бы всё правильно, и никто не виноват. Однако в конечном итоге фактически была возрождена предшествующая УАПЦ с националистической идеологией, абсолютно непримиримая к РПЦ МП — не только из-за геополитики, но и из-за разных подходов к духовной жизни и благочестию. Так, УАПЦ-1921 не только «сама себя рукоположила» (в том числе путём возложения на главу её основателя К. Липковского, или Липкивского, руки от мощей сщмч. Макария I Киевского), — она ещё и предвосхитила обновленческий раскол, вводя

109 *Цымбал А.* Положение православной церкви в Западной Белоруссии в 1939–1941 годах. URL: <https://zapadrus.su/zaprus/istbl/2170-polozhenie-pravoslavnoj-tserkvi-v-zapadnoj-belorussii-v-1939-1941-godakh.html>

110 *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период (1989–1997). С. 12.

111 Для дополнения рассказа о том, что представляла собой иерархия УАПЦ 1942 г., можно добавить два штриха. Во-первых, в числе епископата УАПЦ-1942 был Фотий Тимошук, человек, бежавший из СССР в Польшу (убив при этом польского солдата), выдававший себя за священника, но не признанный митр. Дионисием в качестве такового. Тем не менее Тимошук был рукоположён во епископа руководством УАПЦ и сам совершал в ней хиротонии (Там же. С. 12–13). Во-вторых, в УАПЦ-1942 настолько чтили наследие самосвятской УАПЦ-1921, что епископа Сергея Огиюка за критику последней Поликарп лишил сана, а другие епископы УАПЦ страшно избили (Там же. С. 13).

женатый епископат и уничтожая монашество, а К. Липковский выступал за соединение с греко-католиками, которые и помогли издать на Западе его мемуары¹¹². При этом в зарубежной и постсоветской УАПЦ Липковский был канонизирован как священномученик (будучи расстрелян в 1937 г.)¹¹³.

В свете этого становится ясно, почему УАПЦ-1942 была основана Поликарпом (Сикорским), не состоявшим в предшествующей УАПЦ: последняя не пользовалась авторитетом и не считалась местом достойного служения для клириков.

Сама же Польская Православная Церковь, к сожалению, тоже не могла сообщить законность возрождённому расколу. Созданная в 1924 г.¹¹⁴ — уже после возникновения СССР, — она имела много общего с Русской Православной Церковью, за исключением разных политических условий, в которых пришлось оказаться верующим этих Церквей. Политическое руководство Польши, недружелюбное к России и особенно к России советской, могло способствовать усилению националистических традиций внутри Православия на Украине — без учёта интересов верующих, мысливших себя в неразрывном единстве с иерархией Русской Православной Церкви. Но насколько корректно говорить о создании нового витка УАПЦ со стороны Польской Православной Церкви, получившей в 1924 г. самостоятельность от Константинопольского Патриархата и только в 1948 г. — от Московского Патриархата? УАПЦ возникла как раскол от Русской Церкви, а от Польской Православной Церкви она законность получить не могла даже в том случае, если

112 *Лидгайко В. Г.* Липковский // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 115–117.

113 Там же. С. 117.

114 Православная Церковь в Польше, уже имевшая широкую автономию в составе Православной Российской Церкви, под давлением властей была выделена из неё в 1924 году; при этом Константинопольский Патриархат провозгласил Варшавскую митрополию автокефальной и дал ей томос без одобрения её Матери — Православной Российской Церкви. Свои действия Фанар объяснил так: он отзывает своё решение 1686 г. о подчинении этих епархий Москве (см. подробнее: *Слесарев А. В.* Украинское и белорусское автокефальные движения в контексте притязаний Константинопольского патриархата на территории исторической Киевской митрополии // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2021. № 4. С. 148). Об истории получения автокефалии Польской Православной Церковью в 1924 году см., например: *Чибисова А. А.* К вопросу о получении автокефалии Польской Православной Церковью // Церковь. Богословие. История: Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург, 2015. С. 632–638; *Чибисова А. А.* Автокефалия «под ключ»: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 81. С. 64–80.

бы в предшествующей УАПЦ 1921 г. не было лишённых сана или самосвяттов. Дело не только в самосвятстве остатков УАПЦ-1921 (расформированной в 1930 г.) и не только в прещеннях по отношению к Поликарпу (Сикорскому), но и в том, что даже митр. Дионисий не обладал достаточными полномочиями для исцеления этого раскола. Во-первых, на тот момент он сам оставался под запретом от Московского Патриархата¹¹⁵. И, во-вторых, даже Константинопольский Патриархат объявил (незаконно) автокефалию Польской Православной Церкви только в пределах Варшавской митрополии, но не на Украине. В годы Второй мировой войны Украина не входила в эту митрополию, а значит, и в юрисдикцию митр. Дионисия¹¹⁶. А в 1948 г., после получения томоса автокефалии от Московского Патриархата, Польская Православная Церковь тем более не могла продолжать конфронтацию с Советским Союзом и с Русской Церковью, искусственно поддержанную гитлеровцами в эпоху Второй мировой войны. Итак, УАПЦ была расколом и начиная с 1921 г., и начиная с 1942 г.

Хиротония от одного епископа

Для полноты картины осталось разобрать аргументацию архим. Григория о возможности епископской хиротонии от одного лица. Сначала автор ссылается на 1-е Апостольское правило: «Епископ да рукополагается двумя или тремя епископами...»¹¹⁷ — и на «Апостольские постановления»¹¹⁸, где утверждается необходимость совершать рукоположение

115 Петрушко В. И. Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период (1989–1997). С. 11.

116 Там же.

117 *Joannes III Scholasticus. Synagoga L titulorum 3 // Iohannis Scholastici synagoga L titulorum / ed. V. Beneshevich. München, 1937. S. 44:7–8. 1-е Апостольское правило: Constitutiones apostolorum (fort. compilatore Juliano Ariano) 8, 47:1–3 // SC. 336. P. 274. Georgius Chrysogonus. Nomocanon. Canones 1 // Е.К.Е.И.Е.Δ. 27–28. Σ. 600. Рус. пер.: «Епископ да будет рукополагаем двумя епископами или тремя. Иерей, диакон и прочие клирики да будут рукополагаемы одним епископом».*

118 См.: *Constitutiones apostolorum (fort. compilatore Juliano Ariano) 3, pinax (κ') // SC. 329. P. 118. См. также саму главу 20: Ibid. P. 164. Рус. пер. заглавия: «20. Что тремя или двумя епископами должен рукополагаться епископ, а не одним, ибо это ненадёжно». Рус. пер. текста главы 20: «А рукополагаться повелеваем епископу от трёх или, по крайней мере, от двух епископов; поставляться же вам одним епископом не позволяем, ибо свидетельство двоих или троих твёрже и несомненно (Мф. 18, 16; Ин. 8, 17)» (Апостольские постановления 3, 20 // Постановления Апостольские. Сергиев Посад, 2006. С. 95). Ср. то же:*

от двух или трёх епископов. А потом он приводит исключения из этих правил в церковной истории, среди которых самое сильное — пример еп. Мелетия Ликопольского, самостоятельно рукоположившего более 30 епископов, которые впоследствии вместе с ним были восстановлены в церковном общении на I Вселенском Соборе.

Приведём в дополнение самый яркий отрицательный пример рукоположения одним епископом. Это ересиарх Пётр Монг, рукоположённый одним епископом, к тому же низложенным¹¹⁹. О Петре Монге упоминали византийские историки разных веков и поздневизантийские богословы¹²⁰.

Другой ересиарх, Тимофей Элур, являет ещё один пример неправильного рукоположения — двумя низложенными епископами, согласно описанию Георгия Кедрина¹²¹. По-своему, данное описание является

Georgius Chrysogonus. Nomocanon 3, Pinax:35–36 (Canon 20) // Е.К.Е.И.Е.Д. 27–28. С. 460. Рус. пер.: «Что епископ должен рукополагаться тремя или двумя епископами, а не одним, потому что если он рукополагается одним, то это ненадёжно: 20-е». Даже если епископ, по необходимости, рукополагается одним лицом, на это требуется согласие других епископов. См. в «Апостольских постановлениях»: *Constitutiones apostolorum* (fort. compilatore Juliano Ariano) 8, 27:1–8 // SC. 336. P. 228. Рус. пер.: «А я, Симон Кананит, постановляю, сколькими должен рукополагаться епископ. Епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если же кто рукоположится одним епископом, то да будет извержен и он, и рукоположивший его. А если заставит необходимость рукоположиться ему одним епископом, по невозможности присутствовать большему числу епископов во время гонения или по другой подобной причине, то да представит он согласие на то большего числа епископов» (Апостольские постановления 8, 27 // Указ. соч. С. 222). Ср. тот же текст в пересказе на народный греческий язык: *Georgius Chrysogonus*. Nomocanon 8, 17:1–7 // Е.К.Е.И.Е.Д. 27–28. С. 589.

119 См.: *Theodorus Anagnostes*. *Historia ecclesiastica* (excerpta et fragmenta) 3, Epitome 416:1–6 // GCS; N. F. 3. S. 115:22–27. Рус. пер.: «Элур в этот год скончался. А вместо него вводится Пётр Монг, злодей, враг истины, ранее уже низложенный. А рукополагается этот епископ одним епископом, да и тот был низложенным...»

120 См. то же у прп. Феофана Исповедника и Георгия Кедрина: *Theophanes Confessor*. *Chronographia* // Op. cit. P. 125:19–25; *Georgius Cedrenus*. *Compendium historiarum* // *Georgius Cedrenus* Joannis Scylitzae ope: in 2 vols. Vol. 1. Bonn, 1838. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). P. 618:9–15. См. также: *Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Γ'—Δ' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Β'.* Θεσσαλονίκη, 1982. С. 443:19–23.

121 *Georgius Cedrenus*. *Compendium historiarum* // Op. cit. P. 608:6–18. Рус. пер.: «Когда все церкви вселенной приняли Халкидонский Собор, ненавистный Тимофей по прозвищу Элур привёл в смятение город александрийцев. Ибо, пользуясь волшебством, он по ночам обходил кельи монахов, называя каждого по имени, а на их отклики говорил: "Я ангел и послан сказать вам, чтобы вы прекратили общение с Протерием и теми, кто участвовал

достаточно точной аналогией для рукоположения Василия (Боднарчука) Иоанном (Боднарчуком) и Виктором (Викентием?) Чекалиным! Ведь один из них был на тот момент запрещённым архиереем, а другой — самопровозглашённым.

Византийский канонист Алексей Аристин, толкуя 1-е Апостольское правило, обратил внимание на то, что избирать епископа перед рукоположением должны не менее трёх епископов¹²² — в соответствии с уточнением 4-го правила I Вселенского Собора¹²³. Тем самым Аристин настаивает в данном случае на принципе соборности, который решительно несовместим с односторонностью.

Иером. Матфей Властарь также предложил следующий вариант 1-го Апостольского правила — с добавлением слов:

«...с призыванием Святого Духа и священным совершением молитв»¹²⁴.

Также дополнительно он ссылаясь на 49-е правило Карфагенского Собора, в котором говорилось о необходимости участвовать в хиротонии трём епископам, хоть и из разных епархий¹²⁵.

Иером. Дамаскин Студит жаловался на то, что рукоположения во епископы совершаются двумя или тремя епископами без учёта мнения большинства¹²⁶. Иными словами, он говорил, что в его времена (XVI в.) 1-е Апостольское правило исполняется, а 4-е правило I Вселенского Собора не исполняется.

Георгий Хрисогон связал 1-е Апостольское правило с евангельским указанием на свидетельство двоих или троих:

в Халкидонском Соборе, а Тимофея Элуря поставили епископом Александрии". Приобретя множество непокорных мужей, он тираннически захватил Александрийский престол. И, будучи низложенным, он был рукоположён двумя низложенными; совершал рукоположения епископов, не будучи рукоположённым; крещения совершал, не будучи священником, — и с некоей неудержимой злобой поносил святой Четвёртый Собор».

122 *Alexius Aristenus*. Scholia in canones apostolorum. Canon 1 // FBR. N. F. 1. S. 2. Рус. пер.: «Два или три епископа рукополагают епископа. А избирать епископа непременно должны три, а не менее того, если затруднительно всем епархиальным епископам собраться для этого» (Правила святых апостол с толкованиями. Правило 1 // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. С. 30).

123 *Alexius Aristenus*. Scholia in concilia oecumenica et localia. Concilium 1. Canon 4 // FBR. N. F. 1. S. 22.

124 *Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica X 5:1–4 // Op. cit. С. 501.

125 *Ibid.* X 5: Καρθαγένης μθ' // Op. cit. С. 501.

126 *Damascenus Studites*. Dialogus (e cod. Athon. Iv. 764 [4884]) (*Kakoulide-Panou E.* Διαμασκηνοῦ Στουδίτου «Διάλογος» // Δωδώνη. 1974. № 3. С. 452).

«Мы повелеваем, чтобы епископ рукополагался тремя епископами, или по меньшей мере двумя. И да не имеет власти рукополагаться одним. Потому что свидетельство двоих и троих точнее и [оно] надёжно»¹²⁷.

Никита Анкирский повторил 1-е Апостольское правило:

«Но и всеславных апостолов первое правило: “епископ, — говорит, — епископами рукополагается двумя или тремя”. И мы все сообща называемся епископами, как везде по обыкновению известно»¹²⁸.

Слова Никиты Анкирского глубоко поучительны. 1-е Апостольское правило исходит из принципов соборности. *Где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них* (Мф. 18, 20), — говорит Христос Спаситель. «Двое или трое» — это символ церковной полноты, братства, соборности. А один, наоборот, — односторонности и несовершенства. Завершая диссертацию темой о рукоположении одним епископом, архим. Григорий (Франгакис) вольно или невольно выразил нечто важное — односторонность, которая и стала самой характерной чертой решений Константинопольского Патриархата последнего времени. Да, конечно, в церковной традиции встречалась не только акривия, но и икономия как исключение из правила. Но если исключения остаются исключениями, а не складываются в новое правило, то это значит, что правило продолжает действовать.

В истории Русской Православной Церкви тоже есть характерный пример соборного возведения клирика на новую степень — поставление на патриаршество патриарха Иова. Хотя современные греческие историки пытаются указать на важность одностороннего акта Константинопольского патриарха Иеремии, патриарх Иерусалимский Досифей описывает его поставление по-иному — как рукоположение Иеремией, прибывшим с митрополитом и двумя епископами. Впрочем, даже такое поставление патриарха было необходимо подтвердить полноценным соборным актом, что и произошло на Соборе, состоявшемся в феврале 1593 г.¹²⁹

127 *Georgius Chrysogonus. Nomocanon 3, 20:1–3* // Е.К.Е.И.Е.Д. 27–28. Σ. 474.

128 *Nicetas Ancyranus. Oratio de ordinatione episcoporum* // АОС. 10. P. 192:27–30.

129 *Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras). Addenda* (e cod. Hierosol. S. Crucis 11) 11 (*Δοσιθέου Νοταρα, πατριάρχου Ιεροσολύμων Παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. *Ανάλεκτα*. 1891. Σ. 264–265). На этом акте помимо прочего было решено помянуть имя русского царя вслух на литургии. См. также ряд дополнительных мер: *Ibid.* Σ. 265:19–29.

В случае с украинским вопросом икономия для оправдания односторонности и антиканоничности стала радикально преобладать над акривией, что, однако, имеет и свои добрые последствия. Каноническая ненормальность ситуации стала столь очевидна, что остаётся лишь продолжать хранить и поддерживать истину, чтобы изжить и в конце концов преодолеть эту трудноисцелимую болезнь — катастрофичное разделение, разъедающее единство Поместных Православных Церквей.

Выводы

- Принципы акривии и икономии соотносятся в церковной жизни и праве Церкви как закон и исключение;
- В соотношении акривии и икономии акривия всегда важнее, даже когда она непосредственно не реализуется;
- Церковное и государственное (в лице императора Юстиниана) законодательство Византии подтверждает строгое отношение к еретикам как к не имеющим хиротонии;
- Установление пропорции между акривией и икономией принадлежит всей полноте Церкви — прежде всего на Вселенских Соборах, о чём свидетельствует 8-е правило I Вселенского Собора и обсуждение принятия еретиков на VII Вселенском Соборе;
- Константинопольский патриарх не имеет права применять акривию или икономию на не подчиняющихся ему церковных территориях;
- Украинские раскольники не принесли покаяние и не были восстановлены низложившей их инстанцией;
- При любой степени икономии её может применять только компетентная инстанция (которой подчиняются адресаты икономии) на законных основаниях;
- Обвинения в этнофилетизме против балканских Поместных Церквей и Русской Православной Церкви оказались своеобразным бумерангом для новаторов Константинопольского

Далее — об анафеме церковному календарю по новому стилю (Григорианскому), принятому латинянами в 1582 г. (Ibid. Σ. 266:1–4).

Патриархата, которые всё более и более формируют православную идентичность своих Поместных Церквей на основании греческого этноса;

- Также, критикуя кажущийся этнофилетизм Русской Православной Церкви Московского Патриархата, сторонники теории первенства чести и власти поддержали этнофилетизм украинских националистов, что привело к катастрофическим последствиям. Этот украинский этнофилетизм приобрёл такое большое значение для идеологов первенства Константинополя, что стал самым настоящим оправданием для всех антиканонических деяний последних — по принципу «цель оправдывает средства»¹³⁰.

Послесловие

Когда грех начинает претендовать на законное положение в Церкви, то происходит очень страшная вещь: грех как будто бы перестаёт быть грехом. Поэтому, когда, например, византийский император Лев Мудрый вступил в четвёртый брак, то император Николай Мистик выступил категорически против этого и написал трактаты с доказательствами того, что нельзя омрачать христианскую жизнь, что чистота христианской жизни не должна быть отвергаема. Четвёртый брак Льва Мудрого — гораздо более лёгкий случай по сравнению с ситуацией с Виктором/Викентием Чекалиным. Значит, Русская Православная Церковь не принимает экстерриториальные меры Константинопольского Патриарха не из собственных амбиций и стремления к первенству, а из принципов справедливости, истины и правды. Это серьёзная обоснованная позиция, и по-другому, исходя из всей православной традиции, быть не может.

Допустима акривия как строгое соблюдение правил и икономия как исключение из правил. Но бесконечная икономия, которая оправдывает зло, недопустима. Здесь уже чисто богословский вопрос. Теодицея как оправдание Бога и доказательство того, что Он не виновник

130 Ср. характерный патетический пассаж в диссертации архим. Григория (Франгакиса). Смысл пассажа в том, что украинцы после терпения в течение трёх веков пошли на принцип и в стремлении к церковной и национальной свободе позволили себе пренебречь канонами. См.: *Φραγκάκης Ε.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Σ. 69.

зла, — один из лейтмотивов святоотеческой мысли и традиции. Однако святые отцы и христианские писатели никогда не настаивали на «злодице», то есть на оправдании зла самого по себе. Зло как таковое невозможно оправдать, его можно только убрать и искоренить. Если бы можно было оправдать зло, то тогда не нужны были бы мученики Церкви, которые могли бы допустить отступничество в той или иной мере и спокойно жить дальше, даже представляться себе или окружающим как «святые подвижники».

Попытка показать, что человек, совершивший уголовное преступление, изверженный из диаконского сана за греховное поведение и, по всей видимости, никогда не имевший архиерейского сана, остался просто за скобками и его как бы не существует (при том что он участвовал в первой, ключевой для УАПЦ хиротонии 1990 г.), наряду с рассуждениями о возможности рукоположения епископа от одного епископа (каноничность которого далеко не бесспорна), — характерный признак современной «злодицеи». Преувеличенный акцент на возможности рукоположения одного епископа другим — несмотря на то, что даже по икономии рукоположение епископа одним лицом допускается только в крайней нужде и с одобрения других епископов¹³¹ — не соответствует церковной традиции ни в целом, ни в частном: исключение из правила не может стать правилом как таковым.

Парадоксальным образом принцип архиерейской хиротонии от одного лица соответствует односторонности, радикально противоречащей принципу соборности, который выражается словами Христа Спасителя:

где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф. 18, 20).

1-е Апостольское правило, Апостольские постановления, византийская традиция рукоположения двумя или тремя епископами — всё это подчёркивает важнейший принцип соборности. Значит, запрет рукополагать одним епископом — это не просто формальный запрет, который можно отменить в случае необходимости, а запрет на односторонность. И наоборот: акцент на рукоположении двумя или тремя

131 См. уже приводившееся выше: *Constitutiones apostolorum* (fort. compilatore Juliano Ariano) 8, 27:1–8 // SC. 336. P. 228. Рус. пер.: «А я, Симон Кананит, постановляю, сколькими должен рукополагаться епископ. Епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если же кто рукоположится одним епископом, то да будет извержен и он, и рукоположивший его. А если заставит необходимость рукоположиться ему одним епископом, по невозможности присутствовать большему числу епископов во время гонения или по другой подобной причине, то да представит он согласие на то большего числа епископов» (Апостольские постановления 8, 27 // Указ. соч. С. 222).

επισκοпами в соответствии со словами Христа Спасителя выражает соборность Церкви в братском духе любви и взаимопонимания.

Источники

- Alexius Aristenus*. Scholia in canones apostolorum // *Alexios Aristenos*: Kommentar zur Synopsis canonum / hrsg. L. Burgmann, K. Maksimovič, E. S. Papagianni, S. Troianos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. (FBR; N. F. 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, S. Troianos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. (FBR; N. F. Bd. 1). S. 21–214.
- Athanasius Alexandrinus*. Quaestiones ad Antiochum ducem [Sp.] // PG. T. 28. Col. 597–700.
- Augustinus Hipponensis*. De Baptismo contra Donatistas I–VII // PL. T. 43. Col. 107–244.
- Basilica* // *Basilicorum libri LX*. Series A: in 8 vols. / ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Vol. 1. Groningen: Wolters, 1955. (Scripta Universitatis Groninganae). P. 1–435.
- Basilius Caesariensis*. Epistulae 188 // *Saint Basile*. Lettres: in 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1961. P. 120–131.
- Concilium Nicaenum I (anno 325)* // *The Oecumenical Councils*. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787) / ed. G. Alberigo. Turnhout: Brepols, 2006. (CCCOGD; vol. 1). P. 19–34.
- Concilium universale Nicaenum secundum (787)*. Concilii actiones I–III. Actio 1 // *Acta conciliorum oecumenicorum*. Series secunda, volumen tertium: *Concilium universale Nicaenum secundum* / ed. E. Lamberz. Pars 1: *Concilii actiones 1–3*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2008. P. 8–281.
- Constitutiones apostolorum (fort. compilatore Juliano Ariano)* // *Les constitutions apostoliques*: in 3 vols. / ed. M. Metzger. Vol. 2–3. Paris: Éditions du Cerf, 1986, 1987. (SC; vol. 329, 336). Vol. 2: P. 115–395. Vol. 3: P. 17–311.
- Damasceus Studites*. Dialogus (e cod. Athon. Iv. 764 [4884]) (*Kakoulide-Panou E.* Διασκηνοῦ Στουδίτου «Διάλογος» // Δωδώνη, 1974. № 3. Σ. 446–458).
- Demetrius Cydones*. Paraphrasis questionum summae theologiae Thomae Aquinae: De effectibus amoris et de prudentia (secunda secundae XXXIV–LVI) // *Δημητρίου Κυδώνη Θωμᾶ Ακυϊνάτου: Σούμμα Θεολογική, ἐξελληνισθεῖσα* / ἔκδ. Σ. Η. Σιδέρη. Αθήναι: Ἴδρυμα ἐρεύνης καὶ ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας, 1982. (CPGR; vol. II, 17B). Σ. 25–282.
- Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Addenda (e cod. Hierosol. S. Crucis 11) // *Δοσιθέου Νοταρα, πατριαρχου Ἱεροσολύμων* Παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων // *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ανάλεκτα. [S. l. d.], 1891. Σ. 231–287.
- Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Γ'—Δ' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων* Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν C' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος, Τ. Β'. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Β. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 3–492.

- Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Θ'—Γ' // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος, Τ. Ε'. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–681.*
- Flavius Justinianus*. Codex Justinianus // The Codex of Justinian: A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text: in 3 vols. / ed. B. W. Frier. Vol. 1: Books 1–5. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 14–791.
- Gelasius Caesarensis*. Historia ecclesiastica // *Gelasius*. Kirchengeschichte / ed. M. Heinemann, G. Loeschcke. Leipzig: Hinrichs, 1918. (GCS; Bd. 28). S. 2–200.
- Georgius Cedrenus*. Compendium historiarum // *Georgius Cedrenus* Joannis Scylitzae ope: in 2 vols. Vol. 1. Bonn: Weber, 1838. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). P. 3–802.
- Georgius Chrysogonus*. Nomocanon // Νομοκανὼν Γεωργίου Τραπεζουντίου: ἐν 2 τ. / ἔκδ. Χ. Κ. Παπαστάθης. Ἀθήναι: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1980–1981. (Ε.Κ.Ε.Ι.Ε.Δ.; τ. 27–28). Σ. 379–614.
- Ioannes III Scholasticus*. Synagoga L titularum // *Iohannis Scholastici synagoga L titularum* / ed. V. Beneshevich. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937. S. 3–156.
- Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica // Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμεικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων / ἔκδ. Γ. Α. Πάλλης, Μ. Ποτλῆς, Τ. Σ'. Ἀθήναι: Τυπογραφεῖο τῆς Ἀγῆς, 1859. [Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Γρηγόρη, 1992.] Σ. 31–518.
- Methodius patriarcha Constantinopolitanus*. De iis, qui abnegarunt // PG. T. 100. Col. 1299–1326.
- Nicetas Ancyranus*. Oratio de ordinatione episcoporum // Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / éd. J. Darrouzès. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966. (AOC; vol. 10). P. 176–206.
- Nicodemus Hagiorita*. Scholia in canones apostolorum // Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ζάκυνθος: Τυπογραφεῖο «Ὁ Παρνασσὸς» Σεργίου Χ. Ραφτάνη, 1864. [Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Παπαδημητρίου, 1957.] Σ. 1–117.
- Nicodemus Hagiorita*. Scholia in canones patrum sanctorum (Basilii Caesariensis) // Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ζάκυνθος: Τυπογραφεῖο «Ὁ Παρνασσὸς» Σεργίου Χ. Ραφτάνη, 1864. [Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Παπαδημητρίου, 1957.] Σ. 586–649.
- Nicon Nigri Montis*. Canonarium vel Typicon // Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts: in 2 Bde. / hrsg. C. Hannick. Freiburg im Breisgau: Weiher, 2014. (MLSDV FD; vol. 62.1–2). Bd. 1: S. 2–622. Bd. 2: S. 624–1000.
- Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1350–1363) // Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363. / hrsg. M. Hinterberger, J. Koder, O. Kresten. Bd. 3. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2001. (CFHB SV; Bd. 19/3). S. 16–605.
- Salaminius Hermias Sozomenus*. Historia ecclesiastica // *Sozomenus*. Kirchengeschichte / hrsg. J. Bidez, G. C. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. (GCS; N. F. Bd. 4). S. 6–408.

- Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica // Socrate de Constantinople*. Histoire ecclésiastique (Livres I–VII) (Texte grec par G. C. Hansen): in 4 vols. / ed. P. Maraval, P. Périchon. Vol. 1. Paris: Éditions du Cerf, 2004. (SC; vol. 477). P. 44–262.
- Theodoretus Cyrrhensis*. *Historia ecclesiastica // Theodoret*. Kirchengeschichte / hrsg. L. Parmentier, F. Scheidweiler. Berlin: Akademie-Verlag, 1954. (GCS; Bd. 44). S. 1–349.
- Theodoretus Cyrrhensis*. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos [Dub.] // Θεοδορήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρά τινος τὸν ἐξ Αἰγύπτου ἐπίσκοπον ἀποκρίσεις* / ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Petropoli: Kirschbaum, 1895. P. 1–150.
- Theodorus Anagnostes*. *Epitome historiae tripartitae // Theodoros Anagnostes*. Kirchengeschichte / hrsg. G. C. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. (GCS; N. F. Bd. 3). S. 2–95.
- Theodorus Anagnostes*. *Historia ecclesiastica (excerpta et fragmenta) // Theodoros Anagnostes*. Kirchengeschichte / hrsg. G. C. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. (GCS; N. F. Bd. 3). S. 96–151.
- Theodorus Studites*. *Epistulae 40 // Theodori Studitae Epistulae*: in 2 vols. / ed. G. Fatouros. Vol. 1. Berololini; Novi Eboraci: De Gruyter, 1992. (CFHB SB; Bd. 31/1). S. 115–120.
- Theophanes Confessor*. *Chronographia // Theophanis Chronographia*. Vol. 1 / ed. C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1883. [Hildesheim: Olms, 1963.] P. 3–503.
- Βασιλείου Αγκιάλου* Πραγματεία περί του κύρους της χειροτονίας κληρικών υπό Επισκόπου καθηρημένου και σχισματικού χειροτονηθέντων. Σμύρνη: [Χ. ἔ.], 1887.
- Πατριαρχικό Γράμμα ἀποδοχῆς Ἐκκλητίου προσφυγῆς πρ. Κιέβου Φιλαρέτου // *Φραγκάκης Εμμανουήλ (Αρχιμ. Γρηγόριος) Νικολάου*. Περὶ της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρὸς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως: Το ζήτημα των χειροτονιών. [Εργασία για το μεταπτυχιακό δίπλωμα ειδίκευσης]. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2022. Σ. 177–179.
- Πατριαρχικό Γράμμα ἀποδοχῆς Ἐκκλητίου προσφυγῆς πρ. Κιέβου Φιλαρέτου. [Электронный ресурс]. URL: <https://ikee.lib.auth.gr/record/342602/files/GRI-2022-37140.pdf> (дата обращения 16.05.2023).
- 20 правил Сардикийского Поместного Святого Собора с толкованиями // *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. / пер. сестер Ново-Тихвинского монастыря (г. Екатеринбург). Т. 3: Правила Поместных Соборов. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2019. С. 200–224.
- 85 правил святых и всечестных апостолов, истолкованные на современном нам общепотребительном языке // *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. / пер. сестёр Ново-Тихвинского монастыря (г. Екатеринбург). Т. 3: Правила Поместных Соборов. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2019. С. 180–394.
- Αβγυστιν Ιππωνιϊσκυϊ, βλж.* Ο Κρησσηνιη προτιν δονατιστων (κνιγα Ι, 1–4) // *Αφανασυϊ (Βυκιν), ιερομ.* Βλαζηννην Αβγυστιν Ιππωνιϊσκυϊ. Ο Κρησσηνιη προτιν δονατιστων. Κν. Ι:Ι–ΙV // Τρudy и переводы. 2018. № 1. С. 108–119.
- Γρηγοριη Χυοοσκυϊ, митр.* Ο μεραx κ достижению единения Армянской и Православно-Кафолической Церкви. Санкт-Петербург: Тип. Департамента уделов, 1868.

- Константинопольский Патриархат опубликовал текст Томоса об автокефалии ПЦУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife.org/ru/content/konstantinopolskiy-patriarhat-opublikoval-tekst-tomosa-ob-avtokefalii-pcu> (дата обращения 02.06.2023).
- Никодим (Милаш), еп. Далматинско-Истрийский.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. СПбДА, 1911.
- Никодим (Милаш), еп. Далматинско-Истрийский.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. Санкт-Петербург: Тип. СПбДА, 1912.
- Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroju-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/> (дата обращения 10.06.2023).
- Постановления Апостольские. Сергиев Посад: СТСЛ, 2006.
- Правила святых апостол с толкованиями // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 29–191.
- Текст томоса об автокефалии ПЦУ на русском языке // Томос об автокефалии: что это такое? [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravoslavie.wiki/tomos-ob-avtokefalii.html#-Текст_томоса_об_автокефалии_ПЦУ_на_русском_языке (дата обращения 10.06.2023).

Литература

- Блаженнейший митрополит Киевский Онуфрий: Томос для «ПЦУ» — это томос рабства, а не автокефалии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5470503.html> (дата обращения 10.06.2023).
- Головкин Н.* Кем был первый «патриарх» УПЦ КП. [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.news/ru/istorija-i-kulytua/40975-kem-byi-pervyy-patriarkh-upts-kp> (дата обращения 11.06.2023).
- Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва: Познание, 2021.
- 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.* Можно ли говорить об иерархии среди Предстоятелей Поместных Церквей? Термин *ιεραρχία* в византийской традиции // БВ. 2022. № 4 (47). С. 103–130.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной экклесиологии // Церковь и время. 2022. № 4 (101). С. 7–34.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Выражение «*ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς...*» 28-го правила Халкидона и его интерпретации // Мировое православие. Первенство и соборность в свете православного вероучения. Материалы международной конференции синодальной Библиейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви. Москва, 16–17

сентября 2021 года / под общей редакцией митрополита Будапештского и Венгерского Илариона (Алфеева). Москва: Познание, 2023. С. 136–181.

Добош А., прот. Львовский собор // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 8–14.

Константинопольский Патриархат опубликовал текст Томоса об автокефалии ПЦУ. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife.org/ru/content/konstantinopolskiy-patriarhat-opublikoval-tekst-tomosa-ob-avtokefalii-pcu> (дата обращения 02.06.2023).

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.

Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Ч. V: Назарий (Андреев) — Руфим (Троицкий) // Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893–1965: Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij) bis zur Gegenwart / ergänzt von P. Coelestin Patock. Teil V: Nazarij (Andreev) — Rufim (Troickij). Erlangen: [K. V.], 1987. (Οικονομία: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie; Bd. 24). S. 11–496.

Мосалов Г., Соломатина О. «Если бы знали содержание — не согласились бы»: почему в ПЦУ раскритиковали томос об автокефалии. [Электронный ресурс]. URL: <https://russian.rt.com/ussr/article/634316-ukraina-filaret-cerkov-tomos> (дата обращения 10.06.2023).

Нивкин Я. Почему греки в ответе за рейдеров, которых приручили (18.05.2023, 10:10). [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.news/ru/zashhita-very/73862-pochemu-hreki-v-otvete-za-rejderov-kotorykh-priruchili> (дата обращения 07.06.2023).

Петрушко В. И. Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период (1989–1997). Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1998.

Петрушко В. И. Денисенко Михаил Антонович [в монастыре Филарет] // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 391–403.

Пидгайко В. Г. Липковский // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 116. 114–117.

Попов И. Н. Мелитианский раскол // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 604–606.

Сергий (Страгородский), митр. Значение апостольского преемства в инославии // ЖМП. 1961. № 10. С. 30–45.

Слесарев А. В. Украинское и белорусское автокефальные движения в контексте притязаний Константинопольского патриархата на территории исторической Киевской митрополии // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2021. № 4. С. 144–162.

Фокин А. Р. Новациан // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 340–356.

Цымбал А. Положение православной церкви в Западной Белоруссии в 1939–1941 годах. [Электронный ресурс]. URL: <https://zapadrus.su/zaprus/istbl/2170-polozhenie-pravoslavnoj-tserkvi-v-zapadnoj-belorussii-v-1939-1941-godakh.html> (дата обращения 11.05.2023).

Чибисова А. А. К вопросу о получении автокефалии Польской Православной Церковью // Церковь. Богословие. История: Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2015. С. 632–638.

- Чибисова А. А. Автокефалия «под ключ»: некоторые факты из истории Польской Церкви 1924 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 81. С. 64–80.
- Шумило С. В. Самозванный «епископ» Викентий Чекалин и его участие в первых хиротониях УАПЦ в марте 1990 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6025766> (дата обращения 17.05.2023).
- Ярема Р., *prot.* К вопросу о каноничности хиротонии Макария (Малетича). [Электронный ресурс]. URL: <https://radonezh.ru/2019/04/19/k-voprosu-o-kanonichnosti-hirotonii-makariya-maleticha> (дата обращения 17.05.2023).
- Ярема Р., *prot.* Львовский Церковный Собор 1946 г. в свете торжества Православия в Западной Украине. Киев: КИТ, 2012.
- Ярема Р., *prot.* Раскол ценой обмана: в завершение дискуссии о неканонических «чекалинских хиротониях» так называемой «Православной церкви Украины». [Электронный ресурс]. URL: <https://radonezh.ru/2019/10/04/raskol-cenoy-obmana-v-zavershenie-diskussii-o-nekanonicheskikh-chekalinskih-hirotoniyah> (дата обращения 11.06.2023).
- Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon / ed. H. S. Jones, R. McKenzie et al. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mureşan, dan Ioan. Le patriarcat œcuménique et les patriarcats balkaniques (Tarnovo, Peć). Enjeux ecclésiastiques et impériaux au XIV^e s. // Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011 / ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau et D. I. Mureşan. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2014. P. 203–242.
- Sosna G., ks., Troc-Sosna A., m. Hierarchia, kler i pracownicy Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej. Warszawa; Bielsk Podlaski: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2017.
- Αναστασόπουλος Ηλίας-Στυλιανός, π. Η συμβολή του Οικουµενικού Πατριαρχείου στο ιεραποστολικό έργο της εκκλησίας στην Άπω Ανατολή. [Διδακτορική διατριβή]. Αριστοτέλειο Πανεπιστήµιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2009.
- Ανακοινωθέν του Οικουµενικού Πατριαρχείου περί της εκκλήτου προσφυγής κληρικών εκ Λιθουανίας (17 февраля 2023 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/55189-anakoinothen-tou-oikoumenikou-patriarxeiou-peri-tis-ekklitou-prosphygis-klirikon-ek-lithouanias>(дата обращения 02.06.2023).
- Εκκλησία Αλβανίας: Η μεταπτυχιακή εργασία για το Ουκρανικό περιέχει ανακρίβειες. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/53447-ekklisia-alvanias-i-metaptyxiaki-ergasia-gia-to-oukraniko-periexei-anakriveies> (дата обращения 16.05.2023).
- Ἡ περί τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καί περί ἄλλων γενικῶν ζητημάτων Πατριαρχική καί Συνοδική Ἐγκύκλιος τοῦ 1902: Αἱ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἀγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καί ἡ ἀνταπάντησις τοῦ Οἰκουµενικοῦ Πατριαρχείου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1904.

- Λουκάς Γρηγοριάτης, ιερομ.* Τα δίκαια των Εκκλησιών και η Ενότης της Εκκλησίας. Μελέτη κανονική και ιστορική με αφορμή το ουκρανικό εκκλησιαστικό ζήτημα. Μέρος Α΄. Πρωτεύον και έγκλιτον κατά τους ιερούς κανόνες. Ι. Μ. Οσίου Γρηγορίου, 2019. Ρυс. περ.: Лука, иером. Права Церквей и единство Церкви. Каноническое и историческое исследование по поводу украинского церковного вопроса / пер. с греч. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва: Познание, 2022.
- Μακεδονοπούλου Σ.* Η στρογγυλή τράπεζα που διοργανώθηκε από την Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Βόλου με θέμα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας», μέρος της συντονισμένης προσπάθειας για να παραχαραχθεί η αλήθεια ως προς το θέμα και να βαθύνει ο διχασμός του ποιμνίου (4 Ιούν 2023). [Электронный ресурс]. URL: <https://katanixi.gr/i-akadimia-voloy-protagonistei-stin-antirosiki-propaganda/> (дата обращения 10.06.2023).
- Ο Β. Τσεκάλιν μιλά για τον ρόλο του στη δημιουργία της Ιεραρχίας της ΑΕΟ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/54035-o-v-tsekalin-mila-gia-ton-rolou-tou-sti-dimiourgia-tis-ierarxias-tis-aeo> (дата обращения 17.05.2023).
- Ο Ιερομόναχος Νικήτας Παντοκρατορινός για το Ουκρανικό. 8 Μαΐου 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/08/ieromonaxos-nikitas-pantokratorinos-gia-oukraniko/> (дата обращения 16.05.2023).
- Προς την ρωσίζουσα Εκκλησία της Αλβανίας για το Ουκρανικό. [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/11/15/pros-tin-rosizousa-ekklisia-tis-rosias-gia-to-oukraniko/> (дата обращения 16.05.2023).
- Στρογγυλή τράπεζα με θέμα το βιβλίο του Μασσαβέτα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=q1jqjAXxzCU&t=392s> (дата обращения 15.05.2023).
- Τουλουμτσής Β. Ι.* Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο και οι προϋποθέσεις αποδοχής των αιρετικών σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου: Η πίστη ως θεμέλιο ενότητας της Εκκλησίας. Αθήνα: Κύπρης, 2022.
- Τουλουμτσής Β. Ι.* Χειροτονίες τελεσθείσες υπό αιρετικών ως επιχειρήματα της ουκρανικής αυτοκεφαλίας. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.academia.edu/49013074> (дата обращения 10.06.2023).
- Τσιγκλάτζε Η., πρωτοπρεσβύτερος.* Η Κανονικότητα της Αποστολικής Διαδοχής των Ουκρανών Αυτοκεφαλιστών. [Перевод с грузинского]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.academia.edu/41239956> (дата обращения 08.06.2023).
- Φραγκάκης Εμμανουήλ (Αρχιμ. Γρηγόριος) Νικολάου.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρος Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως: Το ζήτημα των χειροτονιών. [Εργασία για το μεταπτυχιακό δίπλωμα ειδίκευσης]. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://ikee.lib.auth.gr/record/342602/files/GRI-2022-37140.pdf> (дата обращения 16.05.2023).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ОПЫТ СОСТАВЛЕНИЯ И ИЗДАНИЯ АРХИМАНДРИТОМ ЛЕОНИДОМ (КАВЕЛИНЫМ) ИСТОРИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ И ЕЁ СКИТА

Епископ Леонид (Толмачёв)

Тарусский, викарий Калужской епархии
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени
святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
248000, г. Калуга, ул. Набережная, д. 4, Калужская епархия
tshamda2012@mail.ru

Для цитирования: *Леонид (Толмачёв), еп.* Опыт составления и издания архимандритом Леонидом (Кавелиным) исторического описания Оптиной пустыни и её скита // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 213–233. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.011

Аннотация

УДК 27-9 (271.2-788)

Цель настоящей статьи — показать и проанализировать процесс составления и издания архимандритом Леонидом (Кавелиным) его первого исторического исследования — «Исторического описания Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи», а также выявить причины, побудившие его к созданию столь масштабного труда, выдержавшего несколько переизданий. На основе архивных материалов и опубликованных источников не только реконструируется процесс подготовки отцом Леонидом этого научного издания, но и представлена степень его участия в последующих переизданиях. Согласно проведённому исследованию, первое историческое описание Оптиной пустыни и её скита составлено автором в 1845–1846 гг. с совета опытного в издательском деле С. А. Бурачка и под руководством монаха Порфирия (Григорова). Второе издание подготовлено автором в 1860–1861 гг. Тогда он являлся насельником Оптиной пустыни и дополнил первое издание. Третье издание истории

Оптиной пустыни было опубликовано без непосредственного участия отца Леонида, подготавливалось в 1873–1874 г. иеромонахом Климентом (Зедергольмом). Последний исправил неточности и разделил книгу на основную часть и приложения. Четвёртое издание вышло в 1885 г. и, по сути, являлось перепечаткой третьего, но без приложений.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, монашество, Оптиная пустынь, Предтеченский скит, архимандрит Леонид (Кавелин), С. А. Бурачок, преподобный Макарий Оптинский, монах Порфирий (Григоров), иеромонах Климент (Зедергольм).

