

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (50)
2023



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2023

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 3 (50)
2023



Sergiev Posad
2023

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-319-0455

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 3 (50). – 386 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

Священник Константин Польсков, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

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

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

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

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

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

Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библистики 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 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Некоторые аспекты интерпретации ветхозаветных пророчеств в Новом Завете: взгляд Феодора Мопсуестийского
- 42 **Священник Дмитрий Барицкий**
Место нарративного анализа в контексте библейских исследований
Богословие и философия
- 72 **Михаил Степанович Иванов**
Экклезиологический опыт А. Хомякова
- 88 **Иеромонах Александр (Богдан)**
Экзистенциальное и онтологическое измерение истины у С. Кьеркегора и Н. Бердяева
- 97 **Александр Александрович Солонченко**
Эсхатология надежды Г. У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом
Сравнительное богословие
- 111 **Иеродиакон Георгий (Рамазян)**
Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 2: XVII в.
- 149 **Иеромонах Сергей (Барабанов)**
Реорганизация высшего католического образования в конце XIX – начале XX в. как следствие идей социального католицизма
- 172 **Павел Геннадьевич Борисов**
Маланкарская Церковь Индии: вопросы юрисдикции, богословие и богослужение
Патрология и христианская литература
- 187 **Священник Андрей Лысевич**
Некоторые необычные экзегетические приёмы Амвросиаста в «Комментарии на Послание апостола Павла к Римлянам»

- 202** **Священник Алексей Голубев**
Особенности полемики с богомилами в произведениях «Против богомилов» Евфимия Зигабена и «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилкову» пресвитера Косьмы
- Русская патрология*
- 223** **Священник Николай Солодов**
Корреспондент свт. Феофана Затворника иеросхимонах Феодосий Карульский
- История Поместных Православных Церквей*
- 245** **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Осуждение филетизма/этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 г.: критические замечания
- 284** **Протоиерей Сергей Звонарёв**
К вопросу о характеристике отношений между Русской и Элладской Православными Церквами в 60-х — начале 70-х годов XX века
- История Русской Православной Церкви*
- 304** **Священник Иоанн Кечкин**
Архиепископ Мефодий (Мензак) как студент и преподаватель Московских духовных школ
- 314** **Иеромонах Серафим (Тищенко)**
Публицистические и научные публикации А. В. Карташёва в церковных журналах
- 324** **Илья Сергеевич Рязанов**
Культурная жизнь Московской академии в ректорство архиепископа Филарета (Вахромеева) (1966–1973)
- 336** **Иеромонах Прокопий (Рудченко)**
Богослужебно-иерархическая специфика сана архимандрита в Русской Православной Церкви: исторический анализ и современное положение
- Сектоведение*
- 355** **Диакон Александр Морозов**
Вероучительный и практический подход к установлениям русских баптистов на примере Крещения
- Агиография*
- 370** **Священник Кирилл Прихотько**
Житие преподобного Стефана Махрищского в Четьих-Минях иеромонаха Германа Тулупова и священника Иоанна Милютина

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 18 **Archpriest Boris Timofeev**
Some Aspects of the Interpretation of the Old Testament Prophecies in the New Testament: The View of Theodore of Mopsuestia
- 42 **Priest Dmitry Baritskiy**
The Place of Narrative Analysis in the Context of Biblical Studies
- Theology and philosophy*
- 72 **Mikhail S. Ivanov**
Ecclesiological Experience of A. Khomyakov
- 88 **Hieromonk Alexander (Bogdan)**
The Existential and Ontological Dimension of Truth in S. Kierkegaard and N. Berdyaev
- 97 **Alexander A. Solonchenko**
«The Eschatology of Hope» by H. U. von Balthazar: Between Infernalism and Universalism
- Comparative theology*
- 111 **Hierodeacon George (Ramazyan)**
Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State. Part 2: XVII Century
- 149 **Hieromonk Sergy (Barabanov)**
Reorganization of Higher Catholic Education at the End of the 19th – Early 20th Centuries as a Consequence of the Ideas of Social Catholicism
- 172 **Pavel G. Borisov**
Malankara Church of India: Questions of Jurisdictions, Theology and Worship
- Patrology and Christian literature*
- 187 **Priest Andrei Lysevich**
Some Unusual Exegetical Methods of Ambrosiaster in the Commentary on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans
- 202 **Priest Alexey Golubev**
Features of the Polemic with the Bogomils in the Works of Euthymius Zigabenus «Against the Bogomils» and «Sermon Against the Heretics» of the Priest Cosmas

- Russian patrology*
- 223 **Priest Nikolai Solodov**
Correspondent of St. Theophan the Recluse, Hieroschemamonk Theodosius of Karulsky
- History of the Local Eastern Orthodox Churches*
- 245 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
The Condemnation of Phyletism/Ethnophyletism at the 1872 Council of Constantinople: Critical Notes
- 284 **Archpriest Sergey Zvonariov**
On the Issue of the Characteristics of Relations Between the Russian Orthodox Church and the Church of Greece in the 60s – Early 70s of the XX Century
- History of the Russian Orthodox Church*
- 304 **Priest John Kechkin**
Archbishop Methodius (Menzak) as a Student and Teacher at the Moscow Theological Academy
- 314 **Hieromonk Serafim (Tischenko)**
A. V. Kartashev's Journalistic and Scientific Publications in Church Journals
- 324 **Ilya S. Ryazanov**
Cultural Life of the Moscow Academy During the Rectorate of Archbishop Philaret (Vakhromeyev) (1966–1973)
- 336 **Hieromonk Procopius (Rudchenko)**
Liturgical and Hierarchical Specifics of the Rank of Archimandrite in the Russian Orthodox Church: Historical Analysis and Current Situation
- Sect studies*
- 355 **Deacon Alexander Morozov**
A Doctrinal and Practical Approach to the Institutions of Russian Baptists Using the Example of Baptism
- Hagiography*
- 370 **Priest Kirill Prikhotko**
Live of St. Stephan Makhishchsky in the Minaia of Hieromonk German Tulupov and Priest Ioann Miliutin

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БСЭ Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд. Москва: Сов. энцикл., 1969–1978.
- БТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- 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–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ПС Православный собеседник. Казань, 1855–1918; Н. с. 2000–2013, 2016–.
- ПСЗ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. 1649–1825 гг. / под. ред. М. М. Сперанского. Санкт-Петербург: Тип. Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. 1–48; Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 гг. Санкт-Петербург: Тип. Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830–1885. Т. 1–129; Собрание Третье. 1 марта 1881— 1913 гг. Санкт-Петербург: Государственная тип., 1885–1916. Т. 1–48.
- ПО Православное обозрение. Москва, 1860–1891.
- СЕВ Саратовские епархиальные ведомости. Саратов, 1865–1917. Н. с. 1991–.
- СККДР Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ленинград; Санкт-Петербург: Наука, 1987–.
- ТЕВ Таврические епархиальные ведомости. Симферополь, 1869–1917.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург, 1934–. Т. 1–.
- Труды КДА Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860–1917. Н. с. 1997–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
- ЦВ Церковный вестник. Санкт-Петербург: СПбДА, 1875–1917.
- ЧОЛДП Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва; Сергиев Посад, 1863–1895, 1910–1917.
- ЭС Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Санкт-Петербург, 1890–1907. Т. 1–41 (и 2 доп.).

- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- BiblRes Biblical Research. Chicago Soc. of Biblical Research. Chicago (Ill.), 1957–. Vol. 1–.
- CCCOGD Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. 2007–.
- CCSL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
- CFHB SW Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis. Washington (D. C.): Dumbarton Oaks, 1967–. Vol. 1–.
- 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.
- CSCO Corpus scriptorium christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886–.
- FBR Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Franfurkt am Main, 1976–2014. Bd. 1–32; N. F. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019–. Bd. 1–.
- JAAR Journal of the American Academy of Religion. Missoula (Mont.); Atlanta (Ga.): American Academy of Religion; Oxford University Press, 1933–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1881–.
- NTA Neutestamentliche Abhandlungen. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1908–. Bd. 1–.
- NTS New Testament Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1955–.
- OCP Orientalia christiana periodica. Roma, 1935–. Т. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- StT Studi e testi. Roma, 1901–. Vol. 1–.
- TSEC Texts and Studies in Eastern Christianity. Leiden; Boston: Brill, 2012, 2014–2018, 2021–.
- TSR Trinity Seminary Review. Columbus (Ohio), 1979–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- АН АрмССР Академия Наук Армянской Советской Социалистической Республики
- АПЦ Александрийская Православная Церковь
- АрмФАН Армянский филиал Академии наук СССР

ГАРТ	Государственный архив Республики Татарстан
ГИМ	Государственный исторический музей
КП	Константинопольский Патриархат
ОВЦС	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
ОЛДП	Общество любителей древней письменности
ОР БАН	Отдел рукописей Библиотеки Академии наук СССР
ОР ГИМ	Отдел рукописей и старопечатных книг ГИМ
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ПЦУ	Православная церковь Украины (неканоническая)
РАН	Российская академия наук
РГБ	Российская государственная библиотека
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РКЦ	Римско-Католическая Церковь
РНБ	Российская национальная библиотека
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ЦАК	Церковно-археологический кабинет имени патриарха Алексия I при Московской духовной академии
ЦИАМ	Центральный исторический архив гор. Москвы
F.S.M.I.	Figli di Santa Maria Immacolata (<i>лат.</i> Congregatio Filiorum Sanctae Mariae Immacolatae)
EUA	European University Association
IFCU	International Federation of Catholic Universities
OSM	Ordo Servorum Beatae Mariae Virginis

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
МДАиС	Московская духовная академия и семинария
ОЦАД	Общecerковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПБДА	Санкт-Петербургская духовная академия
СПДС	Саратовская православная духовная семинария
ТьГУ	Тверской государственный университет

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПРОРОЧЕСТВ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

ВЗГЛЯД ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: *Тимофеев Б., прот.* Некоторые аспекты интерпретации ветхозаветных пророчеств в Новом Завете: взгляд Феодора Мопсуестийского // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 18–41. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.001

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|-284)

Новозаветная интерпретация ветхозаветных пророчеств стала методологической основой христианской экзегезы текстов Ветхого Завета. Традиционно авторитет Христа и апостолов всегда оставался незыблемым для толкователей. Однако в конце IV в. в антиохийской экзегетической традиции (в среде Александрийской школы из-за специфики аллегорического метода этого не могло случиться) появляется новый рациональный подход к анализу и оценке новозаветных толкований пророческих текстов. Феодор Мопсуестийский подвергает ревизии экзегезу новозаветных авторов и церковной традиции. В своих произведениях он остро ставит вопрос о соответствии новозаветной интерпретации контексту пророческих книг. В результате экзегет поднимает комплекс проблем, которые и в наше время остаются актуальными для современной библейской науки и патрологии.

Ключевые слова: Феодор Мопсуестийский, герменевтика, экзегетика, патрология, аккомодация, Антиохийская школа, новозаветное толкование, пророчество.

Some Aspects of the Interpretation of the Old Testament Prophecies in the New Testament: The View of Theodore of Mopsuestia

Archpriest Boris Timofeev

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris, archpriest. "Some Aspects of the Interpretation of the Old Testament Prophecies in the New Testament: The View of Theodore of Mopsuestia". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 18–41 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.001

Abstract. The New Testament interpretation of the Old Testament prophecies became the basis of the methodology of Christian exegesis of the texts of the Old Testament. Traditionally, the authority of Christ and the apostles has always remained unshakable for interpreters. However, at the end of the 4th century, in the Antiochian exegetical tradition (in the environment of the Alexandrian school, due to the specifics of the allegorical method, this could not happen), a new rational approach to the analysis and valuation of New Testament interpretations of prophetic texts appeared. Theodore of Mopsuestia revises the exegesis of New Testament authors and church tradition. In his works, he sharply raises the question of the correspondence of the New Testament interpretation to the context of the prophetic books. As a result, the exegete raises a set of problems that remain relevant to modern biblical scholarship and patrology in our time.

Keywords: Theodore of Mopsuestia, hermeneutics, exegesis, patrology, accommodation, Antioch school, New Testament interpretation, prophecy.

Введение

На рубеже IV–V вв. Феодор Мопсуестийский, представитель антиохийской экзегетической традиции с присущим ей историко-филологическим подходом к толкованию Библии, поднимает проблему соответствия новозаветного толкования пророческих книг их подлинному содержанию. Рассматривая ряд цитирований и комментариев новозаветных авторов, толкователь в одних случаях обнаруживает поразительную точность в понимании интенции древних пророческих текстов, а в других — критические противоречия между интерпретацией и контекстом. Последний факт приводит епископа Мопсуестийского к пересмотру как традиционного толкования отдельных мест Писания, так и существующей методологии христианской экзегезы. Рабочим инструментом решения этой задачи становится комплекс методов филологического и исторического анализа.

Значимость проблем, поднятых Феодором, подтверждается острой критикой его выводов на V Вселенском Соборе¹. Однако вопросы, поставленные Феодором, до нынешнего времени не получили систематического осмысления и разрешения. В XIX в. к этой проблеме возвращался И. Н. Корсунский², что, несомненно, требует восполнения на основании современных научных исследований в фокусе святоотеческой экзегезы.

Рассмотрение некоторых аспектов взгляда Феодора Мопсуестийского на новозаветное толкование пророчеств поможет понять не только особенности буквально-исторического подхода древней христианской экзегетической традиции, но будет способствовать формированию и осмыслению принципиально важных для христианского богословия методов и направлений работы с проблемами экзегезы в Новом Завете и Церковной традиции на конкретных примерах.

1. Точность новозаветной интерпретации

Свидетельство Нового Завета при определённых условиях для Феодора Мопсуестийского является необходимым признаком того, что мессианский смысл древнего пророческого провозвестия аутентичен. Эта

- 1 Concilium universale Constantinopolitainum sub Iustiniano habitum 4, 26–30 [ex scriptis Theodori Mopsuesteni] // АСО. IV, 1. P. 53–54.
- 2 См., например: *Корсунский И. Н.* Теория аккомодации в отношении к вопросу о новозаветном толковании Ветхого Завета // ЧОЛДП. 1877. Сентябрь–декабрь. С. 371–376.

важная особенность проповеди Христа и апостолов, как полагает экзегет, имеет большое значение и для их современников, и для позднейшего читателя. Так, например, после торжественного входа в Иерусалим, когда в храме звучали торжественные хвалебные возгласы народа и детей, книжники и фарисеи обвиняли Иисуса в наглom присвоении мессианского достоинства. Отвечая на их упрёки, Христос указывает им на пророческое свидетельство 8-го псалма, которое ввиду явного совпадения с фактами, должно было вразумить и обратить их.

«Он отослал их к словам пророка: “Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу” (Пс. 8, 3), указывая им, что, поскольку явно на деле исполнилось пророчество, то не следует возмущаться. Ведь то, что тогда было предсказано, сейчас исполнилось»³.

В данном случае, как отмечает Господь, а вслед за Ним и Феодор, события явным образом «подтвердили истинность пророчества»⁴. По этой причине случившееся выступает в качестве независимого и авторитетного толкователя библейского текста. Спаситель только указывает на очевидное совпадение слов пророка и текущей ситуации, что в глазах окружающих должно было стать неопровержимым доказательством его достоинства.

Также большое значение для раскрытия мессианского смысла 8-го псалма, по мнению Феодора, имеет толкование апостола Павла на слова:

«Что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унижил его пред Ангелами; славою и честью увенчал его и поставил его над делами рук Твоих. Все покорил под ноги его: овец и волов всех, а также и скот полевой, птиц небесных и рыб морских» (Пс. 8, 5–7; ср.: Евр. 2, 6–7; 1 Кор. 15, 24–26).

«А кто этот человек, сподобившийся столь великого благодеяния, мы узнали от апостола Павла»⁵.

- 3 *Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum VIII, [3] // StT. 93. P. 44:9–19. Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in euangelium Iohannis apostoli // CSCO. 116. T. 63. P. 169. Рус. пер.: «Блаженный Давид, а лучше, благодать Святого Духа [– пишет Феодор Мопсуестийский, –] так устроила, чтобы это пророчество, говоря о Христе, явно было в согласии с тем, что произошло в действительности, чтоб никто не сомневался, что к Нему относится и то, что сказано выше о Его славе».
- 4 *Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum VIII, [3] // StT. 93. P. 44:15–19. Ср.: *Schäublin C.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Köln; Bonn, 1974. (Theophaneia; 23). S. 85.
- 5 *Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum VIII, 7 // StT. 93. P. 47:31–32.

Апостол оставляет за скобками параллель с поставлением человека главой над всем мирозданием в книге Бытия:

«Обладайте землею и владейте над рыбами морскими, над зверями, и над птицами небесными, и над всем скотом» (Быт. 1, 26–31).

Позднее некоторые знакомые Феодору еврейские толкователи использовали это в качестве основного аргумента, чтобы показать антропологическое, а не мессианское содержание псалма⁶. Ключевое отличие от благословения первых людей в 8-м псалме заключается в словах:

«Все покорил под ноги его» (Пс. 8, 5–6; Евр. 2, 6–7; 1 Кор. 15, 24–26).

Дальнейшее перечисление различных видов животных — приём, призванный скрыть от неподготовленных глубину христологического смысла⁷. Ап. Павел продолжает мысль Спасителя, Который ранее указал книжникам и фарисеям на свидетельство псалма о Нём. Далее пророк приоткрывает тайну спасительного для людей Божественного замысла, когда Бог-Слово воспринял человека Иисуса, возвысил и прославил Его. Здесь апостол тоже показывает, что слова пророка полностью совпадают с таинственной действительностью открытого во Христе домостроительства. Таким образом, пророчество показывает не только определённые события мессианского времени, но и их мистическую сущность.

В толковании на 2-й псалом Феодор утверждает, что свидетельство апостолов Петра и Павла ясно обозначает предмет пророчества Давида.

«А если кто из христиан сомневается, что это предсказано о Христе, то мы в доказательство приведём свидетельство апостола Петра, который говорит: “Почему шумят язычники и люди замышляют тщетное против Господа и Христа Его? Поистине собрались Ирод и Понтий Пилат с начальниками и старейшинами народа против святого отрока Иисуса” (Деян. 4, 25–27; Пс. 2, 1–2). Прибавим так же и слова апостола Павла, который говорит: *“Когда к кому из ангелов Он сказал: Ты Сын Мой, Я сегодня родил Тебя?”* (Евр. 1, 5; Пс. 2, 7)»⁸.

Апостол Пётр показывает тождество между словами пророчества и фактами преследования Христа и апостолов со стороны иудеев и язычников. И действительно, язычники (ἔθνη) Понтий

6 Ibid. P. 48:27 – 49:15. Cp.: Psalm 8 // Hagiographa Chaldaice / ed. P. de Lagarde. Lipsiae, 1873. P. 4:24–33.

7 Theodorus Mopsuestenus. In psalmum VIII, 8 // StT. 93. P. 49:9–16.

8 Theodorus Mopsuestenus. In psalmum II // StT. 93. P. 7:20–27.

Пилат, Ирод и впоследствии многие другие вместе с евреями (λαοί) восстали против Божественного помазанника и делают всё, чтобы уничтожить Его Самого и проповедников Его Царства. Пророк подчёркивает и некоторые особенности тех событий. Ирод и Понтий Пилат являлись правителями Палестины (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς), а особую роль в гонении Христа и апостолов играли начальники еврейского народа (οἱ ἄρχοντες). При этом пророк предвидел основной мотив сопротивления проповеди Спасителя в среде иудейской элиты, который был весьма удачно передан как в тексте 2-го псалма, так и в притчах Господа Иисуса: «Разорвём узы их и сбросим с себя ярмо их» (Пс. 2, 3; Лк. 19, 12–27), то есть власть Яхве и Его Помазанника. Для апостола Петра и всех христиан было совершенно очевидно, что Иисус — обещанный в Законе и Пророках Христос Спаситель. Он пытался доказать евреям Своё достоинство при помощи проповеди и чудес. Однако у начальников народа всё это вызвало резкое неприятие и острое желание уничтожить Его, как узурпатора и преступника. Также для христиан (особенно во времена Феодора Мопсуестийского) было очевидно, что это «восстание против Господа и Его Помазанника» (см. Пс. 2, 2) провалилось. Христос воскрес из мёртвых, вера в Него распространилась по миру, евреи рассеяны, центр их религиозной жизни уничтожен, а гонители получили бесславный конец⁹.

Апостол Павел здесь, как и в предыдущем примере, обращает внимание на таинственную сторону происхождения Мессии, что опять же показывает точное соответствие между текстом 2-го псалма и лицом Иисуса:

«Когда к кому из ангелов Он сказал: Ты Сын Мой, Я сегодня родил Тебя?»
(Евр. 1, 5; Пс. 2, 7).

Эта фраза, конечно, указывает не на предвечное рождение Бога Слова от Отца, поскольку выражение «сегодня» (греч. «σήμερον») (Пс. 2, 7) ясно указывает на Его земное рождение, в силу которого Он и стал божественным Помазанником и Царём, получил во владение все народы (см. Пс. 2, 6–12)¹⁰.

Таким образом, как показывают рассмотренные примеры, для Феодора Мопсуестийского в толковании мессианских пророчеств в Новом Завете важно полное тождество между словом пророка и его

9 Theodorus Mopsuestenus. In psalmum II // StT. 93. P. 10–16.

10 Ibid. P. 13.

исполнением в конкретной исторической действительности, на которую указывают Христос и апостолы. То же самое можно видеть и в двух других случаях мессианской интерпретации Псалтири (Пс. 44¹¹, Пс. 109¹²)¹³. Во всех этих случаях для Феодора важна не только фактическая сторона, но и авторитет новозаветных авторов. Идентичность слов пророка и фактов истории, а также свидетельство Нового Завета суть два необходимых критерия правильного понимания пророческих текстов Ветхого Завета.

Прямое вербальное сообщение о мессианском времени в экзегезе Феодора не ограничивается одним только провозвестием псалмов. В дошедших до нашего времени произведениях экзегета и отдельных фрагментах можно выделить несколько прямых мессианских толкований пророчеств Исаии. Так, Иоанн Креститель, отвечая на вопрос иудеев о его служении, приводит слова пророка Исаии:

«Я глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, как сказал пророк Исаия» (Ин. 1, 23; Ис. 40, 3).

Краткий ответ Предтечи, как считает толкователь, показывает вопрошавшим прямую связь между древним пророческим текстом и тем, что они могли видеть своими глазами. Это должно было быть не только наилучшим аргументом в неявном противостоянии св. Иоанна с иудеями, но и лучше всего объяснять содержание данного предсказания¹⁴. Креститель не раз прибегает к авторитету Книги пророка Исаии.

Также Предтеча, отвечая на недоумение учеников относительно таинственной фигуры Иисуса, как отмечает Феодор, снова указывает на откровение пророка Исаии:

«Вот Агнец Божий, Который берёт грех мира» (Ин. 1, 29; ср.: Ис. 53, 7; Деян. 8, 32–35).

«Очевидно, выражение “Агнец Божий” указывает на Того, пришествия Которого они ожидали. И весьма удачно использовал этот образ Креститель, потому что, согласно слову Исаии: “Как овна Его отведут на заклание и как агнец перед стригущем его Он будет молчать”

11 *Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum XLIV // StT. 93. P. 288–297. Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. In Hebreos 1, 7–8 // NTA. 15. S. 202.

12 См.: *Theodorus Mopsuestenus*. In Hebreos 7, 4 // NTA. 15. S. 207:4 – 208:13.

13 Ср.: *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsuest. Vaticano, 1948. (StT; 141). P. 76–78.*

14 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in euangelium Iohannis apostoli // CSCO. 116. T. 63. P. 28.*

(Ис. 53, 7), они ожидали пришествия Того, Кто, приняв смерть за всех, уничтожит грех. Прекрасно сказал: «*Вот Агнец Божий*», то есть Тот, о Ком пророчествовал Исаия»¹⁵.

Креститель, как пророк, не только предвидел спасительные страдания Христа, но и прекрасно понимал смысл пророческих текстов, в которых об этом идёт речь. Для его учеников, часть которых затем последовала за Христом, в данном случае соединяется авторитет их праведного учителя и великого пророка древности, раскрывающих согласно и достаточно ясно суть и глубину миссии Иисуса.

Также пророк Исаия ясно предсказал служение Христа в Галилее и её окрестностях:

«Галилея язычников, народ, который сидит во тьме, увидел свет великий» (Ис. 9, 1–2).

На это прямо указывает евангелист Матфей (Мф. 4, 14–16) и намекает в Своей проповеди Господь:

«Я Свет миру» (Ин. 8, 12).

«Эти слова показывают, [— пишет Феодор, —] что народ Галилеи, согласно пророчеству, был избран для принятия великих и обильных благ. Посему и Он говорит им: “*Я Свет миру*”. Неужели вы не помните слова пророка, согласно которому в Галилеи *воссияет великий свет*? Этот свет и есть Я. И не только им, но и всякому человеку Я подам просвещение»¹⁶.

И в этом случае пророческий текст вместе с событиями ясно указывает на Христа. С другой стороны, свидетельство Евангелия вместе с событиями раскрывают смысл Книги пророка Исаии. Так Ветхий и Новый Заветы толкуют друг друга на фоне исторической действительности. Эту мысль особенно подчёркивает Сам Христос в синагоге Назарета, когда объясняет согражданам откровение того же самого пророка:

«Дух Господень на Мне, поэтому Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушённых сердцем, проповедовать

15 Ibid. P. 30. Ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas / hrsg. H. N. Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V: Biblica et Patristica; 1). P. 369–370.*

16 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in euangelium Iohannis apostoli 8, 12 // CSCO. 116. T. 63. P. 117.*

пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу... Ныне исполнилось это писание, которое вы слышали. И все засвидетельствовали Ему это» (Лк. 4, 16–22).

Таким образом, исполнение слов пророка в жизни Христа оказалось очевидным для многих Его современников. Мы видим, что центральным моментом, объединившим Ветхий Завет и Мессию, становятся конкретные факты, которые полностью соответствуют пророческому провозвестию¹⁷. Вместе с тем совпадение становится явным благодаря своевременному указанию Христа и апостолов.

Кроме того, прямое мессианское сообщение епископ Мопсуестийский усматривает в последних стихах Книги пророка Малахии:

«Помните закон Моисея, раба Моего, как Я дал ему на Хориве для всего Израиля предписания и заповеди. Вот Я пошлю вам Илию Фесвитянина прежде пришествия дня Господня великого и славного. Он обратит сердце отца к сыну и сердце человека к ближнему его, чтобы Мне, когда приду, не поразить всю землю» (Мал. 4, 4–6).

В этом ярком заключении пророческих книг толкователь видит краткое описание мессианского времени, Второго пришествия и последнего Суда над миром. Прежде всего, пророк призывает потомков помнить Закон Моисея, что может в будущем дать им возможность узнать и принять своего Мессию¹⁸. На этот призыв пророка Малахии впоследствии неоднократно указали Господь и апостол Павел (Ин. 5, 39–40; Мф. 5, 17; Гал. 3, 24). Вместе с тем пророк предвидит отпадение иудеев от Бога и последнюю попытку пророка Илии обратить их.