The Experience of Compiling and Publishing a Historical Description of Optina Pustyn and its Skete by Archimandrite Leonid (Kavelin)

Bishop Leonid (Tolmachev)

Bishop of Tarusa, Vicar of the Kaluga Diocese

Post-graduate of Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4 Naberezhnaya St., Kaluga, 248000, Russia

tshamda2012@mail.ru

For citation: Leonid (Tolmachev), bishop. "The Experience of Compiling and Publishing a Historical Description of Optina Pustyn and its Skete by Archimandrite Leonid (Kavelin)". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 213–233 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.011

Abstract. The aim of this article is to present and analyze the process of compilation and publication by archimandrite Leonid (Kavelin) of his first historical study «Historical description of Optina pustyn and its skete of St. John the Forerunner» as well as to discover the reasons for doing this large-scale work that was published several times. On the basis of archival and published materials, not only the process of Father Leonid's preparing this scientific publication is reconstructed, but also the extent of his participation in subsequent editions is presented. According to the research, the first historical description of Optina pustyn and its skete was compiled in 1845–1846 with the advice of the experienced publisher S. A. Burachok and under the guidance of monk Porphyrii (Grigorov). The second edition was prepared by the author in 1860–1861. At that time, he was a hieromonk of Optina pustyn, and supplemented the first edition. The third edition of Optina pustyn's historical description was published without Father Leonid's direct participation, being prepared by hieromonk Clement (Sederholm) in 1873–1874. The latter rectified inaccuracies and divided the book into the main part and appendices. The fourth edition came out in 1885, and it was essentially a reprint of the third one, but without appendices.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, monasticism, Optina pustyn, skete of St. John the Forerunner, archimandrite Leonid (Kavelin), S. A. Burachok, St. Macarius of Optina, monk Porphyrii (Grigorov), hieromonk Clement (Sederholm).

В 2022 г. исполнилось двести лет со дня рождения известного историка архимандрита Леонида (Кавелина). Его по праву можно считать первым историографом Калужского края. Отец Леонид написал несколько десятков исследований, посвящённых данному региону. В их число входит не только историческое описание Калужской епархии, почти всех монастырей в её пределах, но и отдельные публикации о храмах и древностях, а также жизнеописания оптинских подвижников.

Безусловно, такое множество научных трудов архимандрита Леонида по истории Калужской земли до сих пор привлекает внимание. Исследователи его сочинений отмечают, что первый исторический труд о монастырях отец Леонид написал в возрасте двадцати пяти лет, будучи ещё мирским человеком. Это было «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи»¹. Выход данного сочинения был обусловлен несколькими причинами, которые могут пояснить, что побудило молодого автора к столь серьёзному научному труду, выдержавшему четыре издания. Отчасти это можно понять, реконструировав процесс составления и издания первого исторического исследования отца Леонида². Разумеется, подобная реконструкция возможна по сохранившимся архивным документам и другим опубликованным материалам. Данные изыскания могут показать не только причины появления этого исторического описания, но и выявить степень участия отца Леонида в этом труде, что очень важно, ведь оно стало отправной точкой для его дальнейшей исследовательской деятельности.

Несомненно, интерес к Калужской земле для архимандрита Леонида был связан с тем, что он здесь возрос телесно и духовно. Лев Александрович Кавелин родился в 1822 г. в селе Спас-Волженское Вяземского уезда Смоленской губернии. В 1824 г. после отставки отца

- 1 *Луцко В. Г.* Леонид Кавелин — калужский краевед // Пятая краеведческая конференция Калужской области. Обнинск, 1990. С. 371; *Марченко Н. В.* Л. А. Кавелин и Оптина пустынь // Монастыри в жизни России: материалы науч. конф. Калуга; Боровск, 1997. С. 237; *Сукина Л. Б.* Описание монастырей как жанр научной публикации в церковной археологии XIX — начала XX в. // Grand Altai Research and Education / Наука и образование Большого Алтая: сетевое изд. Совета ректоров вузов Большого Алтая. 2022. Спецвыпуск. С. 108. (См.: URL: http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_5.pdf); *Каширова В. В.* Исторические описания монастырей архимандрита Леонида (Кавелина) в традиции церковно-исторических сочинений // БВ. 2022. № 2 (45). С. 310.
- 2 *Леонид (Толмачёв), еп.* Архимандрит Леонид (Кавелин) и его выбор скита Оптиной пустыни местом монашеской жизни // Церковный историк. 2022. № 2 (8). С. 123.

вся семья переехала в родовое дворянское имение в деревне Грива Козельского уезда Калужской губернии. Там прошли его детские годы. С 1840 по март 1852 г. Л. А. Кавелин состоял на военной службе в составе лейб-гвардии Волынского полка, находящегося в Ораниенбауме близ Санкт-Петербурга⁵.

В детстве и во время каникул в годы обучения Лев Кавелин регулярно с родителями посещал Оптину пустынь. Обитель располагалась в десяти верстах от имения Кавелиных. Во время военной службы около северной столицы гвардейский офицер удалялся от товарищей, более углубляясь в изучение Священного Писания, истории и духа монашества⁴.

В 1843 г. Лев Кавелин познакомился с издателем журнала «Маяк» Степаном Анисимовичем Бурачком, «верующим и глубоко церковным человеком»⁵. Это общение дало ему возможность не только публиковать свои очерки в журнале, но и получать наставления духовно опытного человека.

С. А. Бурачок 28 января 1844 г. познакомил Льва Кавелина с будущим историком Русской Церкви архимандритом Макарием (Булгаковым), впоследствии митрополитом Московским, который в ту пору ещё являлся инспектором Санкт-Петербургской духовной академии⁶. Может быть, по этой причине в письме за апрель 1844 г. к издателю журнала «Маяк» Лев Кавелин писал, что посвятил «себя изучению истории»⁷. В другом письме к тому же издателю он сообщал уже о душевной пользе, полученной им от прочтения сказаний о жизни старца Серафима Саровского и схимонаха Феодора (Пользикова)⁸, представляя последнее в сокращённом варианте и читателям журнала. Появление сказания о жизни и подвигах схимонаха Феодора в журнале «Маяк» стало

3 Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник / сост., вступ. ст. иером. Платона (Рожкова). Козельск, 2017. С. 486–487.

4 Корсунский И. Архимандрит Леонид (Кавелин). Очерк его жизни и учёно-литературной деятельности // Библиографические записки. 1892. № 2. С. 85.

5 Каширина В. В. Степан Анисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // БВ. 2019. № 3 (34). С. 293.

6 ОР РГБ. Ф. 148. К. 5. Ед. хр. 57. Л. 1.

7 Кавелин Л. Письмо к издателю // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. Санкт-Петербург, 1844. Т. 16. [Кн. 31]. Материалы. С. 1.

8 Кавелин Л. Жизнь и подвиги схимонаха Феодора: (Письмо к издателю «Маяка») // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. Санкт-Петербург, 1845. Т. 23. [Кн. 45]. Критика. С. 9–10.

не единственной его публикацией о подвижниках, связанных с Оптиной пустыней⁹.

В 1847 г. вышло историческое описание Оптиной пустыни и её скита, в предисловии к которому Лев Кавелин, называя её «лаврою Калужской епархии», объяснял, что необходимость такого труда для известной обители уже давно имелась¹⁰. Упоминая о своём происхождении из Козельского уезда, где находится и Оптина пустынь, он писал:

«С малых лет привык я преклоняться перед её святынею и потом посещал и обозревал её не раз в разные эпохи моей жизни»¹¹.

Этой фразой он показывал не только своё давнее близкое знакомство с обителью, но и указывал на благоговейное к ней отношение. Вместе с тем, предлагая составленное историческое описание Оптиной пустыни как жертву, приносимую им отчизне предков и выражение личного почтительного отношения к обители, Лев Кавелин писал, что оно есть «плод недавнего посещения моего обители в минувшем 1845 году»¹².

Действительно, поздней осенью 1845 г. Лев Кавелин приезжал в Оптину пустынь. Иеромонах Евфимий (Трунов), письмоводитель настоятеля, записал об этом приезде в своём дневнике от 26 ноября:

«В октябре он в сей пустыни пробыл более недели, готовился и общался Св. Таин; испросил у о. игумена архивные записки — материалы к истории сей обители и скита, брал в родительский дом для составления истории, а теперь оные привез и 27^{го} числа по трапезе отправился с благословением на путь в С<анкт>-П<етербург>»¹³.

О процессе составления исторического описания Оптиной пустыни и её скита сообщают прежде всего письма преподобного оптинского старца иеросхимонаха Макария (Иванова) к Л. А. Кавелину. Вероятно, в упоминаемое посещение Лев Кавелин не только ближе познакомился со старцем Макарием, но и получил от него благословение

9 По мнению И. Корсунского, Лев Кавелин принимал участие и в публикациях из жизнеописания первого старца Оптиной пустыни — иеросхимонаха Льва (Наголкина) (*Корсунский И. Архимандрит Леонид (Кавелин). Очерк его жизни и учёно-литературной деятельности // Библиографические записки. 1892. № 9. С. 613*).

10 *Кавелин Л. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. Ч. I. Санкт-Петербург, 1847. С. [4]*.

11 Там же. С. [5].

12 Там же.

13 ОР РГБ. Ф. 213. К. 63. Ед. хр. 1. Л. 23 об.

на исторический труд. Именно с этого времени началась их переписка, потому что первое письмо старца к гвардейскому офицеру от 1 января 1846 г. уже было ответным¹⁴.

Из письма старца Макария от 13 апреля 1846 г. известно, что Лев Кавелин прислал ему составленное историческое описание Предтеченского скита. Его прочитали настоятель Оптиной пустыни игумен Моисей (Путилов) и старец Макарий. Причём старец, благодаря за труд, сообщал Льву Кавелину, что игумену издать его «хотелось вместе с монастырским описанием, а не отдельно»¹⁵. Также старец писал о напечатанном малом виде скита, который должен был переслать молодому историку рясофорный монах Пётр (Григоров).

Необходимо отметить, что инок Пётр, впоследствии монах Порфирий, принимал деятельное участие в подготовке издания. Лев Кавелин сам сообщал об этом в последних строках предисловия книги¹⁶ и при описании захоронений некоторых благодетелей и братии на территории обители, назидательные повествования из жизни которых сообщал ему инок Пётр¹⁷.

Также сохранилось рукописное жизнеописание монаха Порфирия, составленное, вероятно, в 1850-х годах. В нём Лев Кавелин писал про отца Порфирия, что история «обители была ему хорошо известна» и он «ревностно заботился об издании <её> в свет»¹⁸. А о помощи отца Порфирия сообщал следующее:

«Содействие это состояло в доставлении необходимых к тому материалов, которые удалось собрать П<етру> А<лександровичу> <Григорову> при разборе монастырского архива. Разбирал он архив для получения сведений, требуемых от обители епархиальным начальством для истории русской иерархии^{19,20}.

14 Макарий Оптинский, *прп.* Письмо № 653 от 13 апреля 1846 г. // Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II: К–С / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2011. С. 5.

15 Там же.

16 Кавелин Л. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. Ч. I. Санкт-Петербург, 1847. С. [5].

17 Там же. С. 171–174.

18 ОР РГБ. Ф. 148. К. 1. Ед. хр. 13. Л. 15 об.

19 Сведения для книги «История российской иерархии», вероятно, собирались в 1840-х годах. См.: Колосов Н. А. «История российской иерархии» преосвященного Амвросия Орнатского, епископа Пензенского и Саратовского. Москва, 1894. С. 26.

20 ОР РГБ. Ф. 148. К. 1. Ед. хр. 13. Л. 15 об.

Таким образом, с архивными материалами, собранными иноком Петром, Лев Кавелин ознакомился в конце 1845 г.; впоследствии они были обработаны согласно упомянутым в том же предисловии критическим требованиям к составлению исторических описаний монастырских обителей²¹.

По мнению В. В. Кашириной, в своём первом историческом исследовании Лев Кавелин, «обобщив опыт русской исторической науки по описанию обителей, попытался подготовить свой труд на совершенно ином научном уровне, поставив основной целью духовное просвещение»²². Такое направление было им выбрано не случайно. Ещё в письме к издателю «Маяка» за апрель 1844 г. он писал:

«Исторические исследования — не одно только успокоение праздного любопытства. Замечания, опирающиеся на основы истинной философии, открывая причины былого величия, славы, мужества, силы и упадка народа, возвышают любовь к отчизне и оправдывают мудрое изречение римского витии, что история “Lux veritalis magistra vitae”, то есть светильник истины — наставница жизни»²³.

Именно таковой была православная позиция тогда ещё молодого гвардейского офицера и вместе с тем начинающего учёного, строившего свою жизнь и исторические исследования на вышеуказанных принципах.

Более подробно о процессе составления исторического описания Оптиной пустыни повествуют два письма Льва Кавелина к иноку Петру. Первое можно датировать концом марта 1846 г., поскольку в нём упоминается об отсылке в Оптину пустынь уже готового исторического описания Предтеченского скита. По возвращении из Оптиной в конце 1845 г. Лев Кавелин, занимавшийся до этого времени данным трудом, писал:

«Кажется, наконец, кончились мои вопросы и запросы, из ответов на которые должна составиться мозаическая панорама вашей обители»²⁴.

21 Кавелин Л. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. Ч. I. Санкт-Петербург, 1847. С. [5].

22 Каширина В.В. Исторические описания монастырей архимандрита Леонида (Кавелина) в традиции церковно-исторических сочинений // БВ. 2022. № 2 (45). С. 318.

23 Кавелин Л. Письмо к издателю // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. Санкт-Петербург, 1844. Т. 16. [Кн. 31]. Материалы. С. 2.

24 ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 32. Л. 1.

Из письма становится понятным, что составление исторического описания обители и скита происходило под руководством отца Петра, который не только подсказывал структуру изложения материала, но и правил присланный текст. Подтверждением последнего служат и некоторые сохранившиеся замечания к тексту, в которых отец Пётр корректировал и уточнял написанное Львом Кавелиным²⁵.

К 1 июня 1846 г. Лев Кавелин планировал закончить описание обители, желая в августе отдать его в печать. При этом он упоминал, что «за охоту и приготовление себя к занятиям этого рода я вполне обязан почтенному Степану Анисимовичу»²⁶, который побудил его к составлению исторического описания Оптиной пустыни и её скита. Именно ему принёс рукопись Лев Кавелин. Бурачок в письме к отцу Петру от 18 ноября 1846 г. писал:

«Рукопись его я на другой же день получения (12 ноября) отвёз в Александро-Невскую лавру и отдал доброму цензору, отцу архимандриту Аввакуму, который пропускал самые злые статьи в “Маяке”: обещал не задерживать, предваря, что очень крепко занят множеством поручений»²⁷.

Печать книги в типографии планировалась с помощью того же опытного в издательском деле С. А. Бурачка, который сообщал в письме отцу Петру два варианта сметы для напечатания «Описания Оптиной обители» в 300 и 400 рублей серебром, а также тираж для выбора игуменом обители. Обговаривалась возможность издания шестисот экземпляров за счёт книгопродавца с получением обителью только половины книг²⁸. Но в более позднем письме Степан Анисимович советовал обители оплатить всё издание самой, для чего взять в кредит деньги у санкт-петербургского купца И. П. Лесникова, который с почтением относился к оптинским отцам²⁹.

Хотя Лев Кавелин и торопился закончить труд без задержек, но по не зависящим от него причинам не смог. С. А. Бурачок в письме к нему от 22 февраля 1847 г., объяснял причины задержки издания следующим образом:

25 ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 17. Л. 1 – 7 об.

26 ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 32. Л. 2 об.

27 ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 26. Л. 1 об.

28 Там же. Л. 2.

29 Там же. Л. 4 об.

«Вашу книгу, как обещал, буду пестовать посильно, только <бы> Кораблёв³⁰ собрался с силами: я, со своей стороны, буду подталкивать его»³¹.

А в письме к игумену Моисею от 7 апреля 1847 г. Степан Анисимович сообщал:

«Книгопродавец, вызвавшийся напечатать “Описание Оптиной пустыни”, обещает начать с апреля»³².

В письме от 12 апреля 1847 г. старец Макарий интересовался состоянием труда по истории скита³³. Это волновало и инока Петра, которому после долгого молчания, вызванного, скорее всего, выяснением обстоятельств, Лев Кавелин 20 мая 1847 г. писал:

«Рукопись моя, о которой вы спрашиваете с заботливостью её пестуна, тоже отдана мною в покровительство Степану Анисимовичу; и если есть изволение Божие, дабы судьбы вашей обители, начертанные моей слабой рукой по указаниям вашим, явились во свет, то немедленно уведомя вас; если же усердие наше не увенчается успехом, то перешлю рукопись в ваше полное распоряжение»³⁴.

Разрешение от Петербургского цензурного комитета для исторического описания Оптиной пустыни было получено 25 ноября 1846 г.³⁵, а для исторического описания Предтеченского скита — 3 января 1847 г.³⁶. Книга была издана в пользу обители в Санкт-Петербурге в типографии Морского кадетского корпуса в 1847 г. Причём 370 рублей серебром за бумагу и литографию одолжил И. П. Лесников, а остальное было оплачено Оптиной пустыней, в которой книга появилась лишь в начале февраля 1848 г.³⁷.

30 Николай Петрович Кораблёв (1814–1877) – книгопродавец и издатель духовной литературы.

31 ОР РГБ. Ф. 148. К. 5. Ед. хр. 57. Л. 7.

32 ОР РГБ. Ф. 213. К. 91. Ед. хр. 10. Л. 1.

33 *Макарий Оптинский (преподобный)*. Письмо № 656 от 12 апреля 1847 г. // Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II. С. 9.

34 ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 32. Л. 3.

35 *Кавелин Л.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. Санкт-Петербург, 1847. Ч. I. С. [2].

36 Там же. Ч. II. С. [2].

37 *Летопись скита Оптиной пустыни / введение и комментарии еп. Леонида (Толмачёва)*. Т. I: 1820–1882. Козельск, 2022. С. 116.

За выходом в свет исторического описания почти сразу последовала рецензия. Русский писатель, историк и публицист М. П. Погодин, упоминая о появившейся прекрасной книге, написанной с сердечной теплотой, ссылаясь на подробное изложение в ней истории монастыря. Приводя цитаты из книги, Михаил Петрович писал:

«Многие подробности в описании г. Кавелина имеют интерес местный, домашний; другие — любопытно узнать всякому благочестивому читателю; за некоторые, подающие понятие о нравах, благодарит историк»³⁸.

И далее рецензент, замечая скудость существования Оптиной пустыни и отсутствие замечательных событий после её возобновления в XVIII в., отмечал, несмотря на это, удивительную способность автора, который «всеми силами старается уловить всякую черту, приносящую ей честь в каком бы то ни было отношении»³⁹. Особо говорилось об изложении современного состояния обители и её скита, об описании жизни её почивших и современных подвижников⁴⁰, что показывало не только хорошее владение Львом Кавелиным архивными и другими историческими сведениями, но и его знание современного состояния Оптиной пустыни.

Следует отметить, что Лев Кавелин не хотел ставить на выходящей книге свою фамилию. Может быть, такой отказ был связан с осознанием того, что многое было сделано с благословения преподобного Макария, под руководством С. А. Бурачка и инока Петра (Григорова). Принимая со смирением свою роль в составлении исторического описания обители и её скита, он считал, что для него достаточно просто быть помянутым добрым словом старцами любимой им обители⁴¹.

Необходимо обратить внимание на нижеследующее. Лев Кавелин желал посвятить историческое описание скита тогда здравствующему его основателю — митрополиту Киевскому Филарету (Амфитеатрову), бывшему в 1819–1825 годах епископом Калужским⁴². В письме от 13 апреля 1846 г. старец Макарий предлагал самому Л. А. Кавелину решить этот вопрос:

38 [Погодин М. П.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 132.

39 Там же. С. 135.

40 Там же. С. 135–136.

41 ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 32. Л. 2.

42 Святитель Филарет Киевский и оптинский скит: сборник / сост. и авт. вступ. статьи еп. Леонид (Толмачёв). Козельск, 2022. С. 12.

«О посвящении сего труда вашего высокопреосвященному митрополиту можно ли без его на сие соизволения — я не знаю, как вам сказать»⁴³.

Неизвестно о попытках согласовать данное намерение. Вероятно, никакого упоминания о посвящении при выходе книги в 1847 г. не было по причине совместного издания исторического описания обители и скита (в виде двух частей). Однако в воспоминаниях сохранилось, что Лев Кавелин от получил от святителя Киевского Филарета, в знак благодарности за преподнесённое тому историческое описание, икону преподобного Антония Печерского в серебряном окладе⁴⁴. Также и старец Макарий за этот труд благословил автора иконой преподобного Макария Великого, на обороте которой Лев Кавелин сделал надпись карандашом: «Благословение старца Макария»⁴⁵.

Таким образом, в конце 1847 г. был напечатан первый исторический труд Льва Кавелина по Оптиной пустыни. После чего была пауза в его литературной деятельности, связанная, вероятно, не только с личными обстоятельствами жизни, но и с тем, что в это время он по своей инициативе, с согласия командования, «по архивным источникам и по сказаниям очевидцев прошлого недавнего времени собирал материалы для истории»⁴⁶ Волынского полка, в котором служил. Однако план составления исторического очерка ему не удалось привести в исполнение, поскольку он ушёл в отставку с военной службы.

Лев Кавелин поступил 21 марта 1852 г. в Предтеченский скит Оптиной пустыни. В апреле 1854 г. он был зачислен в состав братии, а в феврале 1855 г. пострижен в рясофор⁴⁷. Как имеющий литературный опыт, послушник Лев почти сразу получил благословение старца

43 *Макарий Оптинский, прп.* Письмо № 653 от 13 апреля 1846 г. // *Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам.* Т. II. С. 5.

44 Эта икона хранилась у инокини Серафимы (О. А. Кавелиной) (*Кравченко М.* Архимандрит Леонид (Кавелин): жизнь и деятельность: дисс. на соиск. уч. ст. канд. богословия. Сергиев Посад, 1998. С. 27).

45 В 1971 г. этот образ был пожертвован О. А. Кавелиной в музей МДА «ЦАК» (*Кравченко М.* Указ соч. С. 27). В 1872 г. оба эти образа выставлялись в экспозиции (витрина № 2), посвящённой жизни и научным трудам архимандрита Леонида (Кавелина) (*Фонченков В., диак.* Церковно-археологические труды отца архимандрита Леонида (Кавелина): курсовое соч. Загорск, 1972. [Машинопись.] С. 202).

46 *Луганин А.* Опыт истории лейб-гвардии Волынского полка. Ч. 1: 1817–1849. Варшава, 1884. С. 436.

47 *Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник.* С. 487.

Макария вести летопись скита⁴⁸. Вспоминая о последнем, архимандрит Леонид так описывал это в письме к афонским старцам в 1866 г.:

«Наш покойный старец, едва я вступил в обитель, поручил мне вести ежедневные записки, а на вопрос мой (мирской), что я буду записывать в такой жизни, где один день похож на другой, он обозвал меня “учёным дураком”, повторив: “Пиши”. И как я благодарен св. отцу за это вразумление, без которого не мог бы написать впоследствии того, что написано, т. е. истории обители и сказа<ния> о жизни старца!»⁴⁹

Действительно, в его период (с 1852 по 14 ноября 1857 г.) летопись скита стала более информативной и содержательной⁵⁰.

Имея опыт исследовательской работы, послушник Лев по благословению настоятеля Оптиной пустыни игумена Моисея «с 6 апреля 1852 г. занимался составлением обозрения древностей Оптиной п<устыни>» в монастырской библиотеке⁵¹. В результате в 1857 г. уже архимандрит Моисей передал в «Калужские губернские ведомости» для публикации записку, составленную по программе Императорского русского археологического общества⁵². Этот обзор оптинских древностей явился продолжением труда Льва Кавелина по истории родной ему обители.

Переломным в жизни учёного насельника стал 1857 г. По указу Святейшего Синода 7 сентября он был пострижен в монашество с наречением имени Леонид. После того как 14 ноября отца Леонида рукоположили в иеродиакона и иеромонаха, он уехал из Оптиной пустыни в Иерусалим в составе Российской духовной миссии. Но пробыв там около полутора лет, отец Леонид, согласно своему прошению, покинул Иерусалим по состоянию здоровья и возвратился в Оптину пустынь

48 *Леонид (Толмачёв), еп.* Летопись скита Оптиной пустыни и её составители // Летопись скита Оптиной пустыни / введение и комментарии еп. Леонида (Толмачёва). Т. I: 1820–1882. Козельск, 2022. С. 9.

49 Письма архимандрита Леонида (Кавелина) // Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2015. С. 65.

50 *Леонид (Толмачёв), еп.* Летопись скита Оптиной пустыни и её составители. С. 9.

51 ОР РГБ. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 2. Л. 60.

52 Обозрение древностей Козельской Введенской Оптиной пустыни // Калужские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1857. № 28. С. 63–71; № 29. С. 74–78; № 30. С. 81–83; № 31. С. 86–91; № 32. С. 94–98; № 33. С. 100–102. После эта публикация вышла также отдельным изданием: Обозрение Козельского Оптина монастыря и бывших в нём до начала XVIII столетия храмов. Калуга, 1857.

в 1859 г.⁵³ Однако истинная причина возвращения в обитель формулировалась им в начале 1860 г. как желание пребывать в скиту Оптиной пустыни со старцем Макарием, принявшим его от пострига⁵⁴.

В это же время иеромонах Леонид, как имеющий исследовательский опыт, принял от епархиального архиерея поручение составить церковно-историческое и статистическое описание Калужской епархии⁵⁵ и во всей полноте посвятил себя исследованиям по калужской истории. Также этим трудам способствовали сложившиеся обстоятельства. С отъездом из обители послушника Андрея Глушкова, отцу Леониду с 19 января 1860 года вновь пришлось вести летопись скита⁵⁶. Он продолжил это занятие по благословению старца Макария, что подтверждается вышеприведённой цитатой о вразумлении, сделанном отцу Леониду⁵⁷.

В течение 1860 г. иеромонах Леонид существенно дополнил историческое описание Оптиной пустыни. Цензурное разрешение на его издание было получено 11 апреля 1861 г.⁵⁸ На титульном листе отмечалось, что это было исправленное и дополненное второе издание⁵⁹, а под названием упоминалось о кончине оптинского старца Макария. Разумеется, необходимые добавления состояли прежде всего в описании изменений, произошедших со времени выхода первого издания. Так, в добавлениях к главе «Степень монастыря» повествуется о расширении штата монастыря в 1857 г. и помещается таблица сословного состава насельников⁶⁰. Поскольку сведения касаются лишь конца 1859 г., это указывает, что автор составлял историческое описание в течение 1860 г.

53 Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник. С. 487.

54 ОР РГБ. Ф. 213. К. 6. Ед. хр. 16. Л. 8 об.

55 Там же. Л. 3.

56 *Леонид (Толмачев), еп.* Летопись скита Оптиной пустыни и её составители. С. 9.

57 Письма архимандрита Леонида (Кавелина) // Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 65.

58 РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1332. Л. 3.

59 Следует заметить, что Д. Корсаков сообщает о выходе издания исторического описания Оптиной пустыни и её скита в 1853 г. (*Корсаков Д.* Архимандрит Леонид (Кавелин) [Некролог] // ЖМНП. 1891. № 12. Отд. 4. С. 137). Однако, по мнению другого исследователя, в 1853 г. книга вышла в двух частях без изменений (*Н-н М. Л.* Архимандрит Леонид (Кавелин) и его труды по истории Калужского края. (К 25-летию со дня его смерти) // Калужский церковно-общественный вестник. 1917. № 1. С. 5). Можно сказать, что издание 1853 г. являлось как бы дополнительным тиражом к первому изданию.

60 *Л[еонид (Кавелин)], и[ером.]* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Санкт-Петербург, ²1862. С. 17–18.

В описание Оптиной пустыни при возобновлении её в конце XVIII в. отец Леонид добавил воспоминания келейника игумена Авраамия⁶¹ — иеромонаха Филарета (Тимакова), проживавшего в обители на покое в 1843–1864 г.⁶² Вместе с тем повествуется и о сподвижниках отца Авраамия, которые вышли из Оптиной пустыни и стали настоятелями других монастырей⁶³. Особый большой раздел книги отец Леонид отвёл примечанию, которое напрямую не касается истории обители, но повествует о козельских волостях и излагает краткую историю Козельска⁶⁴.

Иеромонах Леонид дополняет первое описание оптинской истории, подходя к нему уже как насельник обители. Он описывает современное состояние её храмов, ограды, корпусов с внутренним убранством, состояние зданий вне монастыря, монастырские владения, приводит опись церковного имущества. Расширяя последнюю книгами, он указывает их подробный перечень⁶⁵ и хранение в монастырской библиотеке по состоянию на 1 января 1860 г.⁶⁶, что дополнительно подтверждает, что отец Леонид работал над историческим описанием в 1860 г. Автор приводит описание новейших синодиков и помещает описание кладбищ, расположенных и внутри, и вне монастыря, с более подробным повествованием о некоторых близких усопших (например, М. М. Кавелиной)⁶⁷. Наконец, помещает новые сведения о здравствующем настоятеле Оптиной пустыни архимандрите Моисее — 80-летнем старце, ровно тридцать пять лет управляющем обителью⁶⁸.

«Историческое описание Оптиной пустыни» значит издаваемое в Санкт-Петербурге в типографии Эдуарда Веймара в 1862 г. Однако епископ Калужский Григорий, находясь в Санкт-Петербурге на заседаниях Святейшего Синода, ещё 28 декабря 1861 г. писал в письме к настоятелю Оптиной пустыни архимандриту Моисею: «Благодарю за книгу — новое описание пустыни, доставленную мне

- 61 Л[еонид (Кавелин)], и[ером.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Санкт-Петербург, ²1862. С. 91–93.
- 62 Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник. С. 759.
- 63 Л[еонид (Кавелин)], и[ером.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Санкт-Петербург, ²1862. С. 94–95.
- 64 Там же. С. 123–173.
- 65 Список книг вносился иеромонахом Леонидом как прежний результат его работы до 1857 г.
- 66 Л[еонид (Кавелин)], и[ером.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Санкт-Петербург, ²1862. С. 238.
- 67 Там же. С. 292–294.
- 68 Там же. С. 369.

г. Кавелиным»⁶⁹. Скорее всего, это была часть тиража, отпечатанного уже в конце 1861 г., поэтому младший брат отца Леонида Д. А. Кавелин, служивший в канцелярии Святейшего Синода, в конце декабря смог передать владыке Григорию один из первых экземпляров второго издания «Исторического описания Оптиной пустыни».

В это же время отец Леонид подготовил и выпустил дополненное второе издание исторического описания Предтеченского скита при Оптиной пустыни, цензурное разрешение на которое было получено 12 сентября 1861 г.⁷⁰ Издано оно было в 1862 г. также в Санкт-Петербурге, но в типографии Якова Трея. Таким образом, осуществилось желание отца Леонида относительно отдельного издания «Исторического описания Предтеченского скита».

Разумеется, дополнения этого издания состояли прежде всего в описании изменений, произошедших в скиту с 1847 по 1860 г., с упоминанием о кончине старца Макария⁷¹. Вместе с описанием вида скита было опубликовано более подробное повествование о Предтеченском храме с новыми святынями, книгами и рукописями, находящимися в скитской библиотеке, также захоронениями на скитском кладбище. Была значительно дополнена глава о скитском уставе, в которой отец Леонид, как живущий в скиту, описал богослужебный распорядок с ежегодными праздниками и постами, различные послушания и материальное содержание скитян.

Однако более всего автор расширил главу «Замечательные старцы, жившие в скиту», дополнения к которой касались не только сведений о вновь скончавшихся его насельниках, но и жизнеописания первого оптинского старца Льва с помещением некоторых его писем к разным лицам⁷². Приложением к историческому описанию скита были помещены сведения о настоятеле архимандрите Моисее, слово епископа

69 ОР РГБ. Ф. 213. К. 91. Ед. хр. 41. Л. 34 об.

70 РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1337. Л. 10 – 10 об.

71 *Леонид (Кавелин)*, и[ером.] Историческое описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. Санкт-Петербург, 1862. С. 32.

72 По возвращении в 1859 году в скит иеромонах Леонид продолжил труды по обработке материалов для составления жизнеописания первого старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Льва. Расширение жития и помещение писем старца Льва в новом историческом описании Предтеченского скита явилось как бы частью того труда, который был предпринят автором ещё в первый период нахождения в Оптиной пустыни в 1852–1857 годах (*Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни: монография. Москва, 2006. С. 369–372).

Калужского Григория, произнесённое в скиту 4 июня 1852 г., и сведения о блаженном В. П. Брагузине.

Завершающим во втором периоде пребывания в Оптиной пустыни в качестве насельника стал для отца Леонида 1863 г., ибо 23 ноября этого года он был назначен начальником Российской духовной миссии в Иерусалиме с возведением в сан архимандрита. Спустя два года, 16 июля 1865 г., архимандрит Леонид был переведён в Константинополь настоятелем посольской церкви, а 5 июня 1869 г. получил назначение настоятеля ставропигиального Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. Третьего июня 1877 г. он был переведён в качестве наместника в Троице-Сергиеву Лавру, где и пробыл до своей кончины 22 октября 1891 г.⁷³

Несмотря на то, что архимандрит Леонид покинул Оптину пустынь, её «Историческое описание» выдержало ещё два издания — в 1876 и 1885 гг., причём сопровождалось предисловием автора от 1847 г. В издании 1876 г. многие материалы из основного текста были вынесены в приложение, которое составляло сто шестьдесят семь страниц с отдельной нумерацией⁷⁴. В издании 1885 г. это приложение отсутствовало⁷⁵. В последнем же изменении текста не происходило, что подтверждается упоминанием в третьем и четвёртом изданиях архимандрита Леонида как «питомца Оптиной пустыни» в чине настоятеля Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря, «коим управляет и доньне»⁷⁶.

Дополнил издание «Исторического описания Оптиной пустыни» 1876 года иеромонах Климент (Зедергольм). Последний 5 мая 1876 г. писал архимандриту Леониду:

«От батюшки Амвросия посылаются Вам книги: жизнеописание старца Леонида и Описание Оптиной пустыни. При составлении первой

73 Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник. С. 487–488.

74 В летописи скита после выхода этой книги отмечалось: «Летопись города Козельска и разные акты и документы монастырские отнесены в приложение книги. Напечатано ползавода с приложениями и ползавода без приложений» (Летопись скита Оптиной пустыни. Т. I: 1820–1882. С. 712). Последнее дало одному исследователю утверждать о сокращении в этом издании сведений по истории г. Козельска (Н-н М. Л. Указ соч. 1917. № 2. С. 4). Вероятно, исследователь имел книгу из части тиража без приложения.

75 [Леонид (Кавелин), архим.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Москва, ³1876. С. 246, 167; [Леонид (Кавелин), архим.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Москва, ⁴1885. С. 240.

76 [Леонид (Кавелин), архим.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Москва, ³1876. С. 102; Москва, ⁴1885. С. 99.

основанием послужили Ваши труды⁷⁷. Вторая книга вся Ваша, только с необходимыми по времени добавлениями. Если что не так сделано нами, просим Вашего прощения; и вместе с тем указания Вашего на ошибки наши, которые впоследствии могут быть исправлены»⁷⁸.

В конце апреля 1877 г. летописец скита писал о работе над этим изданием: «В 1873 и 1874 гг. приготовлялось к печати новое издание “Описание Оптиной пустыни”»⁷⁹. Разумеется, были не только необходимые добавления временного характера, но и исправления неточностей, примером чему может служить уточнение воспоминаний об игумене Авраамии⁸⁰.

Для полноты картины заметим, что в 1902 г. вышло и ещё одно историческое описание Оптиной пустыни и её скита, но оно было «вновь составленным» трудом другого насельника обители — монаха Еразма (Вытропского), как и указывалось на титульном листе книги⁸¹.

Подводя итоги, можно отметить, что первым историческим трудом по истории Калужского края для архимандрита Леонида стало «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи». Поводом к написанию этого исследования стал прежде всего его интерес к истории, в том числе к истории родного края и родной обители, а также желание принести посильную благодарность от своего усердия. Этому начинанию способствовал и совет С. А. Бурачка, в журнале которого отец Леонид уже публиковал свои очерки.

Началом работы над историей обители стал 1845 г. благодаря тому, что отец Леонид изучал жизнь подвижников, связанных с Оптиной пустыней, и публиковал материалы о них в журнале «Маяк». Посещение им знакомой обители осенью 1845 г. явилось началом работы над составлением исторического описания Оптиной пустыни и её Предтеченского скита. В этот приезд он не только собрал архивные материалы, получив написание истории обители благословение старца Макария, но и завязал более близкие отношения с последним. Составляя историческое

77 Имеется в виду: [Климент (Зедергольм), иером.] Жизнеописание старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Москва, 1876. Иеромонахом Климентом была продолжена работа отца Леонида (Кавелина) по составлению жизнеописания старца Льва (Каширина В. В. Архимандрит Леонид (Кавелин) как агиограф Оптиной пустыни // БВ. 2021. № 3 (42). С. 249–250).

78 ОР РГБ. Ф. 148. К. 12. Ед. хр. 61. Л. 5 – 5 об.

79 Летопись скита Оптиной пустыни. Т. I: 1820–1882. С. 745.

80 См.: Леонид (Толмачёв), еп. Митрополит Платон (Левшин) и Оптина пустынь: возрождение обители в конце XVIII века // Оптинский альманах. Вып. 7: Оптина пустынь в судьбах людей. Козельск, 2021. С. 17–18.

81 Е[разм] (В[ытропский], мон.] Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). [Сергиев Посад], 1902.

описание по уже имеющимся критическим требованиям, отец Леонид переписывался с опытным в литературных трудах монахом Порфирием (Григоровым), под руководством которого корректировалась структура будущей книги и её текст. Процесс же рецензирования и издания проходил под контролем издателя С. А. Бурачка. В результате историческое описание Оптиной пустыни и её скита было опубликовано в 1847 г. в двух частях. Книга 25-летнего исследователя была написана на высоком научном уровне, что и отметили критики.

Этот труд дополнялся в основном в течение 1860–1861 гг., когда отец Леонид являлся насельником скита после возвращения из Иерусалимской миссии и с благословения священноначалия занимался историей Калужского края. Здесь было и благословение старца Макария, без которого, по признанию самого отца Леонида, он не смог бы написать такой труд. Но издание вышло уже после кончины старца в 1862 г. Оно было опубликовано через пятнадцать лет после первого, в двух отдельных книгах: история обители и история её скита.

Третье издание «Исторического описания Оптиной пустыни» 1876 г. было исправлено и дополнено в 1873–1874 гг. уже без участия архимандрита Леонида иеромонахом Климентом (Зедергольмом). Последний разделил книгу на основную часть с изложением истории обители и приложение. Наконец, четвёртое издание 1885 г. являлось практически перепечаткой третьего, но уже без приложения.

Выводы

В составлении оптинского исторического описания можно выделить три этапа. Во время первого отец Леонид ещё состоял на военной службе, поэтому работал практически только с архивными материалами, научными рекомендациями и консультировался с монахом Порфирием. На втором этапе он сам являлся насельником обители, потому более подробно описал современное состояние обители и её скита. Исправление и дополнение книги иеромонахом Климентом явилось третьим этапом и происходило хотя и при жизни отца Леонида, но без его непосредственного участия. Первое издание вышло, когда начинающему исследователю было двадцать пять лет, а второе — когда отцу Леониду исполнилось сорок лет и он был уже опытным сформировавшимся учёным.

Исторические описания Оптиной пустыни и Предтеченского скита, составленные архимандритом Леонидом, не потеряли значимости и по настоящее время. В трудах была описана история до 1860 г.,

а в XX веке некоторые архивы были утрачены, однако благодаря тому, что автор привёл архивные материалы и некоторые сведения из рассказов очевидцев, данные исторические описания остаются единственными источниками по истории Оптиной пустыни этого периода.

Архивные материалы

- Бумаги за апрель [1861 г.] о книгах // РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1332.
- Бумаги за сентябрь [1861 г.] о книгах // РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1337.
- Бурачѣк С. А.* Письма к Кавелину Льву Александровичу (в монастыстве Леониду) // ОР РГБ. Ф. 148. К. 5. Ед. хр. 57.
- Бурачѣк С. А.* Письма к Моисею (Путилову) // ОР РГБ. Ф. 213. К. 91. Ед. хр. 10.
- Бурачѣк С. О.* Письма к Порфирию (Григорову Петру Александровичу) // ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 26.
- Григорий (Николай Миткевич), архиеп. Калужский и Боровский.* Письма к Моисею (Путилову) // ОР РГБ. Ф. 213. К. 91. Ед. хр. 41.
- Дневник (1845–1852 годы) письмоводителя иером. Евфимия // ОР РГБ. Ф. 213. К. 63. Ед. хр. 1.
- Замечания на рукопись неустановленного лица об Оптиной пустыни и заметки о погребении // ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 17.
- Климент (Зедергольм), иером.* Письма к Леониду (Кавелину), архимандриту // ОР РГБ. Ф. 148. К. 12. Ед. хр. 61.
- Книга для записей лиц, поступающих в Козельскую Введенскую Оптинскую пустынь «в монастырские послушания» // ОР РГБ. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 2.
- Леонид (Лев Александрович Кавелин).* Письма к Порфирию (Григорову, Петру Александровичу) // ОР РГБ. Ф. 213. К. 98. Ед. хр. 32.
- Материалы (№ 236) о назначении иеромонаха Леонида (Кавелина) из Козельской Введенской Оптиной пустыни в Новгородскую и другие епархии // ОР РГБ. Ф. 213. К. 6. Ед. хр. 16.
- О Порфирии — издателе писем задонского затворника Георгия // ОР РГБ. Ф. 148. К. 1. Ед. хр. 13.

Источники

- Е[разм] (В[ытронский], мон.)* Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). [Сергиев Посад]: Изд. Оптиной пустыни, 1902.
- Кавелин Л.* Жизнь и подвиги схимонаха Феодора: (Письмо к издателю «Маяка») // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. Т. 23. [Кн. 45]. Критика. Санкт-Петербург, 1845. С. 1–10.

- Кавелин Л.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. Ч. I. Санкт-Петербург: Тип. Московского кадетского корпуса, 1847.
- Кавелин Л.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. Ч. II. Санкт-Петербург: Тип. Московского кадетского корпуса, 1847.
- Кавелин Л.* Письмо к издателю // Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. Санкт-Петербург, 1844. Т. 16. [Кн. 31]. Материалы. С. 1–3.
- [*Леонид (Кавелин), архим.*] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. 4-е изд. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова (б. М. Н. Лаврова и К°), 1885.
- [*Леонид (Кавелин), архим.*] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. 3-е изд. Москва: Тип. Готье, 1876.
- [*Леонид (Кавелин)*], и[*ером.*] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. 2-е изд., исп. и доп. Санкт-Петербург: Тип. Э. Веймара, 1862.
- [*Леонид (Кавелин)*], и[*ером.*] Историческое описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. 2-е изд., исп. и доп. Санкт-Петербург: Тип. Я. Трея, 1862.
- Летопись скита Оптиной пустыни: в 2 т. / введ. и коммент. еп. Леонид (Толмачева). Т. I: 1820–1882. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустынь, 2022.
- Макарий Оптинский, прп.* Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II: К–С / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск: ПетрГУ, 2011.
- Обозрение древностей Козельской Введенской Оптиной пустыни // Калужские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1857. № 28. С. 63–71; № 29. С. 74–78; № 30. С. 81–83; № 31. С. 86–91; № 32. С. 94–98; № 33. С. 100–102.
- Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая гора Афон: Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2015. (Русский Афон XIX–XX веков / глав. ред. иером. Макарий (Макиенко); т. 10).

Литература

- Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни: монография. Москва: ИМЛИ РАН, 2006.
- Каширина В. В.* Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // Богословский вестник. 2019. № 3 (34). С. 292–311.
- Каширина В. В.* Архимандрит Леонид (Кавелин) как агиограф Оптиной пустыни // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 239–256.

- Каширина В. В. Исторические описания монастырей архимандрита Леонида (Кавелина) в традиции церковно-исторических сочинений // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 308–332.
- Колосов Н. А. «История российской иерархии» преосвященного Амвросия Орнатского, епископа Пензенского и Саратовского. Москва: Универ. тип., 1894.
- Корсаков Д. Архимандрит Леонид (Кавелин) [Некролог] // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1891. № 12. Отд. 4. С. 128–146.
- Корсунский И. Архимандрит Леонид (Кавелин). (Очерк его жизни и учено-литературной деятельности) // Библиографические записки. 1892. № 2. С. 84–98; № 9. С. 609–619; № 10. С. 694–701.
- Кравченко М. Архимандрит Леонид (Кавелин): жизнь и деятельность: дисс. на соиск. уч. ст. канд. богословия. Сергиев Посад, 1998.
- Леонид (Толмачев), еп. Митрополит Платон (Левшин) и Оптиная пустынь: возрождение обители в конце XVIII века // Оптинский альманах. Вып. 7: Оптиная пустынь в судьбах людей. Козельск, 2021. С. 7–32.
- Леонид (Толмачев), еп. Архимандрит Леонид (Кавелин) и его выбор скита Оптиной пустыни местом монашеской жизни // Церковный историк. 2022. № 2 (8). С. 104–125.
- Луганин А. Опыт истории лейб-гвардии Волынского полка. Ч. 1: 1817–1849. Варшава: Тип. С. Оргельбранда сыновей, 1884.
- Марченко Н. В. Л. А. Кавелин и Оптиная пустынь // Монастыри в жизни России: материалы науч. конф. Калуга; Боровск, 1997. С. 236–247.
- Насельники Оптиной пустыни XVII–XX веков: биографический справочник / сост., вступ. ст. иером. Платона (Рожкова). Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2017.
- Н-н М. Л. Архимандрит Леонид (Кавелин) и его труды по истории Калужского края. (К 25-летию со дня его смерти) // Калужский церковно-общественный вестник. 1916. № 32–33. С. 4–7; № 34–35. С. 4–6; № 36. С. 3–6; 1917. № 1. С. 2–5; № 2. С. 2–5; № 3. С. 4–6.
- [Погодин М. П.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 131–138.
- Пуцко В. Г. Леонид Кавелин — калужский краевед // Пятая краеведческая конференция Калужской области. Обнинск, 1990. С. 371–374.
- Святитель Филарет Киевский и оптинский скит: сборник / сост. и авт. вступ. статьи еп. Леонид (Толмачев). Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2022.
- Сукина Л. Б. Описание монастырей как жанр научной публикации в церковной археологии XIX — начала XX в. // Grand Altai Research & Education / Наука и образование Большого Алтая: сетевое изд. Совета ректоров вузов Большого Алтая. 2022. Спецвыпуск. С. 108–117. URL: http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_5.pdf (дата обращения: 19.10.2022).
- Фонченков В., диак. Церковно-археологические труды отца архимандрита Леонида (Кавелина): курсовое соч. Загорск, 1972. [Машинопись.]

ПЕРВЫЕ ПОСЕЛЕНЦЫ- ОТШЕЛЬНИКИ НА СТАРОМ ГОРОДИЩЕ

ОТШЕЛЬНИЧЕСТВО И ПОЛНОЕ БЕЗМОЛВИЕ
В БИОГРАФИИ ПЕРВОНАЧАЛЬНИКА
ИЕРОСХИМОНАХА ИОАННА

Иеромонах Павел (Дудоров)

аспирант Московской духовной академии по кафедре
церковной истории
соискатель степени кандидата богословия
насельник мужского монастыря Святых первоверховных
апостолов Петра и Павла
356530, Россия, Ставропольский край, г. Светлоград,
ул. Телеграфная, д. 116Б
pavelD1500@yandex.ru

Для цитирования: Павел (Дудоров), иером. Первые поселенцы-отшельники на Старом Городище: отшельничество и полное безмолвие в биографии первоначальника иеросхимонаха Иоанна // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 234–261. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.012

Аннотация

УДК 929 (2-586.5) (271.2-788)

В статье описывается бытование первых поселенцев-отшельников на Старом Городище на месте будущей Саровской пустыни, а также период отшельничества и полного безмолвия в биографии иеросхимонаха Иоанна (Попова), основателя Сатисо-град-Саровской пустыни. Автор использовал такие теоретические методы исследования, как изучение рукописных источников и печатных изданий по теме, анализ, синтез и систематизация полученной информации, при этом основополагающим является описательный метод, включающий приёмы интерпретации, сопоставления, обобщения и построения гипотез. В итоге были выявлены и последовательно структурированы все даты и события, относящиеся к изучаемому материалу; предпринята предварительная попытка исследовать бытование отшельников; для комплексного исследования в статье были затронуты и другие темы, связанные с личностью первоначальника и основателя Саровской обители; произведён анализ взглядов исследователей и историков по затрагиваемой теме, внесены поправки и уточнения; сделаны первые выводы при сопоставлении рукописи и печатного издания «Сказания о первом жительстве монахов»; прослежен и исследован

первый этап зарождения русского мужского монастыря в XVII–XVIII вв. на примере Саровской общежительной пустыни.

Ключевые слова: православное монашество, отшельничество, биография, первоначальник иеросхимонах Иоанн (Попов), Устав Саровского монастыря, Старое Городище, «Сказание о первом жительстве монахов», «Повествование о Саровской Пустыне».

The First Hermit Settlers in the Old Settlement: Heritage and Complete Silence in the Biography of the Principal Hieroschemamonk Johannes

Hieromonk Pavel (Dudorov)

PhD student at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy
monk of the monastery of the Holy Apostles Peter and Paul
116B, Telegrafnaya st., Svetlograd, Stavropol Territory, 356530, Russia
pavelD1500@yandex.ru

For citation: Pavel (Dudorov), hieromonk. "The First Hermit Settlers in the Old Settlement: Heritage and Complete Silence in the Biography of the Principal Hieroschemamonk Johannes". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 234–261 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.012

Abstract. The article describes the existence of the first hermit settlers in the Old Settlement on the site of the future Sarovskaya hermitage, as well as the period of hermitage and complete silence in the biography of Hieroschemamonk Johannes (Popov), the founder of the Satiso-city-Sarovskaya hermitage. The author used such theoretical research methods as the study of handwritten sources and printed publications on the topic, analysis, synthesis and systematization of the information received, while the descriptive method is fundamental, including interpretation, comparison, generalization and hypotheses. As a result, all dates and events related to the studied material were identified and consistently structured; a preliminary attempt was made to investigate the existence of hermits; for a comprehensive study, the article also touched upon other topics related to the personality of the principal and founder of the Sarov monastery; an analysis of the views of researchers and historians on the topic was made, amendments and clarifications were made; the first conclusions were made when comparing the manuscript and the printed edition of «The Tale of the First Residence of the Monks»; traced and investigated the first stage of the incipience of the Russian monastery in the XVII–XVIII centuries on the example of the Sarov community desert.

Keywords: Orthodox monasticism, hermitage, biography, the original hieroschemamonk Johannes (Popov), the Charter of the Sarov Monastery, the Old Settlement, «The Tale of the First Residence of the Monks», «The Narrative of the Sarov Hermitage».

Введение

Прежде всего, следует заметить, что, дабы историческая картина отшельнического подвига иеромонаха Исаакия была целостной, его нужно изучать вкупе с жизнью первых отшельников Старого Городища¹. Совместное их исследование также позволит сделать выводы о первоначальной монашеской жизни на этом месте, до становления Саровской обители. Сведения об отшельническом подвиге иеромонаха Исаакия взяты из его биографии: его жизнеописание как первоначальника Сатисо-градо-Саровской пустыни представлено в архивных документах и рукописных источниках², в печатном издании рукописи «Сказание о первом жительстве монахов»³, а также в книжных изданиях, посвящённых истории Саровского монастыря.

Биографические данные о первоначальнике Саровской пустыни. Время жительства в монастыре

Будущий первый настоятель Саровской пустыни иеросхимонах Иоанн, в миру Иоанн Феодоров Попов, родился в 1669 г.⁴ в селе Красном, около

- 1 Известно ещё более древнее документированное название Старого Городища – Борисовское Городище: «В архиве Саровской пустыни сохранился документ ещё более старого времени, где записано “иное наречение” этого места – Борисово городище <...> в монастырские времена этим названием уже не пользовались». См.: *Подурец А. М.* Что было на месте Саровской пустыни до основания монастыря. Легенда о городе Сараклыче. URL: <https://museum-murom.ru/scientific-work/materialy-konferencij-muzeya/konferenciya-uvarovskie-chteniya/uvarovskie-chteniya-iii/a.-m.-podurec.-chto-bylo-na-meste-sarovskoj-pustyni-do-osnovaniya-monastyrya.-legenda-o-gorode-saraklyche?page=2>
- 2 Повествование о Саровской Пустыне. Написано Основателем и Первоначальником Иеромонахом Исаакием список. (Списание с древней рукописи, хранящейся в ризнице оной.) // РГАДА Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Имеется также примечательная запись о переписчике: «Сия рукопись писана с древней рукописи оной в 1850^м году оной пустыни послушником Иваном Егоровичем Невельским в последствии иеромонахом Иаковом» (Там же. Л. 128). Следует отметить, что именно иеромонах Иаков первый определил и подтвердил авторство данного памятника, принадлежащее первоначальнику иеросхимонаху Иоанну (Попову) (Там же. Л. 1).
- 3 Необходимо заметить, что полное исследование «Сказания о первом жительстве монахов» требует отдельного рассмотрения и исследования. Оно также связано с трудами первоначальника Саровской общежительной пустыни, которые ещё не имеют академического исследования.
- 4 В других биографиях указан 1670 год. В «Подробном описании» Саровской пустыни говорится следующее: «В преждеизданных книгах описания Саровской пустыни и жития первоначальника год его рождения означен не верно...». И далее идёт ссылка на документ

Арзамаса⁵. Дед и дядя иеросхимонаха Иоанна были священниками. Отец его, Феодор Степанов, служил причетником в сельской церкви⁶. Мать Иоанна звали Агафией. Семья была благочестивой и добродетельной. Юный Иоанн «помогал отцу петь и читать, прислуживал при богослужении» и с детства полюбил чтение⁷. Принятию монашеского пострига предшествовали три благодатных сонных видения. Первое — сонное видение иконы Пресвятой Богородицы, когда юноша стоял в храме и смотрел на образ, висящий над землёй. Второе — голос во сне, призывающий к монашескому жителству. И наконец, третье — явление неких иноков с одним иеромонахом, которые пришли к нему в дом и хотели постричь его. Эти знамения послужили молодому Иоанну непосредственным указанием и подготовкой к будущему иноческому жителству.

Некоторое время спустя благочестивый юноша, утверждённый в своём намерении, окончательно решил покинуть суетный мир, исполнить обет⁸ и уйти в монастырь. Юный Иоанн «избрал ближайший к месту своего рождения, бедный и малый» Введенский монастырь города Арзамаса. В 1689 году послушник Иоанн, девятнадцати лет⁹ принял пострижение¹⁰ от иеромонаха Тихона — строителя Введенского монастыря¹¹. Вскоре после пострига Иоанна, ставшего Исаакием, обитель

«Перечневая табель 1733 года о всех монашествующих». Именно в нём и найдена точная дата — 1669 г. (Саровская общежительная пустынь. Подробное описание. Издание Саровской пустыни. Москва, 1908. С. 13–14).

- 5 Саровская общежительная пустынь. Подробное описание. Издание Саровской пустыни. С. 13.
- 6 К батюшке Серафиму: воспоминания паломников в Сарове и Дивеево (1823–1927) / ред. Т. С. Москвина. Москва; Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь, 2007. (Библиотека «Преподобный Серафим»). С. 93.
- 7 Щегольков Н. Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. Арзамас, 1911. С. 45.
- 8 Из текста рукописи «Повествование о Саровской пустыни»: «... ещё в ранней юности после второго видения Иоанн дал обет Богу об уходе в монастырь» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 24).
- 9 Щегольков Н. Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 46.
- 10 Согласно «Повествованию о Саровской пустыни», следует признать, что послушник Иоанн был сразу же пострижен в малую схиму, или мантию. Послушник Иоанн не был пострижен в иночество (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103).
- 11 Порфирий, *щером*. Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. Муром, 1892. С. 18.

посетил некий монах Филарет¹². Именно он рассказал юному монаху об одном малоизвестном месте, называемом в то время Старым Городищем¹³. Вероятно, с этого времени у монаха Исаакия и возникла устойчивая мысль об отшельничестве.

Причины ухода в отшельничество. Вопрос о подготовленности юного монаха к анахоретству

В 1691 г.¹⁴ отец Исаакий уходит в пустынное безмолвие. Причиной ухода стало тяготение людской молвой, которая была «неизбежною в монастыре, стоявшем среди города, вблизи торжища»¹⁵, и мешала прохождению внутреннего монашеского делания. Кроме этого, родственники новопостриженного Исаакия постоянно нарушали его уединение «частными посещениями»¹⁶. Таким образом, жизнь в обители не удовлетворяла высоким стремлениям молодого монаха: душа его жаждала отшельничества¹⁷.

По справедливости, следует заметить, что монах Исаакий, в силу своей молодости, не был подготовлен к высокому и сложному деланию отшельничества¹⁸. Он, безусловно, отличался от тех иночествующих, которые принимали анахоретство после многих лет монастырской киновии, достигнув духовных результатов для более суровой аскезы. В связи с этим достоин удивления достаточно быстрый и, на первый взгляд, неестественный факт перехода послушника Иоанна от новона-

- 12 Иеромонах Порфирий называет его «санаксарским», то есть из Санаксарского монастыря (*Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 19).
- 13 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров-Саранск, 1999. С. 18. Информацию относительно историко-археологических сведений о прошлом Саровского Городища можно найти здесь: *Степашкин В. А.* Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002. С. 70–71.
- 14 *Денисов Л. И.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. Москва, 1904. [1997.] С. 40.
- 15 *Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 46.
- 16 *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 18.
- 17 *Авель, иером.* Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. Москва, 1996. С. 11.
- 18 *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 20.

чала к более высокой духовной мере. Объяснение этому может быть разным и в чём-то неоднозначным, но, во всяком случае, этот факт действительно имел место. В свою очередь, он характеризует будущего первоначальника Саровской обители как личность духовно неординарную, одарённую от Бога ранее других особыми сокровенными духовными дарами и способностями.

Было ли самочинным осуществление подвига отшельничества у молодого монаха? Нисколько. Этому есть убедительные исторические подтверждения. Он действительно являл собой ревностного послушника, понимающего важность жительства по послушанию. Весьма примечательно и то, что с самого начала юный Иоанн жил в послушании у своего духовного отца — иеромонаха Варлаама¹⁹. Первый раз монах Исаакий ушёл вместе с «неким единомысленным бельцом»²⁰ «отыскивать указанное Филаретом место»²¹ на Саровскую гору, испросив благословения у духовного отца. И впоследствии, когда отец Исаакий отправился с отцом Филаретом на постоянное отшельничество, он испросил перед этим благословения у духовного отца²² и у настоятеля²³. Следует также обратить внимание, что будущий монастырский строитель обладал собственным правильно выработанным духовным устроением, которое выражалось в следующем самовоззрении: с самого начала жизни в обители монах Исаакий стремился только к «очищению грехов своих» и «принесению покаяния». Подобное отношение свидетельствовало о согласованности внутренней духовной аскезы будущего основателя пустыни со святоотеческим преданием преподобных отцов, воспринятым через чтение их аскетических творений и наставлений.

- 19 В начале XVIII в., в продолжение традиции древнерусского монашества, новопостриженному давался духовный отец, который брал его себе в «духовность» для руководства в монашеской жизни («в научение монашества»). В качестве примера: РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 67 об. Первым духовным отцом, благословившим о. Исаакия на отшельничество, был иеромонах Варлаам (*Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 64–65).
- 20 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 19.
- 21 *Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 46.
- 22 После смерти первого духовника о. Исаакий руководствовался наставлениями второго духовного отца — игумена Афанасия из братии Арзамасского Спасского Преображенского монастыря (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 72 об.).
- 23 *Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 46.

Монахи, пришедшие до пустынножительства основателя Саровской пустыни

До прихода монаха Исаакия на месте будущей общежительной Саровской обители на Старом Городище были собственно отшельники²⁴, которые бытованием в пустыни практически осуществляли монашеское делание, похожее на анахоретское. К этому располагала и уединённость места, и близость воды (рек Сатиса и Саровки), необходимой для постоянного пребывания в безмолвии. Трудность отшельничества в полной глуши леса сглаживалась взаимным пребыванием. Но даже при взаимной поддержке анахоретство являлось в этих местах чрезвычайно сложным ввиду «близости разбойников и угрозы со стороны <...> местных жителей»²⁵. Первые монахи, приходившие на место будущей Саровской пустыни, претерпевали многие трудности и поэтому уходили:

«...не терпяще пустынного пребывания жестоты, мало поживше, паки <...> отхождаху...»²⁶.

В книге краеведа А. М. Подурца «Саров: Памятник истории, культуры, православия»²⁷ повествуется о том, что,

- 24 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь // *Иоанн, иеросхим.* Древняя летопись Саровской пустыни / под. ред. Н. И. Орлова. Тамбов, 1904. С. 59. Это печатное издание с рукописного подлинника подобного тексту рукописи «Повесть о Саровской пустыни» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 24.). Важность этого источника в том, что он сохранил точные даты, помогающие выстроить правильную хронологию событий. Вот свидетельство об этом в самом издании «Сказания о первом жительстве монахов»: «Этот год и другие, от него взятые, выставленные в рукописи впоследствии карандашом, в печати заключены в скобки» (С. 18). Хронологические объяснения и другие комментарии сделаны редакцией издания. Указание на подлинник см. Там же. С. 7. Автором «Сказания о первом жительстве монахов» является иеросхимонах Иоанн (Попов). Иеромонах Исаакий написал летопись около 1712 г. (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 128). См. также: Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословленной грамоте на оный // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 об.
- 25 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 17.
- 26 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 10.
- 27 На наш взгляд, следует особо отметить данного автора как первого современного историка-краеведа, посвятившего серьёзные исследования истории Саровской обители.

«по сообщению Иоанна, первым монахом, избравшим Старое Городище <...> был Феодосий, пришедший из какого-то монастыря города Пензы»²⁸.

Время его поселения относилось к 1664 году²⁹. Пустынножитель Феодосий подвизался «лет с пять или больше»³⁰ и после возвратился «во град Пензу в некий монастырь, где, быв строителем и довольно пожив лет, скончался о Господе в старости глубоце»³¹. После него в отшельничестве на том же месте около десяти лет подвизался монах Герасим³². Следует заметить, что старец Герасим пришёл на «Саровское Городище», когда там был ещё монах Феодосий³³:

- 28 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 15. Монах Феодосий был уроженцем Нижегородского уезда: «Рождение ж его в Нижегородском уезде, в селе, нарицаемом Помра» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 11).
- 29 «Первым насельником “Старого Городища” был инок Феодосий, уроженец Нижегородской губернии, пришедший сюда около 1664 года» (*Денисов Л. И.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. С. 38–39). «Прибытие монаха Феодосия на Старое Городище относится приблизительно к 1664 году» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 7).
- 30 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 7.
- 31 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 17 об. «Вероятно, в Предтечев монастырь, существовавший близ Пензы в лесу, на р. Суре» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 8).
- 32 «...По одним рассказам, он жил около десяти лет в одиночестве...» (*Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 16). В самом тексте «Сказания о первом жительстве монахов» приводятся разные версии о том времени, когда пребывал на Старом Городище монах Герасим: «...инии же глаголют, яко, по отшествии Феодосия, остася с некоторым монахом и жил с ним лет с шесть» (Там же. С. 8). Вот ещё одно свидетельство: «Жития же сего было лет пять, инии же глаголют, лет шесть и оттоле место сие паки пусто бысть» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 18). О местоположении келлии подвижника в «Повествовании о Саровской пустыни» говорится следующее: «бе же келлия [монаха Герасима. — *И. П.*] стояше от устья Сатисы к восточной стране, в третьем городе на край угла, идеже с горы от места онаго прокопан ров ко источнику, понемуже к пещере ход, который есть ныне» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 20). Интересно, что справа от текста на полях есть надпись: «Келья, где теперь храм».
- 33 О местоположении келлии этого подвижника говорится следующее: «...келья же его бысть на самом валу средняго города, на углу от речки Сатиса, у большой ямы, идеже ныне

«...и еще неотшедшу, прииде к нему монах именем Герасим, из красныя слободы...»³⁴.

Примечательно, что и к монаху Феодосию, и к монаху Герасиму приходили другие монахи и жили с ними³⁵. У самого отца Феодосия даже было желание построить обитель³⁶.

Отметим, что пустынное Старое Городище привлекало искателей уединения не только природной красотой, но и явлением благодатных знамений: временами отшельникам слышался очень громкий колокольный звон («аки бы кому во многие колокола звонящу») или виден был ночью свет с неба («дневнаго превосходящий»)³⁷. Свидетелями тому в «Сказании о первом жительстве монахов» названы монахи Феодосий и Герасим. Последний описывал это явление как очевидец и сделал вывод о том, что «место сие свято есть» и «и не просто тако творится, но от Божия Промысла, являя на нем сокровенную некую святыню или прознаменуя впредь быти имущую когда»³⁸.

В печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов» весьма примечательно описание подвижнической жизни отшельников Феодосия и Герасима. Из того, что они руководили приходящими к ним монашествующими, можно сделать вывод: эти анахореты были духовно более опытными и их авторитет был достоверно высоким для других отшельников³⁹. Иеросхимонах Иоанн оставил в сво-

вход в малую пещеру» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 11).

34 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 16.

35 «...И жил [монах Феодосий. – И. П.] с некоторыми последи [после. – И. П.] пришедшими к нему монахи, безмолвие проходяще. «И к нему [монаху Герасиму. – И. П.] приходядаху монахи и паки отхождаху, он же неисходно живяше» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 7, 8, 58–59.

36 Там же. С. 10.

37 «...В нощи <...> является зрим над место сим свет, дневнаго превосходящий <...> аки-бы небесам отверстым и оттуда ниспущаемому оному сиянию света происходит на место, иде же сия гора бяше, и на мног час той свет пребываше и паки помалу отхождаше...» (Там же. С. 9).

38 Там же. С. 9, 14, 15, 16.

39 В тексте «Сказания о первом жительстве» нет конкретного указания о том, были ли эти монахи в священном сане. Известно лишь, что вокруг них собирались монашествующие: «Феодосий с своими монахи отъиде во град Пензу» (Там же. С. 11). Известно также, что у этих монахов были свои постриженники (Там же. С. 59).

ей летописи достаточно подробные сведения об бытовании Феодосия и Герасима⁴⁰. Следует заметить, что отшельническое бытование последнего описано более детально и в чём-то даже представляет исторический интерес. Примечательно, что житительство этих монахов на Старом Городище не являлось абсолютно анахоретским. Эти подвижники благочестия занимались также миссионерским деланием, ревнуя о христианском просвещении, «поучая же от Божественного Писания» не только приходивших к ним, но и сами, оставляя уединение, шли в селения, где нуждались в их проповеди⁴¹ (таким был монах Феодосий. — *И. П.*).

Ещё до ухода из Старого Городища монаха Спасского монастыря Герасима⁴² это место осваивали стремившиеся к уединению анахореты. Повествование сообщает, что это были жители села Кременок: в монашестве Савватий (Минин. — *И. П.*) и Серапион (Холодилин. — *И. П.*)⁴³. Эти отшельники сначала жили при Феодосии и Герасиме, но потом стали жить отдельно: «И тии вси монаси быша при Феодосии и Герасиме и жиша, ови овогда с ними в пустыне сей по малу времени быша, ови же больше жиша на вышеписанной Темниковской дороге у часовни в келье; рукоделием и подаянием питаешся»⁴⁴.

40 О житии вышеписанного монаха Феодосия и о явленных ему знамениях на месте (Там же. С. 9); О житии монаха Герасима и о знамениях, явльшихся ему на месте сем (Там же. С. 11).

41 Там же. С. 10–11, 12, 13. Примечательно, что монах Герасим не покидал места своего подвига, но охотно принимал приходящих к нему поселян из веси Кременок.

42 Согласно печатному изданию «Сказания о первом жительстве монахов», «...отъиде в монастырь [Краснослободский Спасский. — *И. П.*] свой и бысть тамо начальником в лето (1678)». Этот подвижник благочестия предсказывал о будущем великом величии Саровской горы и сам также желал быть похороненным в прежнем месте своих подвигов. В Саровской обители он постоянно поминался как «один из первых старцев», равных по духу первым строителям монастыря. В Краснослободском Спасском монастыре над его нетленными мощами, хранящимися под спудом, служили панихиды и получали исцеления от болезней (Декабрь. 1869 г. Письмо Матфея Феодоровича Карпова. Краснослободский мещанин. Игумену Серафиму // Письма и отзывы посетивших монастырь. 1822–1899 // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 510. Л. 29 – 29 об.).

43 «...У них [монахов Феодосия и Герасима. — *И. П.*] пострижены быша, нецыи из того же их села Кременок поселяне, два, яже суть им имена сице в монашестве: первый именем Савватий, прозванием Минин, второй Серапион, прозванием Холодилин (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 59).

44 Там же. С. 59.

Далее (около 1683 г.) другой иеромонах Савватий⁴⁵, который «вместо строителя»⁴⁶ управлял Санаксарским монастырём (основан в 1659 г.) был в Старом Городище вместе со своим духовным сыном монахом Филаретом (темниковцем. — *И. П.*), который и явился главный вдохновитель на отшельничество юного монаха Исаакия. Нужно сказать, что о. Савватий также имел желание основать братство. Однако, это стремление согласно тексту рукописи было скорее греховное, чем добродетельное, ибо он хотел «то место мнением своим прославить, строением и прочею суетою своею»⁴⁷. Но и это желание его также не имело успеха, поскольку он сам испугался (из-за отчуждённости и небезопасности места. — *И. П.*) отшельничества в небезопасном месте и возвратился в свой монастырь⁴⁸.

Отшельническое жительство и бытование монаха Исаакия

Находясь в подвижническом уединении, монах Исаакий также «не выносил тягот пустынножительства и неоднократно уходил из пустыни в монастыри»⁴⁹ для духовной поддержки. Подвижник Христов оставлял место молитвенного подвига и укреплял духовные силы

- 45 Он пришёл на это место, по свидетельству иеромонаха Порфирия, в 1683 г. «Около 1683 года сюда приходили было иеромонах Савватий и монах Филарет» (*Денисов Л. И. Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. С. 39*). В «Сказании о первом жительстве монахов» крайне неопределённо говорится о приходе иеромонаха Савватия на Саровскую гору: «...до пришествия монаха юного Илариона, лет за пять или больше...» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 59).
- 46 Т. е. исполнял обязанности строителя (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 50). См., также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 60.
- 47 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 50.
- 48 Иеромонах Савватий имел честолюбивое намерение и, получив игуменство в «некоем монастыре» в Москве, внезапно умер: «Абие возжелав большия власти и поехал к Мосве за заручною челобитную братскою в некоем монастыре хотя быти на игуменстве и почелобитной той посвящен бысть он во Игумена <...> и абие Божию волею прииде на него болезнь велия к смерти и от той болезни умре на Москве, не получив начальство Игуменского» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 50 об.).
- 49 *Щегольков Н. Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 48.*

причастием Святых и Животворящих Тайн Христовых⁵⁰. Приста-
 нищем ему служили окрестные монастыри: Санаксарская пустынь⁵¹
 и обители в Арзамасе. Например, в Арзамасском Преображенском
 монастыре у него была своя келья⁵². Из летописи «Сказание о первом
 жительстве монахов» видно, что причиной частого посещения оби-
 телей являлось желание отца Исаакия приобрести душевное успо-
 коение «от уныния и скорбей»⁵³. К его телесным болезням, а именно
 «внутренним болезням желудка и наружным язвам», «присоединя-
 лись ещё более тяжкие болезни душевные»⁵⁴. Он боролся с сильными
 приступами уныния: «зельным унынием», а также скверными и не-
 чистыми блудными помыслами. Искушения и тяжесть брани с ду-
 хаами злобы чередовались переживанием духовной радости Боже-
 ственной помощи и утешения⁵⁵. Занятиями монаха Исаакия были
 чтение, рукоделие и молитва в пустынной келлии⁵⁶.

Псевдоним монаха Исаакия. Цель его отшельничества

Весьма примечательно, что первоначальник Иоанн пишет в состав-
 ленной им собственноручно летописи о событиях своего поселения
 не от первого, а от третьего лица, выдавая себя за некоего монаха
 Илариона⁵⁷. Позже, когда иеросхимонах Иоанн уже был строителем

- 50 А. А. Царевский утверждает, что одним из таких монастырей был Спасский (на Кезе) мо-
 настырь (*Царевский А.* Саровская пустынь в ее прошлом и настоящем. Казань, 1893. С. 58).
- 51 В печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов» говорится, что в Са-
 наксарском монастыре монах Исаакий «пребых тамо год един. Причащаяся по вся
 дни св. таин Христовых» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении
 церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Го-
 родище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 41). См. также: РГАДА.
 Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 37 об.
- 52 «...Прииде в монастырь ко мне паки в келлию...» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 53, 64).
- 53 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 36.
- 54 *Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исто-
 рические сведения о городе Арзамасе. С. 48.
- 55 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 34.
- 56 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 34 об., 43.
- 57 До настоящего времени в некоторых изданиях и статьях о начале Саровской пустыни
 присутствует ошибочное различие отшельника Илариона от иеромонаха Исаакия. См.,
 например: *Виталий (Уткин), игум.* Иеросхимонах Иоанн, первоначальник Саровской
 пустыни: из истории русского монашества. URL: [http://history.pravorg.ru/2015/03/25/
 ierosximonax-ioann-pervonachalnik-sarovskoj-pustyni-iz-istorii-russkogo-monashestva/](http://history.pravorg.ru/2015/03/25/ierosximonax-ioann-pervonachalnik-sarovskoj-pustyni-iz-istorii-russkogo-monashestva/)

пустыни, он написал об этих событиях. Из рукописи понятно, что он назвал себя Иларионом, чтобы скрыть свои подвиги⁵⁸:

«Як бы тому сия страждущи глаголати самому себя, ему спокрывающу, неточию бо в жизни своей, но и по смерти похвалы тщащися убегнути»⁵⁹.

Для христианского подвижника, тем более пустынножителя, характерно утаивание добродетели, ведь само пустынножительство юноши, молодого человека, было на то время неосуществимым и весьма необычным деланием, поэтому для первоначальника в преклонных летах похвала от людей стала бы опасной и весьма вредной для его сокровенной духовной жизни.

Почему монах Исаакий назвал себя именно Иларионом? Предлагаем собственную гипотезу. Этот выбор связан, на наш взгляд, с именем хорошо известного на то время (кон. XVII в. — нач. XVIII в.) митрополита Суздальского Илариона, почитаемого ещё при жизни народной молвой за избранника Божия⁶⁰. Вполне возможно, прочитав о житии этого «светильника веры»⁶¹ на Красной Горе (месте, где был основан Флорищев монастырь), иеромонах Исаакий сокрыл себя под именем почитаемого им Илариона Суздальского, взяв его имя как псевдоним.

58 В печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов» редакция так комментирует псевдоним первоначальника: «Здесь и в других местах под Иларионом должно разуметь о. Исаакия, который, описывая свою борьбу с искушениями, из смирения представляет себя под именем монаха Илариона» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 23).

59 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 10.

60 «Святитель Иларион, строгий подвижник благочестия, основатель Флорищевой пустыни, прославился ещё при жизни своей подвижническою жизнью и был взят на Суздальскую кафедру прямо из пустыни за свою святость глубоко чтившим его царём Феодором Алексеевичем и возведён в митрополита» (*Георгиевский В.* Владимир, Суздаль, Переславль-Залесский: [Путеводитель по памятникам старины]. Санкт-Петербург, 1913. С. 42–43).

61 Данная версия может быть достоверна в силу того, что иеромонах Исаакий посещал Флорищеву пустынь. В «Сказании о первом жительстве монахов» говорится, что ещё в молодости основатель Саровской обители был во Флорищах (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 32).

Тем более что их подвиги имели определённую схожесть⁶², выраженную хотя бы в том, что они оба подвизались в безмолвии ещё в молодом возрасте и это внешне роднило их между собой как юных отшельников и юных подвижников. Весьма примечательно, что обоих ревнителей благочестия (иеросхимонаха Иоанна и митрополита Илариона Суздальского) звали в миру Иванами. Примечательно, что Подурец А. М., один из исследователей исторического прошлого Саровской пустыни, высказывает несколько другое предположение о сокрытии имени монахом Исаакием. Он пишет, что именно явление митрополита Илариона (Киевского. — *И. П.*) в сновидении⁶³ юному отшельнику в некоторой степени объясняет «выбор псевдонима»⁶⁴. На наш взгляд, заимствование имени митрополита Илариона Киевского († ~1054/5 г.) могло быть не вполне обоснованным потому, что сам иеросхимонах Иоанн уподобляет явившегося ему в сонном видении во время копания Саровских пещер иерарха самому Господу Иисусу Христу, а имя Иларион — тоже относящееся к Спасителю:

«Кто убо оный Архиерей явивыйся, разве той же Спас и Избавитель всего мира Иисус Христос Единородный Сын Божий и Бог наш, Архиерей грядущих вечных благ...»⁶⁵.

Следует не согласиться с тем, что говорит о монахе Исаакии исследователь А. М. Подурец:

«Иоанн поставил перед собой цель: жить на Старом Городище, а может быть, со временем основать здесь монастырь»⁶⁶.

На основе тщательного исследования рукописной летописи мы можем с достоверностью говорить о том, что первоначально основным и фактическим желанием монаха Исаакия было пустынножителство, которое он и хотел осуществлять до конца своих дней⁶⁷.

62 *Георгиевский В. Т.* Житие и подвиги святителя Илариона митрополита Суздальского. Петроград, 1914. С. 3, 10–12.

63 Сказание о первом жителстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 29–30.

64 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 20.

65 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 124 об. — 125, 127.

66 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 20.

67 Даже после того, как некий иеродиакон Тимолай (о нём будет сказано ниже. — *И. П.*) предложил иеромонаху Исаакию свои услуги и помощь в построении на Старом Городище обители, последний стал отказываться, считая данное дело невозможным и, вероятно, нежелательным для себя: «Тогда он, [иеромонах Исаакий. — *И. П.*],

Пустынный Исаакий-Иларион и его сподвижники

Первоначально, до постоянного поселения монаха Исаакия на Саровской горе, с ним подвизались ещё несколько сподвижников-поселенцев. «В лето 1691-е [скорее всего весной. — *И. П.*]»⁶⁸ монах Исаакий (в двадцать два года) вместе с отцом Филаретом («темниковцем» — *И. П.*) пришли на Старое Городище, чтобы поселиться там уже надолго. Следует заметить, что монах Филарет ранее уже имел разговор с «новопостриженным» Иларионом-Исаакием⁶⁹. В собственном автобиографическом повествовании первоначальник упоминает себя в тексте рукописи под именем монаха Исаакия из Темникова:

«Приидох и аз из Темникова и аз бых с ним».

Он пришёл из Санаксарского монастыря. В печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов» говорится:

«В то же лето 1691 ко оному монаху приидох и аз»⁷⁰.

Таким образом, получается, что «мнимый монах» Исаакий появляется на Старом Городище после прихода туда монаха Илариона и монаха Филарета в том же 1691 г. Однако монах Филарет выдержал

слышав от него, почудися и нача ему отрицати, мя неудобну вещь сию быти» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 46).

- 68 Весной, особенно поздней, снег мог уже растаять, и они, найдя «к тому подобное время», смогли бы осуществить своё намерение для жительства в пустыне (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 27).
- 69 Исследователь А. М. Подурец не упоминает о том, в каком году произошло первое посещение монаха Исаакия монахом Филаретом (*Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия). В самом печатном издании «Сказания» также об этом ничего не говорится (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 23). Однако из текста известно, что Иларион, к которому пришёл монах Филарет, был новопостриженный, значит, санаксарский собрат приходил к Исаакию в промежутке между 1689 и 1690 гг. Косвенное подтверждение 1690 году мы находим в печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов» (С. 20).
- 70 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 30; Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 31.

пребывание в трудах отшельничества «немного более месяца»⁷¹ и ушёл в Санаксарский монастырь, в котором некогда принял постриг. Монах Исаакий не захотел оставаться один и ушёл с ним.

Из текста рукописи мы узнаём о следующей скорой попытке монаха Исаакия жить отшельником на Саровской горе. Не найдя желающих разделить с ним отшельническую жизнь, он пошёл в один из арзамасских монастырей для поиска сподвижника. Им оказался некто белец⁷² Андрей⁷³, который в самый первый раз сопутствовал монаху Исаакию при первоначальном осмотре Саровской горы, на которой они «крест водрузиша»⁷⁴. Белец Андрей был молодым послушником Спасского монастыря «нравом препроста суща, ко спасению же зело тщалива». Они пришли на Саровскую гору предположительно ближе к осени 1691 г.⁷⁵ и поставили деревянную келью. Вот как говорится об их совместном пребывании в «Сказании о первом жительстве монахов»:

- 71 Щегольков Н. Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 46. В «Сказании о первом жительстве» говорится так: «Живяху месяц или больше, готовяще лес на строение келии; терпяжу же оскудение потреб телесных и прочия озлобления пустынная». См.: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 28.
- 72 Бельцами называли в то время мирян, которые приходили из мира в монастырь и становились послушниками.
- 73 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 28 об.
- 74 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 26. Указанием на то, что этот «некий белец» был Андрей, служит указание на «некоего единомысленного бельца» в самом рукописном тексте: «Обрет же к тому подобное время и испрошь у духовного его отца благословение, с неким единомысленным бельцом согласися; никому же о том поведаю, на то вышереченное место [Старое Городище. — И. П.] поидоста и, обходивше его <...> помолвившеся, на нем крест возрузиша...» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 24).
- 75 Датировка событий, о которых идёт речь в «Повествовании о Саровской пустыни» в рукописном его варианте (РГАДА), отсутствует. Таким образом, точное время прихода этих любителей безмолвия точно не известно. Предлагаем свою версию. По тексту «Сказания о первом жительстве монахов» события ухода в Санаксарскую обитель монахов Филарета и Исаакия и возвращения Исаакия в Арзамас сразу сменяется повествованием о бельце Андрее (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 28). Следовательно это могло произойти в том же 1691 г. Зимой прийти он не мог: это неудобно, поэтому более достоверной кажется версия о приходе в конце лета, начале осени. Всё вышеизложенное не позволяет согласиться с иеромонахом Порфирием в том, что белец Андрей и монах Исаакий прибыли на Старое Городище весной 1692 г.