«Вам посылается блаженный Илия перед Его Вторым Пришествием с небес, чтобы соединить разделённых из-за веры друг с другом и отцов через познание веры привести к единодушию с детьми, чтобы все люди, разделённые прежде ради веры, обрели единство и исповедовали одно»¹⁹.

Бог не оставит отпавших евреев и в последние дни пошлёт им с проповідью Илию Фесвитянина. Таким образом, перед Страшным

17 Cp.: Pappas H. S. Theodore of Mopsuestia's Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology // GOTR. 2002. Vol. 47. P. 59.

18 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Malachiam // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas / hrsg. H. N. Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V: Biblica et Patristica; 1). S. 428:16 – 429:1.

19 Ibid. S. 429:2–15.

судом евреи смогут присоединиться к христианской Церкви и получить оправдание. Возможно, именно это пророчество имел в виду в Послании к Римлянам апостол Павел, когда указывал язычникам на будущее обращение Израиля (Рим. 10, 16 — 11, 32).

Свидетельство Господа и апостола Павла вполне могли стать основанием для интерпретации Феодора. Однако важно отметить, что в сохранившихся текстах епископа Мопсуестийского это единственное место мессианской интерпретации, где отсутствуют прямые ссылки на цитирование в Новом Завете как прямое указание на исполнение пророчества. Между тем праведный Захария, пророчествуя о Сыне, указал присутствующим на Книгу Малахии:

«И предыдет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям и непокоривым — образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный» (Лк. 1, 17).

Также Христос, отвечая на вопрос учеников о подготовительном служении Илии перед Его Вторым Пришествием, говорит:

«Правда. Илия должен прийти прежде и устроить всё. Но, говорю вам, что Илия уже пришёл, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели <...> Тогда поняли ученики, что Он говорил им о Иоанне Крестителе» (Мф. 17, 11–13).

Оба этих места из Евангелия связывают служение Крестителя Иоанна с Книгой пророка Малахии. Феодор оставляет без комментариев слова праведного Захарии и Спасителя, что делает его толкование стихов Мал. 4, 4–6 не до конца ясным. Ясность в данный вопрос могут внести комментарий друга Феодора — свт. Иоанна Златоуста. Святитель в обоих случаях видит аналогию между пророком Илией и Предтечей. Праведный Захария видит в будущем служении сына сходство с миссией древнего и одновременно будущего проповедника покаяния в Израиле. Именно по этой причине он говорит, что Иоанн придёт *«в духе и силе Илии»*.

«Что же значат слова: “в духе и силе Илии”? Что он примет такое же служение. Как один был предтечею первого пришествия, так второй будет предтечею Второго и славного Его Пришествия»²⁰.

В данном случае Златоуст намекает на типологический, провиденциальный характер фигуры Иоанна Крестителя по отношению к пророку

Илие, что концептуально вполне вписывается в герменевтическую систему его друга Феодора. Намёк на типологическое сходство между свв. Иоанном и Илиёй святитель видит и в ответе Христа ученикам. С одной стороны, Господь говорит, что Илия должен прийти и устроить всё, то есть обратить иудеев и укрепить верующих перед конечным и Страшным Судом, а с другой, говорит, что он уже *пришёл, но не узнали его* (Мф. 17, 11–13). Такое раздвоение в словах Христа Златоуст тоже объясняет провиденциальным сходством служения двух великих пророков, предворяющих своей проповедью два пришествия Спасителя. Таким образом, в пророчестве Малахии, как считает Златоуст, присутствует вербальное указание и на явление Илии в преддверии Страшного Суда, и на проповедь Иоанна Крестителя, как прообраза первого²¹.

2. Свидетельство Нового Завета и типология в пророческом тексте

В пространным комментарии Феодора Мопсуестийского на двенадцать пророков присутствует только одно прямое мессианское толкование (Мал. 4, 4–6). В других случаях, в новозаветной интерпретации экзегет видит указание на типологическое изображение мессианского времени в лице Зоровавеля и событиях возвращения из Вавилонского плена. Так, апостол Иаков для доказательства того, что обращение язычников — часть Божественного Промысла, ссылается на слова прор. Амоса: «*После этого обращай, и восстановлю скинию Давида развалившуюся, и развалившееся в ней восстановлю, и восставлю её, чтобы взыскали Господа остальные люди и все народы, которые названы именем Моим*» (Деян. 15, 16–17; Ам. 9, 11–12).

Однако, с точки зрения Феодора, предметом речи пророка в данном случае являются события возвращения иудеев из Вавилонского плена на родину. Пророк намекает, что в после пленные времена будет восстановлена династия Давида, под властью которой снова объединится весь Израиль.

«После скорбей перемену всё к лучшему, и восставлю поверженное царство Давида, и снова дам из него вождя всему народу, так

21 *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Matthaenum LVII, 2 // PG. 58. Col. 559–560.* Рус. пер.: «Но не по одной только указанной причине Христос везде именуется Илиёю, но и для того, чтобы показать, что Он говорит совершенно согласно с Ветхим Заветом, что пришествие это совершилось по пророчеству».

что не только оставшиеся, но и многие из числа противников, поражённые изумлением от происходящих событий, исповедуют Бога Творцом всего и Господом. Итак, это показывает, что Бог привёл всё это в исполнение. Здесь он говорит о возвращении из Вавилона и о том, что царём, происходящим от Давида, является Зоровавель»²².

Такое узкое понимание речи пророка, по мысли толкователя, определяет контекст и последовательность речи автора. Вплоть до 10 стиха 9 главы Бог обещает своему народу в наказание за грехи нашествие врагов, разорение Палестины и истребление всех грешников (см. Ам. 9, 10). «Только после того, как народ будет очищен, *Я восстановлю скинию Давида*» (Ам. 9, 11), — говорит Господь. Такая перемена в жизни евреев вызовет удивление у окрестных народов и поработителей евреев, так что они прославят Бога Израилева (см. Ам. 9, 12). Далее автор образно описывает восстановление городов, экономической и хозяйственной деятельности (см. Ам. 9, 12–14). При этом пророк особо выделяет время исполнения своих слов в 14–15 стихах 9 главы:

«*Возвращу из плена народ Мой <...> и посажу их в земле их, и не будут более исторгаемы из земли своей*» (Ам. 9, 14–15).

Всё это ясно указывает, что речь идёт о репатриации евреев²³. Таким образом, отдельный отрывок пророческой книги необходимо рассматривать в контексте развития мысли автора. Пророк описывает события в исторической последовательности, что даёт возможность читателю правильно ориентироваться в пространстве книги.

Таким образом, апостол Иаков, по мысли Феодора, ссылаясь на пророка Амоса, не утверждает, что пророчество на вербальном уровне исполнилось в мессианское время, но указывает на провиденциальное родство событий эпох Зоровавеля и Христа²⁴.

«Речь пророка говорит о том, что было после возвращения из плена, а в словах блж. Иакова получает правильное применение, ибо

22 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Amosum // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas / hrsg. H. N. Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V: Biblica et Patristica; 1). S. 155:13–22.*

23 *Ibid.* S. 154, 156.

24 Здесь важно иметь в виду, что пророчество, как считает Феодор, исполняется только один раз. Ср.: *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. P. 73; Guinot J.-N. La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 532.*

истина, сила, незыблемость и прочность сказанного были явлены и соединены в Господе Христе»²⁵.

Итак, апостол Иаков с полным основанием относит ко Христу то, что пророк сказал о возвращении из Вавилонского плена на том основании, что в буквальном смысле слова пророка более соответствуют мессианскому времени. Это обстоятельство во всех подобных случаях указывает читателю на типологическое провозвестие будущих благ в лицах и факта истории ветхозаветного Израиля. Основание для такого подхода к библейскому тексту экзегет видит в словах апостола Павла:

«Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων»

«Закон имеет тень будущих благ, а не сам образ вещей» (Евр. 10, 1)²⁶.

Смысл высказывания апостола Павла о Законе Феодор распространяет на всю фактическую сторону Ветхого Завета. По этой причине, утверждает он, «большая часть (греч. πλεῖστα) событий в Ветхом Завете» сообщает о будущих спасительных благах, масштаб и значение которых становятся ясными на основании сравнения событий Ветхого и Нового Заветов²⁷. Так провиденциальное родство событий имеет не только важное пророческое содержание, но и приводит к познанию сути подвига Христа Спасителя. Эту связь в пророческих текстах богодухновенные провидцы особенно подчёркивают при помощи гиперболического языка.

«Всё, что происходило с ними, было незначительным и совершалось как будто на эскизе (ὡς ἐν σκιᾷ γινόμενα), и сказано об этом с преувеличением (ὑπερβολικῶς μᾶλλον) бóльшим, чем это было на самом деле. Истина же сказанного обретает исполнение в Господе Христе, когда всё было великим и исполнено страха, новым и поистине небывалым, что во многом превосходило совершившееся в Законе»²⁸.

25 *Theodorus Mopsuestenus*. In Amosum 9, 8 // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas*. S. 156:2–6.

26 Cp.: *McLeod F. G.* Theodore of Mopsuestia. London; New York (N. Y.), 2009. P. 21–22.

27 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Ionam // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas* / hrsg. H. N. Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V: Biblica et Patristica; 1). S. 170:3–7. Cp.: *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. Roma, 1985. (Studiaephemeridis «Augustinianum»; 23). P. 168.

28 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Ioelem 2, 28 // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas* / hrsg. H. N. Sprenger. Weisbaden, 1977. (Göttinger Orientforschungen; V: Biblica et Patristica; 1). S. 96:18–26.

Таким образом, символическое описание событий времени Вавилонского плена получает в комментариях Феодора типологическое объяснение²⁹. Пророк при помощи гипербола выделяет отдельные аспекты событий Ветхого Завета, которые прообразовательно указывают на мессианское время³⁰. Поскольку некоторые гиперболы в пророческом тексте точно совпадают с мессианским временем, то у читателя может сложиться обманчивое впечатление, что пророк прямо говорит о Христе³¹. Ярким примером может послужить пророчество Иоиля о Духе:

«Изолью от духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыновья ваши и дочери ваши, и старцы ваши увидят сны, и юноши ваши увидят видения. И на рабов Моих, и на рабынь Моих в те дни изолью от духа Моего — и будут пророчествовать» (Иоил. 2, 28–31).

Так, апостол Пётр, отвечая на недоумения свидетелей Пятидесятницы, указывает на эти слова:

«τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ»

«Это есть предречённое пророком Иоилем» (Деян. 2, 16).

Это выражение ясно показывает, что апостол видел в событии Сошествия Святого Духа исполнение слов пророка Иоиля. Однако Феодор в толковании смещает акцент с вербального исполнения пророчества в мессианское время на типологическую параллель между событиями, которые последовали после возвращения евреев из Вавилонского плена и сошествия Святого Духа на апостолов.

«Блаженный же Пётр, беседуя с иудеями, весьма справедливо отнёс эти слова к событию сошествия Святого Духа, поскольку Закон имеет тень всех будущих [благ] (Евр. 10, 1). Народ же сподобился божественной заботы по причине откровения о событиях, которые произойдут в пришествие Господа Христа»³².

29 Cp.: Schaublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. S. 168.

30 Guinot J.-N. La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 532–533; Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsuest. P. 88.

31 Ζαχαρόπουλος Δ. Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἀθήνα, 1999. Σ. 279.

32 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ioelem 2, 28 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas. S. 96:14–19.

Таким образом, считает толкователь, о Пятидесятнице сообщает не буква пророчества, но события Ветхого Завета, изображающие будущую обетованную реальность. Более того, Феодор указывает, что события после плена были устроены Божественным Промыслом определённым образом так, чтобы в них присутствовало провиденциальное указание на «будущие блага». Собственно, сами «будущие блага», как их замыслил Бог, являются причиной всего того, что происходило с еврейским народом. Пророческий текст в данном случае, как говорилось выше, подчёркивает провиденциальное содержание событий, о которых в нём идёт речь, при помощи гиперболического метафорического языка (μεταφορικῶς δὲ ὑπερβολικῶς)³³. Несмотря на явное сходство между речью пророка и событием Сошествия Святого Духа, экзегет настаивает на типологическом характере мессианского смысла, поскольку контекст точно указывает предмет речи пророка.

«Пророк в предсказаниях поведал о возвращении из Вавилонского плена, затем искусно рассказал о благах, которых они сподобились в то время, и последовательно продолжает: “*В те дни, когда Я возвращу плен Иуды*” (Иоил. 3, 1)»³⁴.

На предмет речи Иоила, считает Феодор, в данном случае указывают последовательность изложения событий и точное обозначение времени: «*Когда Я возвращу плен Иуды*». Так, Зоровавель и его время в данном случае становятся в интерпретации Мопсуестийского епископа «очевидным содержанием текста» («πρόχειρος ἔννοια τῆς λέξεως»)»³⁵.

3. Риторическое приспособление

В герменевтической системе Феодора Мопсуестийского цитирование новозаветными авторами ветхозаветных пророчеств далеко не всегда открывает пророческое или типологическое содержание Библии. В ряде случаев Христос и апостолы используют выдержки из Ветхого Завета как экспрессивный риторический материал, который в определённой ситуации делает их речь более яркой и убедительной вне связи

33 Cp.: Guinot J.-N. La typologie comme technique herméneutique // Cahiers de Biblia Patristica. 1989. Vol. 2. P. 21.

34 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ioelem 2, 28 // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas. S. 98:9–11.

35 Ibid. S. 96:13. Cp.: Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. S. 84–88, 157–158; Hill R. C. Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets // Sacris Erudiri. 2001. Vol. 40. P. 129.

с аутентичным содержанием используемого отрывка. Например, толкователь утверждает, что апостол Павел для достижения необходимого эффекта сознательно изменил фразу из 39-го Псалма:

«Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал мне. Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе. Тогда я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о мне, исполнить волю Твою Боже» (Евр. 10, 4–7; Пс. 39, 7–8).

«Это говорится о тех, кто в Вавилоне говорил, что Ты не потребовал от меня жертвы, но только, чтобы я слушал Тебя и творил волю Твою, и чтобы возрадоваться, что в будущем точно будет возвращение из плена. Изменил же эту фразу, вместо “уши” говоря “тело уготовал мне”, и говорит это как бы от лица Христа»³⁶.

Толкователь поднимает проблему разночтения между одной из версий LXX³⁷, которая вызывала у него большее доверие, и чтением апостола Павла. Псалмопевец стремится показать евреям, что с утратой жертвоприношений и самого Храма религиозная жизнь человека не может прекратиться, поскольку её суть заключается в исполнении божественной воли, данной в Писании. Именно это составляет основу законного богослужения во всех его проявлениях. Эта мысль получила отражение в таргуме и современных научных комментариях³⁸. Также препятствием для мессианского понимания 39-го псалма, как считает толкователь, является упоминание о грехах действующего лица, которые стали причиной его скорбей в период Вавилонского плена (см. Пс. 39, 3.13)³⁹. Всё это говорит о том, что апостол подобрал удобную по звучанию фразу и изменил её, чтобы подчеркнуть главную мысль своей речи. Приёмы

36 *Theodorus Mopsuestenus*. In *Hebreos* 10, 5 // NTA. 15. S. 209:19–23.

37 Во время Феодора Мопсуестийского в ходу были две версии LXX. Одна поддерживала вариант ап. Павла, а другая – еврейский оригинал. Оба чтения LXX (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι / ὄτια δὲ κατηρτίσω μοι) фиксирует Ориген в Гекзаплах (*Psalmum 39, 7 // Origenis Hexaplorum: quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totus Vetus Testamentum fragmenta / ed. F. Field. Vol. 2. Oxford, 1875. P. 151*). В среде экзегетов антиохийской экзегетической традиции только Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский придерживаются чтения «уши» (ὄτια).

38 Introduction to the Psalms // *ESV Study Bible: English Standard Version*. Wheaton (Ill.), 2008. [BibleWorks 10. Copyright © 2015 BibleWorks, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition)]; Psalm 39, 13 // *Hagiographa Chaldaice / ed. P. de Lagarde. Lipsiae, 1873. P. 22:1; Collins J. J. The Psalms and Song of Songs // Collins J. J. Introduction to the Hebrew Bible. Minneapolis (Minn.), 2014. P. 483–506*.

39 *Theodorus Mopsuestenus*. In *psalmum XXXIX, 3.8 // StT. 93. P. 245:7–21, 248*.

апостола Павла явно показывают, что он в данном случае использует Писание не как богодухновенный пророческий текст, а как доступный литературный материал. Такой подход к тексту, как утверждает Феодор, является частью еврейской диалектической культуры.

«Это место блаженный апостол приводит в Послании к Евреям. Некоторые, не зная их обычая, согласно которому блаженный апостол воспользовался свидетельством, думают, что в псалме говорится о Господе. Какая большая опасность понимать это как сказанное от лица Господа и не видеть препятствия»⁴⁰.

«Препятствием» в данном случае, как говорилось выше, является контекст псалма, в котором упоминаются личные грехи, что, очевидно, не может соответствовать лицу Христа. Таким образом, именно контекст в герменевтике Феодора должен в каждом отдельном случае стать мерилом для оценки цитирования ветхозаветных текстов в Новом Завете.

Подобный пример цитирования Ветхого Завета у апостола Павла можно встретить и в Послании к Ефессянам. Рассуждая о миссии Христа, он для подтверждения своей концепции приводит слова 67-го псалма:

«Поэтому говорит: “Взойдя на высоту, взял в плен пленение, дал дары людям”» (Еф. 4, 8; Пс. 67, 19).

Сравнив текст послания и Псалтири, толкователь замечает различие. В псалме написано: «*принял дары от людей*», а не: «*дал дары людям*» (ἔλαβε δόματα ἐν ἀνθρώποις / ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις)⁴¹. Толкователь считает, что 67-й псалом послужил основанием для размышлений апостола. Псалмопевец описывает божественное избрание еврейского народа в Египте, чудесное путешествие в Обетованную землю, её завоевание и торжественное открытие храма. Выражение: «*Взойдя на высоту, взял в плен пленение*» — образно обозначает избавление от египетского рабства, когда Бог как бы отбил у фараона порабождённых им евреев. Кроме того, Бог в Египте *принял дары от людей*, то есть контрибуцию от побеждённых египтян, когда они отдавали евреям драгоценности⁴². В этом отношении нет принципиальной разницы, на которой настаивает экзегет, между выражениями «принял дары» и «дал дары», поскольку в данном случае драгоценности переходят в собственность евреев по божественному повелению. Все эти

40 Ibid. P. 248:18–22.

41 Theodorus Mopsuestenus. In psalmum LXVII, 19 // StT. 93. P. 439:7–11.

42 Theodorus Mopsuestenus. In psalmum LXVII, 19 // StT. 93. P. 439:11–12.

события в глазах апостола явились аналогией победы Христа над дьяволом, когда Он освободил нас от смерти, а слова Псалтири с некоторыми поправками — удачным метафорическим описанием этого.

«Он воспользовался этим свидетельством не потому, что это сказано пророчески, но как мы в церковной проповеди обычно пользуемся свидетельствами. К тому же он изменил написанное в псалме *«ты принял дары»* на *«ты дал дары»*. Изменил текст для усиления своей речи... Апостол хочет сказать, что Христос, вступив в сражение за нас против дьявола, как бы по закону боевых действий после победы над ним доставил всем нам, мёртвым, общее спасение; как будто пленных людей, избавил нас от власти дьявола»⁴³.

Здесь Феодор переносит внимание читателя в риторическую сферу публичной речи, для достижения цели которой вполне может быть уместен приём аккомодации подходящего литературного материала. Таким образом, некоторые части Священного Писания переходят из сакральной сферы в область риторического искусства. При этом такое решение проблемы разночтения или противоречия между источником и цитированием в Новом Завете создаёт целый комплекс проблем в оценке авторитета Библии.

В других случаях апостол Павел использует выдержки из Ветхого Завета в качестве риторического инструмента без изменений. Так, например, в Послании к Римлянам он приводит место из пророка Осии для указания на призвание язычников:

«Как и у Осии говорит: “Не Мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную — возлюбленной”. И на том месте, где сказано им: “вы не Мой народ”, там названы будут сынами Бога живого» (Рим. 9, 25–26; Ос. 1, 10; 2, 23).

Экзегет рассматривает цитаты и аллюзию, которые использует апостол Павел, в контексте Книги пророка Осии, чтобы уяснить, точно ли пророк говорит о грядущем обращении языческих народов. Драматический сюжет книги образно показывает попытку Бога через наказание обратить к покаянию двенадцать израильских колен. За идолопоклонство Бог отвергает Израиль, чтобы снова принять его вместе с коленом Иуды, которое после возвращения из плена получит

43 *Theodorus Mopsuestenus. In epistulam ad Ephesios IV, 8 // Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii / ed. H. B. Sweet. Vol. I. Cambridge, 1880. P. 166:8 – 167:10.*

преимущество. Израиль и иудеи после покаяния снова станут возлюбленным народом Божиим.

«Апостол говорит о язычниках, что они были спасены, используя в качестве свидетельства о современных ему событиях слова пророка Осии, не потому что в нём пророчески говорится о язычниках, ведь речь там ясно идёт об иудеях, но потому что эти слова могут показать, что Бог почитает не природу и принимает их снова, ибо они изменили образ жизни»⁴⁴.

Таким образом, предметом речи пророка, очевидно, является судьба еврейского народа. С точки зрения епископа Мопсуестийского, апостол видит в данном случае аналогию и цитирует пророчество для примера в качестве наглядной иллюстрации. Язычники были для Бога чужими и через Христа получили усыновление. Евреи в силу идолопоклонства и других грехов отпали от Бога, стали для Него «чужим народом», а после через покаяние снова обрели Его благоволение.

В этом же ключе следует понимать в Послании к Римлянам цитирование 13-го Псалма:

«Итак, что же? Имеем ли мы преимущество? Нисколько. Ибо мы уже доказали, что как иудеи, так и греки — все под грехом, как написано: “Нет праведного ни одного, нет понимающего. Никто не ищет Бога. Все соvertedлись с пути, до одного негодны”» (Рим. 3, 9–11; Пс. 13, 7).

Апостол стремится показать, что все люди — и евреи, и язычники — уклонились от истинного богопочитания. Феодор по своему плану рассматривает контекст псалма и отмечает, что псалмопевец говорит исключительно об иностранных завоевателях.

«Это ясно показывает сама последовательность речи, поскольку не могут такие выражения полностью соответствовать всем людям, ибо если при отсутствии указания пророка порицается жизнь всех людей, которые уклонились от прямого пути к кривым тропинкам, то почему он добавил то, что следует далее: “*Которые пожирают народ мой*”?»⁴⁵

Итак, контекст не оставляет читателю альтернативных вариантов прочтения псалма. Автор описывает, как враги, отвергавшие существование Бога Израилева (см. Пс. 13, 1), грабят и убивают народ Божий (см. Пс. 13, 4) и нагло спрашивают:

44 *Theodorus Mopsuestenus. In Romanos 9, 25–26 // NTA. 15. S. 148:20–25.*

45 *Theodorus Mopsuestenus. In psalmum XIII // StT. 93. P. 85:13–17.*

«Кто даст от Сиона спасение Израилю?» (Пс. 13, 7).

Также в псалме присутствует вполне определённая привязка к конкретному времени и обстоятельствам истории. Однако красноречивые слова псалма, взятые сами по себе, вполне соответствуют предмету, о котором рассуждает апостол, и эти стихи весьма удачно и убедительно звучат в составе его рассуждений. Точно так же, отмечает экзегет, поступают и церковные проповедники, подбирая материал для своих речей.

«Апостол поступает так же, как и мы имеем обыкновение поступать не только, когда пишем что-нибудь, но и когда беседуем в церквях и желаем доказать свои слова свидетельствами из Писания, которые бывают связаны с нашим словом большим подобием. Мы делаем это, чтобы предоставить пример, который может быть яснее чем то, что мы говорим <...> А он говорит это не потому, что было предсказано о его времени, но потому что с темами, о которых идёт речь, может быть согласно многое»⁴⁶.

Писание для новозаветных авторов во многих случаях представляет богатый литературный материал, который подчас становится источником ярких выражений, удобных для цитирования в разных ситуациях. При этом читатель вынужден всякий раз обращаться к первоисточнику, дабы, проанализировав контекст, понять смысл и задачи цитирования. Новый Завет перестаёт быть универсальным экзегетическим «справочником» для читателя, поскольку слепое принятие смысла всех цитирований Ветхого Завета в Новом может привести к ошибочному пониманию Библии⁴⁷. Феодор прямо говорит об этом в своих произведениях.

«Многие, не зная обиходного языка Писаний, верят всему, что вставлено в Новый Завет, и некогда было сказано пророками, и поэтому предлагают в своих толкованиях не истину, а сказки»⁴⁸.

По этой причине при чтении Нового Завета важно исследовать, в каком смысле использованы те или иные отрывки Ветхого Завета: пророческом, типологическом или в качестве риторического инструмента. Прояснить этот вопрос может только контекстуальный анализ источника. Это крайне необходимо, поскольку слепое следование Новому Завету и церковной традиции в данном вопросе, как утверждает

46 Ibid. P. 85:29 – 86:10. Cp.: *Theodorus Mopsuestenus*. In Romanos 3, 12 // NTA. 15. S. 117:3–12.

47 Cp.: Hill R. C. *Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets*. P. 124–126.

48 *Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum XIII // StT. 93. P. 86:16–21.

Феодор, может дать в руки врагов Церкви эффективное оружие. По этой причине некоторые еврейские толкователи во времена экзегета часто указывали на несоответствие контексту Писания мессианской интерпретации христиан⁴⁹.

Выводы

Оценка значения новозаветного толкования Ветхого Завета в экзегезе Феодора Мопсуестийского носит противоречивый характер. В одних ситуациях экзегет видит в обращении Христа и апостолов к пророческим текстам полноценное раскрытие древнего богодухновенного провозвестия. Феодор обозначает два важных признака этого: совпадение слов пророчества с фактами истории и согласие предполагаемого мессианского смысла с контекстом законченного тематического раздела пророческой книги. В целом это является неоспоримым доказательством достоинства Христа и значения Его миссии, которая получает продолжение в Церкви.

В других случаях, по его мнению, новозаветные авторы указывают на провиденциальное типологическое сообщение в событиях еврейской истории, о которых говорят пророки. Признаком мессианского сообщения в таком случае является употребление пророком гиперболических пассажей, которые буквально совпадают с теми или иными событиями новозаветной истории. Определяющее значение для правильной оценки указаний Нового Завета имеет ближайший контекст законченного тематического раздела в источнике, который не позволяет отнести весь раздел к мессианскому времени, но вместе с тем ясно показывает провиденциальное родство событий Ветхого и Нового Завета.

Наибольшую проблему представляют случаи цитирования Ветхого Завета в Новом в отрыве от контекстуальных связей, как экспрессивного или риторического инструмента. Тогда контекст и предмет речи пророка в исторической перспективе не позволяют допустить прямого или типологического понимания. В одних случаях новозаветные авторы заимствуют подходящие по звучанию цитаты из Ветхого Завета в отрыве от контекста, а в других изменяют заимствованный текст

49 Concilium universale Constantinopolitimum sub Iustiniano habitum 4, 26 [ex scriptis Theodori Mopsuesteni] // ACO. IV, 1. P. 53:5–8. Рус. пер.: «Не желая исследовать это, некоторые пытаются отнести ко Господу Христу всё, так что и то, что было сказано о народе, объясняют подобным образом и вызывают смех у иудеев, когда предъявляют цитаты, которые, как показывает последовательность речи, ничего не говорят о Господе Христе».

в соответствии со своими целями, что нередко вводит в заблуждение читателей и является причиной ошибочного понимания содержания как Ветхого, так и Нового Заветов. Идентифицировать и разобрать такие места позволяет контекстуальный анализ и простые приёмы критики текста. Очевидно, что в таком случае текст Ветхого Завета теряет свои сакральные свойства.

Таким образом, Феодор Мопсуестийский ставит и пытается решить проблему соответствия/несоответствия новозаветной интерпретации Ветхого Завета в Новом исходному тексту и его аутентичному содержанию. Вместе с тем важно признать, что концепция, предложенная экзегетом, не менее остро ставит проблему авторитета, правильности и точности новозаветной интерпретации Ветхого Завета. И в настоящее время этот вопрос требует осмысления и аргументированного решения в каждом отдельном случае, в контексте исследования святоотеческой экзегезы, при помощи продуктивных современных инструментов и достижений библейской науки.

Источники

- Concilium universale Constantinopolitum sub Iustiniano habitum. Vol. 1: Consilii Actiones VIII. Appendices Graecae — Indices / ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co, 1971. (ACO; t. IV, vol. 1).
- Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in epistolam II ad Thessaloniceses // PG. T. 62. Col. 467–500.
- Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaem // PG. T. 58. Col. 469–793.
- Psalm 8 // Hagiographa Chaldaice / ed. P. de Lagarde. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1873. P. 4:23–33.
- Psalm 39 // Hagiographa Chaldaice / ed. P. de Lagarde. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1873. P. 21:19 — 22:2.
- Psalmi // *Origenis Hexaplorum: quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totus Vetus Testamentum fragmenta* / ed. F. Field. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1875. P. 87–305.
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Amosum // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas* / ed. H. N. Sprenger. Weisbaden: Otto Harassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen V: Biblica et Patristica; Bd. 1). S. 105–156.
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in euangelium Iohannis apostoli / interpretor J.-M. Vosté. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1940. (CSCO; vol. 116. Scriptorum syri; t. 63).
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Ioelem // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas* / ed. H. N. Sprenger. Weisbaden: Otto Harassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen V: Biblica et Patristica; Bd. 1). S. 79–104.
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Jonam // *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas* / ed. H. N. Sprenger. Weisbaden: Otto Harassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen V: Biblica et Patristica; Bd. 1). S. 169–190.

- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Malachiam // *Theodori Mopsuesteni* Commentarius in XII prophetas / ed. H. N. Sprenger. Weisbaden: Otto Harassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen V: Biblica et Patristica; Bd. 1). S. 401–430.
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Zachariam // *Theodori Mopsuesteni* Commentarius in XII prophetas / ed. H. N. Sprenger. Weisbaden: Otto Harassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen V: Biblica et Patristica; Bd. 1). S. 319–400.
- Theodorus Mopsuestenus*. In epistulam ad Ephesios // *Theodori episcopi Mopsuesteni* in epistolas b. Pauli commentarii / ed. H. B. Sweet. Vol. I. Cambridge: At the University Press, 1880. P. 112–196.
- Theodorus Mopsuestenus*. In Hebreos // Pauluskommentare aus der griechischen Kirche / hrsg. K. Staab. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1933. (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. 15). S. 200:12 – 212.
- Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum II // *Devreesse R.* Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; t. 93). P. 7:10 – 16:21.
- Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum VIII // *Devreesse R.* Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; t. 93). P. 42 – 49:16.
- Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum XIII // *Devreesse R.* Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; t. 93). P. 78:21 – 86:21.
- Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum XXXIX // *Devreesse R.* Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; t. 93). P. 244:5 – 253:13.
- Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum XLIV // *Devreesse R.* Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; t. 93). P. 277:7 – 299.
- Theodorus Mopsuestenus*. In psalmum LXVII // *Devreesse R.* Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; t. 93). P. 428:5 – 447:6.
- Theodorus Mopsuestenus*. In Romanos // Pauluskommentare aus der griechischen Kirche / hrsg. K. Staab. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1933. (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. 15). S. 113 – 172:15.

Литература

- Корсунский И. Н. Теория аккомодации в отношении к вопросу о новозаветном толковании Ветхого Завета // ЧОЛДП. 1877. Сентябрь–декабрь. С. 371–376.
- Collins J. J. The Psalms and Song of Songs // *Collins J. J.* Intoduction to the Hebrew Bible. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2014. P. 483–506.
- Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsuest. Vaticano: Bibliotheca Vaticana, 1948. (Studi e Testi; t. 141).

- ESV Study Bible: English Standard Version. Wheaton (Ill.): Crossway, 2008.
- Guinot J.-N.* La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // *Augustinianum*. 1984. Vol. 24. P. 527–547.
- Guinot J.-N.* La typologie comme technique herméneutique // *Cahiers de Biblia Patristica*. 1989. Vol. 2. P. 1–34.
- Hill R. C.* Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets // *Sacris Erudiri*. 2001. Vol. 40. P. 107–129.
- McLeod F. G.* Theodore of Mopsuestia. London; New York (N. Y.): Routledge, 2009.
- Pappas H. S.* Theodore of Mopsuestia's Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology // *Greek Orthodox Theological Review*. 2002. Vol. 47. P. 55–79.
- Schäublin C.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Köln; Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1974. (Theophaneia; Bd. 23).
- Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. Roma: Augustinianum, 1985. (Studiaephemeridis «Augustinianum»; vol. 23).
- Zacharopoulos A.* Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἀθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 1999.

МЕСТО НАРРАТИВНОГО АНАЛИЗА В КОНТЕКСТЕ БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия
кандидат филологических наук
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Место нарративного анализа в контексте библейских исследований // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 42–71. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.002

Аннотация

УДК 27-277.2 (82.01/09)

Настоящая статья представляет собой обзор современных научных методов в рамках библейских исследований. Внимание автора сосредоточено на литературном подходе к тексту Священного Писания и, в первую очередь, на такой его разновидности, как нарративный анализ. Автор предпринимает попытку классификации подходов к библейскому тексту. В её основу положена коммуникативная модель Р. Якобсона, на оси репрезентации которой располагаются исторические методы, а на оси коммуникации — литературные. В свою очередь, дифференцировать литературные подходы помогают базовые элементы коммуникативной триады: «автор», «текст», «читатель». Учитывая сосредоточенность исследователей на том или ином компоненте, выделяются подходы объективные (структурализм) и прагматические (риторический анализ и критика читательского отклика). Благодаря своим методологическим принципам нарративный анализ занимает среднее положение между этими подходами: учитывая его интерес к повествовательным структурам текста, можно считать нарративный анализ объективным методом; а учитывая его заинтересованность в образе подразумеваемого читателя — методом прагматическим.

Ключевые слова: библеистика, литературный анализ, структурализм, метод читательского отклика, риторический анализ, нарративный анализ.

The Place of Narrative Analysis in the Context of Biblical Studies

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, 141312, Russia

baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "The Place of Narrative Analysis in the Context of Biblical Studies". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 42–71 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.002

Abstract. This article is an overview of modern scientific methods in the framework of biblical research. The author's attention is focused on the literary approach to the text of the Holy Scripture and, first of all, on such a variety of it as narrative analysis. The author attempts to classify approaches to the biblical text. This classification is based on R. Jacobson's communicative model, on the axis of representation of which historical methods are located, on the axis of communication – literary ones. In turn, the basic elements of the communicative triad help to differentiate literary approaches: «author», «text», «reader». Taking into account the focus of researchers on one or another component, objective approaches (structuralism) and pragmatic approaches (rhetorical analysis and criticism of the reader's response) are distinguished. Due to its methodological principles, narrative analysis occupies a middle position between these approaches: given its interest in the narrative structures of the text, it can be considered an objective method, given its interest in the image of the implied reader, a pragmatic method.

Keywords: biblical studies, literary analysis, structuralism, method of reader response, rhetorical analysis, narrative analysis.

Приимерно с середины XX в. в западной библеистике возрастает интерес к литературной организации Священного Писания. Формируются различные подходы к анализу библейского текста, в рамках которых он рассматривается, в том числе как один из памятников мировой литературы. Отдельная задача, которая стоит перед учёным-библеистом, желающим учесть в своём исследовании достижения современной библейской науки, — уметь ориентироваться в этом массиве информации. Настоящая статья посвящена решению этой задачи. В ней предлагается обзор литературных подходов к Библии, а также определяется место, которое занимает среди них нарративная критика, один из самых продуктивных методов литературного анализа священного текста.

1. История возникновения литературной критики

С самого появления научных (рациональных) подходов к изучению Писания в эпоху Возрождения Библия изучалась преимущественно как исторический документ: как летопись священной истории, сборник богооткровенных истин, руководство для повседневной жизни. Безусловно, в фокус исследования христианских экзегетов и позднейших учёных попадали и литературные особенности Священного Писания. Так, например, блж. Иероним изучал поэтику библейского текста в свете поэтики классической литературы, уделяя внимание такому её разделу, как стихосложение.

«Что может быть музыкальнее Псалтири, которая по образцу нашего Флакка (Горация) или греческого Пиндара то струится ямбом, то кружится алкеевой строфой, то увеличивается до сапфической строфы, или движется полустопами. Что может быть прекраснее, чем гимны Второзакония или Исаии? Что более торжественно, нежели Соломон, более отточено, чем Иов? Все эти книги, как писали о том Иосиф и Ориген, живут по закону гексаметра и пентаметра»¹.

Свт. Григорий Богослов останавливает внимание на стилистике Священного Писания. По его словам,

1 *Hieronymus. Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili cui subjecta sunt continenter fragmenta quae exstant operis graeci // PL. 27. Col. 36A. См.: Kugel J. L. The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History. New Haven (Conn.), 1981. P. 152.*

«Писание часто олицетворяет многие даже и бездушные вещи, например, “*море говорит*” то и то (Ис. 23, 4) и “*бездна говорит: не во мне она*” (Иов. 28, 14); также “*небеса*” представлены “*поведающими славу*” Божию (Пс. 18, 1) и мечу повелевается нечто (Зах. 13, 7), горы и холмы вопрошаются о причинах взыгания (Пс. 113, 6)»².

Прп. Ефрем Сирин в толковании на Книгу Бытия также оперирует литературоведческими понятиями. Это помогает ему интерпретировать слова Писания: «*И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло*» (Быт. 3, 22а), как содержащие в себе иронию. По его словам, здесь

«Бог открывает тайну Святой Троицы, но вместе посмеивается Адаму, напоминая сказанное змием: “*будете как боги, знающие добро и зло*”»³.

Свою оценку давал литературным особенностям Писания и блж. Августин. Сравнивая библейские книги с классическими произведениями, он находил их грубыми и неуклюжими. В своей «Исповеди» он пишет:

«Оно показалось мне недостойным даже сравнения с достоинством Цицеронова стиля»⁴.

Однако главным предметом исследования литературность Библии становится лишь в XX в. Это связано с рядом тенденций как в светской гуманитарной науке, так и в самой библеистике. Укажем на основные из них.

Гуманитарная наука. Процессы, которые происходили в библейской науке, тесным образом связаны с общей тенденцией развития гуманитарных исследований. В первой половине XX века в сфере

- 2 *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXX. Theologica quarta. De Filio 2 // PG. 36. Col. 105A:8–13. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. Санкт-Петербург, [1912]. С. 429. [Приводится в современной орфографии с незначительными изменениями].*
- 3 Сир.: CSCO. 152. Т. 71. Р. 45:17–20. Лат. пер.: *Ephraem Syrus. In Genesim commentarii II, 34 // CSCO. 153. Т. 72. Р. 35:1–3: «etsi in mysterio revelabat Trinitatem, (Deus) tamen ridebat Adam cui dictum erat: Eritis sicut Deus scientes bonum et malum».* Рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Книгу Бытия // *Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 6. Москва, 1995. [Сергиев Посад, 1901]. С. 249. [Приводится в современной орфографии с незначительными изменениями].
- 4 *Augustinus Hipponensis. Confessiones III, 5, 9 // PL. 32. Col. 686: «sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem».* Рус. пер.: *Августин, блж.* Исповедь III, 5, 9 // *Августин, блж.* Исповедь / пер. М. Е. Сергеевко. Санкт-Петербург, 2013. (Литературные памятники). С. 34.

гуманитаристики происходит так называемый лингвистический поворот. Его суть заключается в том, что фокус исследований сместился с объекта внеязыковой реальности на язык, при помощи которого этот объект реальности описывается. В некотором смысле происходит абсолютизация языка. Эти настроения выражены в знаменитом высказывании М. Хайдеггера: «Язык — дом бытия». Среди прочих проблем учёные большое внимание уделяют проблеме референции: как высказывание о действительности соотносится с самой действительностью; и шире: как язык соотносится с реальностью. Исследователи приходят к выводу, что язык — не только средство коммуникации, но особая самостоятельная область, отличная от реально происходящего. Язык живёт и функционирует по собственным законам и проявляет себя практически во всех сферах человеческой жизни. И зачастую исследователю доступен лишь язык, который заменяет собой реальность.

На фоне этих важных процессов возникает новое осмысление того, что есть текст, в том числе, что есть произведение словесного искусства и как его следует изучать. Если в XIX в. и начале XX в. в рамках литературоведческих исследований учёные обращались к реальности, которая стоит за текстом (будь то биографический автор или культурно-исторический и социальный контекст), то теперь фокус смещается на сам текст.

В рамках литературоведения в 1940-х гг. возникает течение под названием Новая критика. Её представители утверждают, что ключ к интерпретации текста находится не за текстом, а в нём самом. Например, нет необходимости знать детали биографии Ф. М. Достоевского, а также подробности написания романа «Преступление и наказание», чтобы постичь его смысл. Более того, эта информация может помешать интерпретации. Произведение необходимо прочитывать и понимать на его собственных условиях. Намерения биографического автора не имеют для этого никакого значения. Ценность литературного текста в нём самом.

Именно в рамках этой методологической установки сформировалось понятие о подразумеваемом авторе. Читатель реконструирует его в ходе повествования: после прочтения рассказа у нас всегда формируется представление о том, кто его написал. Мы можем судить о мировоззрении и мировосприятии этого человека, его аксиологической парадигме. Так, например, у нас не будет сомнений, что автор романа «Идиот» — христианин, а «Ключи Царства» написаны католиком,

то есть текст говорит сам за себя. Он же предлагает верную стратегию своего понимания.

Развитие этой концепции привело к многим важным выводам. Оказывается, точка зрения подразумеваемого автора может расходиться с системой ценностей биографического автора или же образ автора может меняться от произведения к произведению одного и того же писателя. Эта категория является важной для работы с анонимными произведениями или с теми, которые формировались на протяжении долгого времени (например, эпос): мы ничего не знаем о том человеке, который их написал, но мы имеем достаточно информации для реконструкции образа подразумеваемого автора, который всегда можно идентифицировать и описать.

Библеистика. К XX столетию в библейских исследованиях доминирует так называемый историко-критический метод. Это целый спектр подходов, основная цель которых заключается в том, чтобы реконструировать жизнь и мышление библейских авторов при помощи объективного научного анализа библейского материала. Здесь можно упомянуть о трёх наиболее значимых.

- 1) Критика источников (а также критика традиций): выявление письменных (и устных) источников, использованных библейскими авторами при составлении произведений.
- 2) Критика форм: определение единиц предания, а также той роли, которую они могли занимать в жизни общины верующих («Sitz im Leben» — место в жизни) до того, как вошли в окончательный вариант текста.
- 3) Критика редакции: выявление богословия и замысла библейских авторов посредством наблюдения за тем, как они редактировали свои источники и систематизировали отдельные единицы предания.

Общее стремление учёных, которые использовали в исследованиях указанные подходы, — проследить эволюцию библейских преданий от момента их зарождения в определённый период истории до момента их фиксации в форме конкретного библейского текста.

На определённом этапе развития библейской науки у исследователей возникло недовольство такой стратегией изучения Писания. Тому есть ряд причин.

Безусловно, большое влияние на библеистов оказала светская гуманитарная мысль, для которой на определённом этапе развития

(лингвистический поворот) историческая действительность превратилась из объекта исследования, источника достоверной информации в «X»: какие бы усилия ни приложил учёный к реконструкции исторической действительности, результат его работы всегда останется реконструкцией гипотетической.

Кроме того, другие памятники древней письменности изучались не только как исторические документы, но и как наследие мировой литературы. Например, древнегреческий эпос изучали, с одной стороны, историки, которые рассматривали его как источник информации об Античности; с другой, те же произведения Гомера оказывались в фокусе внимания филологов. Учёные стремились определить замысел «Илиады» и «Одиссеи», анализировали образы персонажей, временную и пространственную организацию произведения, особенности развития сюжета, композицию и, наконец, влияние этого текста на читателей. На фоне этих усилий библейские исследования, которые ограничивались лишь историческими штудиями, выглядели однобоко.

Указывая на эту проблему, исследователи ставили закономерный вопрос⁵: а не следует ли сначала осмыслить эти тексты на их собственных условиях, прежде чем рассматривать их как свидетельства чего-то ещё? Впервые этот вопрос прозвучал в полную силу в 1968 г. в Обществе библейской литературы в докладе Д. Мьюлинберга «Критика форм и не только»⁶. Это событие стало краеугольным камнем для целостного литературного подхода к изучению Писания. Не отрицая достижений и огромного вклада в библейскую науку критики форм, Д. Мьюлинберг утверждал, что недостаточно работать с отдельными перикопами, необходимо двигаться дальше. По его словам, Библия (он говорил прежде всего о Ветхом Завете) имеет высокую литературную ценность и необходимо больше внимания уделять изучению стиля библейского повествования, а также многим другим литературным аспектам Писания.

Однако встаёт вопрос: можно ли изучать Писание как любое другое литературное произведение? Ведь существует принципиальная разница между художественной литературой и библейским текстом: если первые фикциональны, то для верующего читателя библейские повествования в большей степени фактуальны. Иначе говоря, существует очевидная разница между романами Л. Н. Толстого, которые, используя исторический материал, всё же остаются вымыслом, и Евангелиями, в случае которых верующий читатель не подвергает сомнению фактологическую

5 См.: *Petersen N. Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia (Pa.), 1978. P. 20.

6 См.: *Muilenburg J. Form Criticism and Beyond // JBL*. 1969. № 1 (88). P. 1–18.

реальность даже сверхъестественных событий. Уже в первой половине XX в. Э. Авербах в работе «Мимесис: репрезентация действительности в западной литературе» подготовил почву для ответа на этот вопрос. Сопоставив и проанализировав повествовательный дискурс произведений мировой классики и Библии, он пришёл к выводу, что библейское повествование можно изучать в соответствии с канонами общей литературной критики. Священное Писание репрезентирует действительность по тем же законам, что и фикциональные тексты. Прежде всего, это становится очевидно на уровне повествовательного дискурса. Яркий пример находим в эссе «Рубец на ноге Одиссея» — первом из вышеупомянутой монографии. Здесь Э. Авербах сопоставляет дискурс произведений Гомера и рассказа о жертвоприношении Исаака. Так, постепенно, в рамках библейских исследований наметилась тенденция к анализу текста Священного Писания не только как исторического документа, но и как произведения словесного искусства.

Обобщая усилия исследователей в этом направлении, Р. Олтер даёт такое определение литературному анализу:

«Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идёт о наборе исследовательских приёмов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого»⁷.

2. Литературный анализ и историческая критика

Марк Пауэл указывает в монографии на основные особенности литературного подхода к Священному Писанию, которые отличают его от традиционного историко-критического анализа⁸.

7 Alter R. The Art of Biblical Narrative. New York (N. Y.), 1981. P. 12–13.

8 См.: Powel M. What is Narrative Criticism? Minneapolis (Minn.), 1990. P. 7–9.

2.1. Литературный анализ сосредоточен на окончательной форме текста

Историко-критическое исследование заинтересовано в том, какую эволюцию прошло библейское предание, прежде чем его зафиксировали в виде текста. Например, критика источников (а также критика традиций) занимается определением и оценкой письменных (и устных) источников, лежащих в основе тех или иных книг Библии. Критика форм заинтересована в том, в какой жанровой форме бытовала отдельная перикопа, прежде чем её включили в рамки конкретного повествования. Критика редакций интересовалась и первым, и вторым, чтобы оценить, какую роль сыграл библейский автор на заключительном этапе сочинения текстов, а именно: стремилась выявить его редакторский вклад в формирование окончательного варианта повествования.

Литературный анализ не отрицает эти наблюдения, однако для него не имеет значения, в каком виде появился и существовал тот или иной фрагмент рассказа о событиях священной истории на раннем этапе своего формирования. Его целью является интерпретация текста в его законченном виде.

2.2. Литературный анализ подчёркивает единство текста

В исторической критике отдельные книги Библии рассматриваются как сборники перикоп, объединённых в единое связанное повествование позднейшим редактором. Зачастую именно эти отдельные единицы предания и являются предметом анализа. Особенно ярко это проявляется в критике источников и критике форм. Здесь делается попытка интерпретировать отдельные высказывания или даже истории изолированно от их более широкого библейского контекста. Несмотря на то, что критика редакций делает акцент на единстве окончательного текста, значительно больше внимания она уделяет сравнению конкретного отрывка с его параллелями в других книгах. Однако при этом игнорируется то, как этот отрывок связан с другими эпизодами в рамках конкретного повествования.

Литературный анализ не расчленяет текста. Он сосредоточен на выявлении тех нитей, с помощью которых ему сообщаются единство и связанность. А потому отдельные отрывки интерпретируются с точки зрения их вклада в историю в целом, а целое понимается через части, из которых оно состоит.

2.3. Литературный анализ рассматривает текст как самоцель

Историческая критика рассматривает текст в качестве средства, помогающего ей реконструировать историческую действительность за текстом, а именно: эволюцию взглядов религиозной общины, в рамках которой возникает и бытует текст, а также внешние и внутренние факторы, повлиявшие на этот процесс.

Литературный анализ ставит иную цель. Его задача — понять повествование, опираясь на те маркеры, которые оно предлагает.

Исследователи демонстрируют эту разницу при помощи метафоры окна и зеркала⁹. Для представителей исторической критики текст — окно, через которое критик пытается увидеть иной мир. Для представителей литературного подхода текст — это зеркало. Анализ является погружением в повествование, а понимание — результатом встречи читателя с самим текстом.

Здесь уместно вспомнить теорию коммуникативных функций языка, предложенную Р. Якобсоном. Среди прочих (эмотивная, фатическая, конативная, метакоммуникативная) он выделяет поэтическую и референтивную функции. Поэтическая функция обозначает направленность внимания адресата на сообщение ради самого сообщения. Иными словами, это сосредоточенность на форме текста. Референтивная функция обозначает, что наше высказывание — это всегда высказывание о чём-то, сообщение всегда имеет предмет. Иными словами, референтивная функция отвечает на вопрос «что?» (о чём говорит текст), поэтическая — на вопрос «как?» (как говорит текст). Применяя теорию коммуникативных функций к нашей теме, можно сказать, что литературный анализ имеет дело с поэтической функцией языка, в то время как исторический — с референтивной.

Это означает, что представители литературного анализа могут оценивать повествование вне зависимости от того, насколько правдоподобно оно отражает реальную действительность. Здесь нет оценки с точки зрения историчности. Оценка события осуществляется с точки зрения его уместности в контексте повествования, поэтому, например, здесь в принципе не стоит вопрос о реальности/нереальности любых проявлений духовного мира, которые могут составлять проблему для историков. Для представителя литературного подхода важно лишь то, какой вклад вносят эти элементы в историю, а также то, как они влияют на читателей. При этом важно отметить, что литературный анализ

9 См.: *Powel M. What is Narrative Criticism?* Minneapolis (Minn.), 1990. P. 8.

не отрицает референтивной функции библейского текста, то есть не рассматривает священную историю как сборник мифов, легенд или сказок. Скорее, исследователи намеренно дистанцируются от этих вопросов и сосредотачивают внимание именно на таком явлении как литературность текста.

2.4. Литературная критика основана на коммуникативных моделях теории речевого акта

Представители исторического подхода опираются в своих исследованиях на эволюционную модель. Текст Писания, по их мнению, — результат стадийного развития предания, его окончательная форма. Интерпретация текста — процесс, направленный на выявление этих стадий и их анализ в обратном направлении с целью реконструировать изначальную, гипотетическую ситуацию. Схематично это можно изобразить следующим образом:



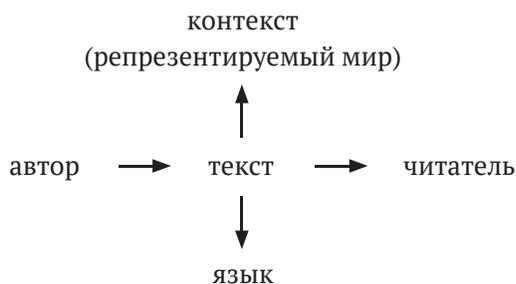
Представители литературного анализа опираются на иную модель, заимствованную из теории коммуникации. Это модель речевого акта, которая была предложена Романом Якобсоном в его работе «Лингвистика и поэтика». По мнению учёного, любая вербальная коммуникация — это отправление сообщения от адресанта к адресату. Эти три элемента формируют первичную триаду акта коммуникации.

Допустим, у нас есть сообщение: твоё яблоко красное. Для того чтобы его понять, адресат должен знать, что такое яблоко и что такое красный цвет. Иными словами, для понимания необходима информация, которую предоставляет контекст (необходимо видеть, с какими именно объектами реальности (референтами) соотносится текст).

Помимо этого, адресат должен различать фонемы. Например, должен понимать, что «красное» отлично от «классное» или «влажное», а «яблоко» от «облако», то есть ему должен быть известен лингвистический код сообщения, используемый адресантом.



Эта модель и была перенесена на литературное произведение. Адресант — это автор, сообщение — текст произведения, адресат — читатель, контекст — та информация о мире, которая содержится в этом произведении, код — язык, на котором оно написано:



Как мы видим, эта схема имеет две оси. Первую, вертикальную, ось называют миметической, или же осью репрезентации, поскольку она включает в себя репрезентацию мира, которую предлагает литературное произведение, используя определённый лингвистический код. Вторая, горизонтальная, ось — риторическая, или ось коммуникации. Она характеризует отношение, которое возникает между автором и читателем посредством литературного произведения. Если для исторической критики исследование располагается на оси репрезентации (в первую очередь от контекста к тексту), то представители литературного анализа обращают внимание прежде всего на риторическую ось: текст является промежуточным компонентом в акте коммуникации.