«Паки приидоста на место оно и начаста жити купно в прежней оной куще лубяной, секуще паки лес к созиданию келий; носяста на раменах своих и срубиста себе келью, постависта ю в большом городе, к речке Сарове»⁷⁶.

Послушник Андрей в одну из отлучек, которую он совершил с разрешения монаха Исаакия, не вернулся, и юный отшельник-аскет остался один.

На место бельца Андрея в 1691 г. пришёл монах Палладий («арзамасец» — *И. П.*) из Арзамаса:

«Потом же тогож году прииде монах, именем Палладий, подруг мой, и жихом с ним купно с год во единой келье»⁷⁷.

Интересно, что иеромонах Порфирий называет Палладия «монахом Введенского монастыря»⁷⁸.

Через год к монаху Исаакию присоединился монах Герасим («кезенец» — *И. П.*)⁷⁹:

«Августа 19 дня 1692 году прииде монах из дальних монастырей, именем Герасим, постриженник бе в Балахонском уезде, за Волгою, в Спасском монастыре, иже нарицается на Кезе»⁸⁰.

(*Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 22).

76 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 28.

77 Там же. С. 31, 61.

78 *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 22.

79 *Агапов А. А., Подурец А. М. и др.* Саровская пустынь. Иллюстрированная хронология. К 300-летию Саровского монастыря. Саров, 2006. С. 3. Впоследствии Исаакий, в силу иеромонашеского сана, был для монаха Герасима духовным отцом и наставником: «Бе бо он сын мне [иеромонаху Исаакию. — *И. П.*] некогда духовный» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 44 об., 45, 48. См.: Там же. Л. 35 об.).

80 В печатном издании летописи в примечаниях сделана следующая заметка о том, где находился этот монастырь: «В нынешнем Семёновском уезде, Нижегородской губернии» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 31). Они (иеромонах Исаакий и монах Палладий. — *И. П.*) встретили его в Нижегородском Спасском монастыре, в котором были «ради неких нужд», и взяли его с собой в Саровское Городище (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 30, 42об). В других источниках даётся ошибочная дата: «1694 г. — к иеромонаху Исаакию пришёл монах Герасим» (*Агапов А. А., Подурец А. М. и др.* Саровская пустынь. Иллюстрированная хронология. К 300-летию Саровского монастыря. С. 3).

После того как построенная келья монахов Исаакия и Палладия сгорела, они ушли во Флорищеву пустынь⁸¹, чтобы провести зиму в общежительной обители⁸². Однако, почему-то «раскаявшись», возвратились обратно и, «искапавше себе пещеру пяти саженей», перезимовали в очень суровых условиях прямо в лесу:

«тако зиму прежихом многи ту скорби от зимы и от тесноты во всем недостатки претерпевше»⁸³.

Каждый из поселенцев исполнял своё иноческое правило. На примере монаха Герасима, молитвенное делание пустынных монахов можно представить в следующем содержании и порядке: они совершали «вечерню, полунощницу, утреню, часы, такожде и канон Иисусу и Акафист Богородице, и канон Ангелу Хранителю, триста поклонов и шестьсот молитв Иисусовых, седьмое Богородице, три кафизмы псалтири и прочая»⁸⁴.

Монах Палладий прожил, в общей сложности, только около полутора лет на Саровской горе⁸⁵. Жизнь в отшельничестве была духовно и телесно чрезвычайно трудна в том глухом и безлюдном месте:

«Монах Палладий обладан бысть зельным унынием [очень сильным унынием. — *И. П.*] (яко же обыче страсть сия в пустынях и безмолвии сущим ратовати), и не мог терпети, изыде из пустыни»⁸⁶.

- 81 Следует также заметить и то, что отшельники Илларион и Палладий претерпевали от монаха Герасима множество искушений: «Он паки подейству диаволу нача нас ненавидети и злословити и укоряти; нарицая во всем неискусных, и из келии вон паки высылати <...> в частом исхождении из пустыни в мир, паки впад в страсть пьянственную и нача отходити в веси и деревни, безобразные иночеству поступки употребляти и в пустыне не жити...» и проч. (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 42 об. — 44 об., 48).
- 82 Во Флорищевой пустыни они провели всего четыре дня. «...И егда во Фролищевой пустыни быхом абие по Божией воли точию малы дни быхом...» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 44).
- 83 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 30 об. — 31.
- 84 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 43, 45 об.
- 85 Несмотря на то, что в печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов» говорится: «Бысть же жития его [монаха Палладия. — *И. П.*] в пустыне един год», ранее в другом месте (С. 31. — *И. П.*) сначала говорится о совместном жительстве монахов Исаакия и Палладия в течение одного года, а потом уже повествуется о приходе монаха Герасима кезенца. См.: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 31, 32.
- 86 Там же. С. 32.

Добродетельная жизнь монаха Исаакия «расположила к нему всю братию Санакарского монастыря и его упросили принять священный сан»⁸⁷. Двадцати трёх лет, 2 февраля 1692 г. в Москве он был рукоположен в «чёрного священника» для Санакарской обители⁸⁸ митрополитом Сарским и Подонским Евфимием⁸⁹. Следует заметить, что иеромонах Исаакий в своей летописи тоже говорит и о времени, и об обстоятельствах рукоположения в священный сан «монаха Илариона»:

«...по прислании образа святого Иоанна Предтечи от вышеписанного иеродиакона Тимолая [об этом будет сказано ниже. — *И. П.*] к нему, монаху Илариону, жил он, Иларион, в пустыне сей мало неколико время; с ним же не бе ни един кто в келье; и отъиде из пустыни в некий монастырь: взят бо, по умолении братии, в иеромонашество»⁹⁰.

По данным, представленным в рукописи «Сказание о первом жительстве», следует, что возможная дата рукоположения монаха Исаакия — не ранее января 1695 г.⁹¹ И всё же эту дату следует признать ошибочной. Подтверждением рукоположения монаха Исаакия в иеромонаха в 1692 г. являются официальные данные, полученные из «Табеля

- 87 *Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 46. Откуда санакарская братия знала про монаха Исаакия? Из «Сказания» видно, что монах Исаакий на некоторое время уходил в близлежащие обители для духовной поддержки и в Санакарской обители пробыл даже один год.
- 88 Весьма примечательно также и то, что иеромонах Исаакий был «чёрным священником» как для Санакарской обители, так и в будущем уже для Введенского монастыря в г. Арзамасе. Чем объяснить такое явление? Скорее всего, оно ещё раз подчёркивало чрезвычайно бедственное духовное положение монастырей в конце XVII — нач. XVIII в.
- 89 К батюшке Серафиму: воспоминания паломников в Сарове и Дивеево (1823–1927). С. 94; *Зворыкин И. О.* Эпизод из истории Феофана Прокоповича. Санкт-Петербург, 1862. С. 43; *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 21.
- 90 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 41 — 42 об. См. также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 47.
- 91 Примечательно, что на полях рукописи присутствуют маргинальные надписи. 1) Наверху: «Арзамасский Введенский», 2) на полях справа год: «1695» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 41). См. также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 47. *Н. Щегольков* пишет, что иеромонах Исаакий стал настоятелем в Арзамасском Введенском монастыре в конце 1700 г. (*Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 52).

перечневого с записной 1733 г. Июля 16 дня книги Синодальной области, Темниковского уезда, Саровския пустыни первоначальника иеросхимонаха Иоанна со строителем иеромонахом Дорофеем и с братиею о всех во оной пустыне в монашестве имеющихся». В таблице за номером первым «Первоначальник иеросхимонах Иоанн»:

«...во иеромонахи посвящен во град Темников в монастырь Пресвятой Богородицы Владимирской в 1692 г. в Москве Евфимием митрополитом Сарским и Подонским»⁹².

Остаётся невыясненным вопрос, почему иеромонах Исаакий снова покинул Санаксарский монастырь и как ему удалось так легко возвратиться на Саровскую гору в отшельничество? Иеромонах Порфирий так повествует об этих событиях:

«По возвращении из Москвы в Санаксар, прежнее стремление к безмолвию пустынному, опять возбудило в Исаакии желание удалиться в излюбленную им пустыню Саровскую»⁹³.

Иеромонах Исаакий остался с монахом Герасимом на месте сокровенных подвигов. Вместе они завершают возведение «четырепредельной» келии, начатой с монахом Палладием⁹⁴. После ухода последнего

92 Документ № 5/354 [6 января / 11 сентября 1739 г.]. О разных проступках монаха Саровской пустыни Георгия Зварыкина // [Приложение III.] Табель перечневой с записной 1733 года Июля 16 дня книги Синодальной области, Темниковского уезда, Саровския пустыни первоначальника иеросхимонаха Иоанна со строителем иеромонахом Дорофеем и с братиею о всех во оной пустыне в монашестве имеющихся // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода / [сост. Комис. для разбора и описания архивов Святейшего Правительствующего Синода]. 1734 г. Т. 14. Санкт-Петербург, 1910. С. 635.

93 *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. С. 23. Таким образом, вопрос о столь лёгком возвращении иеромонаха Исаакия в отшельничество остаётся открытым.

94 Может показаться, что представленная выше последовательность событий, взятая из печатного издания «Сказания о первом жительстве монахов», также неточна. Это можно заметить из следующего отрывка: «Егда же бых прежде на месте сем, живуще един в келье, даже до трех лет, дондеже приидохом к сему месту аз [подчёркнуто мной. – *И. П.*] и подруг мой, монах Палладий и монах Герасим» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятой Богородицы, Живоносного Её источника, в пустыни, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 32–33). Однако неточность датировки событий может быть объяснена тем, что автором, как уже было сказано, данных слов является не кто иной, как сам иеромонах Исаакий: «Монах же юный Иларий паки един живяше во своей келье, аз же во иной келье такожде един живях, не малое разстояние имуще друг от друга...». Вполне возможно, что именно эти

монах Герасим продержался ещё один год (всего «пожив года с полтора») вместе с иеромонахом Исаакием и, как говорится в «Сказании»,

«...впаде в страсть пианственную и нача исходити из пустыни в веси и деревни; редко же когда и в пустыню приходяше»⁹⁵.

Таким образом, следует считать, что где-то с февраля 1693 г.

«монах же юный Иларион (он же иеромонах Исаакий) паки един живяше во своей келье»⁹⁶.

В том же году будущий первоначальник непродолжительное время пребывал «во Арзамасе граде в Спасском монастыре»⁹⁷.

В «лето 1694, индикта 2, и (тогда, в той год) по апреле месяце на Саровскую гору пришёл иеродиакон («чином Иеродиакон»), «аки бы из дальних монастырей поморских, иже обретаются близ Соловецкого острова», именем Тимолай⁹⁸. В то же самое время («тогда, в то время») иеромонах Исаакий находился в Санаксарском монастыре, «пребыв

отрывки из «Сказания о перовом жительстве монахов» послужили началом той путаницы, которая сохранилась и до наших дней в различении монаха Илариона и иеромонаха Исаакия. Таким образом, иеросхимонах Иоанн, скрывая своё истинное лицо в «юном монахе Иларионе», мог непоследовательно и неточно передать своё время пребывания в отшельничестве. К тому же сам текст летописи, написанный первоначальником, на самом деле не обладает законченно чёткой последовательностью хронологических событий. Иеросхимонах Иоанн просто записывает свои воспоминания, представляя их для читателя в достаточно раздробленном, разбросанном виде. Ввиду данного субъективного подхода даже первоначальный текст летописи не может не содержать неточности и, следовательно, быть до конца выверенным и непротиворечиво выстроенным по содержанию. Таким образом, будем снисходительны к известному нам автору «Сказания», с одной стороны, принимая во внимание данный факт, а с другой — придерживаясь дат, зафиксированных в печатном издании «Сказания», как, на наш взгляд, более достоверных и при этом избегая погрешностей.

95 Следует заметить, что монах Герасим иногда приходил в чувство раскаяния, некоторое время жил «во своей келье, яже на большой дороге, Темниковской, с неким бельцом» (Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 63).

96 Там же. С. 33.

97 Там же. С. 62.

98 Следует не согласиться с А. М. Подурецом, когда последний указывает, что иеродиакон Тимолай был из Соловецкого монастыря (*Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. С. 21). В рукописи говорится конкретно: «Прииде некто монах, аки бы из дальних монастырей поморских, иже обретаются близ Соловецкого острова, чином Иеродиакон, а именем Тимолай» (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 40).

тамо месяц точию»⁹⁹. Иеродиакон Тимолай поставил «в первом городе от устья Саровы речки» «крест велий сосновый» и «часовню»¹⁰⁰, встретился с иеромонахом Исаакием в Санаксарском монастыре и предложил своё «потщание» о построении на «Старом Городище» «церкви и обители»¹⁰¹. Интересно, что «в лето 1695, в Генваре месяце» этот иеродиакон Тимолай, будучи в Москве, нашёл «некоего поселянина из ближния веси от сея пустыни, нарицаемья село Кременки» и передал ему «некий образ, на жести написанный, святого Иоанна Предтечи»¹⁰². Затем житель этого села, по поручению поморского монаха, передал данный образ иеромонаху Исаакию. Таинственный гость сопроводил через поселянина сказанные им ранее слова о намерении снова быть на «Старом Городище», а также иметь «попечение подобающее» об известном ему отшельническом месте¹⁰³.

О продолжительности полного безмолвия иеромонаха Исаакия

Сколько же пребывал в полном одиночестве «юный Иларион» после ухода монахов Герасима кезенца, Спиридона и Серапиона? Согласно современным исследованиям, иеромонах Исаакий остался в полном

- 99 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 39 об. – 40; см. также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 45.
- 100 Была ещё одна часовня на «Темниковской дороге, на речке Сатисе», которую монах Исаакий начал строить в 1699 г. (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 54 об., 126 об.). Для наглядного представления о том, для чего нужна была часовня, приведём пример из жизнеописания первого игумена Санаксарской пустыни игумена Феодосия. Часовня необходима была для обычного «отправления в ней молитвенного богослужебного чина», который состоял из чинопоследования суточного богослужебного круга: «заутрени, часов и вечерни» и др. (*Тихон (Ципляковский)*. Историческое описание Темниковского Санаксарского монастыря. Темников, 1888. С. 5, 6).
- 101 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятой Богородицы, Живоносного Её источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 45–46.
- 102 Там же. С. 46.
- 103 Там же. Достоин удивления, как этот странник «чином иеродиакон» мог найти почти никому не известную Саровскую гору, а также «обрести» обычного поселянина из села Кременки в многолюдном городе. Видимо, поэтому иеромонах Исаакий сам был очень удивлён таким обстоятельством: «...не мало удивися бывшему, недоумевая о сем, что сие бывает» (Там же. С. 46–47).

одинокости на Саровской горе от одного до двух лет с 1698 по 1700 г.¹⁰⁴ Как же тогда объяснить высказывание Н. Щеголькова о том, что иеромонах Исаакий «около семи лет прожил <...> в совершенном одиночестве»?¹⁰⁵ Интересно, что А. Н. Муравьев соединяет семь лет уединения со временем обращения раскольников:

«Семь полных лет провёл в уединении Исаакий, назидая словом и делом приходивших к нему и обращая иногда из раскола самых закоснелых»¹⁰⁶.

Однако в другом повествовании о Саровской пустыни, взятом из «Жития старца Серафима» 1903 г., сказано о времени безмолвного пребывания в лесу Исаакия следующее:

«Свыше семи лет провёл он в уединении, назидая словом и делом приходивших к нему»¹⁰⁷.

Очевидно, что за ответом на интересующий нас вопрос следует обратиться к словам самого иеросхимонаха Иоанна. В «Сказании о первом жительстве монахов» первоначальник говорит о том, что он действительно претерпевал многие искушения и болезни целых семь лет, и даже больше:

«Сия ми бысть страсти [страдания от болезней и искушений бесовских. — И. П.] лет с 7-мь и больше»¹⁰⁸.

В контексте печатного издания «Сказания о первом жительстве» иеросхимонахом Иоанном приводятся далее слова:

- 104 *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров; Саранск, 1999. С. 21. «1697 г. — иеромонах Исаакий проводит целый год в полном безмолвии» (*Агапов А. А., Подурец А. М. и др.* Саровская пустынь. Иллюстрированная хронология. К 300-летию Саровского монастыря. С. 3). См. также пример разночтения в датах: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 66–67.
- 105 *Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 48.
- 106 К батюшке Серафиму: воспоминания паломников в Сарове и Дивеево (1823–1927). С. 97.
- 107 Святой Серафим великий подвижник и чудотворец Саровской (пустыни) Обители. Одесса, 1903. С. XIII. [Сведения заимствованы из книги: «Житие старца Серафима». Москва, 1903 г. Издание пятое, собственность Саровской обители.]
- 108 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 37. См. также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 41.

«яко кур, во отрепьях хождах»¹⁰⁹.

Вполне разумно в данном случае сделать логичный вывод, что сам будущий основатель Саровской пустыни говорит здесь о себе в прямом смысле, а не аллегорично и тем более не в отношении духовного своего состояния. И далее:

«По исшествии же монаха Герасима и монаха Серапиона, остася аз един в пустыни сей, и небысть никого от монахов, ниже от бельцов со мною, даже до лета “1700”»¹¹⁰.

Те же самые слова присутствуют и в печатном издании «Сказания о первом жительстве монахов»¹¹¹. Однако в другом месте издания есть некоторое разночтение:

«Даже до лета (1700) в различная времена прихождаху в сию пустыню монахи и жиша некия времена и лета»¹¹².

Чем объяснить такое разночтение? Если не считать этот отрывок опечаткой, можно предположить, что в течение семи лет безмолвия некоторые жаждущие подвига или наставления монахи действительно приходили на то место, где был отшельник Исаакий, но они не жили вместе с ним.

Отсчитывая от 1700 г. семь лет, мы получаем 1693 г., являющийся тем годом, в конце которого иеромонаха Исаакия покинул последний монах Серапион. Резюмируя полученные данные, можно говорить о том, что семь лет отшельничества действительно имели место в биографии первоначальника иеросхимонаха Иоанна.

От отшельничества к общежительству на основе устава

Следует заметить, что именно благодаря верному настрою души первоначальника «жительству по совету» и беседам «с мудрыми

109 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 37. См. также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 41.

110 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 54 об.

111 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 66.

112 Там же. С. 61.

и просвещёнными духовными лицами»¹¹³ он научился действительно правильному восприятию монашеского делания и жительства. Впоследствии, иеросхимонах Иоанн осознал с полной ясностью, что в общежитии, или киновийном образе жизни, к которому его подготавливал промысл Божий, необходим принцип руководства, принцип уставности или письменный Устав, который был бы источником правильного и практического осуществления спасения согласно монашеским обетам. Из «Сказания о первом жительстве» известно, что мысль о храме на Саровской горе, а значит и о будущей обители («С сего же числа начая желание [иеромонаха Исаакия. — И. П.] о церковном строении»¹¹⁴) зародилась у Саровского первоначальника 26 декабря 1704 г. Возможной косвенной мотивацией мог послужить печальный пример его духовного сына¹¹⁵ — монаха Герасима кезенца (сподвижника по Саровскому Городищу), который по действию собственных страстей оставил монашество¹¹⁶. Особенное, на наш взгляд, влияние на мотивацию по составлению им письменного Устава оказала жизнь в Введенском Арзамасском монастыре, который, как почти все остальные обители, не был устроенным строго по всем правилам и канонам общежития.

Выводы

- 1) В результате подробного изучения всех имеющихся исторических данных по теме складывается неоднородная картина (как это видно из рукописных сведений), с некоторыми противоречиями и особенностями как в отношении имён, так и дат и событий. Ввиду этого материал представлен в хронологической последовательности и исторической целостности повествования. При составлении статьи внесены коррективы и дополнения в описания фактов, сделанные другими исследователями.

113 Щегольков Н. Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. С. 49, 50.

114 Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 102.

115 Там же. С. 57.

116 РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 44 об. — 47 об. См., также: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. С. 58.

- 2) Печатное издание «Сказания о первом жительстве монахов» делалось с рукописного подлинника, сохранявшегося в Саровской пустыни до конца XIX в., поэтому предпочтение отдаётся печатному изданию. Между тем рукописный вариант также достоин внимания и изучения. Как видно из подробного изучения обоих текстов, эта рукопись, представленная в печатном издании достоверно более полно. Печатный текст «Сказания о первом жительстве монахов» имеет более достоверную информацию и по тексту, и по датам, в отличие от рукописного текста РГАДА.
- 3) «Сказание о первом жительстве монахов» представляет собой единственный источник, написанный самим первоначальником в 1712 г., благодаря чему до наших дней дошли исторические сведения о первых отшельниках, живших на месте будущей Саровской пустыни.
- 4) В исследовании рассмотрен отрезок времени от 1664 до 1700 г. На примере подвига первых отшельников-монахов и биографии иеромонаха Исаакия можно увидеть, как именно происходило зарождение русских мужских общежительных обителей в конце XVII — начале XVIII в. Неподдельный исторический интерес вызывает уникальное описание бытования монахов-аскетов в отшельничестве. Оно наполнено конкретными фактами и историческими деталями.
- 5) Заселение монахами-отшельниками Старого Городища началось в 1664 г. Они объединялись небольшими группами под началом более опытных старших монахов. Первые отшельники также уделяли время миссионерскому деланию среди мирян. Поселения аскетов были свободными. Многие уходили из-за трудностей отшельничества. Заселение братии на постоянной основе для построения храма в обители началось около 1700 г.
- 6) Несмотря на молодой возраст, послушник Иоанн (иеромонах Исаакий) был личностью неординарной, одарённой от Бога сокровенными духовными дарами и способностями. Уход в отшельничество монаха Исаакия был не самочинным, но по благословию духовного отца и руководителя. Желание отшельничества было связано со стремлением принести покаяние и посвятить себя служению Богу.

- 7) Будущий первоначальник монах Исаакий пришёл на Саровскую гору в 1691 г. С 1691 по 1693 г. он подвизался на Старом Городище со сподвижниками-отшельниками. С 1693 по 1700 г. иеромонах Исаакий провёл в отшельничестве.
- 8) По действию Промысла Божия иеромонах Исаакий был подготовлен отшельническим подвигом к руководству братией в Сатисо-градо-Саровской обители, основанной им на принципах киновии.

Архивные материалы

- Декабрь. 1869 г. Письмо Матфея Феодоровича Карпова. Краснослободский мещанин. Игумену Серафиму // Письма и отзывы посетивших монастырь. 1822–1899 // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 510. Л. 29 – 29 об.
- Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословленной грамоте на оный // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 – 72 об.
- Повествование о Саровской Пустыне. Написано Основателем и Первоначальником Иеромонахом Исаакием список. (Списание с древней рукописи, хранящейся в ризнице оной) // РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 103. Л. 1–129.

Источники

- Документ № 5/354 [6 января / 11 сентября 1739 г.] О разных проступках монаха Саровской пустыни Георгия Зварыкина // [Приложение III.] Табель перечневой с записной 1733 года Июля 16 дня книги Синодальной области, Темниковского уезда, Саровская пустыни первоначальника иеросхимонаха Иоанна со строителем иеромонахом Дорофеем и с братиею о всех во оной пустыне в монашестве имеющих // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода / [сост. Комис. для разбора и описания архивов Святейшего Правительствующего Синода]. 1734 г. Т. 14. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1910. С. 635–658.
- Саровская общежительная пустынь. Подробное описание / изд. Саровской пустыни. Москва: Типо-литография И. Ефимова, 1908.
- Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоносного Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь // *Иоанн, иеросхим*. Древняя летопись Саровской пустыни / под. ред. Н. И. Орлова. Тамбов: Типо-литография Губернского Правления, 1904. С. 1–162.

Литература

- Авель, иером.* Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. Москва: Сретенский монастырь, 1996.
- Агапов А. А., Подурец А. М. и др.* Саровская пустынь. Иллюстрированная хронология. К 300-летию Саровского монастыря. Саров: ИНФО, 2006.
- Виталий (Уткин), игум.* Иеросхимонах Иоанн, первоначальник Саровской пустыни: из истории русского монашества. [Электронный ресурс]. URL: <http://history.pravorg.ru/2015/03/25/ierosximonax-ioann-pervonachalnik-sarovskoj-pustyni-iz-istorii-russkogo-monashestva/> (дата обращения: 8.06.2023).
- Георгиевский В. Т.* Владимир, Суздаль, Переславль-Залесский: [Путеводитель по памятникам старины]. Санкт-Петербург: Комитет для устройства празднования трёхсотлетия царствования дома Романовых, 1913.
- Георгиевский В. Т.* Житие и подвиги святителя Илариона митрополита Суздальского / изд. М. Д. Усова. Петроград: Синод. тип., 1914.
- Денисов Л. И.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. Москва: А. Д. Ступин, 1904. [1997.]
- Зварыкин И. О.* Эпизод из истории Феофана Прокоповича. Санкт-Петербург: Тип. Лермантова и К°, 1862. [Из журнала «Дух христианина».]
- К батюшке Серафиму: воспоминания паломников в Сарове и Дивеево (1823–1927) / ред. Т. С. Москвина. Москва; Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь: Отчий дом, 2007. (Библиотека «Преподобный Серафим»).
- Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров; Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 1999.
- Подурец А. М.* Что было на месте Саровской пустыни до основания монастыря. Легенда о городе Сараклыче. [Электронный ресурс]. URL: <https://museum-murom.ru/scientific-work/materialy-konferencij-muzeya/konferenciya-uvarovskie-chteniya-uvarovskie-chteniya-iii/a.-m.-podurec.-chto-bylo-na-meste-sarovskoj-pustyni-do-osnovaniya-monastyrua.-legenda-o-gorode-saraklyche> (дата обращения: 8.06.2023).
- Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. Муром: Типо-литография Н. В. Зворыкина, 1892.
- Святой Серафим великий подвижник и чудотворец Саровской (пустыни) Обители. Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, ²1903. [Сведения заимствованы из книги «Житие старца Серафима». Москва, 1903 г., издание пятое, собственность Саровской обители.]
- Степашкин В. А.* Преподобный Серафим Саровский: Предания и факты. Саров: [Б. и.], 2009.
- Царевский А.* Саровская пустынь в ее прошлом и настоящем. Казань: Типо-лит. Имп. Унта, 1893. [Второе чтение в Б-ке св. Владимира о Саровской пустыни; первое изд. в брошюре «Два дня в Сарове».]
- Щегольков Н.* Великий Арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн. Исторические сведения о городе Арзамасе. Арзамас: Тип. Доброхотова, 1911.

ТРАДИЦИИ ИКОНОГРАФИИ АПОКАЛИПСИСА В УБРАНСТВЕ БЛАГОВЕЩЕНСКОГО СОБОРА МОСКОВСКОГО КРЕМЛЯ

Анастасия Михайловна Мелих

магистр педагогического образования
аспирант кафедры истории и теории церковного искусства
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
m_anastasiia@mail.ru

Для цитирования: Мелих А. М. Традиции иконографии апокалипсиса в убранстве Благовещенского собора Московского Кремля // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 262–292. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.013

Аннотация

УДК 7.04 (7.072.2) (271.2)

Статья посвящена исследованию росписей Благовещенского собора Московского Кремля. Центральная тема среди композиций в убранстве великокняжеского храма — сюжеты Апокалипсиса, принадлежащие редкой иконографической традиции в монументальном русском искусстве. Рассмотрение цикла последней книги Нового Завета в контексте программы росписей помогает изучить феномен придворного русского искусства XVI в. В статье прослежено развитие сюжетов иконографии в царском соборе, показаны ее варианты и указана их связь с толкованиями Андрея Кесарийского. Также, в данной работе на основе всех имеющихся данных представлена реконструкция состава сцен и анализируются иконографические прототипы композиций цикла. Именно это позволяет глубже разобраться идейное содержание произведений, определить значение памятника в культуре того времени. Сам характер фресок сформирован сочетанием европейских и традиционных элементов в отечественном искусстве. Отдельно взятые сюжеты Апокалипсиса демонстрируют наличие разных традиций, пришедших из западных иконографических образцов в русскую монументальную живопись XVI в. Иконографическая программа домового церкви наглядно показывает своеобразие художественных форм и смыслов эсхатологических аспектов Откровения Иоанна Богослова.

Ключевые слова: иконография, Апокалипсис, монументальная живопись, миниатюра, гравюра, церковное искусство, эпоха митрополита Макария.

The Traditions of Apocalyptic Iconography in the Annunciation Cathedral at the Moscow Kremlin

Anastasia M. Melikh

MA of Teacher Education

Postgraduate Student at the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, Moscow region 141312, Russia
m_anastasiia@mail.ru

For citation: Melikh, Anastasia M. "The Traditions of Apocalyptic Iconography in the Annunciation Cathedral at the Moscow Kremlin". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 262–292 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.013

Abstract. This article is devoted to the research of frescos in the Annunciation Cathedral at the Moscow Kremlin. The central topic among the compositions in the decorations of the Grand Ducal temple is the scenes of the Apocalypse, belonging to the rare iconographic tradition in Russian monumental art. The attention of the Apocalypse series in the context of the program of murals discovers the phenomenon of the Russian court art of the XVI century. The article traces the development of iconography scene in the Tsar's Cathedral, shows its variants and their connection with the commentaries of Andrew, the bishop of Caesarea, on the Apocalypse book. The reconstruction of the composition of scenes is presented and iconographic prototypes of the cycle compositions are analyzed also in this work on the basis of all available data. It gives us an opportunity to analyze the ideological content of the composition deeper, to determine its significance in the art of that time. The character of the frescoes is formed on a combination of European and traditional elements in Russian art. The individual scenes of the Apocalypse demonstrate the presence of different traditions that came from Western iconographic samples in the Russian monumental painting of the XVI century. The iconographic program of the House Church clearly demonstrates the uniqueness of the artistic forms and meanings of the eschatological aspects of the Revelation of John the Theologian.

Keywords: iconography of the Apocalypse, monumental painting, miniature, engraving, Western European engraving, church art, the Metropolitan Macarius era.

В основном объёме центральной части Благовещенского собора Московского Кремля представлен один из ранних сюжетов в русской культуре, иллюстрирующих буквально текст Откровения Иоанна Богослова. Предметом исследования данной работы является иконография Апокалипсиса в интерьере Благовещенского собора, выявление композиций и их иконографические образцы в контексте литературных источников. Предельное внимание требуется для сопоставления рассматриваемой иконографии как с другими циклами Апокалипсиса в русском искусстве, так и с памятниками данной эпохи. Свообразие осмысления древнерусскими иконописцами эсхатологической темы в монументальной живописи домового царской церкви не исключает влияния гравированного образца как на иконографические формы и стиль, так и на образную трактовку сюжетов. Сравнение разных характерных памятников поможет глубже разобрать идейно художественное значение произведений монументальной живописи в убранстве царского храма, определить их значение в придворной культуре XVI в.

Сложение иконографической программы росписи известно из послания Епифания Премудрого. В 1405 г. Феофан Грек создал фрески по двум сюжетам — Древо Иесеево и Апокалипсис¹. Считается, что обе названные темы были новыми для искусства Руси и занимали незначительное место в системе росписи небольшого бесстолпного храма, представляя собой самостоятельное живописное произведение. В последующее время внутренние декорации неоднократно переписывались из-за перестроек храма, а в середине XVI в. — из-за пожара в Москве. Предполагается, что росписи возобновили в 1416 г. В летописи имеются сведения, что церковь, «подписанную только по казну и по подклет», вновь разобрали в 1483 г. и в 1489 г. заново освятили². В 1508 г. собор расписан сыновьями Дионисия³. В период преобразований митрополита Макария были выполнены стенные росписи сгоревшего изнутри Благовещенского собора в период между 1547 и 1551 гг.⁴.

Исследователи придерживаются мнения о том, что внутреннее убранство эпохи Иоанна Грозного повторяет более раннюю иконографическую программу, поскольку апокалиптическая тема располагается

1 Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. Москва, 1961. С. 113. См.: Изборник. Сборник произведений литературы Др. Руси. Москва, 1969. С. 398–403. Прим. на с. 750–751.

2 ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 235; ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 218.

3 ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 53; ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 247.

4 Точная дата росписи, выполненной в середине XVI в., остаётся неизвестной до настоящего времени.

внутри храма, а Древо Иессеево — основа росписи паперти. Любые предположения о содержании рассматриваемой композиции и её месте в системе росписи Феофана Грека будут неоднозначными⁵. Это обосновано тем, что роспись — единственный иконографический пример несохранившейся композиции Апокалипсиса, созданный на русской почве до XVI в.

С XVII по XIX в. внутреннюю декорацию Благовещенского собора многократно поновляли. Также в этот период были перестроены хоры. В 1648 г. роспись обновляла артель иконописцев во главе с Тихоном Филатьевым. В 1771 г. фрески записали маслом. Крупные ремонтно-реставрационные работы производились в 1863–1867 гг. под руководством Ф. Ф. Рихтера. В 1880-е гг. была сделана неудачная попытка изучения фресок⁶.

В начале XX в. был опубликован достаточно полный перечень сюжетов апокалиптического цикла, при этом особое внимание было уделено реставрации памятника 1884–1894 гг. (И. М. Снегирёв⁷, Н. В. Покровский⁸, Н. Д. Извеков⁹, А. И. Успенский¹⁰, Н. А. Скворцов¹¹). В частности, Н. М. Сафонов, сняв поздние записи, вновь прописал сюжеты¹². Из-за предпринятых раскрытий некоторое время считали, что авторская живопись погибла совсем¹³.

- 5 *Качалова И. Я.* Стенопись галерей Благовещенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Балканы. Русь. Санкт-Петербург, 1995. С. 419; *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерусской живописи. Москва, 2007. С. 617; *Бузыкина Ю. Н.* Персонализации в «Апокалипсисе» в паперти Успенского собора Московского Кремля. К вопросу о классических мотивах в древнерусском искусстве // XXII научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой (1944–1995): сборник статей / Ярославский художественный музей. Ярославль, 2018. С. 26–27.
- 6 О последствиях безуспешной реставрации В. Д. Фартусова рассуждали как П. П. Муратов и И. Э. Грабарь, которые придерживались мнения о «национализации» русского искусства XVI в., так и А. Грищенко, видевший в живописи Благовещенского собора произведение итальянских мастеров. См.: *Муратов П. П.* Русская живопись до середины XVII в. // *Грабарь И. Э.* История русского искусства. Т. 6. Москва, 1915. С. 294–296; *Грищенко А.* Вопросы живописи. Вып. 3: Русская икона как искусство живописи. Москва, 1917. С. 20–30.
- 7 *Снегирёв И. М.* Памятники московской древности. Москва, 1842–1845. С. 86–87.
- 8 *Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. Москва, 1890. С. 118.
- 9 *Извеков Н. Д.* Московский придворный Благовещенский собор. Москва, 1911. С. 70–72.
- 10 *Успенский А. И.* Стенопись Благовещенского собора в Москве (по поводу реставрации 1884 г.) // Древности. Труды Московского археологического общества. Т. 3. Москва, 1909. С. 20–22.
- 11 *Скворцов Н. А.* Археология и топография Москвы. Москва, 1913. С. 328–329.
- 12 *Опись открытия древней стеной иконописи (писали сотрудники артели Н. М. Сафонова): сведения о композициях в основном объеме храма // ОПИ ГИМ. Ф. 440. Д. 246. Л. 202–219.*
- 13 *Михайловский Б. В., Пуришев Б. И.* Очерки истории древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в. Москва; Ленинград, 1941. С. 69.

В 1947–1961 гг. начались научно-реставрационные работы. Однако живопись была раскрыта не полностью и имелись записи конца XIX столетия (например, на западной стене трансепта) — изучение живописной декорации как единого ансамбля осложнялось. Тогда Н. Е. Мнёва сделала подробную научную публикацию всех росписей в целом, включая содержание сюжетов Апокалипсиса (роспись датируют 1508 г.)¹⁴. Г. С. Соколова обосновывает исторический контекст появления апокалиптической темы в стенописи собора¹⁵.

Важнейшим значением реставрационных работ, проводившихся в 1980–1984 гг., является полностью раскрытая авторская живопись XVI в., которая стала доступна для исследования. Апокалиптическая иконография Благовещенского собора была предметом специального исследования в работах И. Я. Качаловой¹⁶. Автор делает акцент на содержательном аспекте цикла, выявляя его художественные особенности.

Упоминания о стенописи собора и, в частности, об апокалиптической иконографии, встречаются в последующих исследованиях общего характера, содержащих черты русского искусства эпохи митрополита Макария (В. Д. Сарабьянов¹⁷, Г. П. Чинякова, А. В. Гамлицкий¹⁸,

14 Мнёва Н. Е. Стенопись Благовещенского собора Московского Кремля 1508 г. // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV–XVI вв. Москва, 1970. С. 177–182, 191–206. Сюжеты Апокалипсиса в стенописи собора приведены в таблицах: 2 (северная стена собора), 4 (южная стена собора), 6 (северная сторона южного нефа собора), 9 (западная сторона трансепта), 10 (западная стена).

15 Соколова Г. С. Роспись Благовещенского собора. Фрески Феодосия 1508 г. Ленинград, 1969.

16 Качалова И. Я. «Апокалипсис» в русском искусстве первой половины XVI века // Уникальному памятнику русской культуры Благовещенскому собору Московского Кремля 500 лет. Москва, 1989. С. 64–66; Качалова И. Я. Монументальная живопись // Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. Москва, 1990. С. 27–33; Качалова И. Я. «Апокалипсис» в русском искусстве 1-й половины XVI века // «Охраняется государством». Сборник материалов I Российской конференции 25–27 марта 1991 г. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1992. С. 62–64; Качалова И. Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора // Благовещенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. Москва, 1999. С. 30–53.

17 Сарабьянов В. Д. Росписи собора Рождества Богородицы Можайского Лужецкого монастыря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного // ИХМ: сборник статей. 2005. Вып. 9. С. 113–133; Сарабьянов В. Д. Шестнадцатый век. Живопись русского царства эпохи Василия III, Ивана Грозного и его преемников // История древнерусской живописи. Москва, 2007. С. 575–659.

18 Чинякова Г. П., Николай (Погребняк), еп., Гамлицкий А. В. Древняя Русь и Запад. Русский лицевой Апокалипсис XVI–XVII веков. Миниатюра, гравюра, икона, стенопись. Москва, 2018.

Ю. Н. Бузыкина¹⁹, В. Г. Подковырова²⁰). Появление дополнительного материала позволяет рассмотреть вопрос вновь.

Апокалипсис нашёл широкое воплощение в православном богословии, литературе и искусстве лишь в позднем Средневековье. До этого времени в восточной христианской среде Книга Откровения не была востребована в богослужении²¹. Лишь в середине XVI в. Апокалипсис включили в Минеи Четвы митрополита Макария под 26 сентября, днём памяти Иоанна Богослова. В этот период интерес возрастает к нарративным и символическим темам с подчёркнутым эсхатологическим содержанием.

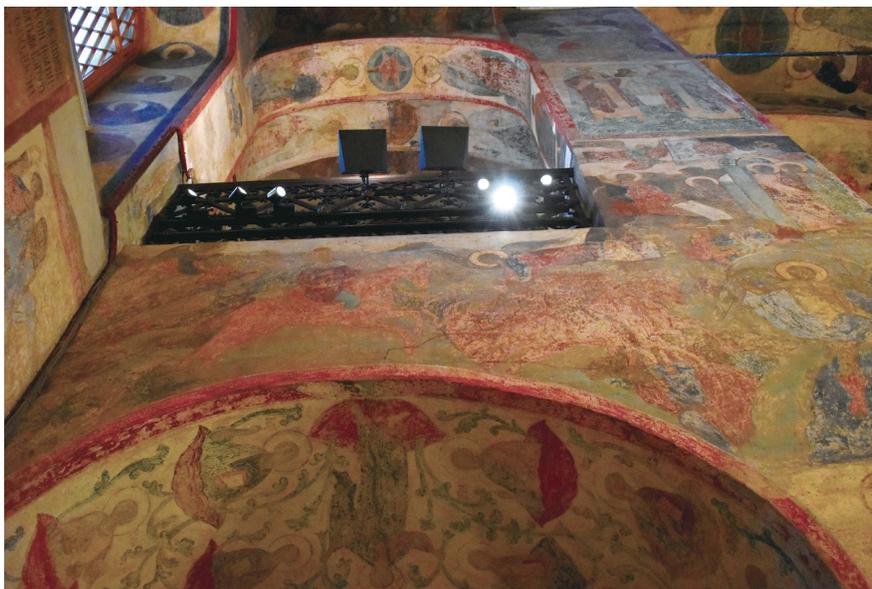
Сцены Апокалипсиса в Благовещенском соборе, имевшие развитую иконографическую традицию в искусстве Запада, получили новое прочтение в русском искусстве. Иконография апокалиптического цикла включает все основные сюжеты толкового Апокалипсиса, располагающиеся на южной и северной (см. илл. 1) стенах центральной части собора, расписанной сценами теофании: «Видение Господа среди семи светильников» (см. Апок. 1, 10–18; гл. 2); «Послания Ангелам Эфесской и Смирнской Церквей»²² (см. Апок. 2; гл. 3, 4); «Видение Господа на престоле и двадцать четыре поклоняющихся старца» (см. Апок. 4, 1–6; гл. 10); «Видение запечатанной Книги» (Апок. 5, 1–7; гл. 11); «Видение Агнца на престоле» (Апок. 5, 8–14; гл. 12); «Облачение праведных душ в белые одежды» (см. Апок. 6, 9–11; гл. 17); «Видение Жены, облечённой в солнце и стоящей на луне, и змия» (см. Апок. 11, 19; 12, 1–6. 13–14; гл. 33, 35); «Битва Архангела Михаила и Ангелов с демонами»²³ (см. Апок. 12, 7–9; гл. 34).