3. Литературные подходы

Литературный анализ — это обширная область, охватывающая широкий спектр различных методологий. Отдельная задача, стоящая перед исследователями, — выявить определённые тенденции среди большого разнообразия литературоведческих подходов к Писанию. Подобная систематизация может следовать нескольким принципам. Один из них — сосредоточенность на определённом типе дискурса. По сути, речь идёт о жанровом принципе классификации.

Так, например, считается, что систематическое изучение Библии как литературы началось с изучения поэзии (ведь она более организована и искусственна, чем проза). В конце XVIII в. профессор Оксфорда Роберт Лаут написал знаковый труд по еврейской поэзии, в котором он уделяет особое внимание таким явлениям, как параллелизм, метр, а также разнообразным поэтическим приёмам¹⁰. Позже учёные стали обращаться к другим жанрам Писания. К слову, импульс этому придали представители историко-критической школы. Именно Герман Гункель, один из основоположников критики форм, ввёл понятие литературной формы библейского текста, подчёркивал необходимость определения её места в жизни (*нем. Sitz im Leben*) общины, обратив таким образом внимание научного мира на то, как важно идентифицировать жанр текста в процессе толкования.

В данной статье будет использоваться подход, который предложил М. Абрамс в книге «Зеркало и светильник»¹¹. Он пытается навести порядок в хаосе различных теорий и подходов к тексту художественного произведения. Для этого в основу систематизации он предлагает положить вышеупомянутую модель речевого акта Романа Jakobsona. Если литературный текст — форма коммуникации, при помощи которой сообщение о реальности (фактуальное или же фикциональное) передаётся от автора к читателю, то каждый из подходов по-своему понимает, каким образом компоненты коммуникативные модели взаимодействуют друг с другом, а также каждый подход назначает в качестве предмета исследования какой-то один из этих компонентов. В соответствии с этим М. Абрамс выделяет четыре основных типа анализа литературного произведения. По его мнению, все существующие

10 См.: *Lowth R. Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew*. London, 1835.

11 См.: *Abrams M. H. The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York (N. Y.), 1958.

школы могут рассматриваться как представители одного, или более, из этих четырёх типов.

- 1) Миметические (исторические). Представители этого направления рассматривают литературное произведение как отражение внешнего мира или человеческой жизни. В их задачу входит оценка того, насколько истинно и точно в тексте представлена внетекстовая реальность.
- 2) Экспрессивные (автороцентричные). Представители этих школ сосредоточены на фигуре биографического автора. Смысл текста, по их мнению, напрямую связан с его фигурой, а потому задачу своего исследования они видят в том, чтобы определить, насколько адекватно произведение выражает взгляды и характер автора.
- 3) Объективные (текстоцентричные). Это подходы, ориентированные на сам текст. Литературное произведение для них — самодостаточный мир, который необходимо понимать на его собственных условиях.
- 4) Прагматические (читателецентричные). Представители этих направлений делают акцент на взаимодействие текста и аудитории, которой он адресован.

Как уже было сказано, М. Абрамс предложил свою классификацию для исследований в области светской литературы. Однако её можно применить и для разнообразных направлений в рамках библейских исследований. Эту попытку предпринял Д. Бартон, который в статье под названием «Классификация библейской критики»¹² адаптировал модель М. Абрамса для нужд библейской критики. Подобное находим и у М. Пауэла¹³, по словам которого первый (миметический) и второй (экспрессивный) типы соотносятся с историко-критическими методами и располагаются на оси репрезентации (миметической) коммуникационной модели. Третий (объективный) и четвёртый (прагматический) — собственно литературные методы, которые располагаются на риторической оси. Самые яркие из них — структурализм, риторическая критика, нарративный анализ и критика читательского отклика¹⁴.

12 См.: Barton J. *Classifying Biblical Criticism* // JSOT. 1984. № 29. P. 19–35.

13 См.: Powell M. *What is Narrative Criticism?* P. 11–12.

14 Для сравнительного анализа этих движений также см.: Powell M. *Types of Readers and Their Relevance for Biblical Hermeneutics* // TSR. 1990. № 12. P. 19–34.

1. Структурализм представляет собой разновидность объективной (текстоцентричной) критики. Он был разработан в 1950-х и 1960-х гг. во Франции. Это попытка анализировать произведение литературы с точки зрения современной лингвистической теории. Своими корнями этот подход восходит к русскому формализму, классический образец которого представляет работа Владимира Проппа «Морфология волшебной сказки». В ней В. Пропп на материале ста сказочных историй показал: несмотря на то, что персонажи и действия, которые они совершают, различаются, функции этих персонажей и их действия, по сути, одинаковы. Всего В. Пропп выявил тридцать одну функцию, которые почти всегда повторяются в рамках сюжета в одной и той же последовательности. Эта последовательность остаётся неизменной даже при условии, что некоторые из функций будут отсутствовать. Таким образом он, по сути, описал грамматику сказки, а именно её событийный синтаксис.

Структуралистские исследования не ограничиваются тем, что исследуют синтагматические связи между элементами повествования. В их задачу входит и выявление парадигматических отношений. Можно провести аналогию с нотной партитурой. Полнота скрытой в ней гармонии открывается не только при её чтении слева направо, но и при чтении сверху вниз. Ведь для того, чтобы составлять единую гармоническую единицу, все звуки произведения на всех его уровнях должны соотноситься друг с другом.

Структурные связи существуют на разных уровнях текста. Некоторые из них синтаксические, некоторые логические, некоторые коннотативные и т. п. В свою очередь, эти уровни находятся в динамическом взаимодействии, накладываются один на другой. Текст, таким образом, состоит из уровней смысловых конгломератов, систем знаков. Каждый из этих уровней определённым образом так или иначе соотносится со всеми другими. Задача исследователя выявить эти «глубинные структуры», понять, как именно они организованы и как они связаны между собой, что в итоге образует стройную систему.

Стратегической целью структурной критики в литературоведении является создание «грамматики литературы». Исследователи исходят из того, что произведение функционирует по определённым правилам, которым автор нередко следует неосознанно. Это похоже на то, как большинство носителей языка не имеет чётких знаний о правилах, управляющих их речью, тем не менее мы говорим и понимаем друг друга в акте коммуникации. Точно так же и литература следует

определённым соглашениям, которые понятны участникам общения. Отсюда следует, что значение текста находится в его глубинных структурах, а не в намерениях автора или в восприятии читателя. Как автор, так и читатель могут до конца не понимать грамматику литературы. Анализируя текст, структуралисты стремятся стать полностью компетентными читателями, которые могут понимать работу так, как не понимал даже биографический автор.

Метод структурного анализа стал активно использоваться и в контексте исследований Священного Писания. Так, например, при помощи структурного анализа Д. Пэйт выявляет основные элементы, лежащие в основе понятия «вера» в Евангелии от Матфея¹⁵. По его мнению, оно определяется через ряд таких бинарных оппозиций, как «новое» и «старое» (см. Мф. 9, 16.17), «слово» и «дело» (см. Мф. 23, 2.3), которые соотносятся друг с другом на парадигматическом уровне. Структурный метод используется и для анализа нарратива (синтагматический уровень). Так, например, при рассмотрении истории об исцелении тещи Петра акцент делается на пространственной организации повествования: женщина лежала, а потом встала; Иисус подошёл, а горячка отступила. Эти оппозиции, по мнению структуралистов, формируют матрицу дискурса, выявление которой помогает нам лучше понять смысловые акценты истории.

2. Риторическая критика

В основе этого направления лежит риторическая теория. Корнями она уходит в Античность. По словам выдающегося оратора древности Цицерона, цель речевого высказывания тройка: «Убедить, усладить, увлечь»¹⁶. Отсюда и основная цель риторической критики — выяснить, как именно речь оказывает подобное влияние на слушателя.

Ещё Аристотель сформулировал теорию, согласно которой существует три вида риторических высказываний и, соответственно, три вида речей: судебные, совещательные и эпидейктические, то есть

15 См.: Patte D. The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith. Philadelphia (Pa.), 1987. См. его же обзор структуралистского подхода к Новому Завету: Structural Exegesis for the New Testament Critics. Minneapolis (Minn.), 1989.

16 Cicero. Ad M. Brutum Orator 21, 69 // Cicero. Orator ad M. Brutus / ed. K. W. Piderit. Leipzig, 1876. P. 65:13 – 66:1: «ut prebet, ut delectat, ut flectat»; M. Tullii Ciceronis Orator: Als Ersatz der Ausgabe von Otto Jahn / hrsg. W. Kroll. Berlin, 1913. Рус. пер.: Цицерон. Оратор 21 (69) // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / под ред. М. Л. Гаспарова. Москва, 1972. См.: URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423777005#065>

торжественные¹⁷. Каждая из них для того, чтобы оказать необходимое оратору воздействие на аудиторию, использует определённые типы композиции, разновидности аргументов и особый стиль. Риторическая критика стремится изучить эти элементы для того, чтобы выявить механизмы эффективности речи.

В отличие от структуралистов, представители данного направления при анализе выходят за пределы текста. Одной из важных категорий для них является понятие риторической ситуации. Необходимо знать как можно больше об обстоятельствах высказывания и о целевой аудитории, которой оно адресовано. Эти факторы являются ключевыми для возникновения дискурса в том виде, в котором он предлагается слушателям, то есть текст понимается с точки зрения тех, кому он предназначен, что делает риторическую критику подходом, ориентированным на читателя (в первую очередь, речь идёт об оригинальной аудитории).

Итак, риторическая критика — это прагматический (читателецентричный) подход к тексту, уделяющий внимание средствам, при помощи которых оно оказывает определённое влияние на читателя. В рамках библейских исследований риторическая критика применяется прежде всего для изучения посланий или тех отрывков, которые содержат в себе речи¹⁸. Учёных интересует то, как и почему те или иные библейские тексты влияли на оригинальную аудиторию авторов. Например, Нагорная проповедь и Послание к Галатам, по мнению исследователей, имеют точки соприкосновения с судебной речью, а прощальная беседа Спасителя с апостолами в Ин. 13–17 — с эпидейктической. Анализ данных отрывков осуществляется с учётом законов функционирования этих ораторских жанров, а также риторической ситуации, в которой эти речи прозвучали.

3. Критика читательского отклика — это прагматический (читателецентричный) подход к тексту, акцентирующий роль читателя в процессе

- 17 *Aristoteles*. *Rhetorica* I, 3 [1358a:36 – 1358b:8] // *Aristotelis Ars Rhetorica* / ed. W. D. Ross. Oxford, 1959. [1964]. P. 13: «Ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν <...> ὅστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν». Рус. пер.: *Аристотель*. Риторика I, 3 // *Аристотель*. Риторика. Поэтика. Москва, 2000. С. 14.
- 18 См., например: *Burton M.* *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis (Minn.), 1989; *Kennedy G.* *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill (N. C.), 1984; *Robbins K.* *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia (Pa.), 1984.

чтения и формирования его смысла¹⁹. В конечном счёте именно читатель наделяет текст смыслом, поэтому в исследованиях представители данного направления изучают динамику процесса чтения, чтобы понять, как работает читательское восприятие и какие факторы обуславливают собой возникновение того или иного значения.

В отличие от риторической критики, которая пытается понять текст с точки зрения его первоначального предполагаемого читателя, критика читательского отклика ставит целью понять, как текст влияет на любого, у кого он оказался в руках.

Данное направление неоднородно. Оно включает в себя целый спектр подходов, каждый из которых определяет роль читателя по-своему. По-разному оцениваются факторы, влияющие на реакции читателя, а также различным образом рассматривается роль самого текста в определении этих реакций. Мы будем использовать ту классификацию подходов в рамках критики читательского отклика, которую предложил в своей работе М. Пауэл²⁰. Ориентируясь на светское литературоведение, он выделяет три группы теорий читательского отклика.

1) Читатель над текстом.

По мнению представителей этой группы, читатель доминирует над текстом, то есть он не ограничен ни авторским замыслом, ни структурой произведения, а потому значение произведения в определённой степени субъективно.

Со всей силой эта идея выражена в движении под названием **деконструкция**. Это крайняя реакция на структуралистский подход к тексту, согласно которому выявить подлинный смысл произведения можно при помощи лингвистического анализа. По словам Жака Деррида, тексты «деконструируют» себя, предлагая читателю бесконечное количество возможных значений²¹. В конечном счёте именно в этом и заключается

19 Здесь необходимо упомянуть такие ключевые работы как: *Detweiler R. Reader-Response Approaches to Biblical and Secular Texts*. Decatur (Ga.), 1985. (Semeia; 31); *Fowler R. Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Bloomington (Ind.), 1989; *McKnight E. Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism*. Philadelphia (Pa.), 1985; *McKnight E. Post-Modern Use of the Bible: The Emergency of Reader-Oriented Criticism*. Nashville (Tenn.), 1988; *Resseguie J. Reader-Response and the Synoptic Gospel // JAAR*. 1984. № 52. P. 307–324; *Suleimann S. Varieties of Audience-Oriented Criticism // Suleimann S., Crossman I. The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton (N.J.), 1980. P. 3–21.

20 См.: *Powell M. What is Narrative Criticism?* P. 16–18.

21 См.: *Detweiler R. Derrida and Biblical Studies*. Chico (Ca.), 1982. (Semeia; 23).

ценность подлинного литературного творения. Оно обладает потенциалом порождать неограниченное количество значимых эффектов. Однако это означает, что смысл текста не связан с опытом читателя. Именно по этой причине учёные-библеисты зачастую не рассматривают деконструкцию как одну из читателецентричных теорий²². Деконструкция стоит особняком от всех других направлений, описываемых при помощи коммуникативной триады.

Норман Холланд предложил подход, который назвал **транзактным анализом**. Он предпринимает попытку описать процесс чтения, используя методологическую базу и понятийно-терминологический аппарат психоанализа. Согласно теории Н. Холланда, процесс чтения и интерпретации в значительной степени обусловлены защитными реакциями, а также ожиданиями и мечтами-фантазиями читателя. Иными словами, читатель извлекает из произведения смысл, созвучный его индивидуальному опыту. И в итоге говорить о существовании у произведения универсального или единственно правильного значения не приходится²³.

Чтобы каким-то образом ограничить герменевтический релятивизм и семантическую анархию, которые являлись следствием чрезмерного акцента на фигуре читателя, Стэнли Фиш поставил вопрос о критериях верной интерпретации. Так возникла теория **интерпретативных сообществ**²⁴. Суть её сводится к тому, что реакции читателей на текст могут быть разными. Однако в рамках определённой группы, несмотря на разногласия в частностях, может всё же существовать некое согласие по ключевым вопросам. Иными словами, в рамках определённого сообщества может быть единая стратегия прочтения произведения, которая и устанавливает пределы толкования. Те реакции читателя, которые в эту стратегию не вписываются, то есть не принимаются интерпретирующим сообществом, являются неверными.

- 22 См.: *Longman T.* Literary Approaches to Biblical Interpretation. Grand Rapids (Mich.), 1987. P. 41–45.
- 23 См.: *Holland N.* The Dynamics of Literary Response. New York (N. Y.), 1968; *Holland N.* Five Readers Reading. New Haven (Conn.), 1975.
- 24 См.: *Fish S.* Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities. Cambridge (Mass.), 1980.

2) Читатель с текстом.

В эту группу вошли теории, согласно которым читателю в процессе чтения отводится более скромная роль. Читатель находится с текстом в диалектических отношениях. Смысл — результат этого взаимодействия.

Например, в своих ранних работах С. Фиш предложил модель **аффективной стилистики**. Согласно этому подходу, и текст, и читатель могут влиять друг на друга и даже трансформировать друг друга²⁵. В любой момент процесса чтения у читателя есть определённые выводы о том, что прочитано. На основании этого у него есть ожидания относительно того, что будет происходить дальше. Некоторые из этих ожиданий исполнятся, а некоторые нет. Если ожидания не исполняются, читатель вынужден пересматривать ранее сделанные выводы. Взаимодействуя с текстом, он постоянно приспосабливается к текущим изменениям в тексте, пересматривая свои реакции.

Схожий подход находим в теории Вольфганга Изера, которая получила название **феноменологическая критика**²⁶. Подобно С. Фишу, немецкий учёный рассматривает чтение как динамический процесс «предвосхищения, фрустрации, ретроспекции и реконструкции»²⁷. Однако, в отличие от С. Фиша, который сфокусировался на последовательном чтении строки за строкой, В. Изер заинтересован в том, как читатель воспринимает произведение в целом. По мнению исследователя, художественный текст — это реконструкция знакомого читателю мира в незнакомых формах. Эти незнакомые формы вступают в реакцию с сознанием читателя, стимулируют его воображение. В результате читатель восполняет их собственным опытом, словно заполняет пробелы, что и является причиной большого количества реакций, то есть прочтений.

3) Читатель в тексте.

В эту группу, по словам М. Пауэла, светское литературоведение включает структурализм и нарративный анализ, которые

25 См.: *Fish S. Literature in the Reader: Affective Stylistics // Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature. Berkeley (Ca.); Los Angeles (Ca.), 1972. P. 383–427.*

26 См.: *Iser W. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore (Md.), 1978; Iser W. The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett. Baltimore (Md.), 1974.*

27 *Powell M. What is Narrative Criticism? P. 18.*

в рамках библейских исследований рассматриваются скорее, как объективные (текстоцентричные), нежели прагматические (читателецентричные) подходы, а их методологии являются параллельными критике читательского отклика.

4. Нарративный анализ

Лингвистический поворот сподвиг исследователей проявить повышенный интерес к нарративу. Некоторые даже говорят о нарратологическом повороте, который был констатирован канадским учёным Мартином Крейсвортом в 1992 г., но произошёл гораздо раньше²⁸. Суть его заключается в том, что мир стал восприниматься всего лишь как рассказ о мире. Всё что мы знаем о действительности, мы знаем из рассказов о ней, а потому нарратив, как и язык, это некая среда, которая сопоставима с самой реальностью. Благодаря этим идеям возник и стал развиваться нарративный анализ литературного текста.

По замечанию М. Пауэла²⁹, здесь важно отметить, что, в отличие от структурализма, риторического анализа и критики читательского отклика, нарративный анализ развивался преимущественно именно в области библейских исследований. В светском литературоведении он рассматривается или как подвид новой риторической критики или как разновидность критики читательского отклика. В библеистике же нарративный анализ является самостоятельным движением, имеющим многих сторонников и последователей. В связи с этим необходимо сказать несколько слов об истории данного метода в контексте библейских исследований.

4. Нарративный анализ: история возникновения, основные идеи

Импульсом для применения нарративного подхода к библейскому тексту послужил общий интерес учёных к литературной организации Священного Писания, в первую очередь — к литературной организации Евангелий.

Уильям Бердсли в 1969 г. в работе «Литературная критика Нового Завета»³⁰ осудил исторический характер большинства библейских

28 См.: *Лехциер В. Л.* Нарративный поворот и актуальность нарративного разума // *Международный журнал исследований культуры*. 2013. № 1 (10). С. 5.

29 См.: *Powell M.* What is Narrative Criticism? P. 19.

30 См.: *Beardslee W.* *Literary Criticism of the New Testament*. Philadelphia (Pa.), 1969.

исследований. По его словам, анализ жанровых форм должен давать не только представление о тех общинах, где они бытовали, но и том, какое влияние эти формы оказывали на верующих в силу своей литературной организации. Он предлагал сосредоточиться на анализе механизмов, с помощью которых та или иная литературная форма вовлекала читателя/слушателя в повествование и вызывала тот или иной отклик.

Кроме того, У. Бердсли призывал рассматривать Евангелие в его законченном виде как литературный памятник. Для учёного евангелисты — не просто редакторы, объединившие в единое целое разрозненный материал; они — полноценные авторы, которые несут полную ответственность за текст. В своей работе они обрабатывали сведения о Спасителе, используя приёмы, которые использует любой другой автор литературного произведения. Н. Перрин в статье, посвящённой авторству Евангелий³¹, в связи с этим отмечал:

«Это означает, что мы должны ввести в наши исследования совершенно новую категорию <...> категорию общей литературной критики. Если евангелисты являются авторами, то их необходимо изучать так же, как и других авторов»³².

Схожие идеи в 1974 г. высказывал и Ганс Фрай³³. При этом он делал акцент именно на повествовательном характере Евангелий. По его словам, ограниченность исторических подходов заключается в том, что они не принимают всерьёз нарративный характер Священного Писания. Говоря преимущественно о Евангелии, он отмечал, что это истории об Иисусе, а не сборники исторических сведений о Нём, поэтому произведения евангелистов необходимо читать как цельные истории, от начала и до конца. Они написаны именно для этого, а не для того, чтобы их препарировали на части с целью выявить историческую ценность отдельных фрагментов. Ведь подобная работа имеет результатом интерпретацию культурно-исторического и социального контекста и пренебрегает самой евангельской историей.

Впервые последовательный нарративный подход к анализу евангельского повествования продемонстрировали Дэвид Роадс (он же ввёл термин «нарративный анализ»³⁴) и Дон Мичи. В 1977 г. в Карфагенском

31 См.: *Perrin N.* The Evangelist as Author: Reflections on Method in the Study and Interpretation of the Synoptic Gospels and Acts // *BiblRes.* 1972. № 17. P. 5–18.

32 Цит. по: *Powell M.* What is Narrative Criticism? P. 3.

33 См.: *Frei H.* The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven (Conn.), 1974.

34 См.: *Rhoads D.* Narrative Criticism and the Gospel of Mark // *JAAR.* 1982. № 50. P. 411–434.

колледже (США) они организовали семинар, чтобы показать студентам, как можно читать Евангелие, как если бы они читали небольшой рассказ. Результатом этой работы стала публикация в 1982 г. монографии «Марк как рассказ»³⁵. В следующем году были опубликованы исследования Джека Кингсбери «Христология Евангелия от Марка»³⁶ и Алана Калпепера «Анатомия четвёртого Евангелия»³⁷, которые также следовали этому подходу. Несколько лет спустя Д. Кингсбери опубликовал результаты своего исследования нарратива Евангелия от Матфея, а Роберт К. Таннехилл — Евангелия от Луки и Деяний апостолов³⁸.

Нарративный анализ применяется не только к тексту Евангелия. В 1981 г. в Нью Йорке была опубликована книга Роберта Олтера «Искусство библейского повествования», оказавшая большое влияние на библейскую экзегезу. Р. Олтер первым дал систематическое описание библейского повествования на материале Ветхого Завета. Он описывает то, как рассказчик организует сцены; исследует функции диалога в повествовании; определяет цель повторений; выясняет, какая информация передаётся читателю, а какая скрывается от него; указывает на то, как автор вводит персонажей в историю и как они трансформируются по ходу развития сюжета. При этом Р. Олтер постоянно обращается к опыту мировой художественной литературы (сочинения Гомера, Рабле, Флобера, Ибн Эзры, Чарльза Диккенса и др.)

После краткого экскурса в историю нарративного метода обратимся к тем положениям повествовательной критики, которые помогут указать на её место среди других литературных подходов к Священному Писанию.

Как уже было сказано выше, подходы к анализу библейского текста можно систематизировать, используя модель литературной коммуникации. Историко-критический анализ располагается на оси репрезентации. Он ориентируется на полюс автора, а также на контекст: исследует, какие традиции собрал реальный автор/редактор, как он их интерпретировал и передал оригинальной аудитории, а также определяет различные внешние факторы, повлиявшие на эту интерпретацию.

35 См.: *Rhoads D., Michie D. Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel.* Philadelphia (Pa.), 1982.

36 См.: *Kingsbury J. The Christology of Mark's Gospel.* Philadelphia (Pa.), 1983.

37 См.: *Culpepper A. Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design.* Philadelphia (Pa.), 1983.

38 См.: *Kingsbury J. Matthew as Story.* Philadelphia (Pa.), 1986; *Tannehill R. The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation: in 2 vols.* Philadelphia (Pa.); Minneapolis (Minn.), 1986; 1990.

В отличие от него литературные подходы располагаются на оси коммуникации, которая связывает три полюса: автор — текст — читатель. По сути, в фокусе их внимания оказывается диада «текст — читатель». Различие между этими подходами обусловлено прежде всего жанрами текстов, а также их ответом на вопрос, кто «такой читатель»³⁹.

Так, структурализм сосредоточен на так называемом «компетентном читателе», который «видит» все внешние и глубинные структуры произведения (тексты могут быть любого жанра, как прозаического, так и поэтического). По этой причине представители этого направления сосредоточены исключительно на самом тексте и его структурной организации.

Риторическая критика заинтересована в оригинальном читателе (предполагаемом читателе), то есть той реальной исторической аудитории, к которой обращался автор. Её интересует, какое воздействие текст (в первую очередь, речи) оказывал на аудиторию и почему.

Критика читательского отклика работает с любым реальным читателем (а также читательским сообществом), который берёт в руки текст любого жанра и формирует в процессе чтения его смысл.

В отличие от них, нарративный анализ сосредоточен исключительно на повествовательных текстах, а также использует концепцию «подразумеваемого читателя». Это читатель, который предполагается самим повествованием⁴⁰. Ещё блж. Августин ставил вопрос, почему библейское повествование так избыточно и зачем оно уделяет такое пристальное внимание различным деталям, например: одежде, запахам, интерьеру или элементам экстерьера. Нарративный анализ отвечает: любое повествование построено так, чтобы произвести эффект на читателя. Отсюда главный вопрос, который ставится в рамках нарратологических исследований: при помощи каких сигналов текст производит на подразумеваемого читателя определённый эффект и подсказывает ему верную стратегию прочтения?

Важно отметить, что подразумеваемый читатель отличается от реального так же, как реальный автор от подразумеваемого. Схематично это можно изобразить следующим образом:

39 См.: *Kingsbury J.* Reflections on «The Reader» of Matthew's Gospel // NTS. 1988. № 34. P. 442–460; *Fowler R.* Who is «The Reader» in Reader-Response Criticism? // *Semeia*. 1985. № 31. P. 5–23.

40 См.: *Chatman S.* Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca (N. Y.), 1978. P. 149–150.

реальный автор — текст — реальный читатель

подразумеваемый автор — повествование — подразумеваемый читатель

Как мы видим, текст является одним из компонентов более крупной модели коммуникации, но в то же время он содержит в себе все три компонента. Нарративный анализ сосредоточен не на внешней модели коммуникации, а на внутренней, представленной в самом тексте. Это делает нарративный анализ, с одной стороны, подходом, ориентированным на текст (объективным) подобно структурному, с другой, ориентированным на читателя (прагматическим) подобно критике читательского отклика.