- 19 Бузыкина Ю. Н. Персонализации в «Апокалипсисе» в паперти Успенского собора Московского Кремля. К вопросу о классических мотивах в древнерусском искусстве. С. 15–30.
- 20 Подковырова В. Г. Стенопись монастырей Афона и иконография русских лицевых Апокалипсисов // Афон и славянский мир. 2014. Сборник 1: Материалы международной научной конференции, посвящённой 1000-летию присутствия русских на Святой горе. Святая гора Афон, Русский Свято-Пантелеймонов монастырь. С. 292–314.
- 21 Старший список датируется серединой XIII в. и происходит из Новгорода (БАН, собр. Н. К. Никольского, № 1). Ранние списки содержат Апокалипсис с толкованием Андрея Кесарийского. Текст Откровения без толкований был переведён в конце XV в. новгородским архиепископом Геннадием. С того времени эта характерная черта прослеживается постоянно. К сер. XVI в. сложилась традиция толкования текста Откровения с помощью цикла из миниатюр.
- 22 Качалова И. Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора. С. 36. Примеч. 28.
- 23 Композиция находилась, предположительно, на южной стене (сохранились небольшие фрагменты).



Илл. 1. Фрески южной и северной стен Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. Фото автора

Пространство западнее окон и стена, ограждающая хоры, заняты темой бедствий (см. илл. 2), происходящих на земле: сидящий Иоанн Богослов (см. Апок. 5, 5; гл. 11)²⁴; апокалиптические всадники на рыжем коне (см. Апок. 6, 3–4; гл. 14. «Снятие второй печати с книги») и на бледном коне, за которым следует персонификация Ада в виде человека (см. Апок. 6, 7–8; гл. 16. «Снятие четвертой печати с книги»); небо, свивающееся подобно свитку в руках ангелов, (см. Апок. 6, 14) и «люди в пещерах» (см. Апок. 6, 15–16) (см. Апок. 6, 12–17; гл. 18. «Снятие шестой печати, означающее язвы, наводимые при кончине»); два ангела, удерживающие ветры и фрагмент земли-острова, на котором нет людей (см. Апок. 7, 1; гл. 19. «Видение 144 000 праведников, оставшихся верными Господу»); *кладезь бедствий* (см. Апок. 9, 1–3; гл. 26. «Пятый Ангел вострубил») и *конное воинство* (Апок. 9, 16–19; гл. 27. «Шестой Ангел вострубил»); «Явление ангела в облаке с раскрытой книгой и вручение книги ангелом в облаке апостолу Иоанну» (см. Апок. 10, 1–3.5–10; гл. 28); проповедь пророков Еноха и Илии перед царём (Апок. 11, 3–6) и зверь, нападающий на пророков (Апок. 11. 7) (см. Апок. 11, 3–13; гл. 30, 31. «Об Енохе и Илии»); ангела, изливающего сосуд гнева Господня в источ-



Илл. 2. Фрески южной и северной частей западной стены трансепта Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. Фото автора



Илл. 3. «Грядет Судия праведный» (Апок. 19, 11–16) и «Победа Христа и воинства Небесного над воинством сатанинским» (Апок. 19, 17–21). Фрески южного склона южного свода под хорами Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. Фото автора

ники вод (см. Апок. 16, 4; гл. 48. «Излияние третьей чаши») и ангел летит над конным войском (см. Апок. 16, 12; 9; гл. 51. «Излияние шестой чаши»); падение Вавилона (см. Апок. 16, 17–19; гл. 52. «Излияние седьмой чаши»)²⁵; «Видение блудницы на многоглавом звере, выходящем из моря» (см. Апок. 17, 3–5; гл. 53); «Заключение сатаны на тысячу лет» (см. Апок. 20, 1–3; гл. 60).

На сводах под хорами помещены наиболее сложные по составу и смыслу композиции (см., напр.: илл. 3). Это сюжеты: Господь во славе, вокруг славы семь трубящих ангелов, а также по сторонам группа праведников и коленопреклоненные старцы (см. Апок. 7, 9–12; гл. 20. «Видение праведников пред Престолом Божиим» и см. Апок. 8, 1–4; гл. 21. «Снятие седьмой печати, показывающее, что ангельские силы приносят

25 Вероятно, данное изображение относится к Апок. 11, 13 (гл. 31) и Апок. 18, 1–3 (гл. 55).

Богу»); «Святые, которых крестом осеняет ангел» (см. Апок. 14, 12)²⁶; «Видение ангелов, пожинающих траву земную, и видение точила гнева Божия» (см. Апок. 14, 17–20; гл. 44); «Видение Невесты Агнца» (см. Апок. 19, 7–8; гл. 57); «Видение Господа Иисуса Христа верхом на белом коне во главе Небесного воинства» (см. Апок. 19, 11–16; гл. 58); «Победа Христа и воинства Небесного над воинством сатанинским» (Апок. 19, 19–21; гл. 59) и «Видение Ангела на солнце» (см. Апок. 19, 17–18; гл. 59). Эти сцены взяты из различных частей Откровения и гармонично соединяются с традиционно написанным на западной стене под хорами «Страшным судом» (см. Апок. 20, 11–15; гл. 64). По центру композиции представлен Христос Судия с предстоящими Богоматерью и Иоанном Предтечей. По сторонам Славы изображён сонм ангелов и сидящие апостолы (на своде). Также включены композиции в южной части западной стены — праведники, направляющие к райским вратам, охраняемые огненным херувимом, в северной — сатана с душой Иуды, персонификации Земли и Моря, мытарства, видения пророка Даниила.

Роспись отличается сложными пространственными разворотами фигур, каждая плоскость обладает собственной значимостью, незаметным переходом одной сцены в другую, зачастую отсутствием разгранки между сюжетами, благодаря чему сюжет динамично развивается. Несмотря на то, что последовательность повествования в царском соборе выдержана в общих чертах и часть композиций погибла при реставрации, самобытность и уникальность большинства сюжетов царского собора показывает глубокое осмысление текста последней книги Нового Завета в русском искусстве. Одни сцены буквально следуют тексту, другие оригинальны по местонахождению и иконографии. Фрески Апокалипсиса в центральной части Благовещенского собора иллюстрируют связь духовного и материального миров.

Вероятно, что образы, написанные Феофаном Греком в 1405 г.²⁷, вызвали восхищение у современников и отразились в русском искусстве,

26 *Качалова И. Я.* Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора. С. 48; *Качалова И. Я.* Апокалипсис // Иконы Успенского собора Московского Кремля. Вторая половина XV – XVI вв. Москва, 2016. С. 124; *Качалова И. Я.* Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля // Московский Кремль XV столетия. Сб. статей. Т. 1: Древние святыни и исторические памятники. Москва, 2011. С. 246. Примеч. 9.

27 Появление в XV в. апокалиптических сюжетов в царском соборе связано с окончанием в 1407 г. Великого Индикта и преддверием ожидания конца века в 7000 г. См.: Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. Москва, 1995. С. 9.



Илл. 4. «Христос Ветхий денми в окружении небесных сил и престолов» (Дан. 7, 9 и Апок. 1, 14). Фреска северного склона западного свода собора Рождества Богородицы Снетогорского монастыря, Псков, 1313 г. (слева); «Видение праведников перед престолом Божиим» (Апок. 7, 9–12). Фреска южного склона северного свода под хорами Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. (справа)

в частности в миниатюрной²⁸ и станковой живописи²⁹. Уникальность иконографии Апокалипсиса в фресковом убранстве Благовещенского собора заключается, если принимать во внимание генетическую связь феофановской живописи с фресковым циклом XVI в., в «едином трёхмерном решении композиции с вовлечением реального храмового пространства в изобразительный цикл»³⁰, которая принципиально отличается от западного мирозерцания, с присущим ему литературно-повествовательным принципом.

Также примечательно, что программа росписи великокняжеского храма со сценами из Апокалипсиса представляет собой синтез западных иконографических образцов и местного художественного наследия, восходящего к искусству Византии. При этом европейские источники являлись дополнительным материалом для творческого переосмысления образа. Известно, что Феофан Грек работал по памяти, то есть по меморизованным и свободно и богословски интерпретируемым образцам, и не использовал реальных моделей, прорисей³¹.

Реконструкция иконографических схем, созданных Феофаном Греком, основана на знаниях эсхатологической традиции декорирования храмов того времени. Так, фрески храма Снетогорского монастыря (1313 г.) — наиболее выразительный на эту тему пример росписей. Фрагменты из Апокалипсиса в нём исполнены в композиции Страшного Суда: Христос «Ветхий денми» в окружении небесных сил и престолов

- 28 *Буслаев Ф. И.* Русский лицевой Апокалипсис. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI в. по XIX в. Москва, 1884; *Грибов Ю. А.* Иоанна Богослова Откровение // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 740–745; *Подковырова В. Г.* Лицевые Апокалипсисы второй половины XVII — начала XX века. Санкт-Петербург, 2016; *Чинякова Г. П.* К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке // Герменевтика древнерусской литературы. 2014. Вып. 16–17. С. 1032–1064.
- 29 *Алпатов М. В.* Памятник древнерусской живописи конца XV в. икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. Москва, 1964; *Качалова И. Я.* Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля. С. 240–253; *Качалова И. Я.* Апокалипсис. С. 120–134.
- 30 *Бузыкина Ю. Н.* Традиция и историческая реконструкция в современном церковном искусстве на примере «Апокалипсиса» Николая Мастеропуло (взгляд медиевиста) // Российский журнал истории Церкви. Москва, 2021. Том 2. № 3. С. 80–81.
- 31 *Муратова К. М.* Образ храма Святой Софии Константинопольской в Послании Епифания Премудрого и средневековое искусство памяти // Древнерусское искусство. Византийский мир. Москва, 2005. С. 431.

(Дан. 7, 9 и Апок. 1, 14), трубящие ангелы (Апок. 8) расположены ниже, на северном склоне западного свода (см. илл. 4)³².

Идея Второго Пришествия определяет внутреннее содержание фресок церкви Спаса на Ильине (1378 г.), исполненных Феофаном Греком³³. В частности, контекст теофаний видения Петра Александрийского в Троицком приделе полностью соответствуют образу Христа Эммануила в силах на миниатюре Евангелия Спаса-Андроникова монастыря (1420-е гг.)³⁴. Этот сюжет имеет сходство со сценами теофаний на южной и северной стенах Благовещенского собора (Апок. 1, 10–18; 4, 1–6; 5, 1–7; 5, 8–14). Также кисти Феофана Грека принадлежат фигуры-персонификации ветров (Апок. 7, 1)³⁵.

Сведения о росписи Благовещенского собора 1416 г. нам мало известны. Однако сохранились блоки с фрагментами фресковой живописи, которые датируются данным временем. Исследователи памятника связывают их с творческим наследием Андрея Рублёва и художников его круга³⁶. Об этом можно судить, например, по сохранившемуся фрагменту с изображением трёх мужских голов из Государственного исторического музея (композиция «Причащение апостолов» (?)).

В начале XVI в. апокалиптический цикл претерпел изменения в великокняжеском соборе. В 1508 г. композиции иконографии Апокалипсиса были написаны Феодосием, сыном Дионисия³⁷. В росписях собора реализовалась московская модель видения, которая принципиально отличается от византийской традиции и приобретает специфическую ин-

32 Сарabyянов Д. В. Иконографическая программа росписей собора Снетогорского монастыря (по материалам последних раскрытий) // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. Санкт-Петербург, 1999. С. 241–245.

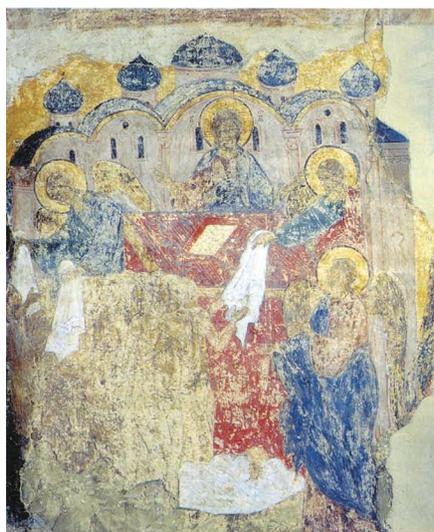
33 Вздорнов Г. И. Фрески церкви Спаса на Ильине. К 600-летию существования фресок, 1378–1978. Москва, 1976. С. 157–161.

34 Лифшиц Л. И. Фрески Феофана Грека в Троицком приделе церкви Спаса на Ильине улице (Об иконографической программе росписи) // Древнерусское искусство. Византия, Русь, Западная Европа: искусство и культура. Санкт-Петербург, 2002. С. 276–284.

35 Бузыкина Ю. Н. Персонификации в «Апокалипсисе» в паперти Успенского собора Московского Кремля. К вопросу о классических мотивах в древнерусском искусстве. С. 26.

36 Сарabyянов В. Д. Фрагменты росписи Благовещенского собора в Московском Кремле // Сарabyянов В. Д. Андрей Рублёв. Подвиг иконописания. К 650-летию великого художника. Каталог-альбом. Москва, 2010. С. 525–531; Сарabyянов В. Д. Фрагменты фресок XV в. из Благовещенского собора Московского Кремля. Новые исследования // Московский Кремль XV столетия. Сборник статей. Т. 1. Древние святыни и исторические памятники. Москва, 2011. С. 166–177.

37 Дата 1508 г. связана с окончанием этапа работ по перестройке северной и западной папертей собора.



Илл. 5. «Покров Богоматери». Дионисий. Фреска восточного люнета собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, 1502 г. (слева); «Облачение в белые одежды праведных душ» (Апок. 6, 9–11). Фреска южной стены Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. (справа)

тонацию. Например, на это указывает сходство системы живописного декора царского собора с фресками Ферапонтова монастыря (см. илл. 5)³⁸. Эту связь неоднократно отмечали исследователи.

Примечательно также, что эсхатологическая тема во фресках Ферапонтова реализована в целом традиционной иконографией Страшного Суда, в то же время в ней совмещаются новые принципы богословской идеи³⁹. С одной стороны, образный мир стенописных композиций восходил к мистической традиции исихазма, с другой — раскрывал духовный и социальный аспект учения о «священном царстве» как прообразе и преддверии Царствия Небесного. Данное видение постепенно трансформируется в культуре эпохи Иоанна Грозного. Для неё будут характерны как дидактические принципы, так и иллюстративность художественного образа.

Исторический подход к выбору эсхатологических сюжетов обусловлен социально-культурной жизнью конца XV века (ожидание конца века, еретические движения, политический аспект)⁴⁰. В связи с приближением седьмой тысячи лет возрастает интерес к Апокалипсису. Появляется ряд новых кремлёвских произведений, в числе которых икона Апокалипсис из Успенского собора Московского Кремля (конца XV в., или начала XVI в.). Это древнейший сохранившийся памятник с сюжетами Откровения⁴¹. Также в 1513–1515 гг. на данную тему была расписана его паперть совместно с интерьером (настоящая живопись датируется серединой XVII в. с сохранением первоначальной иконографии)⁴². Исследователи

38 См.: *Нерсесян Л. В.* Дионисий иконник и фрески Ферапонтова монастыря. Москва, 2002.

39 *Нерсесян Л. В.* Изображение Страшного Суда во фресках собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря // Древнерусское искусство. Древнерусское и поствизантийское искусство. Вторая половина XV — начало XVI века. К 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. Москва, 2005. С. 281–292.

40 См.: *Сукина Л. Б.* Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков. Москва, 2011. С. 308–309.

41 В станковом произведении выделены три регистра (теофании, последние времена и Страшный Суд). Музеи Московского Кремля, инв. 3226. См.: *Алпатов М. В.* Памятник древнерусской живописи конца XV века. Икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. С. 47–58; *Качалова И. Я.* Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля. С. 240–253; *Качалова И. Я.* Апокалипсис. С. 120–134; *Чинякова Г. П.* К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке. С. 1034–1036.

42 *Качалова И. Я.* Отчёт о реставрации живописи XVII в. в западной паперти Успенского собора Московского Кремля, проведённой в 1978 г. // ОРПГФ Музеев Московского Кремля. Ф. 20. Оп. 1980. Д. 24. Л. 20–33; *Качалова И. Я.* История реставрации монументальной и станковой живописи Успенского собора // Успенский собор Московского Кремля. Материалы



Илл. 6. «Видение Господа среди семи светильников» (Апок. 1, 10–18). Гравюра Альбрехта Дюрера, 1492 г. Л. 2 (слева); фрагмент верхнего регистра, икона «Апокалипсис, 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226) (справа)

подчёркивают, что фрески Благовещенского и паперти Успенского соборов повторяют черты станкового произведения — композицию в целом и отдельные сюжеты в частности. К этой группе памятников относятся также миниатюры лицевого Апокалипсиса из собрания В. В. Егерёва (1540–1550-е гг.)⁴³.

Сама успенская икона создавалась, предположительно, под влиянием несохранившихся фресковых росписей Благовещенского собора Московского Кремля 1416 г., которые, собственно, повторяют иконографию живописи Феофана Грека⁴⁴. Вместе с тем некоторые исследователи склонны считать, что в основе иконографического цикла лежит

исследования / отв. ред. Э. С. Смирнова. Москва, 1985. С. 184–185; Бузыклина Ю. Н. Персонализации в «Апокалипсисе» в паперти Успенского собора Московского Кремля. К вопросу о классических мотивах в древнерусском искусстве. С. 15–30.

43 РГБ. Ф. 466. № 6. См.: Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. С. 50, 52–54; Грибов Ю. А. Иоанна Богослова Откровение. Лицевые рукописи // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 741; Чинякова Г. П. К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке. С. 1036.

44 Качалова И. Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора. С. 51.

не дошедший до настоящего времени лицевой список Откровения⁴⁵. Также станковое произведение носит следы влияния как византийской традиции, восходящей к античной образности (в частности, персонификации: Смерть и Ад, Ветры земли), так и ранних гравированных западных изданий. Например, в сцене «Видение Господа среди семи светильников» (Апок. 1, 10–18) прослеживается сходство с иконографической схемой гравюры Дюрера (см. илл. 6). По мысли А. В. Гамлицкого, вероятно, икона стала одним из ранних случаев широкого применения западноевропейских образцов в одном памятнике⁴⁶.

Невозможно не обозначить, что сравнение фресок царского храма с успенской иконой позволяет восстановить утраченные части стенописи, а также уточнить основную идею, заложенную в росписи. Сходство фресок со станковым произведением проявляется в объединении близких по смыслу эпизодов, например, «Снятие седьмой печати» (Апок. 8, 1–4) и «Брак Агнца» (Апок. 19, 7–10), а также отсутствие апокалиптического зверя и лжепророка⁴⁷. Сцены Апокалипсиса на этой иконе так же, как и фрески великокняжеского собора, воспроизводят главы толкового Апокалипсиса.

В качестве примера произведений поствизантийского искусства на близкую тематику Ю. Н. Бузыкина называет икону «Путь в Небесный Иерусалим» из монастыря Богородицы Платитеры на острове Корфу⁴⁸. В этой иконе прослеживаются также классические реминисценции.

Во второй половине XVI в. возобновляется интерес к эсхатологическим темам, концепции которых отразились на взглядах царя⁴⁹. Апокалиптические и inferнальные образы играли значительную роль не только в стенописи великокняжеского собора, но и в росписи Золотой палаты⁵⁰. Также получили широкое распространение рукописи⁵¹

45 Попов Г. В. Живопись и миниатюра Москвы середины XV – начала XVI века. Москва, 1975. С. 65. Ил. 93–97; Чинякова Г. П. К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке. С. 1034.

46 Гамлицкий А. В. Храмы, замки, сады земные и образ Небесного Иерусалима в западноевропейской и русской апокалиптической иллюстрации // Древняя Русь и Запад. Русский лицевой Апокалипсис XVI–XVII веков. Миниатюра, гравюра, икона, стенопись. С. 288.

47 Качалова И. Я. Монументальная живопись. С. 30.

48 Бузыкина Ю. Н. Персонификации в «Апокалипсисе» в паперти Успенского собора Московского Кремля. К вопросу о классических мотивах в древнерусском искусстве. С. 15–30.

49 См.: Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. Москва, 1998. С. 368–369.

50 Флайер М. К. К семиотическому анализу Золотой палаты Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург, 2003. С. 178–187.

51 Чудовской редакции – РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 1844; ГИМ. ОР. Хлуд. № 7д; РНБ. Солов. № 58; архаичной редакции – РНБ. Q.I. 1138; РГБ. Ф. 173.I. №16.

и иконы⁵². Значительное влияние на развитие иконографических форм сюжетов из цикла Апокалипсиса оказывает в этот период западноевропейская гравюра, наблюдается взаимопроникновение древней и новой редакции в апокалиптических циклах. Переплетаются традиции в композициях русской иконописи и в миниатюрах с западными гравированными образцами⁵³.

В середине XVI в. после пожара Благовещенский собор вновь прописан псковскими мастерами. В росписи появляются также новые иконографические элементы. На примере композиции «Видение запечатанной Книги» (Апок. 5, 1–7), где изображается Господь Саваоф во славе, передающий книгу Агнцу (второй ярус южной стены), мы можем наблюдать трансформацию иконографических схем⁵⁴. Все известные изображения Господа Саваофа в отечественном искусстве XVI в. соответствуют «Христу Ветхому денни» в византийской и русской иконографии XI–XV вв.⁵⁵.

Так же, претворяя и вплавляя западные образцы в сложившуюся среду русского искусства, в царском соборе постепенно формировались уникальные и самобытные образы видений Иоанна Богослова. Исследователи отмечают ряд композиций, близких Любекской Библии 1533–1534 г. и Виттенбергским Библиям 1522 г. («Сентябрьская Библия») и 1534 г. («Полное Священное Писание»). Например, в сценах «Снятие пятой печати» (Апок. 6, 9–11), «Явление Ангела в облаке с раскрытой книгой» (Апок. 10, 1–3, 5–10), «Видение блудницы на многоглавом звере» (Апок. 17, 1–14), «Видение Господа Иисуса Христа верхом на белом коне» (Апок. 19, 11–16), «Заключение сатаны» (см. Апок. 20, 1–3) иконография близка к гравированным источникам, вместе с тем общность их художественного строя умеренная.

Анализируя сцену «Ангела, облеченного в облако», А. В. Гамлицкий справедливо утверждает, что работавшие над росписью иконописцы использовали издание Любекской Библии 1533–1534 г. с гравюрами Эрхарда Альтдорфера или более ранний Новый Завет с ксилографиями

52 КХМ, КП – 2132; ВГМЗ. Инв. № 10130; ГТГ. Инв. № 24815 (Егоров).

53 Чинякова Г. П. К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке. С. 1032–1064.

54 Качалова И. Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора. С. 36.

55 См.: Квливидзе Н. В. Иконографическая программа алтарных росписей московских храмов второй половины XVI века // Древнерусское искусство. Византийский мир – искусство Константинополя и национальные традиции. Москва, 2005. С. 641–642.



Илл. 7. «Видение блудницы на многоглавом звере, выходящем из моря» (Откр. 17, 1–14). Фрагмент второго регистра, икона «Апокалипсис», 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226); гравюра Библии в переводе Мартина Лютера, Любек, 1533–1534 гг.; фреска западной стены трансепта Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.

Георга Лембергера (Виттенберг, 1524)⁵⁶. Действительно, адаптируя западный образец под реальные архитектурные формы и обращаясь к традиционному иконографическому языку, древнерусские стенописцы передают в стенописи основную структуру в композиции сцен и отдельные элементы образов из графических образцов Любекской Библии. Группа сюжетов, следуя в целом иконографии успенской иконы и миниатюрам лицевых Апокалипсисов, дополнена композициями и отдельными деталями гравированных рисунков. В частности, создатель изображений в сцене «Видение блудницы на многоглавом звере, выходящем из моря» (см. Апок. 17, 1–14) перенимает позы Жены

56 Гамлицкий А. В. Храмы, замки, сады земные и образ Небесного Иерусалима в западноевропейской и русской апокалиптической иллюстрации. С. 286–287.

и многоглавого зверя, фигуры которых приобретают иконописные пропорции и пластику (см. илл. 7). На иконе и паперти Успенского собора (лопатка южной стены), а также в рукописи В. В. Егерев⁵⁷ образ жены на звере ближе к традиционной русской живописи: Жена в далматике и мафории на звере без корон.

Апокалиптический цикл царского собора является ближайшим аналогом для Лужецкого монастыря в Можайске — сюжеты расположены в наосе. Вместе с тем иконографический принцип построения сюжетов отличается и ориентирован на точное следование тексту Апокалипсиса⁵⁸. Схема росписи собора Рождества Богородицы в Можайске в близком виде представлена в стенописи Святых ворот Спаса-Преображенского монастыря в Ярославле 1564 г. В основе иконографической традиции иллюстрирования Апокалипсиса в Лужецком и Спасском монастырях образцом служит иллюминированная рукопись, протографом которой является неизвестный лицевой Апокалипсис⁵⁹. В частности, для композиций в росписи Святых ворот извод рукописи должен быть близок лицевому Апокалипсису из Московской духовной академии⁶⁰.

Г. П. Чинякова, подробно проанализировавшая основные композиции русского лицевого Апокалипсиса, пришла к выводу, что использовались в качестве иконографических источников в композициях стеновых росписей княжеского собора схемы лицевого Апокалипсиса из собрания Е. Е. Егорова⁶¹. Рассмотрим, к примеру, композицию «Видение ангелов, пожинающих траву земную, и видение точила гнева Божия» (см. Апок. 14, 17–20), где изображён Господь в царском венце, срезающий серпом *виноград горечи* с земли (северный склон южного свода под хорами) и бросающий гроздь в точило, из которого текут реки крови. Иконографическая схема этой сцены аналогична изображению на миниатюре рукописи⁶² (см. илл. 8). На паперти Успенского собора Господь представлен дважды: восседающим на престоле во славе

57 РГБ. Ф. 466 (Егеров). № 6. Л. 97.

58 *Сарабьянов В. Д.* Росписи собора Рождества Богородицы можайского Лужецкого монастыря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного. С. 113–133.

59 *Анкудинова Е. А.* Живопись Святых ворот ярославского Спасского монастыря // Ярославский историко-культурный музей-заповедник. Вып. 5/6. Ярославль, 1984. С. 82–88.

60 РГБ. Ф. 173. I. № 16.

61 РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 1844. См.: *Чинякова Г. П.* К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке. С. 1037. Примеч. 34.

62 РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 1844. Л. 58 об. — 59 об.



Илл. 8. «Видение ангелов, пожинающих траву земную, и видение точила гнева Божия» (Апок. 14, 17–20). Фреска северного склона южного свода под хорами Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.; лицевой Апокалипсис с толкованием, РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 1844. Л. 59 об.

(см. Апок. 14, 14–16) и срезающим виноград (см. Апок. 14, 17–20)⁶³. На иконе изображён восседающий на радуге Христос Эммануил с серпом в деснице и во славе, а также *точило гнева Божия*. Иконографические схемы этого сюжета восходят к западной гравюре.

Среди композиций апокалиптических циклов остановимся подробнее ещё на одном, на наш взгляд выразительном, в контексте данной темы, изображении. Это образ персонификации ветров (см. Апок. 7, 1). В царском соборе на южной и северной стене сохранились изображения двух ангелов, удерживающих ветры, и фрагмент земли-острова, на котором нет людей. Также в росписи паперти (верхний ярус, южная и северная стена) и на иконе Успенского собора

63 Качалова И. Я. Отчёт о реставрации живописи XVII в. в западной паперти Успенского собора Московского Кремля, проведённой в 1978 г. // ОРПГФ Музеев Московского Кремля. Ф. 20. Оп. 1980. Д. 24. Л. 28.



Илл. 9. «Ветры земли» (Апок.7, 1). Фрагмент второго регистра, икона «Апокалипсис», 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226); фреска южной и северной стены Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.

(второй регистр) фигуры ангелов расположены по углам «земного» регистра (см. илл. 9). Другая иконографическая схема в стенописи Святых ворот (второй регистр западной стены, южная часть) — четыре персонификации ветра, между которыми выделяется ангел Господень с крестом. В. Г. Подковырова указывает, что на русской почве при формировании иконографии «запечатления праведников» возникли два типа композиции⁶⁴: с одной стороны, раздельное изображение четырёх ангелов на острове и верных из колен Израиля⁶⁵, с другой, соединение этих двух частей в одной иллюстрации⁶⁶. Истоки двух типов композиций исследователи находят в ранних западных лицевых Апокалипсисах⁶⁷, которые, в свою очередь, сформировались под влиянием античных трактатов. Ещё одну формальную основу изображения к этому сюжету исследователь находит в аналогичном изображении Земли в космографии Индикоплова⁶⁸.

64 Подковырова В. Г. Четыре ветра Апокалипсиса: изображение и текст. Значение миниатюры к главе 19 (7, 1–9) Откровения Иоанна Богослова // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7 (40). С. 86.

65 РГБ. Ф. 466 (Егоров). № 6. Л. 39 об. — 40.

66 РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 1844. Л. 28.

67 Например: Трирский (Ms. 31. Л. 21) и Бамбергский (Ms. Bibl. 140. Л. 17 об.) Апокалипсисы, Беатус Факунда (Matrit. Vitr. 14–2).

68 Подковырова В. Г. Четыре ветра Апокалипсиса: изображение и текст. Значение миниатюры к главе 19 (7, 1–9) Откровения Иоанна Богослова. С. 94.



Илл. 10. «Явление Ангела в облаке с раскрытой книгой» (Апок. 10, 1–3). Фрагмент второго регистра, икона «Апокалипсис», 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226); гравюра Библии в переводе Мартина Лютера, Любек, 1533–1534 гг.; фреска западной стены трансепта Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.

Дабы проанализировать содержание и оценить своеобразие благовещенских фресок, мы обратимся к истории формирования апокалиптической иконографии в византийском искусстве. Иконографическая система Благовещенского собора и афонские стенописи (в частности, нартекс трапезной монастыря Дионисиат, 1560-е гг.) датируются одним временем — серединой XVI в. Вероятно, связь иконографии обусловлена общностью одних источников, а не взаимовлияниями⁶⁹. Отметим, что образцом для апокалиптических циклов в храмовой декорации на Афоне являлась западная гравюра, которая следует за изображениями Альбрехта Дюрера, а также её многочисленным переработкам (в частности, Лукасом Кранахом Старшим). Например, сцена «Явление Ангела в облаке с раскрытой книгой» (см. Апок. 10, 1–3, 5–10) на фреске монастыря Дионисиат представляет образ дословно. Ангел изображён буквально: облечён в облако, в алых пламенеющих сапогах. Интерпретация сюжета в Благовещенском соборе также подтверждает знакомство с западными гравюрами (в частности, с Библией Мартина Лютера 1533–1534 гг.): Ангел написан в образе обнажённого юноши с радугой над головой, прикрытый облаком (южная часть западной

69 Подковырова В. Г. Стенопись монастырей Афона и иконография русских лицевых Апокалипсисов. С. 292–314.

стены трансепта). На иконе и в рукописи из собрания В. В. Егерев⁷⁰ иконография Ангела восходит к православной традиции: он представлен в хитоне и гиматии. К этим копиям, вероятно, восходила иконография ранних декораций собора (см. илл. 10).

Образный мир Апокалипсиса в стенописи сочетает хронологическую и символическую интерпретацию, целью которой является не иллюстрация апокалиптического цикла, а акцентирование внимания на торжественной иконографии скончания веков. Например, сюжеты «Видение Жены, облечённой в солнце» (см. Апок. 11, 19; 12, 1–6) в нижнем регистре на северной стене и «Видение блудницы на многоглавом звере» (см. Апок. 17, 1–14) на западной стене трансепта сопоставляются. Сцены на южном своде под хорами «Победа Христа и воинства Небесного над воинством сатанинским» (см. Апок. 19, 17–21) и «Видение точила гнева Божия» (см. Апок. 14, 17–20), располагаются на южном и северном склоне, симметрия которых видимым образом подчёркивает их связь.

На северном своде напротив объединённых сцен «Видение праведников перед Престолом Божиим» (см. Апок. 7, 9–12) и «Снятие седьмой печати» (см. Апок. 8, 1–4) представлена фреска «Сорок Севастийских мучеников» (см. Апок. 6, 9–11; 7, 14–17) как прообраз Второго Пришествия, несущий спасение верным⁷¹. Смысловые акценты появляются как раз за счёт изменений в построении и взаимном расположении традиционных сцен. Таким образом, особенность программы Благовещенского собора в целом и отдельных сюжетов в частности обусловлена сложными смысловыми взаимосвязями.

Свидетельством этого является также мистическая, визионерская составляющая некоторых циклов в системе декораций царского собора. Теме визионерства созвучны сцены в диаконнике — «Явление святителю Василию Христа с апостолами» и «Видение Богоматери и ангелов святителю Василию» из житийного цикла святителя Василия Кесарийского, расположенные на южной стене рядом с картинами Апокалипсиса⁷².

70 РГБ. Ф. 466 (Егеров). № 6. Л. 56 об., 58 об.

71 См.: Толстая Т. В. «Сорок Севастийских мучеников» в программе алтарных росписей Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Сергей Радонежский и художественная культура. Санкт-Петербург, 1998. С. 128.

72 См.: Маханько М. А. Росписи придела Василия Кесарийского в Благовещенском соборе и образ вселенского святителя в русском искусстве позднего Средневековья // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. / отв. ред. А. К. Левыкин. Москва, 2008. С. 91.

Интерпретация отдельных сюжетов последней книги Нового Завета согласуется с основным композиционно-иконографическим принципом, где главным является создание единого, отображающее глобальное существо события. Между тем декорации Благовещенского собора тяготеют к созданию собственного пространства, временами не совпадающего с архитектурой храма.

По замечанию В. Д. Сарабьянова, живопись собора напоминает колорит икон типа «Четырёхчастной» и «Богоматери Тихвинской с деаниями» из Благовещенского собора, выполненных после пожара 1547 г.⁷³. При этом клеймо «Четырёхчастной» иконы «Единородный Сыне» по ряду признаков связано с эсхатологической традицией иллюстрирования сюжетов в стенописи Благовещенского собора. В нижней части композиции состав персонажей схож с фресками царского храма: смерть в виде белого обнажённого всадника, восседающего на апокалиптическом звере, а также Архангел, поражающий сатану (изображения относятся только к данному клейму). Основной смысл этого образа — в изображении заключительного акта Божественного домостроительства, возвращении Христа на небо и воссоединении трёх ипостасей Святой Троицы⁷⁴.

Идеологический подтекст внутреннего убранства храма неоднократно отмечали исследователи. Тема Второго Пришествия и образования Нового Иерусалима реализована путём сопоставления изображений византийских императоров и русских князей с образами эсхатологической тематики в центральной части собора (см.: Апок. 3, 12; 21, 2)⁷⁵.

Выводы

На основании вышесказанного становится очевидно, что оформление иконографической системы росписи царского собора происходило методично. При этом традиция сюжетов, иллюстрирующих буквально текст Откровения Иоанна Богослова, имеет сложную символическую по смыслу структуру, а также разновременную по происхождению.

Система декораций царского собора в целом уникальна, аналоги апокалиптического цикла в монументальном русском и византийском

73 Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С. История древнерусской живописи. С. 619.

74 Пивоварова Н. В. Единородный Сыне // София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII–XIX вв. из собраний музеев России. Москва, 2000. С. 76.

75 Флайер М. К семиотическому анализу Золотой палаты Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург, 2003. С. 185.

искусстве, расположенные в центральной части собора, нам неизвестны. За редким исключением, в середине следующего столетия в апокалиптической программе ряд церквей соединили повествовательный принцип иллюстрирования текста и отечественную художественную традицию XVI в., например, Троицкий собор Троицкого Макарьева монастыря в Калязине, а также Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском.

Также своеобразие памятника состоит в том, что в его изобразительных принципах одновременно развиваются приёмы XV в. и заложены основы нового художественного языка, которым будут пользоваться в XVII в. Хотя мастера обращались к традиционным иконографическим приёмам в передаче облика священных образов Апокалипсиса и отдельных деталей, имевших сакральный смысл. Истоки и средства художественной изобразительности иконографических схем демонстрируют близость к европейским прообразам, в частности, к гравюрам Эрхарда Альтдорфера. Для характеристики формирования апокалиптического цикла в царском соборе середины XVI в. представляется также важным заметить, что заимствования из графических образцов не коснулись основных граней произведения в отечественном искусстве, которое создавалось на русской почве греческим мастером.

Архивные материалы

- Трирский лицевой Апокалипсис // Городская библиотека. Трир. Ms. 31. Германия. Л. 75. 74 миниатюры. [ок. 800 г.].
- Бамбергский лицевой Апокалипсис // Государственная библиотека. Бамберг. Ms. Bibl. 140. Германия. Л. 106. 57 миниатюр. [1000–1020 гг.].
- Беатус Факунда // Национальная библиотека. Мадрид. Matrit. Vitr. 14–2. Л. 312. 98 миниатюр. [1047 г.].
- Лицевой Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского из собрания В. В. Егерова // ОР РГБ. Ф. 466. № 6. 68 миниатюр. [Середина XVI в.].
- Лицевой Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского из собрания Е. Е. Егорова // ОР РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 1–94 об. 71 миниатюра. [1570–1580 гг.].
- Лицевой Апокалипсис из собрания А. И. Хлудова // Государственный исторический музей. ГИМ. ОР. Хлуд. № 7д. Л. 1–2 об.; 44–135. 69 миниатюр. [1580-е гг.].
- Лицевой Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского Соловецкого монастыря // Российская национальная библиотека. Солов. № 58. Санкт-Петербург. 70 миниатюр. [Конец XVI в.].
- Лицевой Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского из собрания Ф. И. Буслаева // Российская национальная библиотека. Q.I. 1138. Санкт-Петербург. 78 миниатюр. [Конец XVI в.].

- Лицевой Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского из Московской духовной академии // Российская государственная библиотека. Ф. 173.1. № 16. Л. 99. 71 миниатюра. Москва. [1620-е гг.].
- Икона «Иоанн Богослов с Апокалипсисом» // Костромской художественный музей-заповедник. № КП — 2132. [1559 г.]. Костромской государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник.
- Икона «Сошествие во ад» со сценами земной жизни Христа и праздниками // Вологодский государственный музей-заповедник. Инв. № 10130 [1567–1568 гг.].
- Икона «Апокалипсис» (Видение Иоанна Богослова) из собрания Е. Е. Егорова // Государственная Третьяковская галерея. Инв. № 24815 (Егоров). Москва. [Вторая половина XVI в.].
- Опись открытия древней стеной иконописи (писали сотрудники артели Н. М. Сафонова): сведения о композициях в основном объеме храма. // ОПИ ГИМ. Ф. 440. Д. 246. Л. 202–219.
- Качалова И. Я.* Отчёт о реставрации живописи XVII в. в западной паперти Успенского собора Московского Кремля, проведенной в 1978 г. // ОРПГФ Музеев Московского Кремля. Ф. 20. Оп. 1980. Д. 24.

Источники

- Изборник. Сборник произведений литературы Др. Руси. Москва: Художественная литература, 1969.
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. Т. 6: VI. Софийские летописи. Санкт-Петербург: Тип. Э. Праца, 1853.
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. Т. 6: VI. Софийские летописи. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.prlib.ru/item/437918> (дата обращения 21.02.2023).
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. Т. 8: VII. Продолжение Летописи по Воскресенскому списку. Санкт-Петербург: Тип. Э. Праца, 1859.
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. Т. 8: VII. Продолжение Летописи по Воскресенскому списку. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.prlib.ru/item/437919> (дата обращения 21.02.2023).

Литература

- Алпатов М. В.* Памятник древнерусской живописи конца XV века икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. Москва: Искусство, 1964.
- Анкудинова Е. А.* Живопись святых ворот ярославского Спасского монастыря // ЯИАМЗ: Краевед. зап. Вып. 5/6. Ярославль, 1984. С. 82–88.

- Буслаев Ф. И.* Русский лицевой Апокалипсис. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI века по XIX век / Сост. Ф. И. Буслаев. Москва: Синод. тип., 1884.
- Бузыкина Ю. Н.* Персонализации в «Апокалипсисе» в паперти Успенского собора Московского Кремля. К вопросу о классических мотивах в древнерусском искусстве // XXII научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой (1944–1995): сборник статей / Ярославский художественный музей. Ярославль, 2018. С. 15–30.
- Бузыкина Ю. Н.* Традиция и историческая реконструкция в современном церковном искусстве на примере «Апокалипсиса» Николая Мастеропуло (взгляд медиевиста) // Российский журнал истории Церкви. 2021. № 2 (3). С. 75–89.
- Вздорнов Г. И.* Фрески церкви Спаса на Ильи не. К 600-летию существования фресок, 1378–1978. Москва: Искусство, 1976.
- Грищенко А.* Вопросы живописи. Вып. 3: Русская икона как искусство живописи. Москва: Изд. автора, 1917. С. 20–30.
- Извеков Н. Д.* Московский придворный Благовещенский собор. Москва: Русская Печатня, 1911. (ЧОЛДП; 1911. Кн. 1. С. 22; Кн. 2. С. 94; Кн. 3. С. 173; Кн. 4. С. 290; Кн. 5–6. С. 371; Кн. 7. С. 452).
- Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. Москва: Искусство, 1990.
- Качалова И. Я.* История реставрации монументальной и станковой живописи Успенского собора // Успенский собор Московского Кремля. Материалы исследования / отв. ред. Э. С. Смирнова. Москва: Наука, 1985. С. 174–188.
- Качалова И. Я.* «Апокалипсис» в русском искусстве первой половины XVI века // Уникальному памятнику русской культуры Благовещенскому собору Московского Кремля 500 лет. Москва: Типография Министерства культуры СССР, 1989. С. 64–66.
- Качалова И. Я.* «Апокалипсис» в русском искусстве 1-й половины XVI века / И. Я. Качалова // «Охраняется государством», сборник материалов I Российской конференции 25–27 марта 1991 г. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1992. С. 62–64.
- Качалова И. Я.* Стенопись галерей Благовещенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Балканы. Русь. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995. С. 411–437.
- Качалова И. Я.* Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора // Благовещенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования / под ред. Л. Щенниковой. Москва: Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», 1999. С. 30–53.
- Качалова И. Я.* Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля // Московский Кремль XV столетия. Сборник статей. Т. 1: Древние святыни и исторические памятники. Москва: Арт-Волхонка, 2011. С. 240–253.
- Качалова И. Я.* Апокалипсис // Иконы Успенского собора Московского Кремля. Вторая половина XV — XVI вв. Москва: Московский Кремль, 2016. С. 120–134.
- Квлицидзе Н. В.* Иконографическая программа алтарных росписей московских храмов второй половины XVI века // Древнерусское искусство. Византийский мир — искусство

Константинополя и национальные традиции. Москва: Северный паломник, 2005. С. 621–646.

Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. Москва: Искусство, 1961.

Лифшиц Л. И. Фрески Феофана Грека в Троицком приделе церкви Спаса на Ильине улице (Об иконографической программе росписи) // Древнерусское искусство. Византия, Русь, Западная Европа: искусство и культура. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2002. С. 269–288.

Маханько М. А. Росписи придела Василия Кесарийского в Благовещенском соборе и образ вселенского святителя в русском искусстве позднего Средневековья // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. / отв. ред. А. К. Левыкин. Москва: ИПП «Куна», 2008. С. 83–115.

Михайловский Б. В., Пуришев Б. И. Очерки истории древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в. Москва; Ленинград: Искусство, 1941.

Мнёва Н. Е. Стенопись Благовещенского собора Московского Кремля 1508 г. // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV – XVI вв. Москва: Наука, 1970. С. 174–206.

Муратов П. П. Русская живопись до середины XVII в. // История русского искусства / сост. И. Э. Грабарь. Т. 6. Москва: И. Кнебель, 1915. С. 5–408.

Муратова К. М. Образ храма Святой Софии Константинопольской в Послании Епифания Премудрого и средневековое искусство памяти // Древнерусское искусство. Византийский мир. Москва: Северный паломник, 2005. С. 431–442.

Небольсин А. С., Ианнуарий (Ивлев), архим., Никитина Т. Л., Грибов Ю. А., Качалова И. Я. Иоанна Богослова Откровение // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 705–745.

Нерсесян Л. В. Дионисий иконник и фрески Ферапонтова монастыря. Москва: Северный паломник, 2002.

Нерсесян Л. В. Изображение Страшного суда во фресках собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря // Древнерусское искусство. Древнерусское и поствизантийское искусство. Вторая половина XV – начало XVI века. К 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. Москва: Северный паломник, 2005. С. 281–293.

Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Каталог выставки / под ред. А. А. Турилова; сост. Т. В. Анисимова и др.; авторы статей С. П. Бавин, Г. В. Попов. Москва: Индрик, 1995.

Пивоварова Н. В. Единородный Сыне // София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII – XIX вв. из собраний музеев России. Москва: Радуница, 2000. С. 76–77.

Подковырова В. Г. Стенопись монастырей Афона и иконография русских лицевых Апокалипсисов // Афон и славянский мир. Сборник 1. Материалы международной научной конференции, посвящённой 1000-летию присутствия русских на Святой горе. Святая гора Афон. Русский Свято-Пантелеймонов монастырь. 2014. С. 292–314.

Подковырова В. Г. Лицевые Апокалипсисы второй половины XVII – начала XX века: научный каталог. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2016. (Описание Рукописного отдела Библиотеки РАН; т. 10. Вып. 2).

- Подковырова В. Г.* Четыре ветра Апокалипсиса: изображение и текст: Значение миниатюры к главе 19 (7: 1–9) Откровения Иоанна Богослова // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7 (40). С. 82–103.
- Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. Москва: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1890.
- Попов Г. В.* Живопись и миниатюра Москвы середины XV — начала XVI века. Москва: Искусство, 1975.
- Сарабьянов Д. В.* Иконографическая программа росписей собора Снеготорского монастыря (по материалам последних раскрытий) // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1999. С. 229–259.
- Сарабьянов В. Д.* Росписи собора Рождества Богородицы Можайского Лужецкого монастыря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного // Искусство христианского мира: сборник статей. 2005. Вып. 9. С. 113–133.
- Сарабьянов В. Д.* Фрагменты росписи Благовещенского собора в Московском Кремле // Андрей Рублев. Подвиг иконописания. К 650-летию великого художника. Каталог-альбом. Москва: Красная площадь, 2010. С. 525–531.
- Сарабьянов В. Д.* Фрагменты фресок XV в. из Благовещенского собора Московского Кремля. Новые исследования // Московский Кремль XV столетия. Сборник статей. Т. 1. Древние святыни и исторические памятники. Москва: Арт-Волхонка, 2011. С. 166–177.
- Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерусской живописи. Москва: ПСТГУ, 2007.
- Скворцов Н. А.* Археология и топография Москвы. Москва: Печ. А. И. Снегиревой, 1913. С. 309–336.
- Снегирёв И. М.* Благовещенский собор // Памятники московской древности / соч. И. М. Снегирёва. Москва: Тип. Августа Семена, 1842–1845. С. 83–96.
- Сукина Л. Б.* Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков. Москва: РГГУ, 2011.
- Толстая Т. В.* «Сорок Севастийских мучеников» в программе алтарных росписей Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Сергей Радонежский и художественная культура. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1998. С. 122–143.
- Успенский А. И.* Стенопись Благовещенского собора в Москве (по поводу реставрации 1884 г.) // Древности. Труды Московского археологического общества. 1909. Т. 3. С. 153–157; 153–177. Илл. XV, XVI, XX, XXI.
- Флайер М. К.* К семиотическому анализу Золотой палаты Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2003. С. 178–187.
- Чинякова Г. П.* К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI веке // Герменевтика древнерусской литературы. 2014. Вып. 16–17. С. 1032–1064.
- Чинякова Г. П., Николай (Погребняк), епископ, Гамлицкий А. В.* Древняя Русь и Запад. Русский лицевой Апокалипсис XVI — XVII веков. Миниатюра, гравюра, икона, стенопись: альбом-каталог. Москва: БуксМАрт, 2018.
- Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. Москва: МИРОС, 1998.

Список иллюстраций

- Илл. 1. Фрески южной и северной стен Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. Фото автора
- Илл. 2. Фрески южной и северной частей западной стены трансепта Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. Фото автора
- Илл. 3. «Грядет Судия праведный» (Апок. 19, 11–16) и «Победа Христа и воинства Небесного над воинством сатанинским» (Апок. 19, 17–21). Фрески южного склона южного свода под хорами Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. Фото автора
- Илл. 4. «Христос Ветхий денми в окружении небесных сил и престолов» (Дан. 7, 9 и Апок. 1, 14). Фреска северного склона западного свода собора Рождества Богородицы Снеогогорского монастыря, Псков, 1313 г. (слева); «Видение праведников перед престолом Божиим» (Апок. 7, 9–12). Фреска южного склона северного свода под хорами Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. (справа)
- Илл. 5. «Покров Богоматери». Дионисий. Фреска восточного люнета собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, 1502 г. (слева); «Облачение в белые одежды праведных душ» (Апок. 6, 9–11). Фреска южной стены Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг. (справа)
- Илл. 6. «Видение Господа среди семи светильников» (Апок. 1, 10–18). Гравюра Альбрехта Дюрера, 1492 г. Л. 2 (слева); фрагмент верхнего регистра, икона «Апокалипсис, 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226) (справа).
- Илл. 7. «Видение блудницы на многоглавом звере, выходящем из моря» (Апок. 17, 1–14). Фрагмент второго регистра, икона «Апокалипсис», 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226); гравюра Библии в переводе Мартина Лютера, Любек, 1533–1534 гг.; фреска западной стены трансепта Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.
- Илл. 8. «Видение ангелов, пожинающих траву земную, и видение точила гнева Божия» (Апок. 14, 17–20). Фреска северного склона южного свода под хорами Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.; лицевой Апокалипсис с толкованием, РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 1844. Л. 59 об.
- Илл. 9. «Ветры земли» (Апок. 7, 1). Фрагмент второго регистра, икона «Апокалипсис», 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226); фреска южной и северной стены Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.
- Илл. 10. «Явление Ангела в облаке с раскрытой книгой» (Апок. 10, 1–3). Фрагмент второго регистра, икона «Апокалипсис», 1500-е гг. Музеи Московского Кремля (инв. 3226); гравюра Библии в переводе Мартина Лютера, Любек, 1533–1534 гг.; фреска западной стены трансепта Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551 гг.

П. П. ПОКРЫШКИН — ОСНОВОПОЛОЖНИК ХУДОЖЕСТВЕННО- АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В РЕСТАВРАЦИИ

Анастасия Анатольевна Никитина

магистр теологии, магистр права
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
anastasiya.anik@gmail.com

Для цитирования: *Никитина А. А.* П. П. Покрышкин — основоположник художественно-археологического подхода в реставрации // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 293–317. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.014

Аннотация

УДК 7.071.3 (7.025.4)

В статье проводится попытка дать максимально полную характеристику реставрационному подходу ведущего реставратора Российской империи, академика архитектуры Петра Петровича Покрышкина (1870–1922). Будучи реставратором-практиком, П. П. Покрышкин не оставил после себя трактата, с подробно и систематически изложенными идейными основами собственного подхода, поэтому в статье рассмотрены основные реставрационные работы мастера, интересные с точки зрения трансформации и развития его научных взглядов, проанализированы некоторые публикации П. П. Покрышкина, кратко охарактеризованы принципы и методы, которыми он руководствовался, изучен концептуальный аспект его деятельности в области реставрации памятников архитектуры и произведений живописи, дана характеристика подхода П. П. Покрышкина к оценке важности культурного наследия, а также изучен его вклад в отечественную теорию реставрации, что является главной целью данной статьи.

Ключевые слова: культурное наследие, церковное искусство, Пётр Петрович Покрышкин, реставрация архитектуры, реставрация живописи, художественно-археологический подход к реставрации, иконографический подход к реставрации, научный археологический подход к реставрации, теория реставрации, принципы реставрации.

P. P. Pokryshkin — The Founder of the «Artistic-Archeological» Restoration Method

Anastasia A. Nikitina

MA in Theology, MA in Law

postgraduate student at the Postgraduate School of the Moscow Theological Academy

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

anastasiya.anik@gmail.com

For citation: Nikitina, Anastasia A. "P. P. Pokryshkin — The Founder of the 'Artistic-Archeological' Restoration Method". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 293–317 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.014

Abstract. This article attempts to give the most complete description of the restoration approach of the leading restorer of the Russian Empire, academician of architecture Pyotr Petrovich Pokryshkin (1870–1922). The main direction of his activity was the restoration of architectural monuments and paintings. P.P. Pokryshkin, as a restorer-practitioner, did not leave behind a theoretical treatise in which he would set out in detail and systematically the ideological foundations of his own restoration approach, in particular, the goals, objectives and principles of restoration, unlike European restoration theorists. Therefore, the article discusses the main restoration works of the master, which are interesting from the point of view of the transformation and development of his scientific views; analyzed some publications of P. P. Pokryshkin; briefly described the principles and methods by which he was guided; studied the conceptual aspect of his activities in the field of restoration of architectural monuments and paintings; the characteristic of P. P. Pokryshkin's approach to assessing the value of cultural heritage and to restoration is given; and also studied his contribution to the domestic theory of restoration, which is the main goal of this article, and a number of other issues.

Keywords: cultural heritage, church art, Petr Petrovich Pokryshkin, restoration of architecture, restoration of painting, «artistic-archaeological» approach to restoration, «iconographic» approach to restoration, scientific «archaeological» approach to restoration, theory of restoration, principles of restoration.

Введение

Профессиональной деятельности академика П. П. Покрышкина¹ и его вкладу в развитие отечественной школы научной реставрации уделяют внимание многие современные авторы, в частности, А. С. Щенков, Ю. Г. Бобров, С. С. Подъяпольский, Н. И. Платонова², Е. Ю. Медникова³. Некоторые из них, например Ю. Г. Бобров⁴ и С. С. Подъяпольский, связывают с именем Покрышкина «становление новых методов реставрации в русской практике»⁵, и не более того. Упоминая о «новых методах», эти авторы подразумевают общеевропейские тенденции того времени в теории и практике архитектурной реставрации и, по сути, не отличают подход П. П. Покрышкина от археологического, набравшего в те годы популярность в Европе. Другие же, в частности А. С. Щенков, говорят о нём как о главном выразителе нового подхода к восстановлению памятников древности, зародившегося и оформившегося в рамках самобытной русской реставрационной школы⁶. При этом все указанные авторы отмечают, что Покрышкин, безусловно, сделал

- 1 Пётр Петрович Покрышкин (1870–1922) родился в Иркутске в семье врача. По окончании Иркутского технического училища поступил на архитектурное отделение Петербургской академии художеств, которое окончил в 1895 г. с отличием и присвоением звания архитектора-художника. Участвовал в научно-исследовательских экспедициях в Среднюю Азию, Болгарию, Македонию, Сербию. С 1900 г. – преподаватель Академии художеств. С декабря 1902 г. – член Императорской археологической комиссии, назначенный руководителем реставрационной комиссии и отдела монументальных памятников; фактически занимал с этого времени должность главного архитектора-реставратора Российской империи. С 1903 г. активно занимался исследовательской и реставрационной деятельностью. С 1909 г. – академик архитектуры. В 1915 г. вышла статья П. П. Покрышкина «Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства», написанная по поручению ИАК и разосланная по областям империи для публикации в местных изданиях. В июле 1920 г. реставратор покинул Петроград и переехал в город Лукоянов Нижегородской губернии, где принял священный сан. В 1922 г. протоиерей Пётр Покрышкин умер от сыпного тифа в Лукоянове.
- 2 Платонова Н. И. Архитектор-археолог П. П. Покрышкин: страницы биографии // Краткие сообщения института археологии РАН. 2015. Вып. 241. С. 423.
- 3 Медникова Е. Ю. Деятельность академика архитектуры П. П. Покрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН) // Археологические вести. 1995. Вып. 4. С. 310.
- 4 Бобров Ю. Г. Теория реставрации памятников искусства: закономерности и противоречия // Социальный специализированный интернет-ресурс «АРТконсервация». URL: <http://art-con.ru/node/847>
- 5 Подъяпольский С. С. и др. Реставрация памятников архитектуры. Москва, 1988. С. 38.
- 6 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России: Очерки истории архитектурной реставрации. Москва, 2002. С. 332–340.

многое для совершенствования методов, применяемых к исследованию памятников, и для утверждения в России археологических реставрационных принципов в качестве главенствующих. В этом отношении вклад П. П. Покрышкина в развитие российской реставрационной школы сомнению не подвергается. Но был ли он в действительности идеологом и выразителем особенного, уникального, типично русского и по-своему прогрессивного подхода к реставрации, или же он просто популяризовал в России то, что уже было достаточно хорошо известно в Европе? Ответ на этот вопрос и является главной целью нашего исследования⁷.

Общая характеристика европейской теории и практики реставрации в конце XIX в.

Как отмечал Ю. Г. Бобров⁸, «...проблема сохранения памятников прошлого в их подлинном виде — это специфическая проблема европейской

- 7 Определемся с терминологией. В основе архитектурной реставрации лежит идея сохранения памятника, ставящая задачу «введения прошлого в современность». Эта задача может быть решена разными способами, что обуславливает существование различных подходов к проблеме восстановления памятников архитектуры. Принципы и методы, лежащие в основе этих подходов, могут существенно отличаться, однако главное различие между ними связано непосредственно с оценкой архитектурного наследия, особенностями его видения и характером его «прочтения». В современной литературе, посвящённой проблемам реставрации, не всегда проводится чёткое смысловое различие между такими ключевыми понятиями, как «метод» и «подход». Однако в рамках данного исследования их отождествление крайне нежелательно, поскольку при помощи этих понятий мы можем подчеркнуть как различие идейной и методологической основ реставрационного подхода, так и их взаимосвязь. Итак, *реставрационным подходом* мы будем называть выраженное в практической реставрационной деятельности специфическое понимание ценности подлежащих восстановлению памятников, а также соответствующие принципы расстановки приоритетов при выборе реставрационных методов. Под *реставрационным методом* будем понимать частный конкретный технический приём, применяемый в реставрационной практике. Методы, используемые в рамках какого-либо подхода, в совокупности составляют его методологическую базу, или методологическую основу. Характерные особенности отношения к восстанавливаемым памятникам и соответствующие принципы расстановки приоритетов при реставрации являются идейной основой реставрационного подхода. Методологическая основа, представляющая собой средство, которым пользуется реставратор, строго подчинена идейной, заключающей в себе цель всякого реставрационного вмешательства.
- 8 Бобров Юрий Григорьевич — доктор искусствоведения, профессор Государственного академического института живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина Академии художеств, автор книг по искусствоведению и истории искусств.

культуры»⁹. Поясним, что это означает: различные древние памятники по мере обветшания ремонтировались или заменялись новыми во всех уголках земного шара, но, пожалуй, только в Европе и в России с особенной остротой был поднят вопрос о том, каким должно быть реставрационное вмешательство, а каким оно быть не должно. Это обусловлено характерным для европейской культуры отношением к наследию минувших эпох.

Теория реставрации развивалась особенно активно в XIX в. и начале XX в. Этот длительный процесс представлял собой, по сути, поиск ответа на вопрос, волновавший многих мыслителей и реставраторов Европы и Российской империи: как следует реставрировать, чтобы наилучшим или хотя бы наиболее приемлемым образом решить ту самую задачу «введения прошлого в современность»¹⁰?

Насущность и актуальность этого глобального вопроса реставрационной теории обозначилась в тот период, как никогда раньше. Так, реставрационная практика первой половины XIX в. была подвергнута резкой критике на Британских островах, вплоть до того, что правомерность реставрационного вмешательства полностью отрицалась. Главным выразителем подобных взглядов был английский художник, мыслитель и искусствовед Джон Рёскин (1819–1900)¹¹. Будучи убеждённым противником самой идеи восстановления памятников, он в своих работах, в частности в книге «Семь светочей архитектуры» (1849), обозначил два важнейших теоретических вопроса реставрации: проблему подлинности памятника и проблему его исторической жизни. Д. Рёскин обращал внимание на то, что любая реставрация подразумевает целенаправленное вмешательство в ход исторической жизни объекта. И это справедливо даже по отношению к консервации, если рассматривать её как разновидность реставрационной деятельности, поскольку консервационные меры замедляют «естественный» процесс гибели памятника. Соответственно, всякое более радикальное реставрационное воздействие Д. Рёскин считал в принципе недопустимым и нецелесообразным: когда реставраторы стремятся воссоздать эфемерный «первоначальный вид», они совершают преступление против подлинного памятника, грубо вмешиваясь в его историческую жизнь¹².

9 Бобров Ю. Г. Теория реставрации памятников искусства: закономерности и противоречия. URL: <http://art-con.ru/node/847>

10 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 500.

11 Подъяпольский С. С. и др. Реставрация памятников архитектуры. С. 16.

12 Ruskin J. The Seven Lamps of Architecture. Sunnyside, 1889.

Однако подавляющее большинство теоретиков искусства середины XIX в. придерживалось иных взглядов на проблемы реставрации. Среди них можно выделить французских писателей Луи Вите (1802–1873) и Проспера Мериме (1803–1870)¹³. В отличие от Д. Рёскина, они являлись убеждёнными сторонниками и даже пропагандистами идеи реставрации, которая в то время связывалась исключительно с восстановлением древних памятников в полном объёме, или в завершённом виде. Но если учесть, что сведения о древнем облике реставрируемого памятника на практике никогда не бывают исчерпывающими, возникает проблема: откуда брать недостающую информацию? Вите, например, верил в возможность воссоздания первоначального облика реставрируемых памятников путём максимально тщательного изучения культуры прошлого вплоть до полной отрешённости от настоящего и, таким образом, утверждал принцип «творческой» реставрации путём сущностного «уподобления» мастерам минувших эпох. Мериме, в свою очередь, к идее «творческой» реставрации относился скептически и предлагал метод «реставрации по аналогиям», суть которого заключалась в копировании фрагментов сохранившихся памятников прошлого на основании общего сходства с ними.

Во второй половине XIX в. широкое распространение в Европе получила стилистическая теория реставрации, связанная, в первую очередь, с именем французского архитектора и реставратора Эжена Эммануэля Виолле-ле-Дюка¹⁴ и остававшаяся популярной до начала XX в. Э. Э. Виолле-ле-Дюк на практике выработал систему принципов, которые последовательно воплощал в реставрационной деятельности. Он видел в памятнике прежде всего рациональную систему, если не реализованную на практике, то, по крайней мере, присутствовавшую в замысле создателя. Соответственно, целью всякой реставрации Э. Э. Виолле-ле-Дюк считал приведение памятника в максимальное соответствие с первоначальным замыслом его творца. Своеобразной квинтэссенцией, в полной мере вобравшей в себя идейное содержание теории Виолле-ле-Дюка, стало его высказывание:

13 *Подьяпольский С. С. и др.* Реставрация памятников архитектуры. С. 15.

14 С его работами П. П. Покрышкин, бесспорно, был знаком. В частности, в «Отчёте о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви...» он приводит ссылку на труд Э. Э. Виолле-ле-Дюка. См.: *Покрышкин П. П.* Отчёт о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903 и 1904 годах // *Материалы по археологии России, издаваемые Императорской Археологической Комиссией.* 1906. № 30. С. 12.

«Реставрировать памятник — <...> это значит восстанавливать его в законченном виде, который, возможно, никогда реально не существовал»¹⁵.

Данная фраза оставляет за реставратором право додумать, домыслить и доосмыслить этот «законченный вид», фактически легализуя возведение представлений о нём реставратора в приоритет по отношению к результатам строгого научного исследования памятника. Данная теория получила название стилистической, поскольку давала право реставратору «стилизировать» памятник под собственные представления о его «законченном виде». Логично, что отношение Э. Э. Виолле-ле-Дюка к «наслоениям времени», то есть произведённым ранее изменениям и дополнениям исходного сооружения, было отрицательным: во-первых, они искажали, то есть «портили», первоначальный вид памятника, если не законченный, то максимально к нему приближенный; а во-вторых, эклектизм, который они всегда придавали памятнику, со стилистической точки зрения оценивался также отрицательно. Остаётся добавить, что в Европе стилистическая теория завоевала большую популярность: в обозначенном русле на протяжении второй половины XIX в. творили многие последователи Э. Э. Виолле-ле-Дюка¹⁶.

Однако со временем взгляды европейского учёного сообщества на проблемы, связанные с реставрацией, начали меняться. Многих уже не устраивала стилистическая теория, в первую очередь, по причине весьма слабого ограничения произвола реставраторов, точнее, фактического отсутствия этого ограничения. Критика стилистического подхода звучала из уст и выходила из-под пера известных деятелей культуры, например Анатоля Франса. Подобные тенденции усилились в 90-е годы XIX в., что было в значительной степени связано с публичными высказываниями и выходом книги «Практические вопросы изящных искусств» итальянского архитектора Камилло Бойто, раскритиковавшего основные принципы Э. Э. Виолле-ле-Дюка. Если последний видел в памятнике прежде всего неосязаемый замысел его творца, то для К. Бойто важна была в первую очередь его историческая материальная ценность. Если для стилистической теории характерно было пренебрежительное отношение к «наслоениям времени», то с точки зрения археологической теории, зарождение которой непосредственно связано с именем К. Бойто, свободное уничтожение их — свидетелей исторической жизни памятника — считалось недопустимым.

15 Подъяпольский С. С. и др. Реставрация памятников архитектуры. С. 19.

16 Там же. С. 17–23.

К. Бойто при реставрации ставил во главу угла строгое научное исследование; всевозможные домыслы не допускались. В связи с этим вопрос о пределах реставрационного вмешательства решался в археологической теории однозначно: если точные сведения заканчиваются и добыть их не представляется возможным, то лучше не реставрировать вовсе, нежели реставрировать на основании каких бы то ни было предположений. Кроме того, одним из важнейших принципов археологической теории К. Бойто стала гласность: результаты исследований и реставрационных работ обязательно должны документально фиксироваться и публиковываться. Идеи К. Бойто начали постепенно подхватывать и развивать учёные, реставраторы и теоретики искусства разных стран, в частности, его соотечественник Густаво Джованнони, австриец Алоиз Ригль, немец Корнелиус Гурлитт и другие¹⁷. Таким образом, в начале XX в. в Европе медленной, но верной поступью шло распространение идей новой, гораздо более «научной» по своей сути реставрационной теории. Одним из первых приверженцев связанного с ней подхода в реставрационной практике стал греческий архитектор Николай Баланос, который с 1898 г. по 1917 г. возглавлял восстановительные работы в Афинском Акрополе¹⁸.

Общая характеристика реставрационной теории и практики на конец XIX века в России

В России, как и в Европе, реставрация архитектуры и живописи во второй половине XIX в. практиковалась весьма широко. В Российской империи реставрация наиболее ценных памятников производилась в большинстве случаев под контролем Императорской археологической комиссии или Московского археологического общества, а руководили работами знаменитые архитекторы и специалисты по древнерусскому зодчеству, такие как В. В. Суслов, Г. И. Котов, Н. В. Султанов, К. М. Быковский и другие.

Российский подход к реставрации, завоевавший популярность во второй половине XIX в., опирался на соответствующее отношение к культурному наследию, и это закономерно: что реставратор в первую очередь видит в памятнике и признаёт ценным, то он обычно и стремится в нём сохранить и воспроизвести. Тогда во главу угла было принято ставить иконографию, то есть набор определённых характерных

17 *Подъяпольский С. С. и др.* Реставрация памятников архитектуры. С. 24–25.

18 *Михайловский Е. В.* Реставрация памятников архитектуры. С. 151–154.

черт памятника, свидетельствующих о его принадлежности к некоей классификационной группе артефактов, условно ему подобных. По этой причине распространённый тогда подход к оценке наследия, равно как и связанный с ним подход к реставрации архитектуры и живописи, называется иконографическим.

Иконографический подход к оценке культурного наследия ярко проявил себя в реставрационных работах второй половины XIX в., особенно в 1890-е гг. Именно тогда были отреставрированы Софийский собор в Новгороде под руководством В. В. Суслова (1893–1900) и Успенский собор Московского Кремля под руководством К. М. Быковского (1894–1896). При проведении подобных работ стремились «...по возможности достоверно восстановить былую иконографию всех архитектурных форм памятника»¹⁹, а точность воспроизведения самой формы во всех деталях считалась излишней. Один из самых характерных примеров — выравнивание стен Новгородского Софийского собора в ходе реставрационных работ 1893–1900 гг. под руководством В. В. Суслова. Это вполне согласовывалось с распространённым тогда отношением к неправильностям формы как к дефектам памятника, а не индивидуальным особенностям, подчёркивающим его уникальность и поэтому заслуживающим не сохранения и тщательного воспроизведения, а исправления.

Таким образом, можно выделить следующие *особенности реставрационных работ* рассматриваемого нами периода, которые отражали основные принципы иконографического подхода:

- 1) на первом месте было восстановление первоначальных форм, ради чего удалялись позднейшие наслоения;
- 2) всегда решалась задача полной реставрации; во главу угла ставились целостность форм и единство стиля памятника;
- 3) широко применялись гипотетические реконструкции, для чего обращались к аналогичным памятникам.

К началу XX в. в России оформился и другой подход к оценке культурного наследия, в основе которого лежало не научное видение, а глубоко художественное восприятие памятников. Его выразителями стали не архитекторы или реставраторы, а преимущественно художники и художественные критики, среди которых следует назвать прежде всего Н. К. Рериха. Именно он в своих произведениях и некоторых периодических публикациях обозначил актуальную на тот момент проблему отношения к культурному наследию. Призывая взглянуть на него «не скучным взором

археолога, а тёплым взглядом любви и восторга»²⁰, Н. К. Рерих впервые открыто противопоставил художественное восприятие памятников наукообразию иконографического подхода, выявив со всей очевидностью такие его недостатки, как некоторая узость и однобокость, а также гипертрофированный рационализм. Помимо Н. К. Рериха, к представителям художественного направления можно отнести художника А. Н. Бенуа и архитектора А. В. Щусева, которые выражали схожие точки зрения.

Наиболее наглядно различие между двумя описанными подходами отражено в следующей таблице.

Таблица 2. Различие подходов к оценке культурного наследия

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ подход к оценке наследия	ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ подход к наследию
• склонность к <i>формализму</i>	• протест против <i>формализма</i>
• <i>древность</i> связывается с исторической ценностью и указывает на иконографический тип	• <i>старина</i> как эстетическая категория
• <i>цельность</i> памятника рассматривается в рационально-логическом, типологическом ключе	• <i>цельность</i> художественного образа, важная с точки зрения художественного восприятия памятника
• отношение к <i>деталям</i> как индикаторам иконографического типа	• отношение к <i>деталям</i> как к средствам художественной выразительности, подчёркивающим самобытность и уникальность памятника

Художественный подход в чистом виде не нашёл своего выражения в практической реставрационной деятельности — с одной стороны, в силу своей полемической направленности, а с другой — по причине отсутствия среди представителей художественного направления профессиональных реставраторов. Основная заслуга выразителей этого подхода заключается в том, что они обратили внимание общественности на недостатки широко распространённого тогда подхода к оценке культурного наследия и его реставрации. Таким образом, были созданы условия и предпосылки для возникновения и развития нового, синтетического подхода, в котором получили дальнейшее развитие как научно-археологическая, так и художественная составляющие.

**Художественно-археологический подход
к установлению ценности культурного наследия
и к реставрации памятников. Пётр Петрович
Покрышкин как его главный идейный выразитель**

Художественно-археологический подход, родоначальником которого является П. П. Покрышкин, представляет собой своеобразный синтез описанных выше европейского археологического и отечественных иконографического и художественного подходов, обладая при этом собственными уникальными чертами.

С иконографическим новый подход роднит прежде всего стремление к достоверности воссоздаваемых форм и черт памятника в практике реставрации. Однако если традиционно считалось, что достаточно воспроизвести памятник только в рамках его иконографии, то подход П. П. Покрышкина подразумевает передачу особенностей сооружения или живописного произведения с существенно большей точностью — с учётом всех его отличительных свойств и «неправильностей», что характерно уже для археологического подхода к реставрации. Для этого архитектор использовал выработанный им метод точных археологических обмеров, впервые в мировой реставрационной практике применённый им же самим в 1903 г. при реставрации храма Спаса на Нередице.

С художественным подход Покрышкина сближает стремление к неискажённой передаче художественного образа памятника. Как свидетельствует сам реставратор, решение о проведении точных археологических обмеров при восстановлении Нередицы было обусловлено не стремлением к научной достоверности, а желанием максимально подчеркнуть художественные особенности памятника, связанные в существенной степени с неправильностями его формы, зафиксировать которые традиционными методами обмеров не получалось:

«...если бы я ограничился, например, измерением высот и широт в арках и, подыскав центры, начертил бы их по циркулю, как это обыкновенно делается, то впечатление получилось бы совсем несходное с действительностью: стиль храма в таком чертеже не был бы передан»²¹.

Для художественно-археологического подхода характерно понимание научно-археологической и эстетической ценности позднейших

21 Покрышкин П. П. Отчёт о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903 и 1904 годах. С. 35.

наслоений и, как следствие, — отсутствие стремления к воссозданию памятника строго в первоначальном виде. Кроме того, с появлением и распространением художественно-археологического подхода связан перенос акцентов с восстановления памятника в первоначальном виде на выявление и раскрытие особенностей его исторической жизни. Соответственно, изменился и характер восприятия памятника во времени: статическое постепенно уступило место динамическому.

Реализация художественно-археологического подхода в реставрационной деятельности П. П. Покрышкина

Рассмотрим теперь некоторые реставрационные работы П. П. Покрышкина, наиболее важные с точки зрения становления и развития его подхода. Среди них следует выделить:

- 1) реставрацию храма Спаса на Нередице под Новгородом в 1903–1904 гг.;
- 2) реставрацию Васильевского храма в Овруче совместно с А. В. Щусевым в 1907–1909 гг.;
- 3) реставрацию храма Спаса на Берестове в Киеве в 1909 г.;
- 4) реставрацию Остерской Старгородской церкви в 1907 г.

Теперь отметим особенности реставрации храма Спаса на Нередице.

- 1) По тщательности исследования памятника эта работа была беспрецедентной. Впервые в мировой практике применялись *точные археологические обмеры*. Метод триангуляции, при помощи которого они производились, впоследствии прочно вошёл в практику реставрационно-исследовательских работ и широко используется в настоящее время.
- 2) По результатам реставрации был написан подробный *отчёт*, в котором Покрышкин описал произведённые работы и объяснил принятые решения. Подобная практика впоследствии также стала традиционной.
- 3) В ходе реставрации была допущена *некоторая гипотетичность*: в частности, без достаточных оснований соорудили зубчатый карниз по периметру закомар и парапетную надстройку над центральной апсидой.
- 4) В целом прослеживалось стремление к *воссозданию первоначального вида* памятника, но были допущены некоторые

сознательные *исключения*. Так, Покрышкин оставил позднюю луковичную главу, объяснив это решение эстетическими соображениями²².

- 5) *Западная пристройка* к храму, сооружённая в конце XVIII в., была разобрана, что впоследствии, как уже отмечалось, стало предметом критики со стороны А. В. Щусева.

Результат этих трудов вызвал ожесточённую дискуссию, не менее важную для развития художественно-археологического подхода, чем сама реставрация. В ходе дискуссии, в частности, был поднят вопрос об исторической ценности временных наслоений и поставлена под сомнение обязательность восстановления здания в первоначальном виде.

Проектом реставрации храма Святого Василия в Овруче занимался А. В. Щусев, позже к исследованию подключился сам П. П. Покрышкин. В результате были получены сведения, существенно скорректировавшие первоначальный проект восстановления памятника. Именно в Овруче Покрышкин впервые применил *комбинированный метод исследования стратиграфии напластований совместно с архитектурной стратиграфией*, который позволил довольно точно определить на памятнике первоначальное местонахождение рухнувших фасадных фрагментов по их положению в культурном слое относительно стены²³. Была установлена зависимость между расстоянием от основания стены до упавшего фрагмента и высотой его изначального на ней расположения. Таким образом, овручское исследование П. П. Покрышкина, отличаясь новаторским характером, вновь позволило повысить степень научно-археологической достоверности реставрации²⁴.

Е. В. Михайловский отмечает следующие особенности, позволяющие, несмотря на высокую степень гипотетичности, говорить о научной обоснованности данной реставрационной работы:

- 22 Покрышкин П. П. Отчёт о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903 и 1904 годах. С. 19.
- 23 Вопрос об авторстве данного метода в определённой степени спорный. Изобретателем его сам П. П. Покрышкин называл своего коллегу и единомышленника Д. В. Милеева, однако Н. И. Платонова, изучив дневниковые записи овручского исследования, пришла к выводу о том, что Покрышкин выработал данный метод, во всяком случае, независимо от Милеева. См.: Платонова Н. И. Архитектор-археолог П. П. Покрышкин: страницы биографии. С. 423.
- 24 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 415.

- 1) «все древние, подлинные части храма были оставлены реставратором в полном смысле слова неприкосновенными»²⁵;
- 2) «все части здания, восстановленные на основе документальных данных, были выполнены из нового кирпича, изготовленного по древнему образцу»²⁶;
- 3) «все добавления были выполнены из кирпича другого (белого) цвета»²⁷.

Интересно, что овручская работа Щусева подверглась критике со стороны его соратника Покрышкина. Окончательный вариант проекта, который в итоге и был реализован, подразумевал вместо обычного трёхарочного завершения фасадов трёхлопастное, волнистое их завершение, не имевшее аналогов среди памятников, близких по времени сооружения. Щусев, очевидно, полагался на художественное чутьё архитектора, что и вызвало недовольство Покрышкина, который в подобных случаях считал предпочтительным обращение к «соответственным по эпохе и стилю архитектурным формам»²⁸.

Здесь отчётливо видна разница между художественным подходом Щусева и художественно-археологическим подходом Покрышкина, который стремился прежде всего к максимально достоверному воспроизведению памятника, для чего были необходимы максимально достоверные сведения о его облике.

При реставрации храма Спаса на Берестове П. П. Покрышкин был убеждён в нецелесообразности проведения полной реставрации первоначального вида, ибо для этого пришлось бы снести постройку времён Петра Могилы. Академик задумал произвести работы по фрагментарному раскрытию древних частей, которое преследовало целью подчеркнуть уникальность этого памятника архитектуры XII, XVII и XIX вв. Раскрытые в результате фрагменты фасадов, сохранившиеся с XII в., по цвету и фактуре резко отличались от остальной наружной поверхности, но облик отреставрированного храма получился тем не менее довольно гармоничным²⁹.

Здесь важно отметить, как П. П. Покрышкин обосновывал целесообразность подобного реставрационного действия: он предлагал

25 Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры. С. 165.

26 Там же. С. 167.

27 Там же. С. 167.

28 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 415.

29 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 437–440.

выполнить его «ради научного исследования и ради красоты»³⁰. Трудно не согласиться, что эти слова в полной мере выражают художественно-археологическую суть подхода, который, в частности, ярко проявился при восстановлении этого памятника. В соответствии с мнением Е. В. Михайловского, выполненная Покрышкиным реставрация храма Спаса на Берестове — это «одна из наиболее образцовых реставраций, проведённых в начале XX века по аналитическому или археологическому методу»³¹.

К современному пониманию охранных мероприятий приближается реставрация Остёрской Старгородской церкви Архангела Михаила (XII в.), выполненная П. П. Покрышкиным в 1907 г. К тому времени памятник находился в руинированном состоянии, а фрески в некоторых местах обвалились, поскольку не были защищены от атмосферных влияний. Реставратор, осознавая историко-культурную ценность памятника, обратил внимание прежде всего на документальную значимость объекта и поэтому в процессе работ стремился сохранить его аутентичную материальную субстанцию путём укрепления. Особое внимание академик Покрышкин уделил исследованию и обеспечению сохранности монументальной живописи храма: защитил фрески от дальнейшего разрушения, не предпринимая по отношению к ним никаких реставрационных мероприятий, при этом оставив их доступными для осмотра³². Таким образом, были проведены ремонтные работы, которые, собственно, представляли собой консервацию руин и оставшейся живописи Остёрской Старгородской церкви.

Появление фрагментарных реставраций и даже консервационных проектов в деятельности П. П. Покрышкина ярко свидетельствует об изменении взглядов автора на цель и задачи охраны памятников. На это указывает и О. В. Дёгтева, отмечая, что П. П. Покрышкин в предреволюционные годы был одним из тех, кто впервые обозначил проблему «научной и аргументированной реставрации живописи» Древней Руси³³.

30 Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры. С. 134.

31 Там же. С. 137.

32 Коренюк Ю. Николай Макаренко — исследователь средневековой стенописи // Студії мистецтвознавчі. Ч. 3 (19): Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. Киев, 2007. С. 40.

33 Дёгтева О. В. Служение Отечеству и Церкви. Пётр Петрович Покрышкин // Нижегородская старина. Вып. 9. Нижний Новгород, 2004. С. 30–35.

Художественно-археологический подход П. П. Покрышкина в сравнении с археологическим подходом к реставрации

Имея теперь достаточно полное представление о сущности художественно-археологического подхода П. П. Покрышкина, проведём его сравнительный анализ с кратко описанным выше европейским археологическим, развивавшимся в Европе в те же годы. В основе подхода Покрышкина, согласно Е. В. Михайловскому, лежат следующие принципы:

«1. Памятник рассматривается не как художественное произведение или мемориальное сооружение, но как научный документ, как исторический источник.

2. Основной целью реставрации становится исследование памятника, “прочтение” его как исторического документа и одновременное проведение ремонтно-консервационных работ.

3. В основу реставрации кладётся принцип проведения наименее возможного объёма работ.

4. При проведении реставраций выделяются вновь вносимые в здание конструктивные элементы, чтобы ясно отличать от них древние, подлинные части»³⁴.

Таким же образом выделяются и живописные дополнения к подлинной иконописи.

Уже при сопоставлении первых двух принципов археологического подхода с выявленными основными чертами художественно-археологического мы не наблюдаем полного соответствия. Что касается первого принципа, то для П. П. Покрышкина, как было отмечено, художественная ценность памятника имела чрезвычайное значение, не менее существенное, чем ценность научная. Основные цели при реализации этих двух подходов также различны. Второму принципу археологического подхода П. П. Покрышкин противопоставляет сугубо эстетическое обоснование типично археологических приёмов и решений при реставрации Нередицы, а также научно-эстетическое объяснение целесообразности Берестовского фрагментарного раскрытия.

34 Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры. С. 107–108.