Кроме того, нарративный анализ для понимания текста не нуждается в реконструкции знаний, которыми обладала оригинальная аудитория автора (как, например, в риторической критике). Для него достаточен лишь тот читательский кругозор, на который ориентировано само повествование. В этом смысле нарративный анализ обладает большей степенью автономности. Ведь для правильного понимания смысла текста, достаточно самого текста, в котором уже присутствуют и автор, и читатель. Именно в подразумеваемом читателе, по словам Д. Кингсбери, «замысел текста всегда достигает реализации»⁴¹. Таким образом, цель повествовательной критики — прочесть текст не так, как его могла бы прочесть оригинальная аудитория, а так, как его читает подразумеваемый читатель. Для этого необходимо обладать теми знаниями, которые предлагает само повествование, а порой и забыть все то, о чем подразумеваемый читатель не подозревает. То есть «критик должен задавать вопросы, которые, как предполагает текст, задает читатель, но не должен отвлекаться на вопросы, которые предполагаемый читатель не задает»⁴². Необходимо при этом отметить, что подразумеваемый читатель — это гипотетическая фигура. Это тот, кто сможет понять повествование во всей его полноте. Очевидно, что подобная цель в каком-то смысле является недостижимой. Однако она задает определенные критерии интерпретации: на тот или иной вариант прочтения истории можно всегда задать вопрос, насколько подобное прочтение возможно с точки зрения подразумеваемого читателя.

41 *Kingsbury J. Matthew as Story. Philadelphia (Pa.), 1986. P. 38.*

42 *Powell M. What is Narrative Criticism? P. 20.*

Выводы

Итак, подведём итоги. Нарративный анализ относится к группе подходов к священному Писанию, которые противостоят историческим и объединяются под названием «литературные подходы». В отличие от исторической критики, которая видит свою цель в том, чтобы реконструировать реальность за текстом, литературный анализ сосредоточен в первую очередь на самом тексте.

Подобно структурному анализу, нарративная критика ориентирована на текст, то есть является в определённой степени объективным подходом к литературе. Однако, в отличие от структурализма, здесь не уделяется такого внимания глубинным структурам, которые пронизывают текст на разных уровнях. Основной фокус исследователей сосредоточен на линейном развитии повествования. В задачу нарратолога входит не дешифровка глубинных структур, а выявление нарративных стратегий, которые используются в рассказе ради воздействия на читателя. С точки зрения структурализма, читатель закодирован в тексте; с точки зрения нарративного анализа, читатель предполагается текстом. Таким образом, нарративный анализ, в отличие от структурного, является не только объективным, но и прагматическим подходом.

Подобно риторической критике нарративный анализ также заинтересован в том, чтобы выявить влияние работы на читателя, и в объяснении того, почему она имеет такой эффект. Однако если риторическая критика говорит о реальной аудитории авторского послания, то нарративный анализ использует концепцию подразумеваемого читателя, который представлен уже в самом тексте. Различия касаются и самого представления о предмете исследования. Нарративный анализ сосредоточен не на риторике убеждения, а на риторике повествования, то есть на тех речевых приёмах, которые заставляют понимать рассказ определённым образом⁴³.

Наконец, много точек соприкосновения нарративный анализ имеет с критикой читательского отклика. Оба подхода интересуются тем,

43 Уэйн Бут в работе «Риторика беллетристики» (см.: *Boot W. The Rhetoric of Fiction. Chicago (Ill.), 1983*) предлагает форму риторической критики, которую можно использовать для изучения романов. В светском литературоведении подобный подход к повествованию признаётся формой риторической критики. В библейской науке подход У. Бута будет считаться разновидностью нарративного анализа. Также разнообразные риторические подходы, в том числе, к повествовательным текстам подробно описаны в монографии В. В. Смолененковой «Основы риторической критики». См.: *Смолененкова В. В. Основы риторической критики. Москва, 2018.*

как взаимодействуют читатель и текст. Однако нарративный анализ сосредоточен на способах, которыми текст определяет реакцию подразумеваемого читателя, а метод читательского отклика — на способах, которыми читатель (зачастую реальный) определяет значение текста. В этом случае нарративный анализ является в большей степени объективным подходом, нежели чисто прагматические теории читательского отклика.

Для удобства помещаю выводы предложенного обзора в таблицу.

ось репрезентации	исторический подход				
	направления исторического анализа	методы исторического анализа			
	миметический (контекст)	критика источников, критика традиций, критика форм, критика редакций			
экспрессивный (автороцентричный)					
ось коммуникации	литературный подход				
	направления литературного анализа	методы литературного анализа	жанр текста	концепция читателя	предмет исследования
	объективный (текстоцентричный)	структурализм	любой	«компетентный» читатель	глубинные структуры произведения
		нарративный анализ	нарратив	«подразумеваемый» читатель	стратегии воздействия повествования на подразумеваемого читателя
	прагматический (читателецентричный)	риторический анализ	речи	оригинальная аудитория	стратегии воздействия речи на оригинального читателя
критика читательского отклика		любой	любой реальный читатель	стратегии восприятия произведения читателем	

Источники

- Aristoteles*. *Rhetorica* // *Aristotelis Ars Rhetorica* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959. [1964]. P. 1–191. [1354a1 – 1420a8].
- Augustinus Hipponensis*. *Confessiones* // PL. T. 32. Col. 659–869.
- Cicero*. *Ad M. Brutum Orator* // *Cicero*. *Orator ad M. Brutus* / ed. K. W. Piderit. Leipzig: Teubner, 1876. P. 31–151.
- Ephraem Syrus*. In *Genesim commentarii* // *Sancti Ephraem Syri* in *Genesim et in Exodum commentarii* / edidit R.-M. Tonneau. (CSCO; vol. 152. *Scriptores syri*; t. 71). P. 1–121.
- Ephraem Syrus*. In *Genesim commentarii* // *Sancti Ephraem Syri* in *Genesim et in Exodum commentarii* / interpretatus est R.-M. Tonneau. (CSCO; vol. 153. *Scriptores syri*; t. 72). P. 1–103.
- Gregorius Nazianzenus*. *Oratio XXX. Theologica quarta. De Filio* // PG. T. 36. Col. 104C–133A.
- Hieronymus*. *Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili cui subjecta sunt continenter fragmenta quae exstant operis graeci* // PL. T. 27. Col. 33–40A.
- Августин, блж.* *Исповедь* / пер. М. Е. Сергеевко. Санкт-Петербург: Наука, 2013. (Литературные памятники).
- Аристотель*. *Риторика* / пер. с др.-греч. О. П. Цыбенко // *Аристотель*. *Риторика*. Поэтика. Москва: Лабиринт, 2000. С. 5–148.
- Григорий Богослов, свт.* *Слово 30, о богословии четвёртое, о Боге Сыне второе* // *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. П. П. Сойкина, [1912]. С. 429–444.
- Ефрем Сирин, прп.* *Толкование на книгу Бытия* // *Ефрем Сирин, свт.* *Творения*. Т. 6. Москва: Отчий дом, 1995. [Сергиев Посад: СТСЛ, 1901]. С. 205–337.
- Марк Туллий Цицерон*. *Три трактата об ораторском искусстве* / под ред. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1972.
- Цицерон*. *Оратор*. [Электронный ресурс]. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423777005#065> (дата обращения: 27.03.2023).

Литература

- Лехциер В. Л.* *Нарративный поворот и актуальность нарративного разума* // *Международный журнал исследований культуры*. 2013. № 1 (10). С. 5–8.
- Смолененкова В. В.* *Основы риторической критики*. Москва: Форум, 2018.
- Abrams M. H.* *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York (N. Y.): W. W. Norton, 1958.
- Alter R.* *The Art of Biblical Narrative*. New York (N. Y.): Basic Books, 1981.
- Barton J.* *Classifying Biblical Criticism* // *JSOT*. 1984. № 29. P. 19–35.
- Beardslee W.* *Literary Criticism of the New Testament*. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1969.
- Boot W.* *The Rhetoric of Fiction*. 2d ed. Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 1983.

- Burton M.* Rhetoric and the New Testament. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1989.
- Chatman S.* Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1978.
- Detweiler R.* Derrida and Biblical Studies. Chico (Ca.): Scholars Press; The Society of Biblical Literature, 1982. (Semeia; № 23).
- Culpepper A.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1983.
- Detweiler R.* Reader-Response Approaches to Biblical and Secular Texts. Decatur (Ga.): Scholars Press, 1985. (Semeia; № 31).
- Fish S.* Literature in the Reader: Affective Stylistics // Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature. Berkeley (Ca.); Los Angeles (Ca.): University of California Press, 1972. P. 383–427.
- Fish S.* Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980.
- Fowler R.* Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 1989.
- Fowler R.* Who is «The Reader» in Reader-Response Criticism? // Semeia. 1985. № 31. P. 5–23.
- Frei H.* The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1974.
- Holland N.* The Dynamics of Literary Response. New York (N. Y.): W. W. Norton, 1968.
- Holland N.* Five Readers Reading. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1975.
- Iser W.* The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett. Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 1974.
- Iser W.* The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 1978.
- Kennedy G.* New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism. Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1984.
- Kingsbury J.* The Christology of Mark's Gospel. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1983.
- Kingsbury J.* Matthew as Story. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1986.
- Kingsbury J.* Reflections on «The Reader» of Matthew's Gospel // NTS. 1988. Vol. 34. Iss. 3. P. 442–460.
- Kugel J. L.* The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1981.
- Longman T.* Literary Approaches to Biblical Interpretation. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1987.
- Lowth R.* Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew. London: T. Tegg and Son, 1835.
- McKnight E.* Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1985.
- McKnight E.* Post-Modern Use of the Bible: The Emergency of Reader-Oriented Criticism. Nashville (Tenn.): Abington Press, 1988.
- Muilenburg J.* Form Criticism and Beyond // Journal of Biblical Literature. 1969. № 1 (88). P. 1–18.

- Patte D.* The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1987.
- Patte D.* Structural Exegesis for the New Testament Critics. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1989.
- Perrin N.* The Evangelist as Author: Reflections on Method in the Study and Interpretation of the Synoptic Gospels and Acts // *BiblRes.* 1972. № 17. P. 5–18.
- Petersen N.* Literary Criticism for New Testament Critics. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1978.
- Powell M. A.* What is Narrative Criticism? Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1990.
- Powell M. A.* Types of Readers and Their Relevance for Biblical Hermeneutics // *TSR.* 1990. № 12. P. 19–34.
- Resseguie J.* Reader-Response and the Synoptic Gospel // *JAAR.* 1984. № 52. P. 307–324.
- Rhoads D.* Narrative Criticism and the Gospel of Mark // *JAAR.* 1982. № 50. P. 411–434.
- Rhoads D., Michie D.* Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1982.
- Robbins K.* Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1984.
- Suleimann S., Crossman I.* The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation. Princetone (N. J.): Prencetone University Press, 1980.
- Tannehill R.* The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. 1: The Gospel According to Luce. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1986.
- Tannehill R.* The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1990.

ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ А. ХОМЯКОВА

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

Для цитирования: *Иванов М. С. Экклезиологический опыт А. Хомякова // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 72–87. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.003*

Аннотация

УДК 2-12

В статье анализируется основная особенность творчества А. С. Хомякова, которая состоит в том, что его религиозно-философская мысль всегда определялась не умозрительными категориями и логическими выводами, а его жизненными наблюдениями. В наибольшей мере это проявилось у Хомякова в религиозной сфере, где наблюдается органическое и целостное единство личности мыслителя, его жизни и его мысли. Центром такого единства для Хомякова всегда оставалась Церковь Христова. Основатель славянофильства жил в Церкви, а не являлся лишь формальным её членом. Поэтому Церковь открывалась ему изнутри в её духовном богатстве и в глубине её благодатных тайн. Опытная экклезиология помогала Хомякову понять природу Церкви и её единство, создаваемое не административными мерами, а благодатной жизнью церковной общины, в результате чего жизнь этой общины уподобляется внутритроичной Божественной жизни: «Как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21–22). В статье обращается внимание на то, что у Хомякова отсутствует систематическая экклезиология. Религиозный философ вообще неодобрительно относился ко всякого рода богословским системам, памятуя о том, что многие из них в его время находились под влиянием западного схоластического богословия. Первоначально это вызывало иногда критическое отношение к экклезиологическому богословию Хомякова. Однако такая критика, по замечанию протоиерея Георгия Флоровского, была поверхностной.

Ключевые слова: экклезиология, свидетельство, тайна Церкви, природа Церкви, церковный опыт, истина, свобода и личность в Церкви.

Ecclesiological Experience of A. Khomyakov

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy

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

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Ecclesiological Experience of A. Khomyakov". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 72–87 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.003

Abstract. The article analyzes the main feature of the work of A. S. Khomyakov, which is that his religious and philosophical thought was always determined not by speculative categories and logical conclusions, but by his life observations. This was manifested to the greatest extent by Khomyakov in the religious sphere, where there is an organic and holistic unity of the thinker's personality, his life and his thoughts. The Church of Christ has always remained the center of such unity for Khomyakov. The founder of Slavophilism lived in the Church, and was not just a formal member of it. Therefore, the Church was revealed to him from the inside in its spiritual richness and in the depth of its gracious mysteries. Experienced ecclesiology helped A. Khomyakov understand the nature of the Church and its unity, created not by administrative measures, but by the grace-filled life of the church community, as a result of which the life of this community is likened to the intra-Trinitarian Divine life: «As You, Father, are in Me and I am in You, so too are they they will be one in Us» (John 17, 21–22). The article draws attention to the fact that Khomyakov lacks a systematic ecclesiology. The religious philosopher generally disapproved of all kinds of theological systems, bearing in mind that many of them in his time were influenced by Western scholastic theology. Initially, this sometimes caused a critical attitude towards Khomyakov's ecclesiological theology. However, such criticism, according to the remark of Archpriest Georgy Florovsky, was superficial.

Keywords: ecclesiology, witness, mystery of the Church, nature of the Church, church experience, truth, freedom and personality in the Church.

В целом ряде работ, посвящённых Алексею Степановичу Хомякову, подчёркивается, что последний не только принадлежал к Православной Церкви, являясь её членом, но, по выражению другого славянофила, Юрия Самарина, «жил в Церкви»¹ (подчёркнуто мной. — М. И.). Личная жизнь А. Хомякова входила в органическое единство с жизнью церковной. Поскольку Церковь для него была не религиозным учреждением, не всего лишь домом молитвы, но Телом Христа, вне которого он не мыслил своей жизни. В жизни же общественной, находясь среди людей, А. Хомяков старался не открывать глубин своего внутреннего духовного состояния, несомненно, памятуя слова Христа о том, что любое проявление христианской жизни не должно совершаться напоказ (Мф. 6, 1–6). Одним из свидетельств этого, производящим весьма сильное впечатление является случайное наблюдение Ю. Самарина. Последний описывает эпизод из своего временного пребывания в доме Хомякова в Ивановском:

«К нему [, — т. е. к Хомякову, —] съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он [т. е. Хомяков. — М. И.] перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его [Хомякова. — М. И.] неистощимой веселостью, мы улеглись; погасли свечи, и я заснул. Далеко за полночь проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он [т. е. Хомяков. — М. И.] стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным своим добродушным смехом».

Ю. Самарин продолжает:

«От человека, всюду его [А. Хомякова. — М. И.] сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь»² (подчёркнуто мной. — М. И.).

Внутренний духовный мир А. Хомякова, сокрытый от взора окружающих, позволил прот. Г. Флоровскому, цитировавшему Герцена, заметить:

1 Самарин Ю. Православие и народность. Москва, 2008. С. 45.

2 Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 272.

«Образ Хомякова остается не совсем ясным для нас. Мы не знаем, как сложился его твердый духовный и умственный характер. Из того, что мы знаем о его молодых годах, сложение его мировоззрения мало объясняется. Создается впечатление, что Хомяков “родился”, а не “стал”. Как говорит о нём Бердяев, “Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым [разрядка Флоровского. — М. И.], церковным, твердым... В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены...”

То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнение и кризис; что он сохранил нетронутой изначальною верность [разрядка Флоровского. — М. И.]. Однако не нужно преувеличивать ровность и спокойствие его духовного темперамента и не следует отождествлять этого “церковного спокойствия” с бытовой успокоенностью. <...>

Твердость Хомякова есть именно верность, мужество, самообладание. Не столько он “родился” твердым, сколько пребыл [разрядка Флоровского. — М. И.] в твердости напряжением своей верности [разрядка Флоровского. — М. И.]»³.

Составители биографии Хомякова обычно отмечают, что он, в отличие от других славянофилов, уже с ранних лет был погружен в чтение святоотеческой литературы, в которой для него как раз и открылся мир Божий и мир Церкви. И хотя впоследствии, благодаря его любознательности, ему стал доступен и мир философии, основоположник славянофильства вошел в этот мир, будучи уже приобщенным к церковной, духовной и богословской традициям.

Осознавая уровень религиозности современного ему российского общества, Ю. Самарин понимал, что словосочетание «жил в Церкви», использованное им по отношению к А. Хомякову, далеко не всеми будет понято адекватно. Поэтому он комментирует его в контексте церковной жизни самого А. Хомякова:

«Вообще можно сказать, [— пишет он, —] что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два или три в год, или как к добрым приятелям... Хомяков вовсе не относился [курсив Самарина. — М. И.] к Церкви именно потому, что он в ней жил [курсив Самарина. — М. И.] и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно, от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил свою кончину. <...>

3 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 271.

Церковь была для него живым средоточием, из которого исходили и к которому возвращались все его помыслы; он стоял перед ее лицом и по ее закону творил над самим собою внутренний суд; всем, что было для него дорого, он дорожил по отношению к ней; ей служил, ее оборонял, к ней прочищал дорогу от заблуждений и предрассудков; всем ее радостям радовался, всеми ее страданиями болел внутренне, глубоко, всею душою. Да, он в ней *жил* [курсив Самарина. — М. И.] — другого выражения мы не подберем»⁴.

После такого глубокого и восторженного отзыва о своём духовном наставнике и друге нас уже не удивляет, что Ю. Самарин называет А. Хомякова «учителем Церкви»⁵.

Прежде чем перейти к знакомству с опытной экклезиологией Хомякова, необходимо сделать несколько вступительных замечаний, которые бы способствовали более объективному пониманию специфики этой экклезиологии.

В научных и церковных публикациях, посвящённых славянофильскому движению, иногда можно встретить, по выражению прот. В. Зеньковского, «ту или иную стилизацию»⁶, которая пытается обобщить и в какой-то мере привести к общему знаменателю религиозно-философскую мысль наиболее авторитетных славянофилов. Однако, «хотя все они пребывали в теснейшем духовном общении и постоянно влияли друг на друга, <...> нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью...»⁷. В случае с Хомяковым такая индивидуальность проявилась у него, прежде всего, в его экклезиологии. В отличие от православных учёных, разрабатывавших те или иные богословские системы, у Хомякова, как отмечает прот. Г. Флоровский, «отдельной системы», понимаемой «в прямом и тесном значении» слова «система», не существует вообще. Хомяков «писал фрагментарно, всегда по случаю, крупными мазками»⁸.

Экклезиологическая направленность его «работ по богословию» не определялась требованиями какой-либо системы, тем более что, как уже было ранее отмечено, многие из них в период инославного влияния на отечественное богословие носили схоластический характер, о чём Хомяков был прекрасно осведомлён.

4 Самарин Ю. Православие и народность. С. 46–47.

5 Там же. С. 74.

6 Зеньковский В., прот. История русской философии. Т. I. Париж, 1989. С. 188.

7 Там же.

8 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 270.

Благодаря исключительной эрудиции и глубокой погруженности Хомякова в церковную жизнь и вообще в тайну Церкви, ему, как бы это ни казалось парадоксальным, открывались такие экклезиологические глубины, какие не всегда находили адекватное понимание даже среди профессиональных богословов, воспитанных в традициях так называемого «школьного богословия», в котором, по замечанию прот. Г. Флоровского, имело место «болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью»⁹. Без преувеличения можно сказать, что размышления Хомякова о природе Церкви оказались в тот период чуть ли не новым словом в отечественной экклезиологии. Во всяком случае, они стали настолько неожиданными, что у одних вызвали недоумение, а у других открытую критику богословских взглядов Хомякова. Некоторые ставили Хомякову в вину даже то, что он, не имея богословского образования и не являясь носителем священного сана, дерзнул предложить своё понимание Церкви. Критиков Хомякова смущал прежде всего сам его богословский метод, который базировался не на традиционных для схоластики логических «определениях» и «доказательствах», а на сущности самой христианской жизни. В применении к экклезиологии это означало, что Хомяков в своём понимании Церкви исходил не из тогдашних учебников по Догматике, а «из внутреннего опыта Церкви <...> [Хомяков. — М. И.] не столько конструирует <...>, сколько именно описывает. В этом и его сила. *Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней* [курсив Флоровского. — М. И.]»¹⁰. С учётом именно такой особенности экклезиологии Хомякова Флоровский имел все основания назвать не только его учение о Церкви, но и все его опытное богословие «свидетельством». «Свидетельство» Хомякова — это не научно-богословское исследование. Оно возвращает нас к тем временам, когда Иисус Христос пришёл на землю «для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете...» (Ин. 1, 7), а Его ученики и их последователи продолжили заповеданную Им миссию христианского свидетельства.

Всё это в очередной раз убеждает нас в том, что к экклезиологии Хомякова не следует подходить с позиции учёного, пытающегося найти в ней систематический анализ православного учения о Церкви. Хомяков действительно пишет «мазками»; у него мы найдём «только очерк, набросок, вступление, а не систему»¹¹. К тому же, большинство

9 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 56.

10 Там же. С. 274.

11 Там же. С. 280–281.

его сочинений носит полемический характер, что также налагает на них соответствующий отпечаток.

Перефразируя одно из изречений С. Аверинцева, можно сказать, что экклезиологическую мысль Хомякова порой очень трудно «дешифровать простым усилием рассудка»¹². И дело здесь не только в особенностях богословской мысли Хомякова, его языка, стиля, но и в самой методологии постижения им церковного учения. Тайна Церкви для Хомякова открывается единственным способом: путём вхождения человека в жизнь самой Церкви. Хомяков постоянно подчёркивает: без благодатной силы, оживотворяющей всю церковную атмосферу, эта тайна остаётся сокрытой для внешнего взора. Защищая богословие Хомякова от незаслуженной критики, прот. Г. Флоровский справедливо отметил, что такая критика часто рождалась из-за отсутствия «проницательности» к мысли Хомякова, утраченной, когда был забыт путь опытного богопознания¹³. На этот путь А. Хомяков как раз и пытается вернуть читателя его сочинений через призму своей опытной экклезиологии. В этой связи вспоминаются слова Н. Бердяева, с похвалой отзывавшегося о неоченимом вкладе, который был внесён А. Хомяковым в раскрытие подлинной природы Церкви:

«Вечно помнить будут Хомякова, прежде всего, за его постановку проблем Церкви и за его попытку раскрыть существо Церкви. Хомяков подошел к существу Церкви изнутри, а не извне. Он прежде всего не верит в возможность формулировать понятие Церкви. Существо Церкви невыразимо, ни в какую формулу не вмещается, никаким формальным определениям не поддается, как и всякий живой организм. Церковь, прежде всего, — живой организм <...>, истина веры, не поддающаяся рационализации. Со стороны Церковь непознаваема и не определима; она постигается лишь тем, кто в ней, кто является ее живым членом. Схоластическое богословие тем и грешило, что пыталось рационалистически формулировать существо Церкви, т. е. превращало Церковь из тайны, ведомой лишь верующим, в нечто поддающееся познанию объективного разума. Хомяков был непримиримым врагом <...> интеллектуализма в богословии»¹⁴.

Преодолевая интеллектуализм, вопрос о сущности Церкви А. Хомяков выводит в иную, высшую сферу реальности, в область

12 Аверинцев С. С. Символ // БСЭ. 1976. Т. 23. С. 385.

13 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 275.

14 Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 56.

Божественной жизни, где в экклезиологии религиозного философа можно усмотреть, как полагает профессор Московской духовной академии А. Ведерников, черты апофатического богословия¹⁵, с которым А. Хомяков, основательно начитанный в святоотеческой литературе, несомненно был знаком. Экклезиологический апофатизм побуждает Хомякова высказаться о Церкви с полной объективностью и откровенностью. Он пишет:

«Само собой разумеется, что я не мог выразить всей <...> полноты [Церкви. — М. И.]; сохрани меня Бог от столь безрассудного притязания; я очень знаю, что учение Церкви невыразимо в своем бесконечном величии»¹⁶.

В богословских сочинениях Хомякова можно встретить рассуждения автора о «Церкви видимой» и «Церкви невидимой». Начиная эти рассуждения, А. Хомяков сразу же предупреждает: такое деление является условным.

«Я [, — пишет автор, —] говорю о Церкви в ее целостности, о Церкви, по отношению к которой Церковь земная составляет нераздельную от нее часть; ибо [то. — М. И.], что мы называем Церковью видимую и Церковью невидимую, образует не две Церкви, а одну, под двумя различными видами. Церковь в ее полноте как духовный организм не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное»¹⁷.

В этой связи необходимо обозначить позицию Хомякова о так называемых «разделении» и «соединении» Церквей. Эта тема, как известно, стала предметом обсуждения в связи с перепиской Хомякова с Пальмером, вызванной поиском самим Пальмером истинной Церкви, к которой он хотел бы присоединиться. В своих ответах Пальмеру Хомяков не только указал на ошибки, допущенные католицизмом и протестантизмом, но и изложил свои аргументы в пользу Церкви истинной, которой он всегда признавал Церковь Православную. Хомякова никогда не покидало убеждение, что в мире всегда существует только

15 Ведерников А. Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова // ЖМП. 1954. № 7. С. 53.

16 Хомяков А. С. Письмо к г. Бунзену об его библейских трудах / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 243.

17 Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 81.

одна Церковь. Она — тело Христово. Поэтому разделиться на части она не может. Если же от тела Христова отделяются те, чья жизнь не соответствует жизни всего церковного организма, то происходит не разделение Церквей, а отпадение от Церкви тех, чья жизнь вступает в противоречие с нормами жизни Церкви. Соответственно Хомяков понимал и термин «соединение» Церквей.

Не может не вызывать удивления, что такая позиция Хомякова встретила не только понимание, но и одобрение даже у самого Н. Бердяева, известного вольнодумца и весьма оригинального религиозного мыслителя.

«Хомяков [, — пишет Н. Бердяев, —] с негодованием отвергал саму идею церковной унии. Унии возможны лишь в делах мирских, политических <...> Но *Церковь одна* [курсив Н. Бердяева. — *М. И.*], в Церкви — полнота истины. Церковь ничего не может уступить, ни на какие сделки не может пойти. Склонность Католической Церкви к унии Хомяков объясняет её государственно-политическим характером. Уния — политиканство, а политиканство недостойно Церкви как хранительницы правды Христовой. В принципе, Хомяков в этом глубоко прав, глубоко церковен [подчёркнуто мной. — *М. И.*]. В строгом смысле слова не может быть и речи о соединении Церквей, так как Церковь — одна и никогда не разделялась [подчёркнуто мной. — *М. И.*]¹⁸.

Словосочетанием «Церковь одна» Хомяков как раз и начинает своё богословское размышление о Церкви. Здесь необходимо сделать небольшое уточнение. Используемое Хомяковым слово «одна» приводится им не в качестве числительного, а в качестве прилагательного «единая». Иными словами, Хомяков, как показывает последующий текст, собирается говорить здесь не о единственности, а о единстве Церкви. Так, в самом начале текста он отмечает:

«Единство же Церкви — не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом»¹⁹.

Немного ниже Хомяков продолжает:

«Все соединены в одной Церкви — в одной благодати Божией <...>; Церковь же — тело Христово — проявляется и исполняется во времени,

18 Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 68.

19 Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 39.

не изменяя своего существенного единства [подчёркнуто мной. — М. И.] и своей внутренней благодатной жизни»²⁰.

Соединение членов Церкви «в одной благодати Божией» приводит Хомякова к выводу, который с точки зрения языка требует для своего понимания, как ранее отмечал прот. Г. Флоровский, некоей «проницательности». Хомяков пишет:

«Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»²¹.

По-видимому, с помощью такого текста автор хотел сказать не о «единстве Божией благодати» в Церкви, а о единстве «множества лиц», живущих в Церкви благодатной жизнью.

Хомяков даёт подробное и глубокое описание такого «множества лиц» как членов Церкви. При этом исходным аргументом для него служит то, что Церковь для него является телом Христовым. Здесь Хомяков как бы преодолевает пределы эмпирического мира и выходит в сферу Божественной реальности. Начинает же он это описание с простых житейских примеров, которые помогают ему определить принципиальную разницу между формами единства, которые во множестве встречаются в окружающем мире, и той уникальной формой, которая существует в Церкви Христовой. Какие бы формы объединения в окружающем мире ни существовали, всё это, как ранее отметил Хомяков, есть «множество лиц в их личной отдельности». Эти лица, хотя и сближаются в таких случаях, однако они окончательно не преодолевают изначальной разобщённости между собой и не становятся «братьями» и «сёстрами» во Христе. Это различие Хомяков пытается иллюстрировать примером, хотя и доступным для обыденного понимания, однако взятым не из области человеческих отношений, а из сферы физического мира:

«Песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай... Кирпич, уложенный в стене, несколько не изменяется и не улучшается от места, назначенного ему наугольником каменщика»²².

20 Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 39.

21 Там же.

22 Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских / пер. с фр. Ю. Самарина,

Таким образом, ни в сфере физического мира, ни в сфере человеческих отношений любая форма объединения не достигает той завершающей стадии, в какую она вступает в Телe Церкви.

«Соединенный таким образом со Христом, человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал человеком Церкви, которая есть Тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила. Спаситель живет в Своей Церкви. Он живет в нас. Он ходатайствует, а мы молимся; Он поручает нас благодати Божией, а мы взаимно друг друга поручаем своему Творцу; Он предлагает Себя в вечную жертву, а мы приносим Отцу эту жертву прославления, благодарения и умилоствления за нас самих и за всех наших братьев, как тех, которые пребывают еще в опасностях земной борьбы, так и тех, которых смерть привела уже в тихое возносительное движение небесного блаженства... В нашей молитве нет места ни для вопросов, ни для сомнений... Мы молимся в духе сыновней любви, будучи по благодати усыновлены Богу нашим единением с Сыном человеческим, Иисусом праведным, Сыном и вечным Словом Отца щедрот. Мы молимся, потому что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех [подчёркнуто мной. — М. И.], постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая»²³.

Читая эти возвышенные и одухотворённые строки, начинаешь понимать, почему Хомяков по ночам молился в слезах и почему критически относился к схоластике и рационализму в богословии. Поистине, Церковь для него была матерью, а Бог — Отцом. Для Хомякова, познать Церковь — значит проникнуться любовью к Главе Церкви Иисусу Христу и ко всему церковному телу, т. е. ко всем членам Церкви. В наибольшей степени этому способствует церковная молитва. Возможность для такой молитвы открылась тогда, когда Христос «положил за нас душу Свою» (1 Ин. 3, 16). Пребывая в молитве, члены Церкви пребывают в Боге и взаимной любви, основой которой является любовь Христова. На этой же основе происходит не только сближение, но и объединение членов Церкви. В значительной мере оно превосходит ту близость, дружбу и даже «естественную» любовь, какие имеют место в обыденной жизни. Молитву Церкви Хомяков называет «кровью», функционирующей в церковном теле. Для него она — «жизнь» Церкви, «глагол ее любви»

Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 124.

23 Там же. С. 129–130.

и «вечное дыхание Божественного Духа»²⁴. Благодатная сила Святого Духа, объединяющая людей Церкви, рождает в них чувство переполняющей их взаимной радости. Размышления Хомякова о радости взаимосближения членов Церкви напоминают нам о жизнеутверждающих словах пасхального песнопения: «Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в онь»²⁵, а также о словах приветствия, с которыми преподобный Серафим Саровский встречал каждого человека, посетившего его: «Христос воскрес, радость моя!»

В церковном взаимообщении для Хомякова открывается удивительное явление: наряду с тем, что «братья», как называл христиан Хомяков, преображаются в тело Христово, они одновременно становятся новыми личностями. Основатель славянофильства пишет:

«Человек находит в Церкви <...> самого себя [подчёркнуто мной. — М. И.], но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нем самом: Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно личного существования. Это очищение совершается непобедимою силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть дух Божий»²⁶.

Каждую новую личность Хомяков уподобляет «частице» вещества, которая усвоена «живым телом». В результате такая личность становится «неотъемлемой частью» церковного организма «и сама получает от него новый смысл и новую жизнь». Хомяков заключает:

«таков человек в Церкви, в теле Христовом, органическое основание которого есть Любовь»²⁷.

О христианской любви в экклезиологическом контексте Хомяков говорит неоднократно. Являясь «органическим основанием» Церкви, любовь, по определению Хомякова, одновременно становится одной из самых существенных определений её соборности, создаваемой,

24 Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 130.

25 Стихиры Пасхи.

26 Там же. С. 124.

27 Там же. С. 124.

благодаря единству христиан и произрастающей из церковных онтологических глубин подлинной свободы. При этом Хомяков вносит уточняющее пояснение: он свидетельствует не о той любви, о которой

«народы слышали проповедь <...> как о долге [курсив Хомякова. — М. И.]. [Эти народы. — М. И.] <...> забыли о любви как о Божественном даре [курсив Хомякова. — М. И.], которым обеспечивается за людьми познание безусловной истины [курсив Хомякова. — М. И.]. Чего не познала мудрость Запада, [— заключает Хомяков, —] тому поучает ее юродство Востока»²⁸.

Это пояснение, базирующееся на словах апостола Павла (1 Кор. 1, 18–25) и устанавливающее неразрывную связь между любовью и истинной, оказалось настолько неожиданным, оригинальным и глубоким, что вызвало одобрительное удивление даже у самого Н. Бердяева, воскликнувшего:

«Удивительна эта мысль о даре любви как обеспечивающем познание истины!»²⁹

Продолжая комментировать эту мысль, Н. Бердяев заключает:

«Утверждение любви как категории познания составляет душу Хомяковского богословия [подчёркнуто мной. — М. И.]. [Хомяков. — М. И.] прежде всего, утверждает живой организм Церкви против всякой <...> ее рационализации»³⁰.

В опыте церковной жизни Хомяков открыл для себя триаду соборности: любовь — истина — свобода. Благодатное единство этих трёх реальностей позволило ему познать Церковь как живой организм, «изнутри», как тело Христово. Церковь для него «живет», а не просто «существует». Хомяков проникся тем, что и сами эти реальности, входящие в еклесиологическую триаду — тоже живые, ибо «Бог есть Любовь» (1 Ин. 4, 8), живая Истина (Ин. 14, 6), «а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17).

Всё это позволяет Хомякову говорить о новом принципе бытия личности, вошедшей в соборное общение Церкви. Это общение существенно

28 Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 121.

29 Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 61.

30 Там же. С. 57.

превосходит общение эмпирическое, поскольку осуществляется на уровне онтологическом. В Церкви для личности открывается подлинная, цельная, кафолическая жизнь. Она приобретает черты внутритроичного единства, о чём свидетельствует Сам Основатель Церкви:

«Как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»
(Ин. 17, 21–22).

По опыту своей жизни Хомяков глубоко чувствовал, что эта молитва Иисуса Христа в Церкви нашла своё воплощение, ибо, по свидетельству автора книги Деяний святых апостолов, *«у множества <...> уверовавших было одно сердце и одна душа»* (Деян. 4, 32) (подчёркнуто мной. — М. И.). Хомяков понимал, что эти слова Священного Писания говорят не об обычном житейском общении между людьми, а о том единстве и даже целостности, каких достигает христианская община, преображённая в соборной жизни Церкви. Степень же преображения каждой личности в общине зависит от двух факторов: от живущей в Церкви благодати Святого Духа и от стремления самой личности к преодолению своего эгоистического «я», своей самовлюблённости, что является главным условием вхождения в соборную полноту Церкви. Формального же отношения к Церкви и формального в ней членства Хомяков не признавал и всегда критически относился к рационализму и формализму западных исповеданий.

Так, как писал Хомяков о свободе Церкви, до него этого не делал, пожалуй, никто. Не случайно в очередной раз он заслужил восторженную похвалу от самого Н. Бердяева, «певца» свободы, который по этому поводу писал следующее:

«Хомяков был, прежде всего, человеком церковным и церковно учил о Церкви. Модернисты слишком часто противопоставляют свободу — Церкви и свободным усилием личности хотят исправить церковные недостатки. Хомяков же верил неизменно, что только в Церкви есть свобода, что Церковь и есть свобода [подчёркнуто мной. — М. И.] и поэтому свободное богословствование было для него богословствованием церковным. Свобода осуществлялась для него в соборности, а не в индивидуализме. У Хомякова было бесконечно свободное чувство Церкви; он свободно чувствовал себя именно в Церкви, а не вне Церкви. Церковь и была для него порядком свободы. Безумной показалась бы ему всякая попытка искать свободы вне Церкви, свободы от Церкви, видеть источник свободы не в церковной соборности, а в уединенной личности. Если Хомякову удалось гениально

раскрыть органическое существо Церкви, то потому только, что он питался опытом восточного православия, в котором не было никакого интеллектуализма, никакого внешнего деспотизма»³¹.

К этому высказыванию Н. Бердяева у А. Хомякова имеется весьма важное дополнение:

«Единство Церкви, [— пишет он, —] есть не иное что, как согласие личных свобод [подчёркнуто мной. — М. И.]»³².

Поэтому и сама «история Церкви, — по Хомякову, — есть история просвещенной благодатью человеческой свободы, свидетельствующей о Божественной истине»³³.

При этом Хомяков в очередной раз подчёркивает, что такая свобода осуществима в Церкви, благодаря взаимной любви христиан, которая одновременно выступает и как категория подлинного познания³⁴.

Заканчивая статью, следует отметить, что большинство исследователей, изучающих творческое наследие А. С. Хомякова, одного из основоположников славянофильства, обращает внимание, прежде всего, на его личность, т. к. его личностные качества в значительной мере были определяющими не только в его повседневной жизни, в быту, в общении с окружающими, но и в сфере его духовных и интеллектуальных запросов. В этой связи вспоминается высказывание о Хомякове современного отечественного религиозного мыслителя С. С. Хоружего: «Мысль философа должна выражать его жизненный мир <...> Будь это условие единственным, что требуется от философии, — русские философы всегда были бы в ней в числе виднейших фигур, а А. С. Хомяков был бы меж ними [одним. — М. И.] из самых первых. Мы не раз уже отмечали прямое и тесное соответствие, цельное единство его мысли, его жизни»³⁵ и его личности.

31 Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 57.

32 Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург, 1995. С. 217.

33 Там же. С. 224.

34 Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 57.

35 Хоружий С. С. Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви // БТ. 2002. Сб. 37. С. 153.

Источники

- Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 39–56.
- Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 57–106.
- Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений Латинских и Протестантских / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 107–162.
- Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 163–228.
- Хомяков А. С. Письмо к г. Бунзену об его библейских трудах / пер. с фр. Ю. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова // Хомяков А. С. Сочинения богословские / предисл. Ю. Ф. Самарина. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 233–260.

Литература

- Самарин Ю. Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность / сост., предисл. и коммент. Э. В. Захарова; отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации, 2008.
- Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Вильнюс: Вильтис, 1991.
- Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. I. Париж: YMCA Press, 1989.
- Аверинцев С. С. Символ // БСЭ. 1976. Т. 23. С. 385–386.
- Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
- Ведерников А. В. Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова // ЖМП. 1954. № 7. С. 47–59.
- Хоружий С. С. Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви // БТ. 2002. Сб. 37. С. 153–179.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТИНЫ У С. КЪРКЕГОРА И Н. БЕРДЯЕВА

Иеромонах Александр (Богдан)

магистр теологии
насельник Николо-Угрешского мужского ставропигиального
монастыря
140090, г. Дзержинский, пл. Святителя Николая, д. 1
alexand-b@mail.ru

Для цитирования: *Александр (Богдан), иером.* Экзистенциальное и онтологическое измерение истины у С. Кьеркегора и Н. Бердяева // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 88–96. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.004

Аннотация

УДК 111.83 (130.3) (141.412)

В статье анализируется понимание истины и возможности приобщения к ней в сочинениях датского философа С. Кьеркегора и русского мыслителя Н. Бердяева. Отталкиваясь от христианской парадигмы, оба автора подчёркивают субъективность Истины в том смысле, что приобщиться к ней (познать её или вступить в неё) человек может только лично, через собственные усилия, а не благодаря труду иных индивидуумов. Мыслители сходны в оценке возможности и конструктивности существования объективной истины. Истина неразрывно связана с Богом, однако если для датского автора главным является Его познание через категорию отчаяния, то у Н. Бердяева истина тождественна вступлению в божественную жизнь через дух.

Ключевые слова: христианская философия, Кьеркегор, истина, экзистенциализм, субъективность, Бердяев, дух, существование в истине.

The Existential and Ontological Dimension of Truth in S. Kierkegaard and N. Berdyaev

Hieromonk Alexander (Bogdan)

MA in Theology

resident of the Nikolo-Ugreshsky male stauropelial monastery

1, Svyatitelya Nikolaya sq., Dzerzhinskiy, 140090, Russia

alexand-b@mail.ru

For citation: Alexander (Bogdan), hieromonk. "The Existential and Ontological Dimension of Truth in S. Kierkegaard and N. Berdyaev". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 88–96 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.004

Abstract. This article analyzes the understanding of truth and the possibility of belonging to it by the Danish philosopher S. Kierkegaard and the Russian thinker N. Berdyaev. Starting from the Christian paradigm, both authors emphasise the subjectivity of truth, in the sense that a person can join it (cognise it or enter into it) only personally, through his own efforts but not through the work other individuals. Thinkers are similar in assessing the possibility and constructiveness of the existence of objective truth. The truth is inextricably linked with God, but if for the Danish author the main thing is His knowledge through the category of despair, then for Berdyaev the truth is identical with entering into the divine life through the spirit.

Keywords: Kierkegaard, truth, existentialism, subjectivism, Berdyaev, spirit, existence in truth.

Введение

«Что есть Истина?» (Ин. 18, 38). Этими словами человек нередко обращается к Богу, самому себе, другим и окружающему миру. Этот риторический вопрос был поставлен прокуратором Пилатом Воплощённой Истине. Ответа не последовало, ибо вопрос был задан всеу — Пилат не рассмотрел истинности в Истине¹. Христианство радикально поставило вопрос о непреклонности Истины, о Её независимости от эмпирических факторов и внутренней сокровенной жизни человека. Истина обладает амбивалентными свойствами: Она, с одной стороны, «не от мира сего», с другой — присутствует среди нас и созвучна глубинам нашего существа. Святые отцы и мыслители с разных сторон раскрывали евангельское понимание Истины, обогащая смыслами христианскую традицию. Вопросу истины посвящено немало размышлений датского философа и богослова Сёрена Кьеркегора, восставшего против позитивистского пафоса современной ему культурной традиции, а также Николая Бердяева — одного из первых представителей экзистенциальной философии. В данной статье будет предпринята попытка проанализировать и сравнить воззрения этих мыслителей. Изучаемые христианские авторы наиболее полно анализировали понятие Истины в работах «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”»² датского мыслителя и книга Н. Бердяева «Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения»³.

Субъект и Истина у датского философа С. Кьеркегора

Одной из краеугольных идей всей философии С. Кьеркегора, развиваемой им на основании достижений античной интеллектуальной культуры, является понимание истины как чего-то присущего человеку изначально; истина — это то, что уже в нём пребывает, а не привносится в незнающего извне⁴. Датский философ, выступивший против понимания философии как науки, подчёркивал экзистенциальное, а не гносеологическое значение истины: истину нельзя знать, в ней можно быть

- 1 Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. Москва, 2003. С. 47.
- 2 Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Санкт-Петербург, 2005.
- 3 Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. Санкт-Петербург, 1996.
- 4 Кьеркегор С. Философские крохи, или крупички мудрости. Москва, 2009. С. 10.

или не быть⁵. Истина неотделима от личности человека; она всегда внутренне присуща ему, является его личной, то есть экзистенциальной, поэтому истина всегда связана с конкретной личностью и по определению не может иметь всеобщего характера.

Вопрос об истине как присущей внутреннему человеку неразрывно связан с тем, как С. Кьеркегор понимает тот путь, которому должна следовать философия: это отказ от объективации, от строгого научного мышления, вместо которого в философию должно вернуться её главное действующее лицо — субъект. Философия должна быть экзистенциальной, то есть личностной. Она должна вернуться к ядру человеческой личности, под которым необходимо понимать сферу нравственной, духовной, иными словами, внутренней жизни человека. Культ научности нивелирует субъект, превращает его экзистенцию в то, что не имеет аксиологического статуса, нечто случайное, поэтому не стоящее внимания. Возведение истины как совокупности знания на пьедестал научности влечёт за собой идололатрию системы как наиболее совершенной, законченной формы знания. Но подобный подход возможен лишь при упразднении субъекта из этой системы, при закрывании глаз на существование всякого человека, даже если это сам творец данной системы, поскольку личность изначально не поддаётся систематизации, не объективируется.

Объективная истина как тождество невозможна для человека, поскольку он находится в процессе экзистирования, под которым в работах С. Кьеркегора подразумевается пребывание человека в становлении в качестве субъективного. С данным концептом неразрывно связано понимание страсти как бесконечной заинтересованности человека в своём экзистировании. Объективная истина уводит прочь от субъекта, превращая его экзистенцию во что-то исчезающее и безразличное и оставляя свой отпечаток на самой истине, которая также становится безразличной⁶. Для человека невозможно познание истины как объективного знания, поскольку для этого необходима законченность самого познающего субъекта, что принципиально невозможно из-за его постоянной внутренней динамики. Следовательно, для человека возможна лишь экзистенциальная истина, в которой акценты смещаются в сторону вопрошания о существовании в истине⁷. По этой

5 Гайдено П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. Москва, 1997. С. 15.

6 Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 210.

7 Фаустова Н. В. Экзистенциальное понимание истины у С. Кьеркегора // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 133.

причине в произведениях С. Кьеркегора сталкиваются герои не столько с различными теоретическими взглядами, сколько с зачастую противоположными образами жизни, в которых подчёркивается пребывание героя в истине, стремление к ней, то есть его тип экзистенции.

Затрагивая вопрос о познании Бога, датский философ подчёркивает, что Бог, являясь субъектом, существует лишь для субъективности, и при этом в её наибольшей глубине. Истинное отношение внутреннего человека к Богу проявляется в желании достичь Его любой ценой. Однако пребывающий в становлении человек осознаёт всю диалектичность вопроса о богопознании, поскольку в этом процессе ему необходимо использовать категорию времени. По учению русского мыслителя, человеку необходимо найти Бога в это самое мгновение, сейчас, поскольку всякое мгновение без Бога — это время, потраченное впустую. Это противоречие доводит страсть, как внутреннее желание, до отчаяния, помогая пребывающему в становлении человеку постичь Бога через «категорию отчаяния»⁸, то есть веру. Отчаяние выступает неким подготовительным актом души, в котором происходит сосредоточение всех внутренних сил человека. В этот самый момент человек обретает Бога через бесконечную заинтересованность внутреннего, а не с помощью логических операций⁹.

Истина по своей природе диалектична, она выступает как «рискованное предприятие»¹⁰. Высшая истина, доступная для экзистирующего человека, определяется С. Кьеркегором как «объективная неопределённость, крепко удерживаемая благодаря присвоению с самой страстной внутренней глубиной»¹¹. Значит, объективно у человека есть лишь неопределённость, ибо всякие знания иногда утрачивают основанность, на них нельзя опереться. Тем не менее подобная неопределённость не вызывает негативной реакции, но ещё больше усиливает внутреннюю страсть, и в истине объективная неопределённость схватывается со всей страстью бесконечного.

Без веры приобщение к истине невозможно, поскольку всякая христианская истина по содержанию является парадоксом, поскольку в ней объединяется временное и вечное. Христианское Откровение противоречиво и абсурдно — в него можно только верить. Человек лишь на одно мгновение может соединить в себе конечное и бесконечное; данное

8 Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 217.

9 Там же. С. 217–218.

10 Там же. С. 221.

11 Там же. С. 221.

единство выходит за пределы экзистирования и являет собой мгновение страсти, выступающей результатом преодоления сомнений и отчаяния, которые неизбежно встречаются человеку в его становлении¹².

Таким образом, в страсти как бесконечной заинтересованности через веру отдельный индивид способен приобщиться к истине — на мгновение обрести Бога, но не гносеологически, а экзистенциально, через отношения с бесконечным, которое для датского философа равнозначно отношению со Христом как тем вечным, что пребывало во времени.

Духовное начало и вхождение в Истину у Н. Бердяева

Николай Бердяев, согласно с датским мыслителем, выступает против понимания истины как тождества суждения субъекта и реальности. Согласно русскому мыслителю, именно старое статичное понимание истины повлекло за собой её отрицание. Н. Бердяев указывает, что в работах С. Кьеркегора очень чётко прослеживается стержневой тезис о доступности абсолютной истины, открывающейся в субъективном и индивидуальном¹³. Однако данную идею не следует оценивать как релятивистскую и упраздняющую истину, ибо подобный субъективно-экзистенциальный подход осуществляется не в системе координат просвещенческой рационалистической традиции. Субъективно-экзистенциальное восприятие истины динамично, тем не менее истина продолжает восприниматься как нечто вечное. Истина сверхъестественна, ибо она есть возвышение духа над миром. Человек призван погрузиться в свою глубину, в свою субъективность, чтобы преодолеть субъектно-объектный принцип, поскольку всё, в том числе отношения между Богом и человеком, находится в экзистенциальной сфере¹⁴.

Обращаясь к наследию С. Кьеркегора, русский мыслитель указывает, что понимание истины датским автором отошло от объективизма, оно индивидуально, но в то же время, по мнению Н. Бердяева, истина не получает у С. Кьеркегора философского обоснования¹⁵. Существуют различные ступени познания истины: научное, философское, религиозное или мистическое познание. Философия и наука зачастую затрагивает

12 *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 214.

13 *Бердяев Н.* Царство Духа и Царство Кесаря // *Бердяев Н.* Судьба России. Москва, 1990. С. 225.

14 *Бердяев Н.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. С. 10.

15 *Бердяев Н.* Царство Духа и Царство Кесаря. С. 227.

лишь некую часть истины, но на большей глубине целостная Истина раскрывается как Бог, Божественный свет. Однако, с другой стороны, истина — человечна, поскольку доступна нам. Универсальная истина, объединяющая в себе все частные истины, имеет духовный характер, она есть полнота, но сама истина никогда не открывается как нечто завершённое.

Русский мыслитель подчёркивает, что истина — это не только обретение Бога, как у С. Кьеркегора, она обладает онтологической перспективой, поскольку является вхождением в Божественную жизнь, где преодолеваются субъектно-объектные категории¹⁶. Познание истины — это богочеловеческое познание, происходящее не разумом или чувством, но целостным Духом, это вступление в Божественную жизнь. Именно искание истины и любовь к ней является квинтэссенцией существования человека, отвечающей на все его глубинные запросы. Познание выступает актуализацией образа и подобия Божия, ибо оно есть элемент творческой активности индивидуума. Библейское учение о сотворении человека интерпретируется русским философом как присутствие в индивидууме божественного элемента — духа, который обозначается так же, как Божие Другое. Дух вневременен и внепространственен, именно в нём «трансцендентное делается имманентным и имманентное трансцендирует, переходит границу»¹⁷. Дух экзистенциально воплощается в человеческой личности, он является смыслом и истиной бытия. Истина динамична, поскольку она есть сама жизнь, «существование существующего», она никогда не будет дана в законченном застывшем виде¹⁸. Об этом свидетельствуют также слова Христа: «Я есть Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6), то есть истина приобретается путём и жизнью, постоянным стремлением к бесконечному, усилением всего человеческого существа¹⁹. Поскольку истина необъективна, то она открывается не в силу интеллектуальной подготовленности человека, а в меру его просветлённости, открывается согласно той «ступени сознания», на которой он в определённый момент своей жизни пребывает. Истина схватывается целостным внутренним человеком, образом Божества, присущим ему.

Несмотря на понимание истины как вхождения в Божественную жизнь, Н. Бердяев указывает на коммунотарность (данный термин иногда в работах русского философа отождествляется с соборностью)

16 Бердяев Н. Царство Духа и Царство Кесаря. С. 226.

17 Бердяев Н. Дух и реальность // Бердяев Н. А. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск, 2011. С. 37.

18 Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Москва, 2010. С. 93.

19 Бердяев Н. Истина и откровение. С. 20.

истины, поскольку она предполагает свободное общение личностей и их стремление к ней. Именно по этой причине истина неразрывно связана со свободой духа, свободой от общества и природы.

Помимо восприятия истины как вступления в Божественную жизнь, русский философ в духе С. Кьеркегора рассматривает истину как нечто присущее внутреннему человеку, как раскрытие внутреннего света в нём. Именно изнутри дух действует на личность. Н. Бердяев проводит дифференциацию в человеке, разделяя его на природного, относящегося к внешнему миру и внутреннего трансцендентального человека, ничем не детерминированного и принадлежащего к царству свободы. Внутренний человек — это творческий дух и свобода. Понимание истины как внутреннего света является следствием её отождествления со смыслом жизни, которому человек должен служить, но не как внешнему авторитету, а как внутреннему предназначению.

Поскольку в нашем мире не существует твёрдого критерия истины, её восприятие всегда есть риск и с объективной точки зрения она сомнительна и проблематична²⁰. К истине нельзя причислять то, во что верит большинство или даже все на протяжении многих поколений, возможно даже всегда, так как она не подчиняется количественному критерию. Истина реальна, но не так как реальны внешние объекты и окружающий нас мир, её реальность относится к духовной сфере.