Остальные принципы археологического подхода в значительной мере отражены в рекомендациях и реставрационной деятельности П. П. Покрышкина. Так, третий принцип археологического подхода со всей очевидностью выражен в «Кратких советах»: «...следует всемерно избегать “реставрирования” и ограничиваться лишь простым осторожным ремонтом»³⁵.

Четвёртый принцип также отразился в «Кратких советах» и работах Покрышкина, но не в полной мере; наиболее же очевидным образом — при совместной с А. В. Щусевым реставрации Васильевской церкви в Овруче. В «Кратких советах» этот принцип представлен в виде рекомендации по реставрации памятников живописи: реставратору предписывается оставлять тонкую полоску между подлинными частями изображения и восстановленными фрагментами. В результате сохраняется возможность как художественного созерцания памятника, так и научного его прочтения. Согласно рассматриваемому нами подходу, чрезвычайно важно передать художественный образ памятника, поэтому резко контрастирующие выделения поздних включений не могут быть одобрены, в отличие от едва заметных знаков, обнаруживаемых лишь при ближайшем рассмотрении.

Таким образом, при бесспорном наличии общих черт также очевидно существенное различие между европейским сугубо научным археологическим подходом и российским комплексным художественно-археологическим, у истоков которого стоял Пётр Петрович Покрышкин. Так, художественно-археологический подход, хотя и отличается меньшей научной строгостью, но более сбалансирован и не ставит художественно-эстетическое начало в жёсткое подчинение научно-познавательному. При наличии общей методологической базы идейная суть этих подходов различна. В связи с этим следует признать П. П. Покрышкина идеологом и выразителем самобытного русского реставрационного подхода, отличного от европейского археологического, отождествления которого с подходом Покрышкина не вполне обоснованы, однако встречаются в литературе.

35 Покрышкин П. П. Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства // Известия ИАК. 1915. Вып. 57. (Вопросы реставрации; 15). С. 178.

**Принципы реставрационной деятельности
П. П. Покрышкина, описанные в «Кратких советах
по вопросам ремонта памятников
старины и искусства»**

В 1915 г. вышла статья П. П. Покрышкина «Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства», в которой наиболее полно и последовательно выразилась позиция автора по отношению к вопросам охраны и восстановления культурного наследия. При ярко выраженной практической направленности этой работы, фактически были обозначены принципы реставрационной деятельности мастера.

- 1) *Принцип минимального вмешательства.* П. П. Покрышкин стал одним из тех, кто в реставрационной практике впервые разграничил виды ремонтных работ: консервация, реставрация и так называемое реставрирование на памятнике³⁶. В то же время понимание Покрышкиным термина «реставрация», по мнению А. Б. Куклиной, почти совпадает с современным конвенциональным определением, исключающим восстановление памятников в первоначальном виде, утверждающим взамен идею раскрытия и сохранения подлинного существа авторского произведения как научного и исторического документа путём минимального вмешательства в авторскую живопись, осуществляемого только на основе исчерпывающих научных данных³⁷.
- 2) *Принцип проведения предварительных полноценных и скрупулёзных исследований.* По мнению П. П. Покрышкина, единственным способом основательно познакомиться с памятником является его полноценное и всестороннее исследование³⁸.
- 3) *Принцип научного документирования и гласности.* «Изучение памятника, — пишет П. П. Покрышкин, — должно заключаться в составлении чертежей, фотографировании, зарисовывании и в подробном описании того состояния, в котором он находился до начала ремонта <...> наблюдающий за расчисткой обязан составлять протоколы состояния икон

36 Куклина А. Б. Концепция реставрации памятников Ферапонтова монастыря в начале XX века // Ферапонтовские чтения, 2004–2006. Вып. 1. Ферапонтово, 2007. С. 127.

37 Там же. С. 127.

38 Покрышкин П. П. Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства. С. 178.

до начала работ, в характерные моменты удаления поздних слоёв и после расчистки, иллюстрируя их фотографическими снимками, кальками и копиями в красках»³⁹.

- 4) *Принцип крайней осторожности при осуществлении любых работ в храме.* Для П. П. Покрышкина принцип крайней осторожности при осуществлении консервации или реставрации является чрезвычайно важным, о чём он прямо пишет в «Советах»⁴⁰.
- 5) *Принцип профилактических мер и постоянства ухода за памятниками.* Этот принцип нашёл выражение в практике организации температурно-влажностного режима помещений и в поддержании необходимого микроклимата. Об этом П. П. Покрышкин писал в научных статьях: «Проветривание зданий, особенно холодных»⁴¹ в 1910 г. и в «Советах»⁴² в 1915 г.
- 6) *Принцип сохранения временных наслоений и окружения памятника:* «Не надо забывать, — пишет Покрышкин, — что в большинстве наслоения бывают интересны и должны быть охраняемы... При этом нельзя игнорировать и “нелепые” наслоения, потому что их изучение очень часто помогает разгадать историю жизни памятника»⁴³.
- 7) *Принцип послойного раскрытия.* При условии, когда невозможно избежать удаления наслоений позднего времени, например, «в тех крайних случаях, когда они непоправимо вредят памятнику в техническом, научном или художественном отношениях»⁴⁴, П. П. Покрышкин указывал, что крайне важно снимать их послойно и сохранять в виде иллюстраций в красках, в виде кальки, фотографических снимков или других копий, чтобы «ничего интересного не уничтожалось»⁴⁵.
- 8) *Принцип аутентичности памятника,* в основу которого положено полное отрицание прописывания и внесения дополнений

39 Покрышкин П. П. Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства. С. 178, 189.

40 Там же. С. 188.

41 Покрышкин П. П. Проветривание зданий, особенно холодных // Известия ИАК. 1910. Вып. 34. (Вопросы реставрации; 5). С. 85–88.

42 Покрышкин П. П. Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства. С. 179.

43 Там же. С. 178.

44 Там же.

45 Там же.

к подлинной живописи. Учёный отмечал, что «надлежит оставлять все изображения, фон и надписи в открывшемся виде, отнюдь не поправляя их»⁴⁶.

- 9) *Принцип демаркационной линии или локализации и дифференциации* утрат, при котором все «новые правки не должны доходить до первоначальной иконописи: между дописями и древней живописью должна оставаться тонкая полоска, не затронутая кистью реставратора», чтобы «не прикрывать сохранившиеся, хотя бы и малые, части древней иконописи»⁴⁷.

Рассмотрев и проанализировав «Краткие советы» П. П. Покрышкина и отдельные его реставрационные работы, мы можем сформулировать характерные черты его «художественно-археологического» подхода.

- Стремление к максимально достоверному воспроизведению подлинного памятника в процессе реставрации, включая форму, материал, фактуру и цвет.

Эта особенность проявилась во всех работах П. П. Покрышкина, начиная с самой первой — Нередицкой. При этом формальная и материальная точность воспроизведения не была для Покрышкина самоцелью, а подчинялась цели более высокого порядка — неискажённой передаче художественного образа памятника.

- Осознание ценности исторической жизни памятника.

Если в процессе реставрации храма Спаса на Нередице прослеживалось стремление к воссозданию первоначального облика, а сохранение более поздних элементов являлось редким исключением, то спустя всего пять лет П. П. Покрышкин высказывает в отношении храма Спаса на Берестове мнение о нецелесообразности полного восстановления его первоначального вида, аргументируя это ценностью более поздних частей и отдавая предпочтение фрагментарному раскрытию.

- Научный и художественный характер обоснования и аргументации принимаемых решений.

46 Покрышкин П. П. Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства. С. 189.

47 Там же.

Мотивацию, выраженную в словах Покрышкина: «ради научного исследования и ради красоты»⁴⁸, связанных с реставрацией храма Спаса на Берестове, как можно убедиться, было бы справедливо отнести и к остальным его работам, начиная с самой первой — Нередицкой. Здесь следует отметить такую черту подхода Покрышкина, как сбалансированность и гармонию научной и художественной составляющих, поэтому среди работ реставратора нет таких, в которых откровенно была бы принесена в жертву какая-либо из этих составляющих, хотя незначительные компромиссы в ту или иную сторону, обусловленные внешними факторами, иногда имели место.

- Творческое отношение к архитектурной реставрации.

Творческим характером, как известно, отличались реставрационные работы европейского стилистического направления второй половины XIX в., однако с ними рассматриваемый нами подход имеет крайне мало общего. В чём проявлялось творчество Покрышкина как реставратора? Прежде всего, он переосмыслил само понятие реставрации: теперь она мыслится не как копирование некоего древнего «подлинника», а как «введение прошлого в современность»⁴⁹. В поиске способа, как это сделать в каждом конкретном случае, П. П. Покрышкин и видел основное поле для творчества. Но полной свободы в этом творчестве архитектор-реставратор не имел: ограничения на домысливание облика памятника накладывались самые строгие.

- Индивидуальный подход к каждому памятнику, гибкость и отсутствие тенденции к догматизации каких-либо отдельных методов, например, музеефикации или полной реставрации.

Рассмотрев три различных памятника, над которыми в разные годы работал Покрышкин, мы можем видеть, что в разных случаях на первый план могут выходить совершенно разные проблемы реставрации. Так, например, в случае с Овручем наиболее существенная трудность была связана с дефицитом археологического материала, а проблема позднейших наслоений вообще отсутствовала как таковая. В случае с Берестовом

48 Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры. С. 134.

49 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 500.

наоборот: сохранность здания была неплохой, однако не так просто было определиться с тем, что заслуживает сохранения, а что может быть снесено в ходе реставрации. Осознанием указанного обстоятельства и была обусловлена данная характерная черта художественно-археологического подхода.

Заключение

Говоря о становлении русской школы реставрации, вряд ли возможно обойти вниманием замечательного архитектора и реставратора Петра Петровича Покрышкина. Трудно переоценить культурно-историческое значение его деятельности, равно как и его вклад в развитие отечественной школы научной реставрации.

Реставрационная методология обязана П. П. Покрышкину в первую очередь точными археологическими обмерами и методом реконструкции архитектурного облика памятника на основе изучения прилегающего культурного слоя и обнаруженных в нём упавших фасадных фрагментов. Выработанные Покрышкиным методики позволили существенно повысить степень научной достоверности восстановления памятников архитектуры. Таким образом, благодаря ему научная методология реставрации шагнула далеко вперёд.

Художественно-археологический подход к восстановлению памятников культурного наследия, родоначальником которого является П. П. Покрышкин, сохраняет актуальность и в наши дни. Более того, сейчас он актуален в не меньшей степени, чем в начале XX в. За сто лет, отделяющих нас от эпохи Покрышкина, глобальные проблемы теории реставрации решены не были, да и вряд ли когда-либо будет найдено для них единственно верное решение. Существующие реставрационные подходы с этой точки зрения имеют ярко выраженный компромиссный характер. Чем-то так или иначе приходится жертвовать: с одной стороны — либо научной достоверностью реставрации, либо целостностью художественного образа памятника; с другой — либо позднейшими наслоениями, либо первоначальным видом сооружения. Но если взять художественно-археологический подход Покрышкина, выразившийся в его деятельности и «Кратких советах», то можно убедиться, что в нём этот вынужденный компромисс найден удачно, ибо сочетание художественной и научной сторон реставрационной деятельности — гармоничное и сбалансированное, без явного доминирования какого-либо одного из этих начал и принесения в жертву какого-либо другого.

Говоря о П. П. Покрышкине как о последовательном стороннике научных методов реставрации, мы не забываем его собственное признание в том, что относительно реставрации памятников архитектуры научная достоверность не была для него самоцелью: в памятнике он видел историческую и художественную ценность, поэтому разработанные им научные методы служили недопущению утраты древних памятников. Таким образом, подход П. П. Покрышкина, в котором применение определённых методологических приёмов определяющим не является и продиктовано отношением к наследию прошлого, безусловно, как нельзя более актуален сегодня.

Резюмируем проведённое исследование научной и практической деятельности П. П. Покрышкина.

Во-первых, с деятельностью П. П. Покрышкина связано переосмысление существовавших ранее положений русской реставрации. Мастер поставил под сомнение распространённую в начале XX века в России реставрационную практику, ориентированную на воссоздание первоначального облика памятника и подразумевающую близкую к оригиналу реконструкцию. В творчестве П. П. Покрышкина произошёл переход к практике максимально бережной реставрации, сохраняющей аутентичную материальную субстанцию памятника путём укрепления и устранения основных причин, приводящих к ветхости. Следствием этого стало целенаправленное использование в деятельности мастера фрагментарных реставраций памятников архитектуры, а приоритет стал отдаваться консервации живописных произведений.

Во-вторых, П. П. Покрышкин внёс значительный вклад в формирование национального и самобытного научного художественно-археологического подхода к архитектурной реставрации. Новый подход основывался на сочетании национальной традиции и европейского опыта и отличался гармонизацией художественного и научного начал реставрации в каждом случае. В связи с тем, что ценность памятника определялась не только его документальной значимостью, но и эстетической, художественной составляющей, в полном смысле слова строго научной такую реставрацию архитектуры назвать нельзя, хотя многие важные принципы, близкие к строгому европейскому археологическому подходу и современной отечественной научной концепции, в то время уже были заложены.

В-третьих, П. П. Покрышкин явился одним из столпов формирования и становления научного археологического подхода к реставрации произведений живописи в России в начале XX века, а его подход

лёг в основу современной строго научной концепции реставрации. Характерными особенностями его подхода к оценке, охране и восстановлению памятников иконописи было стремление прибегать к тем либо иным реставрационным операциям только при крайней необходимости. В случае раскрытия подлинной живописи он рекомендовал делать это послойно, а когда вставал вопрос о заполнении пробелов в открываемой старой росписи, настаивал на том, чтобы малые утраты совсем не исправлять, а большие — нейтрально тонировать в манере, близкой к приёмам современной ретуши. Таким образом, на первый план были вынесены задачи сохранения и консервации. Принцип сохранения подлинного материального остатка в неприкосновенности, нейтральное тонирование утрат монументальной живописи, сохранение в процессе реставрации документальной значимости памятника, а также принцип минимального вмешательства, отстаиваемые П. П. Покрышкиным, стали впоследствии основными требованиями всей отечественной научной реставрации. Кроме того, они положены в основу современной методики реставрации памятников монументальной и стенной живописи.

В-четвёртых, предпринятое исследование позволило прийти к выводу, что в монографии П. П. Покрышкина «Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства» (1915 г.) изложена одна из первых русских концепций научной реставрации живописных произведений, которая повлекла за собой коренную ломку вековых традиций поновления, а также оказала большое влияние на формирование научного отношения к иконописи и на становление научных принципов реставрации в дореволюционной России.

Библиография

- Бобров Ю. Г.* Теория реставрации памятников искусства: закономерности и противоречия. Москва: Эдсмит, 2004.
- Дегтева О. В.* Служение Отечеству и Церкви. Пётр Петрович Покрышкин // Нижегородская старина. 2004. Вып. 9. С. 30–35.
- Коренюк Ю.* Николай Макаренко — исследователь средневековых стенописей // Студії мистецтвознавчі. Ч. 3 (19): Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. Киев: ІМФЕ, 2007. С. 39–62.
- Куклина А. Б.* Концепция реставрации памятников Ферапонтова монастыря в начале XX века // Ферапонтовские чтения, 2004–2006: [сборник]. Вып. 1. Ферапонтово, 2007. С. 125–128.

- Медникова Е. Ю.* Деятельность академика архитектуры П. П. Покрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН) // Археологические вести. 1995. Вып. 4. С. 303–311.
- Михайловский Е. В.* Реставрация памятников архитектуры. Москва: Стройиздат, 1971.
- Платонова Н. И.* Архитектор-археолог П. П. Покрышкин: страницы биографии // Краткие сообщения института археологии РАН. 2015. Вып. 241. С. 422–437.
- Подъяпольский С. С.* Реставрация памятников архитектуры. Москва: Стройиздат, 1988.
- Покрышкин П. П.* Краткие советы для производства точных обмеров в древних зданиях // Известия Императорской Археологической Комиссии. Вып. 16. Санкт-Петербург: Тип. Главного управления уделов, 1905. С. 120–123.
- Покрышкин П. П.* Отчет о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903–1904 гг. // Материалы по археологии России, издаваемые Императорской Археологической Комиссией. Санкт-Петербург: Тип. Главного управления уделов, 1906.
- Покрышкин П. П.* Проветривание зданий, особенно холодных // Известия Императорской Археологической Комиссии. Вып. 34. (Вопросы реставрации; вып. 5). Санкт-Петербург: Тип. Главного управления уделов, 1910. С. 85–88.
- Покрышкин П. П.* Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства // Известия Императорской Археологической Комиссии. Вып. 57. (Вопросы реставрации; вып. 15). Петроград: Тип. Главного управления уделов, 1915. С. 178–190.
- Рерих Н. К.* Глаз добрый. Москва: Художественная литература, 1991.
- Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. Москва: Терра, 2002.
- Ruskin J.* The Seven Lamps of Architecture. Sunnyside: G. Allen, 1889.

ЦЕРКОВНО- АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КАБИНЕТ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ И ЛИЧНОСТЬ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ I (СИМАНСКОГО)

К 145-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ПАТРИАРХА

Наталья Ивановна Григорьева

магистр теологии

аспирант Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

efrosinyan@ya.ru

Для цитирования: *Григорьева Н. И.* Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии и личность Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского): к 145-летию со дня рождения патриарха // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 318–338. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.015

Аннотация

УДК 069-14 (271-2)

Настоящая статья посвящена изучению роли Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского) в возобновлении и становлении крупнейшего в современной России и единственного во времена Советского Союза церковного музея — Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии. Патриарх Алексий I не только способствовал открытию Московских духовных школ и их возвращению в стены Троице-Сергиевой Лавры, сыграл важную роль в сохранении памятников церковного искусства в стенах Церковно-археологического кабинета, устроенного по его благословию в Царских Чертогах Троице-Сергиевой Лавры, но и стал идейным вдохновителем существующей по сей день концепции академического музея. Воспитанный в дореволюционной академии, патриарх Алексий имел непосредственную живую связь с профессорами церковной археологии Московской духовной академии XIX в., а опосредованно эта связь доходила до митрополита Московского Филарета. Источниковедческой базой для раскрытия темы послужили дневниковые записи крестника Патриарха Алексия — заведующего Церковно-археологическим кабинетом протоиерея Алексия Остапова, а также сборники

«Материалы Церковно-археологического кабинета», «Журналы Учёного Совета», хранящиеся в библиотеке и архиве Московской духовной академии.

Ключевые слова: патриарх Алексий (Симанский), Церковно-археологический кабинет, Московская духовная академия, протоиерей Алексий Остапов, церковная археология, архиепископ Сергей (Голубцов), Мансветов Иван Данилович, митрополит Арсений (Стадницкий).

The Church and Archaeological Cabinet of the Moscow Theological Academy and the Personality of His Holiness Patriarch Alexy I (Simansky): On the 145th Anniversary of the Patriarch's Birth

Natalia I. Grigorieva

MA in Theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

141300, Sergiyev Posad, Trinity-Sergius Lavra, Academy

efrosinyan@ya.ru

For citation: Grigoryeva, Natalia I. "The Church and Archaeological Cabinet of the Moscow Theological Academy and the Personality of His Holiness Patriarch Alexy I (Simansky): On the 145th Anniversary of the Patriarch's Birth". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 318–338 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.015

Abstract. This article is devoted to the study of the role of His Holiness Patriarch Alexy I (Simansky) in the renewal and development of the largest church museum in modern Russia and the only church museum during the Soviet Union – the Church and Archaeological Cabinet of the Moscow Theological Academy. Patriarch Alexy I not only contributed to the opening of Moscow theological schools and their return to the walls of the Trinity-Sergius Lavra, played an important role in the preservation of monuments of church art within the walls of the Church-Archaeological Cabinet, arranged with his blessing in the Royal Halls of the Trinity-Sergius Lavra, but also became the ideological inspirer of the concept of the academic museum that exists to this day. Brought up in a pre-revolutionary academy, Patriarch Alexy had a direct, living connection with the professors of church archeology at the Moscow Theological Academy of the 19th century, and indirectly this connection reached the Metropolitan of Moscow Filaret. The source study base for the disclosure of the topic was the diary entries of the godson of Patriarch Alexy – the head of the Church and Archaeological Cabinet, Archpriest Alexy Ostapov, as well as the collections «Materials of the Church and Archaeological Cabinet», «Journals of the Academic Council», stored in the library and archive of the Moscow Theological Academy.

Keywords: Patriarch Alexy (Simansky), Church Archaeological Cabinet, Moscow Theological Academy, Archpriest Alexy Ostapov, church archeology, Archbishop Sergiy (Golubtsov), Mansvetov Ivan Danilovich, Metropolitan Arseny (Stadnitsky).

Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии носит имя Святейшего Патриарха Алексия более полувека: в 2020 г. исполнилось ровно пятьдесят лет со дня подписания соответствующего Определения Священного Синода. В 1970 г. Церковно-археологический кабинет отметил двадцатилетие своего возобновления в стенах Московской духовной академии. Празднование проходило 25–26 ноября 1970 г. и сопровождалось открытием большой выставки, подробными отчётными докладами сотрудников. Это было первое празднование Дня Церковно-археологического кабинета, установившееся с того времени в качестве традиционного¹. В том же 1970 г. «кабинету, по ходатайству Академии, Священным Синодом было присвоено имя в Бозе почившего Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия»². В рапорте, поданном в Священный Синод ректором Московской духовной академии Преосвященным епископом Дмитровским Филаретом, читаем:

«Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии создан по благословию приснопамятного Святейшего Патриарха Алексия и всегда пользовался вниманием и исключительной щедростью Его Святейшества. Поэтому Академия почтительнейше представляет на рассмотрение Вашего Высокопреосвященства и Священного Синода предложение о присвоении Церковно-археологическому кабинету Московской духовной академии имени почившего Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия»³.

На заседании Священного Синода 1 декабря 1970 г. под председательством Патриаршего Местоблюстителя митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена постановили:

«Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии впредь именовать “Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии имени Святейшего Патриарха Алексия”»⁴.

Заведующий музеем протоиерей Алексей Остапов в слове к сотрудникам отмечал значение патриарха Алексия для Церковно-археологического кабинета:

- 1 Церковно-археологический кабинет при Московской духовной академии: материалы: машинописный текст. Вып. 9. Ч. 1. Загорск, 1971. С. 3.
- 2 Там же.
- 3 Определения Священного Синода // ЖМП. 1971. № 1. С. 3.
- 4 Там же.

«Для нас очень утешительным явилось постановление нашего Священного Синода о присвоении ЦАКу (Церковно-археологическому кабинету. — *Н. Г.*) имени Приснопамятного Святейшего Патриарха Алексия, подлинного Отца и создателя Церковно-археологического кабинета. Это наименование свидетельствует о той безграничной любви и щедрости покойного Патриарха к Академии и к её ЦАКу, чему мы имеем великое счастье быть свидетелями»⁵.

Значительная роль Святейшего Патриарха Алексия (Симанского) в возобновлении и становлении академического музея отмечается всеми изучающими историю Церковно-археологического кабинета, однако полного представления о его значении в истории музея на сегодняшний день нет ни в одном исследовании, поэтому в юбилейный для патриарха Алексия (Симанского) год нам кажется вполне уместной и необходимой публикация статьи по данной теме.

Год 145-летия со дня рождения Святейшего Владыки ознаменован и 155-летием со дня кончины почитаемого патриархом Алексием святителя Филарета (Дроздова). Сергей Владимирович Симанский (впоследствии иеромонах Алексий) изучал гомилетическое наследие святителя в 1900–1904 гг. во время обучения в Московской духовной академии. После возвращения этого учреждения в стены Троице-Сергиевой Лавры Святейший Патриарх Алексий (Симанский) инициировал установление ежегодного празднования памяти небесного покровителя митрополита Филарета — так называемый Филаретовский вечер. Он проходит в середине Рождественского поста 14 декабря, в день памяти св. Филарета Милостивого, под пение рождественских ирмосов. Этот праздник Академии стал доброй ежегодной традицией, а присутствие Святейшего Владыки на торжественном вечере было радостным и ожидаемым событием для учащихся и учащихся.

Хотя дворянское происхождение и полученное университетское образование открывало перед Сергеем Владимировичем Симанским большие перспективы и возможности для самореализации на светском поприще, он выбрал путь служения Богу (как стало ясно вскоре после пострига — тяжёлый путь). Будущий патриарх прошёл его до конца, проживая поэтапно правление царей Александра III и Николая II, Временного правительства, советских вождей: В. И. Ленина, И. В. Сталина, Н. С. Хрущёва, Л. И. Брежнева. Осмысленная путь, пройденный патриархом Алексием I, митрополит Николай (Ярушевич) 25 февраля 1956 г.

5 Церковно-археологический кабинет при Московской духовной академии: материалы: машинописный текст. Вып. 9. Ч. 1. С. 63–64.

в поздравительной речи по поводу тезоименитства патриарха отметил важную особенность его служения:

«Ваше Святейшество! Годы Вашего детства и юности прошли под особым покровом прп. Сергия Радонежского — Вашего святого в миру. Сейчас Вы — священноархимандрит Сергиевой лавры, в которой почивают святые мощи её праведного и великого основателя. В годы Вашего монашеского, архиерейского и патриаршего служения Вас охраняет другой святой — святитель Московский Алексей, имя которого наречено Вам при пострижении. Священные останки этого яркого сияющего светильника земли Русской — здесь, в Вашем патриаршем соборе; и перед святой ракой мы возносим сейчас молитвы. Можно с полной уверенностью сказать, что ни один патриарх Московский и всея Руси, ни один архиерей Русской Православной Церкви не имел такого счастья — проходить служение в непосредственной близости от святых гробниц своих небесных покровителей: и мирского, и монашеского, как бы предстоять пред ними лицом к лицу <...> Блаженные миротворцы в земной своей деятельности — преподобный Сергий и святитель Алексей — вдохновляют Вас на неустанные труды по созиданию и укреплению мира на Земле»⁶.

Начало пути патриарха к Богу, серьёзное и осознанное, можно увидеть в его отрочестве. Об этом свидетельствует написанное в 1913 г. письмо законоучителя Императорского Катковского лицея священника Иоанна Соловьёва его воспитаннику, в котором он поздравлял уже возведённого в сан епископа Алексия (Симанского). Оно содержит такие строки:

«Живо, как сейчас, помню маленького Серёжу, который чудным голосом беседует с Богом в Шестопсалмии (“Я его выучил, батюшка, хотите прочту?” — слышится мне) и какими-то особенно проникновенными глазами вглядывается в то, что совершается на Святом Престоле в минуты Святого Таинства, стоя около меня с Служебником и как бы очищая и горе вздымая дух мой <...> Многое и ещё чудится мне: и коврик, и служба святителю Алексию, и исповедь — та исповедь, когда тот же маленький Серёжа сравнительно просто, со слезами на глазах сказал мне: “Мне хочется быть монахом”...»⁷.

6 Алексей I, Патриарх Московский и всея Руси // ЖМП. 1956. № 3. С. 14.

7 Казем-Бек А. Л. Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Москва, 2015. С. 72.

Именно через протоиерея Иоанна Соловьёва, окончившего в 1878 г. богословское отделение Московской духовной академии, будущий патриарх соприкоснулся с той академической наукой, которая формировалась ещё при митрополите Московском Филарете. Преподавателем церковной археологии с 1869 г. по 1885 г. в Московской духовной академии был профессор Иван Данилович Мансветов, окончивший Московскую духовную семинарию в 1864 г., при жизни митрополита Филарета. Ректор Московской духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский, покровительствовавший одарённому студенту и ещё до окончания Академии выделявший Ивана Даниловича как будущего преподавателя церковной археологии и гомилетики, состоял в тесном общении с митрополитом Московским Филаретом. Святитель Филарет (Дроздов), в свою очередь, высоко ценил Горского, «выделяя его среди преподавателей, пользовался его консультациями, хотя иногда они расходились во мнениях»⁸. Иван Данилович также имел собственное мнение о преподаваемой им новой науке, отличное от того, которое высказывал приведший его на кафедру для произнесения первой лекции протоиерей Александр Васильевич Горский⁹. Однако это не мешало взаимному уважению профессоров, поскольку разномыслие в частности во все века допускалось Церковью. Создаваемая Иваном Даниловичем новая учебная наука, церковная археология, была воспринята и четвёртым магистрантом двадцать третьего курса Московской духовной академии Иваном Соловьёвым. Это видно хотя бы из того, что спустя много лет, имея желание оставить воспоминания о прославлении почитаемого им старца Серафима Саровского, отец Иоанн Соловьёв составил подробное церковно-археологическое описание его кельи:

«Приготовления к торжеству прославления преподобного Серафима касались не одних только святых мощей его и места их пребывания, а и других предметов, которые имели такое или иное отношение к нему. В числе этих предметов первое место занимает, конечно, каменная келья преподобного, в которой он жил, подвизался и в молитвенном подвиге скончался. Поэтому охранение и украшение этой святыни не могло не озабочивать почитателей преподобного и лучшего средства для этого не может быть, как устройство святого храма имени преподобного над его кельей. Такой храм и был

8 *Геннадий (Гоголев), архим., Римский С. В., Турилов А. А.* Горский Александр Васильевич // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 149–152.

9 *Григорьева Н. И.* Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии // БВ. 2021. № 1 (40). С. 263–284.

заложен ещё в позапрошлом году и ко дню открытия святых мощей преподобного Серафима был уже готов к освящению. По устройству своему он представляет оригинальное сооружение в русско-византийском стиле с пятью главами <...> У западной стены этого храма, между хорами и средней его частью, и помещается келья преподобного, с внешней своей стороны обделанная в виде часовни с четырёхскатной чешуйчатой кровлею из светлой бронзы, с рядом кокошников по нижнему краю и золотым крестом на главе её. Наружные стены этой часовни-кельи украшены священными изображениями из жития прп. Серафима. Внутри священной кельи, в левом углу, в богато украшенном бронзовом киоте находятся иконы Спасителя и Божией Матери «Умиление» — копия с той иконы, пред которой коленопреклоненно скончался прп. Серафим; пред иконами — неугасимая лампада, подсвечники для свечей и аналой с крестом и св. Евангелием для служения молебнов. По стенам кельи, в особых витринах-футлярах из светлой бронзы с зеркальными стёклами, устроенных на средства московских хоругвиеносцев, заключены: мантия, шапочка, кожаные чётки преподобного, два кипарисовых шейных креста, вырезанные руками его, камень, на котором днём молился преподобный в своей дальней пустыньке, Евангелие, обгоревшее во время пожара в кельи преподобного при его кончине»¹⁰.

Любовь и почитание преподобного Серафима Саровского Святейшим Патриархом Алексием (Симанским) можно проследить по дневникам его крестника — протоиерея Алексия Остапова, который описывает службы, ежегодно совершаемые патриархом в дни памяти прп. Серафима¹¹. По благословению патриарха Алексия в Трапезной церкви Троице-Сергиевой Лавры в 1950-е годы был устроен придел в честь прп. Серафима Саровского. В то же время трудами сестры патриарха Алексия — монахини Евфросинии¹² — устраивается придел в честь прп. Серафима Саровского в Никольском храме Киево-Покровского женского монастыря.

Влияние отца Иоанна Соловьёва на становление Сергея Симанского можно усмотреть и в более поздние периоды жизни Святейшего Патриарха. Например, это проявлялось в отношении к собранной

10 Соловьёв И. И., *прот.* Слава преподобного отца нашего Серафима Саровского чудотворца, в свете Христовой веры Православной Церкви: апологетический очерк. Москва, 1903. С. 11–13.

11 Остапов А. Д., *прот.* Дневник: машинописный текст. 1959. С. 8.

12 В миру Анна Владимировна Погожева.

коллекции картин В. М. Васнецова и особенном отношении к этому художнику, которое патриарх Алексей, в свою очередь, привил крестнику. Отец Алексей Остапов в дневнике пишет: «Я читал 10 минут свою тринадцатую лекцию по искусству о В. М. Васнецове, художнике и человеке, которого обожаю душой и сердцем»¹³. Позднее также в дневнике он описывает встречу с сыном художника:

«Литургию Святейший Патриарх <...> служил в Успенском Соборе. В числе духовенства был протоиерей Васнецов, сын В. М. Васнецова. Я познакомился с ним, он живёт и служит в Праге»¹⁴.

Истоки такого особого отношения к творчеству В. М. Васнецова можно увидеть в мнении протоиерея Иоанна Соловьёва, который, посетив выставку картин художника в 1906 г., писал о ней так:

«Как не художник, я не могу судить о выставленных картинах с их, так сказать, художественной стороны. Но если справедливо, что красота есть гармония, что истинно прекрасное в слове ли, образах или звуках тогда именно таково, когда оно не противоречит, по крайней мере, истине и будит добрые чувства, если именно потому большинство современных картин, выдаваемых за художественное произведение, и не оставляют в душе никакого животворящего впечатления, что не дают никакой здоровой мысли и никакого доброго чувства, то картины В. М. Васнецова, всеми своими образами возбуждающие самые глубокие мысли и высокие чувства, уже по одному этому должны быть признаваемы истинно художественными произведениями <...> Эти картины — целая философия, и философия именно христианская, и в этом, по-моему, их главное значение. Поражающие глубиной и цельностью идейного содержания, они важны именно той строгой выдержанностью их православно-церковного, византийско-русского стиля, в силу которого их как-то даже неловко называть картинами, а не иконами, и появление их в залах музея, как ни прекрасно установлены они здесь, кажется, как будто случайным; их место в храме, и в храме, что называется, соборном...»¹⁵.

Высказанное протоиереем Иоанном Соловьёвым понимание предметов церковного искусства как выразителей не только эстетических, но прежде всего религиозно-богословских смыслов, в том

13 Остапов А. Д., *прот.* Дневник: машинописный текст. 1951. С. 52.

14 Остапов А. Д., *прот.* Дневник: машинописный текст. 1957. С. 112.

15 Соловьёв И. И., *прот.* Православно-христианская философия в русском искусстве (С выставки религиозных картин В. М. Васнецова). Харьков, 1910. С. 4.

числе символическим образом, можно усмотреть и в определениях профессора Ивана Даниловича Мансветова¹⁶. Таким образом, Сергей Симанский, будучи ещё лицеистом Катковского лицея, ещё вне стен Московской духовной академии, приобщался через духовника, протоиерея Иоанна Соловьёва, к тем истинам, которые впоследствии будут положены в основу воссоздаваемого по благословию патриарха Алексия (Симанского) Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии.

Поступив в 1900 г. в Московскую духовную академию, Сергей Владимирович Симанский проходил курс церковной археологии под руководством профессора церковной археологии Александра Петровича Голубцова — первого официального заведующего Церковно-археологическим музеем, преемника профессора Ивана Даниловича Мансветова. В 1904 г. студент Симанский сдал экзамен по церковной археологии на отлично и защитил кандидатское сочинение «Господствующие в современном нравственно-правовом сознании понятия перед судом митрополита Филарета (Дроздова)»¹⁷.

Желание своего сердца — стать монахом — Сергей Владимирович Симанский осуществил на втором курсе Академии. В декабре 1901 г. он подал прошение о пострижении в монашество на имя ректора:

«Направленный Всеблагим Промыслом на путь учебный в Московскую духовную академию, я, ещё не вступая в её священные стены, жаждал всю жизнь мою отдать служению Господу Богу в сане монашеском. Истекший учебный год, мой первый год студенчества в Духовной академии, навсегда утвердил мне желание моё. И помысел мой, и заветная мечта моей жизни сделались во мне непоколебимыми»¹⁸.

Первую Божественную литургию иеромонах Алексей (Симанский) совершил в Алексеевской церкви Чудова монастыря, у мощей своего небесного покровителя святителя Алексия Московского. В этом же монастыре 24 марта (6 апреля) 1860 г. митрополит Московский Филарет (Дроздов) рукоположил в дьяконский чин одного из значительнейших ректоров Московской духовной академии — протоиерея Александра Васильевича Горского.

16 Григорьева Н. И. Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии // БВ. 2021. № 1 (40). С. 263–284.

17 Святтейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. Биографическая справка // ЖМП. 1970. № 6. С. 60.

18 ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3719. Л. 6.

Первым местом церковно-административной деятельности иеромонаха Алексия (Симанского) стала Псковская духовная семинария, где он отправлял должность инспектора с 1904 по 1906 г. В 1906 г. в Псковской семинарии был открыт кружок «иконописания с живописью и рисованием»¹⁹. Впоследствии живописными работами учеников была украшена семинарская церковь и несколько икон написаны для иконостаса вновь устроенной церкви в Псковской епархии. Кружок музыки в семинарии открылся в том же 1906 году, а на его базе в скором времени — семинарский оркестр²⁰.

С 16 ноября 1906 г. по 22 декабря 1911 г. будущий Святейший Патриарх был ректором Тульской духовной семинарии. Именно здесь ректор архимандрит Алексей (Симанский) оказался причастен к судьбе двух следующих профессоров Московской духовной академии, внёсших свой вклад в церковную археологию и церковно-археологический музей. Выпускник Тульской духовной семинарии 1907 г. Николай Дмитриевич Протасов в 1911 г. сменил на посту заведующего Церковно-археологическим музеем профессора церковной археологии Александра Петровича Голубцова — учителя Святейшего Патриарха Алексия. Именно ему пришлось встретить на этом посту тяжёлое для Академии и всей страны время, когда революционные события не оставили вещественного следа от прежнего собрания академического музея. Вторым связанным с Церковно-археологическим музеем выпускником Тульской духовной академии в период ректорства Святейшего Патриарха Алексия стал Николай Семёнович Никольский, в 1946 г. возобновивший преподавание церковной археологии сначала в Богословском институте в Новодевичьем монастыре, а затем в Московской духовной академии в Троице-Сергиевой лавре. Здесь же, в Туле, у архимандрита Алексия (Симанского) появился верный келейник — Данила Андреевич Остапов, сын которого стал ключевой фигурой в становлении Церковно-археологического кабинета.

Следующее место служения будущего Патриарха — Новгородская епархия и ректорство в Новгородской духовной семинарии. В 1913 г. в древнем Софийском соборе архимандрит Алексей (Симанский) стал епископом — викарием митрополита Арсения (Стадницкого). Митрополит поддержал инициативу духовенства Новгорода по сбору

19 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1914 год. Санкт-Петербург, 1916. С. 229.

20 Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1905–1907. Санкт-Петербург, 1910. С. 195, 197.

сведений о храмах и монастырях епархии. Энтузиасты изучили более четырёхсот храмов в Старорусском, Новгородском, Великолукском, Порховском, Валдайском, Тихвинском, Кирилловском, Белозерском, Устюжском и Боровичском уездах. Уникальные предметы церковной старины были выставлены в митрополичьих покоях архиерейского дома, а впоследствии эта экспозиция составила основу церковного музея, организованного митрополитом Арсением. В 1911 г. по его благословию состоялся XV Новгородский археологический съезд²¹.

Восьмого января 1916 г. архиепископ Арсений (Стадницкий) созвал годичное собрание Новгородского церковно-археологического общества, на котором сказал:

«Если мы вникнем в смысл совершающихся теперь событий, то, быть может, найдём, что наши занятия имеют своё оправдание и в переживаемые нами дни <...> Археология как раз имеет в виду пробудить национальное самосознание <...> Целых два века мы были в плену у Запада. Нас нимало не ужасало, что иноземное влияние наложило печать на все стороны нашей жизни, не исключая и религиозной. Запад научил нас отвергать предания священной старины, к православной богословской науке привил свой рационализм. Только лет пятнадцать-двадцать тому назад мы наконец спохватились и задумались над утраченными нами под влиянием Запада ценностями <...> Мы поняли всю невозместимость утрат, понесённых нами благодаря тому, что предметы родной старины разными путями переселились в музеи Запада. В частности, мы, новгородцы, спохватились, что нашу старину не расхищал только тот, кто не хотел <...> Министерство народного просвещения ввиду народившихся национальных течений должно было позаботиться о воспитании любви к родному прошлому в обучающемся юношестве. Было наконец открыто, что, прежде знания назубок разных “Саксен-Рудольфштадтов, Саксен-Мейнингенов” и прочих, нам прилично ознакомиться и ознакомить учащихся с достопримечательностями Москвы, Киева, Новгорода <...> Доброму можно учиться и у врагов. И вот, если бы русские юноши последовали примеру немцев, которые предпринимают по своему фатерлянду длинные путешествия пешком, они научились бы понимать и любить своё Отечество»²².

21 *Фотий (Нечепоренко), иером. Арсений (Стадницкий) // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 409–416.*

22 *Казем-Бек А. Л. Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Москва, 2015. С. 155–156.*

В декабре 1916 г. в Новгороде побывала императрица Александра Фёдоровна с дочерьми. В поездках по Новгороду их сопровождал епископ Алексей, ставший к тому времени первым викарием и одновременно настоятелем Варлаамо-Хутынского монастыря²³.

После октябрьской революции епископ Алексей в письме к митрополиту Арсению пророчески размышляет о будущем:

«По всему видно, что Святая Церковь наша вступает в полосу тяжчайших бедствий и злостраданий и что нам, архипастырям и пастырям, предстоит много скорбей, и лишений, и страданий, быть может. Тому, кто верует, что, по слову Божию, Церковь Христова неодолима и что нынешняя, земная жизнь каждого человека есть лишь скорбная и неизбежная малая частица вечного бытия, можно этим утешаться и надо только просить у Господа до конца остаться Ему верным и не изнемочь под тяжестью креста»²⁴.

Преосвященный Алексей созывает 29 января 1918 г. большое собрание духовенства и мирян, которое, ввиду множества участников, проходило в Софийском соборе. На нём единодушно решили защищать святыни и церковные ценности и положили начало братству охранения святынь и священных древностей Новгорода, также обсуждался вопрос охраны приходских храмов и святынь²⁵. В разгар кампании по «разоблачению» святых мощей, 22 марта 1919 г. после молебна Преосвященный Алексей произнёс у мощей святителя Моисея Новгородского

«слово о значении святых мощей вообще <...> о том, что благодатная и чудодейственная сила их не находится в зависимости от того, в каком виде Господу было угодно сохранить останки того или иного угодника Божия»²⁶.

По делу об освидетельствовании мощей в Новгороде в январе 1920 г. были ненадолго арестованы митрополит Арсений и епископ Алексей, обвиняемые в проведении «с населением подготовительной работы»²⁷, срывающей кампанию по вскрытию мощей, за что полагалось пять лет

23 Страхов А., *свящ.* Нравственные задачи Церкви в трудах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2007. С. 30.

24 ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 551. Письмо от 15 ноября 1917 г.

25 ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 551. Письмо от 30 января 1918 г.

26 Петров М. Н. Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 61.

27 Страхов А., *свящ.* Нравственные задачи Церкви в трудах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2007. С. 33.

заклучения. Однако ввиду Первомайской амнистии 1920 г. иерархов освободили. По данному поводу Новгородским губисполкомом была выпущена брошюра «В сетях религиозной лжи и суеверий (дело епископа Алексия и других представителей новгородского духовенства)» в количестве пяти тысяч экземпляров²⁸.

Однако заключение Преосвященному Алексию всё же пришлось отбывать, когда, вступив в управление Петроградской епархией в 1922 г., он отказался признать власть ВЦУ и сложил с себя полномочия управляющего епархией. В октябре того же года его арестовали по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослали на три года в Каркаралинск, в Казахстане.

Когда будущий патриарх вернулся на Новгородскую кафедру, его охватили сомнения относительно его дальнейшего пути; и в 1927 г. он посетил в Вырице преподобного Серафима. Подвижник развеял сомнения епископа по поводу эмиграции:

«На кого же Вы оставляете Русскую Церковь? Господь всё устроит, и Богородица поможет Вам!»

После этой встречи будущий предстоятель окончательно решил остаться в России. Вместе с простыми ленинградцами он пережил все тяготы блокады и тем самым засвидетельствовал свою верность Отчизне²⁹.

Если перенестись мысленно в Сергиев Посад того же времени, то здесь в 1920-х гг. проживал в тесном соприкосновении с уходящей эпохой Павел Александрович Голубцов — сын профессора Александра Петровича Голубцова. Для понимания будущей роли Павла Голубцова в возобновлении Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии важно упомянуть о том, что, когда Павел в 1923 г. окончил среднюю школу, священник Павел Флоренский познакомил его с людьми, во многом определившими его дальнейший путь: В. А. Фаворским (1886–1864), П. Я. Павлиновым (1881–1966) и Л. А. Бруни (1894–1948). Также через отца Павла Флоренского, который с 1918 по 1920 г. занимал должность учёного секретаря Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, произошло знакомство Павла с членами этой Комиссии Ю. А. Олсуфьевым, П. Н. Каптеревым, М. В. Шиком, священником Сергием Мансуровым. Общение с этими людьми способствовало формированию мировоззрения

28 Революция и церковь. 1920. № 1. С. 45–56.

29 *Светозарский А. К.* Малоизученные страницы жизни и деятельности патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) // Духовный арсенал. 2021. № 1 (3). С. 57–65.

юноши³⁰. В том же 1923 г. архимандрит Кронид (Любимов) — последний настоятель Троице-Сергиевой Лавры перед её закрытием — благословил Павла Голубцова на монашеский путь — так протянулась ещё одна ниточка преемств в истории лавры³¹.

Архиепископу, а затем митрополиту Алексию (Симанскому) пришлось пережить сложное время 30-х–40-х гг. XX в., когда советской властью были разрушены и закрыты православные храмы, а Новгород разорён немецкими захватчиками. Нужно отметить, что в 1927-м, 1930-м, 1943-м годах новгородские святыни посещал уже в качестве иконописца-реставратора Павел Александрович Голубцов. До сегодняшнего дня музей Московской духовной академии имеет в собрании эскизы фресок храмов Новгородской земли, безвозвратно утерянных в годы Великой Отечественной войны, но скопированных рукой Павла Александровича (впоследствии архиепископа Сергия) Голубцова. И местом первого назначения в качестве епископа для владыки Сергия (Голубцова) станет в 1955 г. та же Новгородская и Старорусская епархия.

В день святого мученика Иустина Философа, 14 июня 1944 г., в Лопухинском корпусе Новодевичьего монастыря открылись Богословско-пастырские курсы и Богословский институт³². После демобилизации в октябре 1945 г. П. А. Голубцов был принят на второй курс Богословского института, реорганизованного в 1946 г. в Московскую духовную семинарию и академию. После окончания семинарского курса Павел Александрович в 1947 г. поступил в Московскую духовную академию.

В том же году в Успенском соборе Новодевичьего монастыря был рукоположен в сан диакона Николай Семёнович Никольский — бывший ученик патриарха Алексия, а на тот момент уже профессор возрождаемой Московской духовной академии. С 1947 по 1951 г. отец Николай был доцентом академии и преподавал основное богословие, церковную археологию и древнееврейский язык. Таким образом, учителем Павла Александровича Голубцова на протяжении всего академического периода был отец Николай Никольский. В 1950 г. в «Журнале Московской Патриархии» вышла статья отца Николая, повествующая о возобновлении Церковно-археологического кабинета и ставшая точкой отсчёта

30 *Андроник (Трубачев), иером.* Высокопреосвященный архиепископ Сергий // ЖМП. 1982. № 10. С. 19.

31 Там же.

32 Воспоминания митрополита Питирима (Нечаева). URL: <http://www.pravoslavie.ru/30328.html>

в новой истории академического музея. В 1951 г. протоиерея Николая Никольского арестовали, и его преемником по преподаванию церковной археологии и заведованию Церковно-археологическим кабинетом в Московской духовной академии стал иеромонах Сергей (Голубцов).

В 1948 г., параллельно описываемым событиям, крестник патриарха Алексия, учащийся третьего курса Московской духовной семинарии Алексей Остапов, участвует в организации мемориальной кельи Алексия I — первой музейной экспозиции, существующей практически в неизменном виде до сего дня. В 1952 г. студент Алексей Остапов готовил выставку в Патриархии к юбилею патриарха Алексия, о чём он пишет в дневнике с сентября, а труды продолжались до 8 ноября 1952 г. В день юбилея, 9 ноября, Алексей Остапов пишет:

«Все гости были у нас на выставке...».

Запись от 25 ноября сообщает ещё одну подробность:

«Наша выставка в Патриархии имеет большой успех. Супруги Игнатьевы долго её осматривали и остались довольны»³³.

В 1955 г. под руководством иеромонаха Сергея (Голубцова) Алексей Данилович Остапов написал кандидатское сочинение по церковной археологии. Лекции профессора Голубцова по церковной археологии были настольной книгой студента Остапова в дни каникул 1955 г.:

«После завтрака на море не пошёл. Написал письма и занялся археологией <...> Читаю лекции о Голубцова. Думаю свой курс построить немного иначе <...> Обдумываю вступительную лекцию, где надо сказать о понятии искусства, красоты, дать определение науки, её задач и метода»³⁴.

С сентября 1955 г. Алексей Данилович Остапов стал следующим профессором церковной археологии Московской духовной академии и заведующим Церковно-археологическим кабинетом³⁵.

В 1957 г. патриарх Алексей утвердил «Положение о Церковно-археологическом кабинете», за создание которого активно взялся его крестник. В отличие от иеромонаха Сергея (Голубцова), Алексей Данилович не был обременён послушаниями, которые приходилось нести иеромонаху Троице-Сергиевой Лавры: служение у мощей

33 *Остапов А. Д.*, прот. Дневник: машинописный текст. 1952–1953. С. 40.

34 *Остапов А. Д.*, прот. Дневник: машинописный текст. 1954–1955. С. 219–220.

35 *Григорьева Н. И.* 150-летний юбилей Церковно-археологического кабинета — музея Московской духовной академии // БВ. 2022. № 1 (44). С. 230–247.

Преподобного Сергия, произнесение проповедей, исповедь богомольцев, реставрация храмов Троице-Сергиевой Лавры — всё это о. Сергей совмещал с преподаванием в Московской духовной академии и с заведованием Церковно-археологическим кабинетом. Также, по благословению Святейшего Патриарха Алексия, иеромонах Сергей организовал иконописный кружок, занятия которого посещал ещё студентом Алексей Остапов, о чём свидетельствует запись от 28 октября 1953 г.:

«Было занятие иконописного кружка»³⁶.

Всецело отдав себя любимой науке и «своему детищу» — Церковно-археологическому кабинету, профессор А. Д. Остапов привил любовь к церковному искусству не одному поколению священнослужителей. И после его смерти академический музей продолжает выполнять эту функцию: но теперь в отношении не только воспитываемых в стенах Академии учащихся, но и огромного потока посетителей Церковно-археологического кабинета.

В дневнике от 21 августа 1958 г. доцент Алексей Данилович Остапов писал:

«Сегодня в семинарии [Одесской. — Н. Г.] говорил о необходимости создания в семинариях своих церковно-археологических собраний <...> На местах можно и нужно создавать коллекции церковно-археологических памятников, спасать их от гибели, собирать, хранить, изучать»³⁷.

Эти слова раскрывают глубокий смысл, заложенный в церковном академическом музее и состоящий в спасении и сохранении произведений русской культуры вообще и церковного искусства в частности. Не забудем, что музей был создан в атеистическом государстве невероятным подвигом Святейшего Патриарха Алексия (Симанского). И эти слова произносит не только профессор А. Д. Остапов — это слова самого Святейшего Патриарха, который вкладывал много сил и любви в формирование мировоззрения будущего протоиерея, профессора Русской Православной Церкви. Как отмечает профессор А. К. Светозарский, дневники о. Алексия Остапова «приоткрывают нам сокровенный мир Святейшего», поскольку на многое крестник смотрит глазами крестного, «транслируя многие его мысли»³⁸.

36 Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1952–1953. С. 102.

37 Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1958 г. С. 148.

38 Светозарский А. К. Малоизученные страницы жизни и деятельности патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) // Духовный арсенал. 2021. № 1 (3). С. 64.

Многим мог поделиться патриарх с близким для него семейством Остаповых, являвшихся в прямом смысле слова его родной семьёй. Помимо этих косвенных свидетельств, есть в дневниках и прямые указания на то, что патриарх Алексей (Симанский) сохранил изначальную цельность мировоззрения до конца дней. Так, в 1958 г. во время поездки патриарха в Одессу протоиерей Алексей Остапов сделал запись:

«Святейший в постели читает проповеди митрополита Филарета, это его любимые книги. Патриарх ценит глубину мыслей и своеобразиие стиля речей Митрополита»³⁹.

В декабре того же 1958 г.:

«На обратном пути через Москву посетили храм на Пятницком кладбище, где могила матери Митрополита Филарета...»⁴⁰.

Вспоминая последний день жизни Святейшего Патриарха, его верный друг и келейник Даниил Андреевич Остапов писал:

«Святейший Владыка временами спал, глубоко и тяжело вздыхая, вслух произносил молитвы или вёл беседу. Говорил он и о смерти, говорил с верой в вечную жизнь, также называл имена многих духовных лиц, среди них — архимандрита Антония, наместника Троице-Сергиевой Лавры и духовника глубоко почитаемого Святейшим митрополита Московского Филарета»⁴¹.

Память о митрополите Филарете навсегда увековечена в Московской духовной академии благодаря Святейшему Патриарху Алексию, и часто эта незримая связь первоиерархов получала вещественное выражение в тех местах, которые отмечены важными событиями земной истории этих великих людей. Приведём лишь некоторые. Митрополит Московский Филарет 12 сентября 1837 г. освятил домовую церковь Московского государственного университета (строка из проповеди святителя Филарета — «Приступите к Нему и просветитесь»⁴² — была выложена на иконостасе, над царскими воротами), а в годы учёбы в университете с 1896 по 1899 г. Сергей Симанский посещал эту церковь и, наверняка, читал надпись над царскими воротами. В Трапезном храме

39 *Остапов А. Д., прот.* Дневник: машинописный текст. 1958 г. С. 145.

40 Там же. С. 226.

41 *Остапов Д. А.* Последняя весна Патриарха Алексея // ЖМП. 1970. № 6. С. 8–9.

42 Слово по освящении храма Святых Мученицы Татианы, при Московском Университете (Говорено сентября 12; напечатано отдельно и в собраниях 1844 и 1848 гг.). См.: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/slova-i-rechi/137

Троице-Сергиевой Лавры 16 (30) ноября 1808 г. учитель Троицкой семинарии Василий Дроздов был пострижен в монашество с именем Филарет (в честь святого праведного Филарета Милостивого)⁴³, а в 1946 г. по благословению патриарха Алексия (Симанского) Трапезный храм был вновь освящён после революционного разорения с устройением в нём в 1950 г. ещё двух приделов. Инициативу патриарха Алексия (Симанского) сделать день именин митрополита Филарета особым в жизни Академии поддержала преподавательская корпорация. Иногда этот день воистину объединял усопших и живых не в переносном, а в прямом смысле слова, как, например, в 1961 г.:

«14 декабря. День праведного Филарета Милостивого. Святейший служил Литургию в Покоях, освятил 40 антиминсов и рукоположил в иеромонахи о. Филарета Вахромеева <...> Сегодня к вечеру в Лавру привезли гроб Митрополита Николая и поставили в Трапезной. В 7 часов в Академии начался Филаретовский вечер. Святейший Владыка прибыл раньше, осмотрел Нестеровскую выставку, открытую сегодня. На вечере выступил Святейший Владыка, Ректор и о. Филарет.

Были Митрополит Питирим, Митрополит Борис, архиепископ Никодим, архиепископ Иоанн, епископ Антоний (Блум), епископ Алексей, епископ Киприан, епископ Николай, гости из США: доктор Блейк и другие. После чая я и Костя показывали Кабинет. После всего был в Трапезной. Тихо, горит у гроба свеча, толпа старушек, медленное чтение Евангелия. Ни суеты, ни помпы, ничего обычного для архиерейской суматохи. Суета позади, полное спокойствие и величие тайны. Всех уравнивает смерть...»⁴⁴.

В завещании, написанном патриархом Алексием ещё в 1963 г., есть такие слова:

«Паству, вверенную мне Господом в этой жизни, знаемых и незнаемых рабов Божиих, да хранит Господь в мире и благополучии. Верую, что духовное общение наше не прекратится, а по общей нашей молитве усилится и по отшествии моём в вечность»⁴⁵.

43 Суворова Е. Ю. Святитель Филарет (Дроздов). См.: URL: [https://old.mpsa.ru/site_pub/1117175.html#:~:text=16%20ноября%201808%20г.%20в,Московским%20Платоном%20\(Левшиним\)%20в%20иеродиакона](https://old.mpsa.ru/site_pub/1117175.html#:~:text=16%20ноября%201808%20г.%20в,Московским%20Платоном%20(Левшиним)%20в%20иеродиакона)

44 Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1961 г. С. 161–162.

45 Остапов Д. А. Последняя весна Патриарха Алексия // ЖМП. 1970. № 6. С. 10.

Эту невидимую связь и любовь архипастыря чувствовали люди, пришедшие проводить в апреле 1970 г. «в путь всея земли» своего патриарха. Вот как об этом сказал в надгробном слове Святейший Вазген I, Верховный Патриарх-Католикос всех армян:

«Будущее — в руке Божией. И во внешней истории Русской Православной Церкви кончина Святейшего Патриарха Алексия определится как должно. Во внутренней же, духовной, жизни Церкви печаль этого события сочеталась с радостью общения с усопшим первосвятителем. Смерть уничтожила преграды, невольно возникавшие между людьми в их земном бытии, она оставила только духовную связь, не знающую никаких преград. Выражением этого ощущения духовной близости с патриархом были слова верующих после погребения: “Теперь придём к нему на Пасху христосоваться”. Почивший первосвятитель остаётся живым, и сама его кончина служит единению его паствы»⁴⁶.

Живость связи с патриархом Алексием (Симанским) ощутима и для нынешних воспитанников Московской духовной академии, которые имели счастье общаться с иподиаконом Святейшего Владыки — профессором Константином Ефимовичем Скуратом. Последний раз Константин Ефимович держал дикирий возле Святейшего Патриарха Алексия (Симанского) в апреле 1970 г., на отпевании. И вот какое воспоминание об этом оставил для нас Константин Ефимович:

«Некоторое время я не мог сосредоточиться, находясь рядом с Его Святейшеством, мысли плыли одна за другой и были какие-то бес-связные, хаотичные <...> Но вскоре я начал молиться о упокоении в Бозе почившего новопреставленного Святейшего Патриарха Алексия. И не только об этом молился я, но и о том, чтобы Его Святейшество, находясь в обителях небесных, духом своим никогда не отступал от нас и даже тогда, когда мы, может быть, будем и недостойны этого»⁴⁷.

Об этом же молились и все мы — учащиеся Московской духовной академии ровно год назад у гроба профессора Константина Ефимовича Скурата, почившего 15 декабря 2021 г., на следующий день после именин

46 Надгробная речь Святейшего Вазгена I, Верховного Патриарха-Католикоса всех армян // ЖМП. 1970. № 6. С. 56.

47 *Скурат К. Е.* В путь всея земли. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Skurat/svjatost-rusi/20

святителя Филарета Московского, последний раз в земной жизни встретив Филаретовский день.

Архивные материалы

- Остапов А. Д., прот.* Дневник: машинописный текст. 1951.
Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1952–1953.
Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1954–1955.
Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1957.
Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1958.
Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1959.
Остапов А. Д., прот. Дневник: машинописный текст. 1961.
 ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3719.
 Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии: материалы: машинописный текст. Вып. 9. Ч. 1. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1971.

Источники

- Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1905–1907 гг. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1910.
 Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1914 год. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1916.
 Определения Священного Синода // ЖМП. 1971. № 1. С. 3.

Литература

- Алексий I, Патриарх Московский и всея Руси // ЖМП. 1956. № 3. С. 14.
Андроник (Трубачев), иером. Высокопреосвященный архиепископ Сергей // ЖМП. 1982. № 10. С. 19.
 Воспоминания Митрополита Питирима (Нечаева). [Электронный ресурс.] URL: <http://www.pravoslavie.ru/30328.html> (дата обращения 23.11.2022).
Геннадий (Гоголев), архим., Римский С. В., Турилов А. А. Горский Александр Васильевич // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 149–152.
Григорьева Н. И. Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии // БВ. 2021. № 1 (40). С. 263–284.
Григорьева Н. И. 150-летний юбилей Церковно-археологического кабинета — музея Московской духовной академии // БВ. 2022. № 1 (44). С. 230–247.

- Казем-Бек А. Л.* Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2015.
- Надгробная речь Святейшего Вазгена I, Верховного Патриарха-Каталикоса всех армян // ЖМП. 1970. № 6. С. 56.
- Останов Д. А.* Последняя весна Патриарха Алексия // ЖМП. 1970. № 6. С. 8–9.
- Петров М. Н.* Крест под молотом. Новгород: Новгородский гос. ун-т, 2000.
- Революция и церковь. 1920. № 1. С. 45–56.
- Светозарский А. К.* Малоизученные страницы жизни и деятельности патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) // Духовный арсенал. 2021. № 1 (3). С. 57–65.
- Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. Биографическая справка // ЖМП. 1970. № 6. С. 60.
- Скурат К. Е.* В путь всея земли. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Skurat/svjatost-rusi/20 (дата обращения 2. 12. 2022).
- Слово по освящении храма Святыя Мученицы Татианы, при Московском Университете (Говорено сентября 12; напечатано отдельно и в собраниях 1844 и 1848 гг.). [Электронный ресурс.] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/slova-i-rechi/137 (дата обращения 2.12.2022).
- Соловьев И. И., прот.* Слава преподобнаго отца нашего Серафима Саровскаго чудотворца, в свете Христовой веры православной церкви: (апологетический очерк) / законоучителя Императорскаго лицея цесаревича Николая прот. И. И. Соловьева. Москва: Тип. М. Борисенко, 1903.
- Соловьев И. И., прот.* Православно-христианская философия в русском искусстве: (с выст. религ. картин В. М. Васнецова). Харьков: Тип. «Мирный труд», 1910.
- Страхов А., свящ.* Нравственные задачи Церкви в трудах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2007.
- Суворова Е. Ю.* Святитель Филарет (Дроздов). [4.09.2012.] [Электронный ресурс]. URL: [https://old.mpda.ru/site_pub/1117175.html#:~:text=16%20ноября%201808%20г.%20в,Московским%20Платоном%20\(Левшиным\)%20в%20иеродиакона](https://old.mpda.ru/site_pub/1117175.html#:~:text=16%20ноября%201808%20г.%20в,Московским%20Платоном%20(Левшиным)%20в%20иеродиакона) (дата обращения 2.12.2022).
- Фотий (Нечепоренко), иером.* Арсений (Стадницкий) // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 409–416.

ОБ ОДНОМ АРХАИЧЕСКОМ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОМ ВЛИЯНИИ НА ТОЛКОВАНИЕ ФРАЗЫ: «БОГАТЕТЬ В БОГА»

(Лк. 12, 21)

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.* Об одном архаическом древнеславянском влиянии на толкование фразы: «Богатеть в Бога» (Лк. 12, 21) // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 339–349. DOI: 10.31802/GV.2023.49.2.016

Аннотация

УДК 27-278 (27-277.2)

Статья посвящена проблеме богословской интерпретации евангельской притчи о неразумном богаче (см. Лк. 12, 16–21) и заключительной её фразы о богатении в Бога. Автор обращает внимание на этимологическую связь лексем «Бог» и «богатство», делает экскурс в историческую семантику, представляя возможный спектр значений праславянского *bogъ и показывая на примере из родственных индоевропейских языков его отношение к идее судьбы и наделения человека благами. Влияние архаических дохристианских идей находит выражение в восприятии и толковании евангельской притчи известными русскими духовными писателями (в частности, свт. Филаретом Московским, свт. Феофаном Затворником, свт. Игнатием Брянчаниновым), которые традиционно объединяют экзегетические линии: доброделания нуждающимся, освящения земных благ Богом через жертву на церковные нужды и идею Бога как единственного высшего блага, которого надлежит искать человеку, жаждущему Царства Небесного и правды Его.

Ключевые слова: Священное Писание, проблема перевода, герменевтика, славянский язык, архаические представления, Бог.

About one Archaic Ancient Slavic Influence on the Interpretation of the Phrase: «Get rich toward God» (Lk. 12, 21)

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. "About one Archaic Ancient Slavic Influence on the Interpretation of the Phrase: 'Get rich toward God' (Lk. 12, 21)". *Theological Herald*, no. 2 (49), 2023, pp. 339–349 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.016

Abstract. The article is dedicated to the problem of theological interpretation of the gospel parable of the Rich Fool (Luke 12, 16–21) and particularly its final phrase about «richness toward God». The author draws attention to etymological connection between lexemes «God» and «richness» in Slavic language, makes an excursion into historical semantics, presenting possible range of meanings proto-Slavic *bogъ and demonstrating by examples from relative Indo-European languages its relevance to the idea of fate and endowing a person of benefits. The influence of archaic pre-Christian notions is revealed in perception and interpretation of the gospel parable by famous Russian theologians, such as St. Philaret of Moscow, St. Theophan the Recluse, St. Ignatius Brianchaninov, who usually combined the exegetic line of doing good deeds to people in need, consecration of earthly goods by God through sacrifice to Church needs, and also the idea of God as the only supreme good, which should be sought by person, who do hanger after the Kingdom of Heaven and Its righteousness.

Keywords: Holy Scripture, translation problem, hermeneutics, Slavic language, archaic notions, God.

Введение

Проблема перевода с неизбежностью помещает исследователя в область герменевтики, поскольку перевод — это всегда комментарий, интерпретация и определённое прочтение переводчиком смыслов оригинала. «Я всегда переводил не слова, а мысли», — свидетельствовал о лучшем способе перевода блж. Иероним Стридонский в письме к Паммахию¹. В процессе перевода смыслов естественным образом происходит наложение двух языковых картин мира и интенсивный диалог двух культур — словом, то, что Х.-Г. Гадамер назвал «слиянием горизонтов»².

Конечно, невозможно не восхититься творческим гением славянских просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, которые при переводе Священного Писания на славянский язык старались учесть, в том числе, особенности народного мировоззрения, насытив старые понятия новыми христианскими смыслами³.

В свете сказанного хотелось бы обратить особое внимание на отрывок из Евангелия от Луки, содержащий притчу о неразумном богаче (см. Лк. 12, 16–21), а именно на заключительную фразу повествования. Подводя нравственный итог безумным действиям героя притчи, Христос Спаситель свидетельствует:

«Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12, 21).

Выражение: «не в Бога богатеет» (греч. εἰς Θεόν πλουτῶν) — привлекает внимание в первую очередь непривычным для русского языка глагольным управлением «богатеть в кого / что». Вполне естественно предположить, что перевод калькирует греческий оригинал. Значение «в» как направления движения — вовсе не единственное для греческого предлога εἰς⁴. Помимо прочего, εἰς может переводиться и как «для» со значением цели движения. Примечательно, что в последнем русском переводе, подготовленном Российским библейским обществом,

1 *Иероним Стридонский, блж.* Письмо к Паммахию о лучшем способе перевода // Библиотека творений Св. Отцов и Учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. 1894. Кн. 4. Ч. 2. С. 116.

2 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. [Пер. с нем.] / общ. ред., вступ. ст. Б. Н. Бессонова. Москва, 1988. С. 362.

3 *Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. Москва, 1997. С. 24–34.

4 *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Москва, 2020. С. 379–380.

эта фраза дана в редакции «не богатеет для Бога»⁵. Впрочем, такой перевод мало что проясняет и также требует богословского комментария и экзегезы.

Заметим, однако, что для русского человека важно не столько использование того или иного предлога, сколько чувство глубокой внутренней смысловой связи между словами «богатство» и «Бог». Можно сказать, что русскоязычного читателя Евангелия не покидает ощущение символичности игры слов, получившейся в результате перевода Лк. 12, 21. И это вовсе не случайно.

В лингвистике существует такое понятие, как «**внутренняя форма слова**», под которой понимается «ближайшее этимологическое значение слова»⁶, осознаваемое носителями языка. «Внутренняя форма, — писал выдающийся отечественный филолог XIX в. А. А. Потебня, — есть <...> центр образа, один из его признаков, преобладающий над всеми остальными»⁷. Иначе говоря, осознаваемая внутренняя форма слова тесно связана с понятием мотивировки, то есть некой внутренней причиной, по которой слово получило то или иное звуковое оформление. Один из наиболее известных языковедов минувшего века Ю. С. Маслов отмечал, что мотивировка включена в содержание слова и связана «с концептуальным ядром лексического значения, а также с эмоциональными и иными коннотациями»⁸.

В значительной степени обусловленная национально, внутренняя форма слова, будучи образом, лежащим в основе наименования, «может уясниться лишь на фоне той материальной и духовной культуры, той системы языка, в контексте которой возникло или преобразовалось данное слово»⁹, как пишет академик В. В. Виноградов, основоположник крупнейшей научной школы в русистике.

Итак, в нашем случае с толкованием евангельского отрывка Лк. 12, 21 ощущение, основанное на осознании **внутренней формы слов** «Бог» и «богатство», раскрывается полнее в контексте тех представлений о божестве, которые были свойственны славянам в дохристианскую эпоху.

5 Библия. Современный русский перевод. Москва, 2016. С. 1088.

6 Потебня А. А. Мысль и язык // *Он же*. Полное собрание трудов. Москва, 1999. С. 156.

7 Там же. С. 125.

8 Маслов Ю. С. Введение в языкознание. Москва, 1975. С. 138.

9 Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учение о слове) / под ред. Г. А. Золотовой. Москва, 2001. С. 25.

Этимология на службе богословия

На данный момент существуют две основные этимологии праславянского **bogъ*¹⁰, к которому восходит соответствующее русское слово. Первая утверждает исконное происхождение лексемы, а вторая предполагает её заимствование из иранских языков. Каждая из этих версий имеет свои сильные стороны. Однако для нас важно не столько определение источника появления у славян данного понятия, сколько обнаружение смыслов, за ним стоящих, что становится возможным при установлении родственных связей и соответствий в других индоевропейских языках.

Вполне очевидна и не оспаривается исследователями связь праславянского **bogъ* с древнеиндийским *bhága*, «благо». У древних индоариев божественной персонификацией блага был Бхага, считавшийся воплощением счастья, богатства, изобилия, удачи и наделявший этими дарами людей, которые к нему обращались. Бхага — это прежде всего бог-распределитель. «Богатство во всех видах — основная тема обращённых к нему просьб»¹¹, — отмечает французский мифолог и филолог-индоевропеист Ж. Дюмезиль. Бхага обеспечивает также «прочность и благополучие домашнего очага»¹². Исследователь уточняет, что **благо понимается в самом широком смысле слова**: не только как материальное сокровище и приобретение, но и в целом как хорошая доля, которая даётся человеку на каждое время и во всякий час, в любых делах и обстоятельствах.

Идея наделения и распределения благ органично связана с **общей идеей участи и жизненной судьбы**. Подобные смыслы отражены, например, в иранском языковом материале¹³. Интересно, что **персонификация доли и судьбы приводит к появлению у слов значения «господин», «бог»**.

С учётом архаического древнеславянского значения «бога» как «главного наделителя и распределителя благ» и его тесной этимологической связи с «богатством», можно было бы в качестве варианта современного перевода Лк. 12, 21 предложить «*Богом изобиловать*» или «*Богом богатеть*».

10 Этимологический словарь славянских языков. Вып. 2 (*bez — *bratъ). Москва, 1975. С. 161–163.

11 Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва, 1986. С. 75.

12 Там же. С. 76.

13 Ср.: авест. *baça* — «доля, участь, судьба»; иран. *baga* — «доля, участь, судьба»; тохарск. *A pāk* и тохарск. *B pāke* — «доля, часть».

Традиционная православная экзегеза Лк. 12, 21

Православная экзегеза притчи о неразумном богаче традиционно включает в себя два главных посыла, образующих, в свою очередь, две генеральные линии в интерпретации евангельского отрывка.

В соответствии с первым посылом под «*богатением в Бога*» понимается прежде всего **творение добрых дел**, которые мыслятся как собираемые человеком *сокровища на небеси* (Мф. 6, 20). Подобное толкование встречаем, в частности, у свт. Василия Великого¹⁴. Примечательны слова современного библииста, ныне покойного архимандрита Ианнуария (Ивлиева), утверждавшего, что понимание «богатения» как добродетели было, скорее всего, первичным и более понятным для иудеев, в соответствии с представлениями которых дела милосердия — это «друзья человека на небесах, ходатаи пред Богом»¹⁵. Это вполне соотносится с отражёнными в Ветхом Завете идеями о том, что *милосердием и правдой могут быть очищены многие грехи* (Притч. 16, 6; Дан. 4, 24)¹⁶.

Второе понимание фразы делает акцент на **идее Бога как источника всяческих благ**. Блж. Феофилакт Болгарский, например, указывает, что «*богатеть в Бога*» означает «на Него уповать, Его считать нашим богатством и хранилищем богатства... Богатеть в Бога — значит веровать, что если я и всё (своё) отдам и истощу, то и тогда ни в чём необходимом у меня не будет недостатка. Ибо сокровищница моих благ есть Бог: я отворяю и беру, что нужно»¹⁷.

Как можно заметить, свт. Феофилакт увязывает идею богатения с темой доверия Богу, что вполне коррелирует со следующими за этой притчей евангельскими призывами *не заботиться для души, что есть, ни для тела, во что одеться* (Лк. 12, 22), уподобившись в этом воронам, у которых нет ни хранилищ, ни житниц (Лк. 12, 24). Человек должен быть отстранённым по отношению к земным благам, он не должен

14 *Василий Великий, свт.* Беседа на слова из Евангелия от Луки: «Разорю житницы моя и большия созижду» — и о любостыжательности // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва, 2008. С. 625–630.

15 *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Луки. Богословско-экзегетический комментарий. Москва, 2019. С. 301.

16 См. также: *Юров М. А., иер.* Ветхозаветная концепция святости: милосердие как путь освящения человека в Ветхом Завете // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 13–28.

17 *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Т. 3: Толкование на Евангелие от Луки. Москва, 2013. С. 232–233.

прилагать сердца к богатству (Пс. 61, 11), истинное владение которым принадлежит одному только Богу.

Вместе с тем нельзя не заметить, что «толкование от упования» содержит некий логический разрыв и не объясняет того, каким образом распоряжение земными благами может противопоставить человека тому, кто *собирает сокровища для себя* (Лк. 12, 21).

Примечательно, что в интерпретации указанного евангельского отрывка **русские духовные писатели нередко стремились объединить обе экзегетические линии.**

Так, **свт. Филарет Московский** предлагает творить добрые дела и жертвовать на церковные нужды, чтобы приобретать освящение материального имени. Поскольку всё существующее в этом мире по определению принадлежит Богу как Творцу и Владыке всяческих, поэтому человек, сколь бы состоятельным он ни был, является лишь относительным хозяином имущества. Это совместное владение Богом и человеком должно обозначать стабильность отношений, при которых пожертвование на храм или богослужебные потребности *сохраняется в невредимой пред очами Божиими целости, для их будущего воздаяния*¹⁸. Оставшаяся же в пользовании христианина часть имени посредством выделенного из него пожертвования получает освящение от Господа, что рассматривается свт. Филаретом как исполнение слов Христа Спасителя о *богатении в Бога*.

Помощь нуждающимся — другой вариант добродетели:

«На сии слова, написанные в Евангелии, ты можешь смотреть как на заемное письмо, которым Господь признал Себя должным тебе во всем, что ты подал или что благотворительно сделал нуждающемуся ближнему»¹⁹.

Идея освящения богатства Богом, Который является Истинным Источником всякого блага, соединяется, таким образом, с представлением о том, что добрыми делами приобретается милость Господня.

Похожие мысли высказывал и младший современник митрополита Филарета — **свт. Феофан Затворник**. Рассуждая об этой евангельской притче, свт. Феофан называет неразумного богача богатеющим «с богозабвением» и также призывает разделять избыток благ

18 *Филарет, митр. Московский, свт.* Слово в Неделю двадцать шестую по Пятидесятнице // *Он же.* Творения. Слова и речи. Т. 2: 1825–1836 гг. Сергиев Посад, 2009. С. 435.

19 Там же.

с нуждающимися, ибо только тогда «выйдет святое богатство»²⁰. «Все избытки разделяй с нуждающимися, — увещает святитель, — это будет то же, что данное Богом возвращать Богу... Истоющая как будто богатство, таковой истинно богатеет, богатея добрыми делами, — богатеет ради Бога, в видах угождения Ему, богатеет Богом, привлекая Его благоволение, богатеет от Бога, Который верного в мале поставляет над многими...»²¹.

Комплексное духовное толкование евангельского отрывка предлагает **свт. Игнатий (Брянчанинов)**, указывающий, что «богатеть в Бога значит проводить жизнь богоугодную»²². Богоугодная же жизнь есть жизнь по евангельским заповедям, только тогда земная деятельность «доставляет душе нетленное богатство: познание Бога и себя, веру, смиренномудрие, любовь к Богу и ближним»²³. В таком случае человек, устремлённый через исполнение заповедей к богопознанию, поистине богатеет Богом, по мысли свт. Игнатия. Вследствие такого духовного устройства христианин «правильно распоряжается земным достоянием как даром Божиим и правильным распоряжением претворяет тленное имущество в нетленное, переносит сокровища свои с земли на небо. Перенося милостыней тленное имущество свое на небо, христианин неприметным образом перенесет на небо сердце свое»²⁴.

На контрасте с глубокими богословскими идеями, отражёнными в трудах вышеназванных отцов, несколько одномерными и однобокими выглядят толкования, предложенные более поздними комментаторами. Идея богатства в Боге как изобилия прежде всего добрыми делами, «которые и по смерти пойдут вслед»²⁵, проводится **святым праведным Иоанном Кронштадтским** и автором знаменитого учебника «Закон Божий» **протоиереем Серафимом Слободским**, у которого «богатство для себя», состоящее в созидании личного комфорта,

20 *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия: краткие поучения. Москва, 2009. С. 346.

21 *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Москва, 1997. С. 323–324.

22 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь. Поучение в двадцать шестую Неделю. О лихоимстве // *Он же.* Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 2011. С. 328.

23 Там же.

24 Там же. С. 328–329.

25 *Иоанн Кронштадтский, прав.* Поучение в неделю 26-ю по Пятидесятнице // Полное собрание сочинений праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского. Т. 2. Санкт-Петербург, 1911. С. 641.

противостоит «богатству для Бога», заключающегося в творении добрых дел помощи ближним²⁶.

Обобщая известные богословские толкования Лк. 12, 21, нельзя обойти вниманием «Толковую Библию» под редакцией **А. П. Лопухина** — один из самых популярных библейских комментариев начала XX в. Неожиданным образом Лопухин опирается в интерпретации данного евангельского отрывка на труд немецкого теолога Иоганна Вайса (J. Weiss), который выражал категорическое несогласие с прежними трактовками «богатения в Бога» как добротворения ближним и собирания неветшающих богатств Царства Небесного, приводя для этого ряд аргументов; вместе с тем он предлагает видеть в «богатствах в Боге» те блага, «которые Сам Бог признаёт за блага»²⁷.

Выводы

В целом экзегеза евангельского отрывка, повествующего о неразумном богаче, исходит из того, что, безусловно, «притчу нельзя воспринимать как выражение несогласия с принципом экономического успеха. Было бы неправильно на основании притчи делать вывод, что неудачливый бизнесмен ближе к Царству Небесному, чем преуспевающий...»²⁸.

Традиционное толкование, как правило, делает акцент на двух идеях: на ветхозаветном понимании милосердия и доброделания как богоугодного пути, ведущем человека к освящению и прощению грехов, а также на идее Бога как высшего блага для всякого человека и Источника всех остальных благ, что коррелирует с призывом Христа Спасителя:

«Ищите же прежде всего Царства Божьего и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33).

Если в первом случае экзегеза свидетельствует о том, что «в вечную жизнь с человеком перейдут только те сокровища, которые он, будучи на земле, сумел скопить на небесах»²⁹, то есть совокупность совершённых им добрых дел, то вторая линия в толковании руководствуется,

26 Закон Божий: для семьи и школы / сост. прот. Серафим Слободской. Минск, 2011. С. 352.

27 Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 6. Москва, 2009. С. 864.

28 Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 4: Притчи Иисуса. Москва, 2017. С. 281.

29 Там же. С. 286.

скорее, представлениями о высоком призвании человека к обожению и стяжании Царства Небесного, Которое *внутри нас есть* (Лк. 17, 21).

В русских экзегетических творениях эти две линии переплелись, и на то были свои причины. Этимологическая близость лексем «Бог» и «богатство», проистекающая из архаических дохристианских представлений славян о Боге как Источнике благ и Господине, Который распределяет эти богатства, и ощущаемая носителями языка на уровне внутренней формы слова, будто подталкивала богословов к объяснениям, сочетавшим два варианта толкования.

Несомненно, что «в процессе функционирования слова в языке мотивирующий признак, положенный в основу номинации, может поблекнуть, стать затемненным»³⁰. Однако для русского православного человека родной и вполне органичной является мысль о том, что Бог есть Податель всяческих имений, *Владыка всяческих* и истинное богатство, которого надлежит искать человеку, *потому что один Господь у всех, богатый (πλουτῶν) для всех, призывающих Его* (Рим. 10, 12).

Источники

- Библия. Современный русский перевод. [Пер. с древнеевр., араб., и древнегреч.]. Москва: Российское Библейское общество, 2016.
- Василий Великий, свт.* Творения. Том I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва: Сибирская благовонница, 2008. (Серия «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей»; кн. 3).
- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. [Репринт V-го издания 1899 г.] Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2020.
- Закон Божий: для семьи и школы / сост. прот. Серафим Слободской. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2011.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений: в 7 т. Т. 4. Москва: Терирем, 2011.
- Иероним Стридонский, блж.* Письмо к Паммахию о лучшем способе перевода // Библиотека творений Св. Отцев и Учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. 1894. Кн. 4. Ч. 2. С. 111–127.
- Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: Р. П. Лушкевиц, 1911.
- Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. Т. 6. Москва: Дарь, 2009.

30 *Прокопьева О. В.* Многоаспектность понятия внутренней формы // Вестник СПбГУ. («Филология. Востоковедение. Журналистика»). 2012. Вып. 3. С. 181.

- Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия: краткие поучения. Москва: Правило веры, 2009.
- Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник: в 4 т. Т. 3: Толкование на Евангелие от Луки. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2013.
- Филарет, митр. Московский, свт.* Творения. Слова и речи: в 5 т. Т. 2: 1825–1836 гг. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
- Этимологический словарь славянских языков. Вып. 2 (*bez – *bratъrь). Москва: Наука, 1975.

Литература

- Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. Москва: Мартис, 1997.
- Виноградов В. В.* Русский язык (грамматическое учение о слове) / под ред. Г. А. Золотовой. Москва: Русский язык, 2001.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. [Пер. с нем.] / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. Москва: Прогресс, 1988.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / пер. с франц. Т. В. Цивьян. Москва: Главная редакция восточной литературы «Наука», 1986.
- Ивлиев Ианнуарий, архим.* Евангелие от Луки. Богословско-экзегетический комментарий. Москва: ББИ, 2019.
- Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. Кн. 4: Притчи Иисуса. Москва: Изд. Сретенского монастыря; Эксмо; ОЦАД, 2017.
- Маслов Ю. С.* Введение в языкознание. Москва: Высшая школа, 1975.
- Потебня А. А.* Полное собрание трудов. Москва: Лабиринт, 1999.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 2 (49) • 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. 21½
Подписано в печать 30.06.2023