Выводы

На основе вышесказанного следует отметить, что становление С. Кьеркегора как мыслителя проходило в протестантской культуре, что оставило характерный след в его творчестве. Одним из стержневых понятий всей его философии является вера как категория отчаяния. Прикосновение к вечной истине, обретение Бога осуществляется с помощью веры через страсть как бесконечную заинтересованность, а не путём логических операций. Это возможно поскольку истина относится к существованию человека, к его экзистенции.

Н. Бердяев в вопросах, относящихся к истине, в определённой мере следует за датским мыслителем, акцентируя внимание на субъективном восприятии истины, её экзистенциональности. Несмотря на то, что в традиционном смысле экзистенциональную философию нельзя считать онтологической, русский философ в какой-то мере

20 Бердяев Н. Истина и откровение. С. 38.

соотносит экзистенциональное и онтологическое измерение истины; точкой пересечения данных сфер является дух как божественный элемент в человеке. Именно дух, как «добытийствованная» реальность, способен познать истину, что равнозначно вступлению в Божественную жизнь. Через дух как божественное вневременное начало человек преодолевает ограниченность своего естества и внешнего мира.

В современном поликультурном мире нередко отталкиваются от права на субъективную истину. Как было показано в данной работе понятие субъективной истины не стоит понимать в качестве незыблемого основания абсолютной свободы. Религиозные философы С. Кьеркегор и Н. Бердяев, оперируя данным концептом, показывают, что субъективная истина требует напряжения волевых усилий, перешагивания через пределы человеческого существа, прохождения через горнило сомнений и отчаяния, постоянного стремления к бесконечной истине, что вряд ли осознаётся апологетами субъективной истины в современном мире.

Источники

- Бердяев Н.* Царство Духа и Царство Кесаря // *Бердяев Н.* Судьба России. Москва: Советский писатель, 1990. С. 224–334.
- Бердяев Н.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. Санкт-Петербург: РХГИ, 1996.
- Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Москва: АСТ; Астрель; Полиграфиздат, 2010.
- Бердяев Н.* Дух и реальность // *Бердяев Н. А.* Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2011. С. 3–200.
- Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Санкт-Петербург: СПбГУ, 2005.
- Кьеркегор С.* Философские крохи, или крупницы мудрости. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

Литература

- Гайдено П. П.* Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. Москва: Республика, 1997.
- Фаустова Н. В.* Экзистенциальное понимание истины у С. Кьеркегора // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 132–136.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. Москва: АСТ, 2003.

ЭСХАТОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ Г. У. ФОН БАЛЬТАЗАРА

МЕЖДУ ИНФЕРНАЛИЗМОМ
И УНИВЕРСАЛИЗМОМ

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Эсхатология надежды Г. У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 97–110. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.005

Аннотация

УДК 27-175 (272) (2-335)

Это вторая статья автора, посвящённая эсхатологической концепции Г. У. фон Бальтазара. В ней рассматривается ответ Бальтазара на критику со стороны приверженцев универсалистских и инферналистских взглядов. В первой части статьи описывается бальтазаровская интерпретация эсхатологических мест Нового Завета. Во второй части автор указывает на главное отличие эсхатологии надежды Бальтазара от учения об апокатастасисе. В третьей части статьи воспроизводятся представления о Боге в инфернализме. Далее автор приводит ответ Бальтазара на вопрос: на что смеет надеяться христианин? В следующей части рассматриваются рассуждения Бальтазара о том, как праведники могут блаженствовать в раю, созерцая муки грешников в аду. Далее в центре внимания автора вопрос о соотношении надежды на спасение всех и проблемы свободы. Также в статье рассматриваются взгляды Бальтазара на тему Страшного Суда, ада и окончательной судьбы дьявола. В последней части статьи автор приводит оценки эсхатологической концепции Бальтазара, данные разными исследователями, и заключает, что его учение вызывает ряд вопросов.

Ключевые слова: Бальтазар, эсхатология, апокатастасис, Страшный Суд, ад, рай, эсхатология надежды, современное богословие.

«The Eschatology of Hope» by H. U. von Balthazar: Between Infernalism and Universalism

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

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

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

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. “The Eschatology of Hope’ by H. U. von Balthazar: Between Infernalism and Universalism”. *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 97–110 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.005

Abstract. This is the second article by the author dedicated to the eschatological concept of H. U. von Balthasar. In this article, the author examines the response to the criticism of the concept of Balthasar by the adherents of universalist and infernalist views. The first part of the article provides a description of Balthasar’s interpretation of the eschatological passages of the New Testament. In the second part, the author points out the main difference between Balthasar’s «eschatology of hope» and the doctrine of apocatastasis. The third part of the article reproduces ideas about God in infernalism. Further, the author gives Balthasar’s answer to the question: what does a Christian dare to hope for? In the next part, Balthasar’s arguments on the topic are considered: how is the bliss of the righteous in Paradise possible, contemplating the torments of sinners in hell? Further, the focus of the author’s attention is the question of the relationship between the hope for the salvation of all and the problem of freedom. The article also discusses Balthasar’s views on the theme of the Last Judgment, hell and the final fate of the devil. In the last part of the article, the author gives assessments of the eschatological concept of Balthasar by various researchers and concludes that it raises a number of questions.

Keywords: Balthazar, eschatology, apocatastasis, Last Judgment, hell, heaven, eschatology of hope, modern theology.

Введение

После того как Г. У. фон Бальтазар системно изложил свою эсхатологическую концепцию¹, она подверглась критике². По его собственному описанию, его критиковали со всех сторон: богословы левого толка отрелись от него как от «безнадёжного консерватора», богословы правого толка окунули его в «навозную кучу» и нарекли его концепцию «модернистским богословием»³. Этих критиков Бальтазар разделил, соответственно, на два лагеря: левые исходят из позиции универсализма, то есть являются приверженцами учения о всеобщем спасении, а правые — из позиции инфернализма, то есть утверждают существование ада, вечной гибели проклятых и отрицают даже возможность надежды на всеобщее спасение.

1. Христианская эсхатология как эсхатология надежды

Бальтазар задаётся вопросом: все христиане верят в Страшный Суд, но можем ли мы до наступления Судного дня знать о его результатах? И универсализм, и инфернализм подразумевают знание об исходе этого Суда. Исходя из этих знаний, первые уверены, что спасутся все, вторые — что спасутся только некоторые. Бальтазар возражает: мы никоим

- 1 Свои взгляды на эсхатологию Бальтазар наиболее подробно и системно изложил во второй части своей знаменитой трилогии — в «Теодраматике». Ключевыми являются IV и V тома. Основные идеи эсхатологической концепции Бальтазара изложены в таких исследованиях как: *Wainwright G. Eschatology // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / eds. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 113–127; Healy N. J. The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion. New York (N. Y.), 2005; Солонченко А. А. Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект // БВ. 2023. № 1 (48). С. 45–60.*
- 2 *Hermes G. Ist die Hölle leer? // Der Feb 15 (Sept. 1984). S. 350–356; Hermes G. Hoffnung auf das Heil aller? Bei H. U. von Balthasar nichts Neues // Der Fels (Nov. 1984). S. 316–320; Schauf H. Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen // Theologisches. 1985. Bd. 178. Col. 6253–6258; Schauf H. Selbstverzerung des Bösen? Einige Fragen an H. U. von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes // Theologisches. 1985. Bd. 178. Col. 6394–6396; Schamoni W. Gehen viele verloren? // Theologischer Rückblick. Abensberg, 1980. P. 39–54.*
- 3 *Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» // Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» With a Short Discourse on Hell / trans. D. Kipp, L. Krauth. San Francisco (Ca.), 1988. P. 10.*

образом не стоим над Судом, чтобы заранее знать его исход и переходить от этого знания к дальнейшим утверждениям⁴.

Но критики Бальтазара заявляют, что они имеют «определённые знания»⁵ о «последних вещах», исходя из Писания. Действительно, тексты Нового Завета содержат достаточно много упоминаний об адском огне (см. Мф. 5, 22.29; 10, 28; 23, 33), о «тьме внешней» (см. Мф. 8, 12; 22, 13 и далее; 25, 30), о «муке вечной» (см. Мф. 25, 46), об «огне неугасаемом» (см. Мк. 9, 43) об «озере огненном» (см. Апок. 19, 20; 20, 10; 21, 8). Есть грозные слова Христа, например, нераскаившимся городам (см. Мф. 11, 20 и далее), хулителям Святого Духа (см. Мф. 12, 31), немилосердному рабу, злым виноградарям и негодному рабу (см. Мф. 18, 21 и далее; 21, 33 и далее; 25, 30). Есть описание Страшного Суда, когда Судья, обращаясь к грешникам, произносит: *«Идите от меня <...> в огонь вечный <...> в муку вечную»* (Мф. 25, 41.46); и слова Христа: *«Я никогда не знал вас»* (Мф. 7, 23; 25, 12).

Однако в этих же текстах есть утверждения, в которых говорится о спасении всех. Так, прямо сказано, что Божия воля о спасении распространяется на всех людей: Бог хочет, *чтобы все люди спаслись* (1 Тим. 2, 4); Христос предал *Себя для искупления всех* (1 Тим. 2, 6); в Евангелии от Иоанна говорится, что Христос, *имеющий власть над всякою плотью* (Ин. 17, 2), Воскресший на Кресте, *всех привлечёт к Себе* (Ин. 12, 32); что *всем человекам оправдание к жизни* (Рим. 5, 18); что *всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать* (Рим. 11, 32); и так далее.

Инферналисты обосновывают свои знания об исходе Суда, акцентируя внимание на местах Писания из первой группы, универсалисты — из второй. При этом и те и другие, как считает Бальтазар, вынуждены так интерпретировать «невыгодные» для них места из Писания, что, по сути, это приводит к их выхолащиванию и обесцениванию. Иными словами, эти знания о «последних вещах» представителей обеих позиций являются теологическими спекуляциями: не эсхатология выстраивается на основании Писания, а Писание «подстраивается» под определённую эсхатологию.

Г. У. фон Бальтазар считает, если в Новом Завете есть два ряда утверждений, синтез которых недостижим без насилия над текстом, то нужно оставить попытки искусственно их синтезировать. Писание не даёт нам ясных однозначных знаний об исходе Страшного Суда, а значит, у нас остаётся только надежда на его благоприятный исход.

4 Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 5.

5 Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 13.

Значит, христианская эсхатология должна быть эсхатологией надежды, а её главный вопрос должен быть таким: какую именно форму и масштаб может принять наша надежда на спасение? Будучи христианином, мне подобает надеяться только на своё спасение? Или на спасение некоторых? Или на спасение всех?

2. Эсхатология надежды — это возрождение апокатастасиса?

Г. У. фон Бальтазар отвечает на эти вопросы следующим образом: как христианин я смею и даже должен надеяться на спасение всех людей⁶. Такую позицию Бальтазара инферналисты оценили как ересь, отказ от церковного учения об аде и возрождение учения об апокатастасисе⁷.

Бальтазар не согласился в этом с инферналистами. Он и сам многократно критиковал учение⁸ об апокатастасисе. Как известно, оно представляет собой учение о всеобщем восстановлении, то есть утверждение (а значит, уверенность) о спасении всех. Но, возражает Бальтазар, как мы можем быть в этом уверены, если «мы целиком и полностью находимся под Судом и у нас нет ни права, ни возможности заранее заглянуть в карты Судии»⁹? Он продолжает:

«Я никогда не говорил об уверенности [в спасении всех. — А. С.], скорее о надежде»¹⁰.

Уверенность или знание не тождественны надежде. Он задаёт риторический вопрос:

«Я надеюсь, что мой друг выздоровеет от своей тяжёлой болезни. Знаю ли я это?»¹¹

Однако критиков эти аргументы не удовлетворили: надежда на всеобщее спасение — это «заведомо ложное упование на Бога», она даёт опору «безудержному спасительному оптимизму» и «соблазну

6 Ibid. P. 7; *Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell // Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?»: With a Short Discourse on Hell / trans. D. Kipp, L. Krauth. San Francisco (Ca.), 1988. P. 129.*

7 Ibid. P. 129, 131.

8 *Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 121; Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 130; Бальтазар Г. У. фон. Достояна веры лишь любовь. Москва, 1997. С. 77. и др.*

9 *Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 131.*

10 *Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 9.*

11 *Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 131.*

к легкомыслию», ведь если Бог есть Любовь, то в итоге «всё будет хорошо»¹². Но упоминание ада в Писании предполагает осуждение грешников на вечные муки, что исключает даже надежду на спасение всех.

3. Бога в инфернализме

Г. У. фон Бальтазар утверждает, что инфернализм исходит из своеобразного представления о Боге и Его свойствах. Его представители бессознательно разделяют в Божественной воле «чистое милосердие» и «чистую справедливость» и противопоставляют их: «чистое милосердие» желает спасения всем людям, но «чистая справедливость» не позволяет грешникам остаться без наказания (а потому ад должен существовать по необходимости). Доведение этой логики до конца должно привести к учению о двойном предопределении.

По мнению Бальтазара, такое представление не только ограничивает Божественное милосердие, но и подчиняет его справедливости или подразумевает, что Бог в какой-то момент потеряет терпение и будет действовать на основе чистой (карающей) справедливости. Он говорит, что на самом деле Божественную «справедливость следует рассматривать и по отношению к Нему Самому, и к Его творениям в качестве модуса Его благодати»¹³. Справедливость и милосердие не существуют в Боге как «отдельные», «чистые» качества, они тождественны друг другу и являются проявлением Его благодати. Тот, кто видит в Боге только одну сторону Его благодати, скатывается либо в универсализм (только милосердие), либо в инфернализм (только справедливость), поэтому ему не нужна надежда, он уже «знает». Тот, кто видит в Боге непостижимое для человеческого разума тождество милосердия и справедливости, тот не может иметь «знания», поэтому ему нужна надежда.

4. На что мы смеем надеяться?

Аргумент Бальтазара в пользу того, что мы должны надеяться именно на спасение всех, а не на спасение некоторых, заключается в следующем. Могут существовать три варианта надежды на спасение: надежда на спасение всех, надежда на спасение некоторых и надежда, что никто не спасётся. Очевидно, что третий вариант для христианина

12 Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 129–130.

13 Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 122.

неприемлем (хотя бы потому, что обесмысливает христианство и его центр — событие Христа). Если я выбираю второй вариант, то есть говорю, что я надеюсь на спасение только некоторых, то заявляю, что надеюсь (или даже уверен) на погибель остальных (тех, кто не входит в число некоторых). Так как надеяться на свою погибель, будучи христианином, человек не должен, то надежда на погибель остальных есть надежда на погибель других, иными словами, ад предназначен для других, но не для меня.

Приверженец этого варианта (инферналист) может даже рассказать с опорой на Писание, чьё место в аду: «*Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнём и серою*» (Апок. 21, 8); и ещё: «*Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют*» (1 Кор. 6, 9–10). Далее он может прийти к выводу: «Я, кажется, не подпадаю ни под одну из этих категорий. И тотчас на устах его молитва: “*Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди: грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь*”» (Лк. 18, 11–12). Затем инферналист заселяет ад по своему вкусу «всевозможными монстрами: Иваном Грозным, Сталиным Ужасным, Гитлером Безумцем и всеми его приспешниками», с которыми он предпочёл бы не встречаться на Небесах¹⁴.

Как известно христианин призван прощать и любить ближних и даже своих врагов. В таком случае прощение и любовь к человеку не предполагает ли желание его спасения и, соответственно, надежду на это? А если христианин призван прощать и любить всех, не означает ли это, что он должен надеяться на спасение всех? Бальтазар приводит слова Х.-Ю. Фервейена:

«Тот, кто полагает возможность потери хотя бы одного человека, кроме себя самого, вряд ли способен любить безоговорочно»¹⁵.

5. Блаженство праведников и муки грешников

Да и как возможно блаженство на Небесах, когда ты знаешь, что любимый тобой обречён на вечные мучения в аду? Бальтазар приводит вопрос, над которым в своё время размышляли схоласты:

14 Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 152.

15 Цит. по: Ibid. P. 169.

«Что чувствуют блаженные, когда видят, как некоторые из их братьев и сестёр жарятся в аду, или, если это зрелище для них недосыгаемо, когда не находят их на Небесах?»¹⁶

Так, Пётр Ломбардский предполагает, что блаженные на Небесах не будут иметь сострадания к несчастью, поэтому зрелище наказания проклятых хотя и не умножит их блаженства, но будет содействовать к возвышению их славы. Фома Аквинский пошёл ещё дальше. Поскольку сострадание — это соучастие в чём-либо страдании, а на Небесах страданий нет, то, согласно Фоме, сострадание не может быть доступно блаженным на Небесах, а вот радость им доступна, поэтому они радуются своему собственному освобождению от мук, а вместе с тем и мукам грешников. Но Бальтазар отмечает подобные взгляды. Он не понимает, как возможно блаженствовать, когда ты видишь, как твоя мать или твой лучший друг подвергаются вечным пыткам? Что это за любовь, которая радуется мукам любимого?

Не устраивает его и предположение о том, что блаженные на Небесах перестают любить или забывают о своих любимых, которые оказались в аду. *Любовь никогда не перестаёт* (1 Кор.13, 8), любящий не может забыть любимого. Итак, невозможно любить человека и при этом надеяться на его вечную погибель; а если христианин должен любить всех, то и надеяться он должен именно на спасение всех.

6. Надежда на спасение всех и вопрос свободы

Критики продолжают: как можно надеяться на спасение всех, если мы знаем, что есть люди, которые сознательно отрекаются от Бога? Бальтазар говорит на это, что мы не можем быть до конца уверены в выборе человека до наступления Суда. У нас нет окончательного ответа на вопрос: будет ли тот, кто отказывается от Божественной любви сейчас, отказываться от неё до последнего (т. е. вечно)? Инферналист, исходя из описанных выше заблуждений, ответит на этот вопрос «да». Бальтазар предлагает иной ответ:

«Не знаю, но считаю допустимым надеяться <...> что свет Божественной любви сможет в конце концов проникнуть во всякую человеческую тьму и отказ»¹⁷.

16 Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. 159.

17 Ibid. P.142.

Как мы видим, Бальтазар предполагает, что участь человека может изменяться не только в этой временной жизни, но и после смерти. Это предположение основано на его своеобразном представлении об аде. Ад он понимает, как «ограниченность смертного эгоиста, который отвергает всякую форму любви и, таким образом, отбрасывает себя к своему собственному, одновременно утверждаемому и ненавидимому я»¹⁸, то есть ад — это не место, созданное Богом для мучения грешников, а состояние, в которое человек вводит себя сам. Он цитирует К. С. Льюиса: «Все, кто в аду, — выбрали его. Без этого самовыбора не было бы ада»¹⁹. Итак, ад — это состояние одиночества, замкнутости на себе грешника, отрёкшегося от Бога.

Но человек свободен по природе, а потому это отречение есть свободный выбор, который может быть изменён даже в аду. Человек может отвергнуть любовь Бога, но при этом Бог остаётся Собой, то есть Любовью, Он не превращается в мстительного карателя и не перестаёт любить грешника. Грешник, находящийся в состоянии адского одиночества, ощущает присутствие Того, Кто Своей любовью «обеспечивает» и утверждает его свободу быть в одиночестве²⁰. Грешник может сколь угодно долго быть в этом состоянии адской замкнутости на себе, но Божественная любовь никогда не перестаёт (1 Кор. 13, 8) и всего надеется (1 Кор. 13, 7), поэтому Бог сколь угодно долго может оберегать этот свободный выбор любимого Им грешника, ожидая с надеждой, не захочет ли он принять эту Любовь²¹. И отсюда следует ещё один аргумент для эсхатологии надежды: христиане призваны уподобляться Богу во всём, а значит, говорит Бальтазар, христианский богослов при построении эсхатологической концепции должен уподобляться Богу и в своей надежде — надеяться на спасение всех.

18 Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 101.

19 Цит. по: Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P. 70.

20 Именно в этом ключе нужно понимать слова Бальтазара: «Бог — это “последняя вещь” творения. Для обрётённых Он — Небеса, для потерянных Он — ад». См.: Balthasar H. U., von. Explorations in Theology. T. I: The Word Made Flesh. San Francisco (Ca.), 1989. P. 260.

21 Бальтазар пишет: «Бог даёт человеку возможность сделать против Бога (негативный) выбор, который человеку кажется окончательным, но не обязательно воспринимается Богом как окончательный». См.: Balthasar H. U., von. Explorations in Theology, T. IV: Spirit and Institution, trans. Edward T. Oakes. San Francisco (Ca.), 1995. P. 421.

7. Страшный Суд, ад, судьба дьявола

Также у Бальтазара обнаруживается своеобразное представление о Страшном Суде. На Суде Бог останется Собой — Тем, Кто любит, желает спасения всем и при этом не нарушает свободу человека, поэтому не Бог проклинает человека, а человек, отрекаясь от Бога, осуждает себя²², Бог лишь «утверждает» этот выбор. При этом Бальтазар надеется, что на Страшном Суде никто из людей не отречётся от Бога.

Бальтазар говорит, что надежда на спасение всех не отрицает учения об аде, как это происходит в некоторых версиях универсализма. Надежда на спасение всех предполагает надежду на то, что ад не предназначен для других и никто из других людей в эсхатоне его не выберет. Между тем ад остаётся страшной возможностью для меня: ад — это не то, что постигает других, ад — это то, что является реальной возможностью именно для меня. Я даже не могу представить, что кто-то другой настолько грешен, что может выбрать ад; но я знаю свои грехи и поэтому осознаю, что могу очутиться в аду. Только я «не гипотетически, а по полному праву» заслуживаю ада²³. В то же время все новозаветные упоминания об аде и вечных муках приводятся не для того, чтобы сделать ад объектом богословских исследований, а для того, чтобы сподвигнуть человека в его нынешней жизни к христианскому образу жизни, чтобы актуализировать для него Благоую Весть, сделать её экзистенциально значимой²⁴.

Надежда на спасение всех не предполагает вместе с тем надежды на спасение дьявола. Бальтазар говорит, что в текстах Нового Завета нет подробного учения о демонах, да и человек призван не к тому, чтобы с интересом вглядываться во тьму ада, а к тому, чтобы с благодарностью созерцать Божественный свет, поэтому у нас нет ни возможности, ни необходимости выстраивать последовательную системную демонологию. В то же время в христианской традиции укоренено учение об отпадении части ангелов от Бога, из которого мы можем понять, что ангелы были сотворены личными и свободными существами. Однако можем ли мы применять понятия «личность» и «свобода» к уже

22 *Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?» P.90; Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 131.*

23 *Ibid. P. 151.*

24 Все новозаветные и богословские разговоры об аде — это призыв к человеку взяться за свою жизнь (Бальтазар цитирует Ратцингера) «ввиду реальной возможности вечной гибели и понять Откровение как требование предельной серьёзности». См.: *Balthasar H. U., von. Short Discourse on Hell. P. 151.*

отпавшим ангелам, то есть демонам? «Быть личностью» для Бальтазара означает «всегда предполагать положительное отношение к другой личности», хоть в какой-то, пусть даже самой минимальной форме. Но такое отношение вряд ли возможно обнаружить в бытии того, кто «принял радикальное решение против Бога» и абсолютно отрёкся от любви²⁵. Значит, о бытии демонов можно говорить как о разложении или распаде личного бытия, которое может предполагать и утрату свободы.

Возникает вопрос: если демоны в закостенении во зле дошли до «стадии» распада личного бытия и утраты свободы, почему это невозможно для человека? Или, другими словами, почему в эсхатологии Бальтазара остаётся надежда на спасение даже самого последнего грешника, тогда как на спасение демонов надежды нет? Ответ Бальтазара таков:

«Сфера искупления Сыном, который стал человеком, однозначно принадлежит человечеству»²⁶.

Христос стал человеком, а не демоном, сошёл в ад в солидарности с людьми, а не с демонами, поэтому надежда на спасение всех предполагает надежду на спасение всех людей, но не демонов.

Заключение

Теоцентричный подход Бальтазара к богословию (вся богословская система определяется учением о Боге) привёл его к своеобразной эсхатологической концепции. Бог, бытие Которого есть Любовь, создаёт мир, чтобы приобщить его к Своей Любви. Наделённый свободой человек отрекается от Бога, тем самым ввергая себя в состояние богооставленности и смерти. Бог не оставляет человека в его состоянии отчуждённости, но посылает Своего Сына спасти человека. Сын в Своем воплощении, страданиях и смерти становится солидарным с отпавшим от Бога человечеством, «вбирает» его в Себя, а Своим воскресением и вознесением «помещает» его «внутри» Божественной любви, где мировая тьма греха поглощается светом Божественной любви.

За такую позицию Бальтазар был обвинён в универсализме. Бальтазар не согласился с этим обвинением и в последующих работах попытался показать, чем его концепция отличается от универсализма.

25 *Balthasar H. U., von. Dare We Hope «That All Men be Saved?»* P. 114.

26 *Ibid.* 113.

Главные отличия, по его мнению, следующие: он не утверждает всеобщего спасения, он на него только надеется; он не отрицает учения об аде, но говорит, что ад существует как реальная возможность; надежда на спасение всех не предполагает надежду на спасение демонов.

В итоге эсхатология надежды Бальтазара была оценена неоднозначно. Так, например, А. Питстик считает, что эсхатология Бальтазара выходит за рамки католической традиции, тогда как Э. Т. Оукс называет её развитием Традиции²⁷. Н. Хили оценивает её в своей монографии как «плодотворный», «творческий ответ» на напряжение, возникшее из-за разнообразия эсхатологических моделей в традиционном христианском богословии²⁸. Д. Уэйнрайт оценивает концепцию Бальтазара в целом положительно, но замечает, что узнать сейчас, кто был прав в споре Бальтазара и инферналистов, мы не можем, ибо окончательное решение о спасении людей остаётся за Богом²⁹.

Несмотря на разнообразие оценок, мы уже сейчас можем отметить, что концепция Бальтазара вызывает ряд вопросов. Если Бог сколько угодно долго будет ждать, когда грешник, находящийся в состоянии адской замкнутости на себе, ответит Богу «да», то не предполагает ли это, что человек может сопротивляться любви Бога только ограниченное время? Не означает ли это, что Божественное превосхождение в терпении преодолевает или нарушает свободу человека? Не может ли представление о возможности покаяния и обращения к Богу после смерти привести человека к недооценке необходимости жить христианской жизнью? Каким образом представление об аде как о реальной возможности согласуется с представлением о Боге как об абсолютной любви? Ведь по логике Бальтазара тот, кто допускает потерю хотя бы одного человека, не способен любить безоговорочно, а если Бог любит безоговорочно, абсолютно, то Он не может допустить потери ни одного человека, значит, Он не может допустить наличия вечного ада даже как моей личной возможности. Если Бог есть абсолютная Любовь и желает спасения всем, то почему в число «всех» не входят демоны? А если Бог желает спасения и демонам, но при этом допускает возможность их самоуничтожения, то почему Он не допускает возможности самоуничтожения людей?

27 Oakes E., Pitstick A. L. More on Balthasar, Hell, and Heresy // *First Things*. 2007. № 169. P. 18, 19.

28 Healy N. J. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*. New York (N. Y.), 2005. P. 6.

29 Wainwright G. *Eschatology* // *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss, Cambridge, 2004. P. 125.

Вероятно, выстраивая эсхатологическую концепцию, Бальтазар хотел пройти между крайностями универсализма и инфернализма. Однако следует признать, что в итоге его логика склоняется к универсализму. Конечно, это не такой безоговорочный и ярко выраженный универсализм, как, например, у Оригена или отца С. Булгакова. Эсхатология Бальтазара — это скорее «крипто универсализм», «надеющийся универсализм» или «сослагательный универсализм».

В заключение можно добавить следующее. Эсхатология надежды может быть вредна человеку, который ещё не осознал всей опасности греха, поэтому ей не место в катехизисе или учебнике по догматическому богословию³⁰. В то же время надежда на спасение всех людей может быть выражением экзистенциальной позиции человека, который уже, с одной стороны, осознал реальную возможность ада для себя, а с другой стороны, обрёл такую любовь к людям, что не может даже представить в них такое зло, которое навечно отсечёт их от Бога. Подобным образом мыслил, например, прп. Силуан Афонский. Он почитал себя «хуже всех»³¹ и думал, что только он один достоин ада³². От переполняющей его любви он желал всякому человеку «больше добра, чем себе»³³, поэтому хотел не только своего спасения, но и спасения всех³⁴. Александрийский башмачник, которого Бог поставил в пример прп. Антонию, говорил: «Все спасутся, один я погибну»³⁵. Прп. Исаак Сирий учил, что христиане призваны обрести «сердце милующее», когда возгорается сердце «у человека о всем творении: о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари», так что он «ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы [все они. — А. С.] сохранились и очистились»³⁶.

30 Видимо, осознавая это, Бальтазар начинает свой «Короткий дискурс об аде» так: «Предупреждаю, дорогой читатель, что речь идёт о споре богословов!» См.: *Balthasar H. U., vol. Short Discourse on Hell*. P. 129.

31 *Софроний (Сахаров), схииархим.* Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад, ³2011. С. 433, 460, 469 и др.

32 «Скоро я умру и вселюсь в мрачную темницу ада, и один я буду гореть там» (Там же. С. 453).

33 Там же. С. 330–331.

34 Он призывал «иметь одну мысль: чтобы все спаслись» (Там же. С. 401).

35 *Ларше Ж.-К.* Преподобный Силуан Афонский / пер. с фр. М. Н. Насонова, У. С. Рахновской. Москва, 2016. С. 44.

36 *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические, 48. Цит. по: *Преподобный Исаак Сирий. Слова подвижнические* / Сергиев Посад, 2008. С. 253–254.

Источники

- Balthasar H. U., von.* Dare We Hope «That All Men be Saved?» // *Balthasar H. U., von.* Dare We Hope «That All Men be Saved?» With a Short Discourse on Hell / trans. D. Kipp, L. Krauth. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1988. P. 1–125.
- Balthasar H. U., von.* Short Discourse on Hell // *Balthasar H. U., von.* Dare We Hope «That All Men be Saved?» With a Short Discourse on Hell / trans. D. Kipp, L. Krauth. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1988. P. 126–178.
- Balthasar H. U., von.* Explorations in Theology. T. I: The Word Made Flesh. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1989.
- Balthasar H. U., von.* Explorations in Theology. T. IV: Spirit and Institution, trans. E. T. Oakes. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1995.
- Бальтазар Г. У., фон.* Достойна веры лишь любовь. Москва: Истина и Жизнь, 1997.
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад: СТСЛ, 2011.

Литература

- Ларше Ж.-К.* Преподобный Силуан Афонский / пер. с фр. М. Н. Насонова и У. С. Рахновской. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарной университет, 2016.
- Солонченко А. А.* Эсхатологическая концепция Г. У. фон Бальтазара: тринитарный аспект // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 45–60.
- Healy N. J.* The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2005.
- Hermes G.* Ist die Hölle leer? // Der Feb. 15 (Sept. 1984). S. 350–356.
- Hermes G.* Hoffnung auf das Heil aller? Bei H. U. von Balthasar nichts Neues // Der Fels (Nov. 1984). S. 316–320.
- Oakes E., Pitstick A. L.* More on Balthasar, Hell, and Heresy // First Things. 2007. № 169. P. 16–19.
- Schamoni W.* Gehen viele verloren? // Theologischer Rückblick. Abensberg: Verlag J. Kral, 1980. P. 39–54.
- Schauf H.* Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen // Theologisches. 1985. Bd. 178. Col. 6253–6258.
- Schauf H.* Selbstverzerung des Bösen? Einige Fragen an H. U. von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes // Theologisches. 1985. Bd. 178. Col. 6394–6396.
- Wainwright G.* Eschatology // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 113–127.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

РУССКО-АРМЯНСКИЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

ЧАСТЬ 2: XVII в.*

Иеродиакон Георгий (Рамазян)

кандидат богословия

преподаватель кафедры церковной истории Московской духовной
академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

armen-ramazyan@mail.ru

Для цитирования: *Георгий (Рамазян), иеродиак.* Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 2: XVII в. // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 111–148. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.006

Аннотация

УДК 271 (2-67)

В настоящей статье рассматривается тяжёлое положение Армянской Церкви в XVII в. в период господства в Закавказье Османской Турции и Сефевидского Ирана, поиск армянскими иерархами путей освобождения страны и Церкви, начало русско-армянских межконфессиональных отношений, переписки и посольства в Московское государство в XVII в. в надежде на его помощь. Материалом для исследования является русская и армянская литература XVII в. (а также и грузинские, персидские и европейские источники), в том числе некоторые дела Посольского приказа и другие архивные документы (РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией и др.), высочайше жалованные грамоты, послания и переписка иерархов Армянской Церкви и светских деятелей (князей, купцов и т. д.) с Российским правительством и др. В ходе изучения данных письменных источников выявлено, что вероучение Армянской Церкви на Руси по-прежнему оценивается в основном как «еретическое».

* Продолжение. Первая часть опубликована: *Георгий (Рамазян), иеродиак.* Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 1: XIV–XVI вв. // БВ. 2023. № 1 (48). С. 61–97.

Однако, несмотря на разногласия в церковном догматическом учении, в XVII в. происходит увеличение русско-армянских контактов, углубление торгово-экономических, политических, культурных и конфессиональных связей и взаимоотношений. Особенно активно стали развиваться русско-армянские отношения при московском царе Алексее Михайловиче (1645–1676 гг.), к которому и обратились за помощью в деле освобождения христианской Армении от мусульманского ига предводители армянского народа — Эчмиадзинский и Гандзасарский армянские католикосы-патриархи.

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

Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State Part 2: XVII Century**

Hierodeacon George (Ramazyan)

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
armen-ramazyan@mail.ru

For citation: George (Ramazyan), hierodeacon. "Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State. Part 2: XVII Century". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 111–148 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.006

Abstract. This article examines the plight of the Armenian Church in the 17th century. during the period of domination of Ottoman Turkey and Safavid Iran in Transcaucasia, the search by Armenian hierarchs for ways to liberate the country and the Church, the beginning of Russian-Armenian interfaith relations, correspondence and embassies to the Muscovite state in the 17th century. hoping for his help. The material for the study is Russian and Armenian literature of the 17th century. (as well as Georgian, Persian and European sources), including some cases of the Ambassadorial order and other archival documents (Russian State Archive of Ancient Acts. Fund 100. Relations between Russia and Armenia, etc.), letters of honor, letters and correspondence of the hierarchs of the Armenian Church and secular figures (princes, merchants, etc.) with the Russian government, etc. In the course of studying these written sources, it was revealed that the dogma of the Armenian Church in Russia is still assessed mainly as «heretical». However, despite the differences in church dogmatic teaching, in the 17th century. there is an increase in Russian-Armenian contacts, a deepening of trade, economic, political, cultural and confessional ties and relationships. Russian-Armenian relations began to develop especially actively under Tsar Alexei Mikhailovich of Moscow (1645–1676), to whom the leaders of the Armenian people, the Etchmiadzin and Gandzasar Armenian Catholicos-Patriarchs, turned for help in liberating Christian Armenia from the Muslim yoke.

Keywords: Russian Church, Armenian Church, Muscovy, Russian-Armenian interfaith relations, Armenian dogma, Russian-Armenian literature.

** Continuation. The first part has been published: *George (Ramazyan), hierodeacon. Russian-Armenian Interfaith Relations in the Moscow State. Part 1: XIV–XVI Centuries // Theological Herald. 2023. № 1 (48). P. 61–97.*

В XVII в. армянский народ (а также грузинский и другие кавказские народы) продолжали находиться в тяжёлом положении¹, а иногда и на грани физического уничтожения, по причине многочисленных кровопролитных войн на их территории между Османской Турцией и Сефевидским Ираном. Согласно очевидцу повествуемых событий, насельнику Эчмиадзинского монастыря вардапету (с *арм.* «учёный монах», «архимандрит») Аракелу Даврижеци (ок. 1590–1670 гг.), персидский шах Аббас I (1588–1629 гг.), «исполненный змеиной ненависти к христианам», в 1604 г. в очередной раз напал на Закавказье, разрушив множество городов, «осадив Ереванскую крепость, не переставая разорять страну и угонял в плен армян»². В 1605 г. турецкие войска Джалалоглы перешли в контрнаступление, так же убивая и пленяя всех, уничтожая всё на своём пути. Отступая, шах Аббас

«приказал выслать всех жителей Армении — и христиан, и евреев, и магометан — в Персию, чтобы османы, придя, нашли бы страну обезлюдившей <...> И персидские войска, посланные выселять народ, подняв, изгоняли его из деревень и городов, предавали огню и безжалостно сжигали все поселения, дома и обиталища <...> не давая народу передышки ни на час, стали с крайней жестокостью гнать его, нанося смертельные удары, отсекали ноздри и уши, а некоторым (как, например, брату католикоса Аракела — Оганджану) отрубали головы и втыкали на шесты»³.

С 1606 г. и далее шах Аббас снова нападал на Закавказье, по свидетельству Аракела Даврижеци, «семь или восемь раз подряд выселял и изгонял армян», и чтобы армяне после переселения привязались к новому месту в Иране и не возвращались в свои родные места, в 1614–1615 гг. из Эчмиадзинского монастыря в персидский Исфахан (Испагань) перенесли наиболее почитаемые армянами святыни «десницу

- 1 См. более ранний период: *Георгий (Рамазян), иеродиак*. Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве // Церковный историк. 2021. № 2 (6). С. 181–214; *Георгий (Рамазян), иеродиак*. Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 1: XIV–XVI вв. // БВ. 2023. № 1 (48). С. 61–97.
- 2 *Аракел Даврижеци*. Книга истории / пер. с арм. Л. А. Ханларян. Москва, 1973. С. 55
- 3 Там же. С. 60, 63–64. «Выселяя жителей Джуги и других торговых городов, шах Аббас руководствовался соображениями не только стратегического характера (чтобы турки-османы не могли использовать их как базу для своего дальнейшего наступления), но и экономического характера (например, купцы Джуги славились большими торговыми связями со странами Востока, Европы и России). Оказавшись в Персии, они основали Новую Джугу и способствовали развитию торговли (шёлком и др. товарами) Ирана с указанными странами». Там же. С. 74–83.

святого Лусаворича [св. Григория Просветителя, которая, помимо почитания, использовалась в Армянской Церкви для освящения св. мира при мироварении. — Г. Р.], а вместе с нею также бесценное Евангелие в золотом окладе и серебряный крест», камни из престола и стен Эчмиадзинского кафедрального храма, для постройки нового монастыря и центра Католикосата⁴.

К этому времени относится мученическая кончина в персидском плену грузинской царицы (Кахетии) Кетеван и царя (Картли) Луарсаба II (1606–1615 гг.), несмотря на то что русские послы просили шаха Аббаса отпустить их обратно в Грузию⁵. Старший сын царицы Кетеван (и царя Давида) грузинский царь Теймураз I (1606–1648 гг.) возглавил долгое антиперсидское и антитурецкое освободительное движение, к которому присоединились и армянские добровольцы⁶. Теймураз I восстановил нарушенную Смутным временем ориентацию на Русь, отправив несколько раз посольства за военной помощью к московскому царю Михаилу Федоровичу (1613–1645 гг.) и патриарху Филарету (1619–1633 гг.)⁷.

В 1929 г. (после смерти шаха Аббаса) Теймураз был признан не только царём Кахетии, но и Картли, сумев освободить Грузию от персов (однако ненадолго, так как уже через несколько лет персы во главе с новым шахом Сефи I вновь напали на Грузию). Согласно грузинским

4 Там же. С. 171–182. Позже, в 1638 г. «католикос Филиппос, выпросив у царя шаха Сефи десницу Лусаворича, вывез её из Исфахана и привёз в святой Эчмиадзин». Там же. С. 495.

5 Там же. С. 132–133.

6 Галоян Г. А. Россия и народы Закавказья. Москва, 1976. С. 49; Агаян Ц. П. Россия в судьбах армян и Армении. Москва, 1978. С. 33–34. О совместных армяно-грузинских выступлениях против предыдущих завоевателей Закавказья (арабов, турок-сельджуков, монголов), см.: Георгий (Рамазян), иеродиак. Иван Захарид и армяно-грузинские связи в конце XII — начале XIII века // Труды Воронежской духовной семинарии. 2020. № 12. С. 74–105.

7 Следует отметить, что русско-грузинские политические и церковные связи до смутного времени на Руси интенсивно развивались, участником чего часто выступали и грузинские армяне. Так, в 1564 г. послом от кахетинского царя Левана к Ивану IV Грозному с просьбой о покровительстве был некий «армянин» (Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в средние века / ред. С. С. Аревшатын. Ереван, 1989. С. 124–125). В 1594–1595 гг. посольство из Грузии от царя Александра в Москву к Борису Годунову и патриарху Иову возглавили армяне Хуршит и Арам. См.: Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из МГАМИДа. Вып. 1: 1578–1613 гг. Москва, 1889. (Из «Чтений в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете»). С. 262–265. См. более ранние материалы: Там же. С. 205–212, 235–237. О посольстве Теймураза к русскому царю и патриарху в 1624 г. во главе с архиепископом Феодосием и др. посольствах см.: Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений 1615–1640 / под ред. М. А. Полиевктова. Тбилиси, 1937. С. 36–137.

источникам, Теймураз совершил удачный поход на Карабах, и когда он «находился в Партаве, к Теймуразу присоединился армянский католикос (патриарх) Гандзасара с большим войском», предложив царю Теймуразу совместными силами освободить и другие захваченные персами закавказские территории (вплоть до Тавриза), обещая укрепить семидесятитысячное грузинское войско сорокатысячным армянским войском⁸.

О реальности такого освобождения Закавказья от персов, при поддержке грузино-армянского войска со стороны царских войск Московской Руси, есть свидетельство в «Описании путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» секретаря посольства голштинского герцога Фридриха III к персидскому шаху, немецкого учёного и путешественника Адама Олеария (ок. 1635–1639 гг.). В числе их свиты, вышедших из Москвы в Персию, были и армяне: «Георгий Иванов-сын и Марк Филиров-сын, оба армяне, толмачи с персидского»⁹. Согласно Олеарию, на аудиенции этого посольства в Московском Кремле при царе Михаиле Феодоровиче,

«посол герцога Голштинии Отто Брюгеман, который в эти же годы вернулся из Персии в 1639 г. вел переговоры с русским двором и сделал то же предложение России, что и католикос Петрос¹⁰, подчеркнув готовность выступления 40-тысячного армянского войска»¹¹.

Следует отметить, что помимо указанного свидетельства, сочинение Олеария является важным источником разносторонних сведений о политическом, экономическом, общественном, межконфессиональном

- 8 *Մեղիքսկոյ-Բեկի Լ. Վրաց արքայութեան Հայաստանի և հայերի մասին. Հատ. Բ. Երևան, 1936. Էջ 112. [Меликсет-Бек Л. Грузинские источники об Армении и армянах. Т. 2. Ереван, 1936. С. 112].*
- 9 *Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / введ., пер., примеч. и указ. А. М. Ловягина. Санкт-Петербург, 1906. С. 66.*
- 10 *Здесь вероятно ошибка в имени католикоса, так как патриаршество Петроса IV Хандзкеци было в 1653–1675 гг., тогда как в Матенадаране сохранились документы рассматриваемого времени, свидетельствующие о имени другого католикоса: «Указ шаха Сафи Сефевида от 1634 г. о передаче Гандзасарского патриаршества после смерти католикоса Иоаннеса католикосу Григору (1634–1653 гг.)». См.: Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран). Фонд «Католикосский архив». Пап. 2а. Док. № 34а.*
- 11 *Цитата по (непереведённые главы Олеария): Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 126; Ուկրայնի Վ. Կ. Հայերը Մոսկովայում XV–XVII դարերում // Պատմա-բանասիրական հանդես. Երևան, 1971. Էջ 32. [Восканян В. К. Армяне в Москве в XV–XVII веках // Историко-филологический журнал. Ереван, 1971. С. 32].*

положении в России и Закавказье в XVII в., о различных городах и проживавших в них народах, о тяжёлом положении христиан под игом мусульман, сведения о Армянской Церкви и народе¹². Также большой интерес представляет упоминание Олеария об армянах-католиках на юге России (в Астрахани) и Закавказье, старшим из которых был (в качестве персидского посла) «архиепископ из Армении Августин Базеци»¹³, Нахичеванский архиепископ, о деятельности которого почти ничего не известно, однако его имя иногда встречается в армянской литературе. Например, в 1607–1609 гг. будучи ещё армянским священником Римокатолической конфессии Августин Базеци, с некоей грамотой от папы Римского к царевичу Грузии Баграту, направлялся через Астрахань в Москву к царю-самозванцу Лжедмитрию II, откуда далее — в Польшу и Западную Европу¹⁴. Сам Августин Базеци (или Баджеци) родом из армянского города Ернджак, был очевидцем указанного ранее насильственного переселения шахом Аббасом I армян в Персию в начале XVII века, вскоре он с католическим послом из Закавказья направился в Европу, посетив Московское государство и кратко описав свои наблюдения («Путешествие Августина Баджеци») ¹⁵.

О межконфессиональных отношениях с Римокатоликами упоминает и приведенный нами армянский вардапет Аракел Даврижеци. Острая полемика между армянами и католиками имела место в основном во Львове и других городах западной Руси, находящихся во власти польско-литовского государства, где часть армян под предводительством «епископа Никола» по принуждению иезуитов и других орденов присоединились к католической конфессии, захватив все

12 Так, среди национальных посольств в Москву Олеарий называет и армян (*Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. С. 144), упоминает о межконфессиональных отношениях (Там же. С. 343), торговле армян (Там же. С. 402), участие армян в персидском посольстве (в том числе и духовных лиц) (Там же. С. 409) и персидских войсках (Там же. С. 555). Олеарий приводит много сведений об армянских таинствах и обрядах, утраченных ныне святынях, например о кресте из дерева Ноева Ковчега (Там же. С. 432). Описывая Богослужение и чин великого освящения воды в праздник Крещения Господня, «Богослужение армян» Олеарий нашёл «сходным с католическим», а чин освящения воды — «с русским однородным обрядом» (Там же. 555).

13 Там же. С. 409.

14 *Ընկալիչիւ Վ. Կ. Հայերը Մոսկուայում XV–XVII դարերում // Պատմա-բանասիրական հանդես. Երևան, 1971. Էջ 31. [Восканян В. К. Армяне в Москве в XV–XVII веках // Историко-филологический журнал. Ереван, 1971. С. 31].*

15 См.: *Мсерианц Л. 3.* Армянские источники о смутном времени // ЖМНП. 1902. Ч. 344. № 11. Отд. 2. С. 35–43.

городские армянские церкви, а другая часть армян во главе с прибывшим из Эчмиадзина вардапетом Хачатуром отказалась

«подчиниться власти папы и принять его исповедание <...> И пока вардапет был в городе, непрестанно приходили к нему монахи и другие люди из франков, спорили с вардапетом о двух и едином естестве [Христа], об армянах, якобы погрязших в евтихийевой ереси и заблудших вследствие невежества и глупости»¹⁶.

Даврижеци пишет и о их тайной прозелитической деятельности обращения в католичество армян, грузин и других христиан в персидских владениях Закавказья, основание там нескольких католических монастырей¹⁷, попытки католических священнослужителей хитростью и обманом тайно вывезти из Армении в Европу мощи св. Рипсима и других армянских святых, где понадобилось даже заступничество шаха Аббаса, чтобы не допустить этого¹⁸.

Следует отметить, что целенаправленное обращение армян в католичество осуществлялось и в Западной Европе, где местами их количество превышало даже верующих Армянской Апостольской Церкви. Армянский церковнослужитель дпир (чтец. — *Г. Р.*) Симеон Лехаца, путешествуя по Ближнему Востоку и Европе (1608–1619 гг.), увидев тяжёлое состояние христиан (армян, греков, сербов, болгар и др., которых часто вынуждали принимать мусульманство) в османской Турции, ок. 1611 г. вместе армянскими купцами и уполномоченным представителем эчмиадзинского католикоса Мелкиседа вардапетом Закарией (представитель партии проевропейской ориентации Армянской Церкви, направленный к папе Римскому с неким поручением. — *Г. Р.*) побывал и в Венеции (а позже и в Риме др. городах), где свои же христиане Запада обращали в католичество другие христианские конфессии. Симеон Лехаца пишет, что в Венеции

«была прочная каменная армянская церковь с усыпальницами, кельями, а также хоромами, трапезными и комнатами для гостей. Там были один иерей и два инока. Мы увидели также четырех епископов-вероотступников: один Ейтчи Ованнес, другой — Мартирос,

16 *Аракел Даврижеци*. Книга истории. С. 296–298.

17 Там же. С. 141.

18 Там же. С. 157–170; Указ шаха Аббаса I Сефевида от 1610 г. бегларбеку Еревана, Амир-Гунахану, коим предписывается произвести на месте расследование относительно похищения мощей Рипсима, совершенного католическими священниками // Персидские документы Матенадарана. Указы. Вып. II (1601–1650 гг.) / пер. А. Д. Папазяна. Ереван, 1959. С. 321–322. (Оригинал: Ереванский Матенадаран. Персидские документы. Пап. 1а. Док. № 34).

третий — Лазар Арчишеци, четвертый — Петрос Каркареци. Нам сказали, что несколько [епископов] есть и в Испании, все — обращенные. Там было десять армянских семей, остальные — вероотступники. Но купцов было много»¹⁹.

Во время паломничества в Иерусалим Симеон Лехаци познакомился и с армянами-мусульманами, которых определяли как «полуверы»:

«С нами были также мусульмане, которых зовут полуверами; они также с великой верой совершили паломничество в Иерусалим, говорят на армянском языке, турецкого не знают. Они [приехали] из страны Ромкала²⁰; мальчиков, подобно коптам, сперва обрезают, а потом крестят; ходят и в церковь и в мечеть; поминки по усопшим сперва зовут отслужить священника, а потом приходит имам и несет хоронить. Они делают это из страха, но больше любят веру Лусаворича²¹, чем Мехмета^{22»}²³.

Согласно Г. А. Галоян, обращение французскими миссионерами армян (и др. народов Закавказья) «путем насилий, обмана, шантажа и соблазна» в католичество и их «подчинение папской власти» было связано с политикой Франции и Англии по противодействию влиянию православной России в Закавказье и пророссийской ориентации этих народов:

«Это была острая идеологическая борьба против русской ориентации армянского народа, которая велась не безрезультатно — мы имеем ввиду политические программы разных кругов освободительного движения армянского народа, в которых нередко сквозила идея европейской ориентации»²⁴.

Чтобы миссии по обращению армян Персии в католичество шли более активно, папа Римский, а также и некоторые европейские правители, например французский король Людовик XIV (1638–1715 гг.),

- 19 См.: *Симеон Лехаци*. Путевые заметки / пер. М. О. Дарбинян. Москва, 1965. С. 66.
- 20 Город-крепость в Киликийской Армении, в XII–XIII вв. служившая резиденцией киликийских армянских католиков, в 1292 г. была захвачена египетскими мамлюками, превратившими кафедральную церковь в мечеть, а в 1516 году была завоёвана турками-османами.
- 21 Святой Григорий Просветитель (252–326 гг.) — в нач. IV в. (совместно с царем Трдатом III) установивший христианство в качестве государственной религии в Армении.
- 22 Мухаммед (570–632 гг.) — арабский религиозный и общественно-политический деятель, основатель ислама.
- 23 *Симеон Лехаци*. Путевые заметки. С. 224–225.
- 24 *Галоян Г. А.* Россия и народы Закавказья. С. 55.

в своих посланиях к персидскому шаху (с которым состояли в торгово-экономических отношениях, чем обе стороны особенно дорожили) просили оказывать покровительство принявшим католичество армянам²⁵. Европейские деятели, особенно англичане, помогали укреплять персидскую армию (видимо, ожидая её столкновения с русскими войсками). Так, например, шах Аббас «с помощью англичанина Роберта Ширлей преобразовал свою армию»²⁶.

Об одном из «франгских» монастырей в Закавказье отмечает в своём «Дневнике» и другой известный армянский деятель XVII века Закарий Акулиссский (1630–1691 гг.)²⁷. Также он повествует о опосредованной связи армянских церковных деятелей с русским духовенством через православных восточных иерархов, приходивших за материальной помощью в Московское государство через Армению и Грузию. Например, Захария Акулиссский пишет о следующем событии:

«1676 г. 10-го октября. Румский [Ромейский, греческий. — Г. Р.] митрополит епископ Германиос из Гыбрза (из Кипра), один русский монах по имени Анастас, 3–4 молодых грузина приехали из Грузии в Акулис для сбора денег. В Гыбрзе был предпринят ремонт их монастыря и потому они приехали в Грузию. В это время Шахнуаст хан ехал в Испагань, и они вместе с ним прибыли в Нахичевань, где находился католикос Акоп; Шахнуаст хан [он же Шахнаваз хан — персидское имя грузинского царя Ваханга V (1658 — 1676 гг.), сына Теймураза. — Г. Р.] попросил католикоса дать этому [епископу] уруму письмо, чтобы он мог в Армении произвести сбор и чтобы им оказали дружелюбный приём. Католикос дал им благословенную грамоту о том, чтобы их приняли радушно. Они приехали в Акулис, побывали в 4 церквах, где им был оказан хороший прием, и они собрали 3 тумана. Сам он был хороший человек; ему нравились армянские заповеди и каноны. Из Акулиса он направился в Кафан, чтобы продолжать путь в Москву»²⁸.

- 25 *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 130. См.: *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом: Документы, извлеченные из Московского Главного и С.-Петербургского архивов Министерства иностранных дел, Австрийского придворного и Государственного архива, Королевско-Баварского тайного государственного архива и других учреждений. Санкт-Петербург, 1898. С. XVI–XVII.
- 26 *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. С. V.
- 27 *Закарий Акулиссский.* Дневник. Ереван, 1939. С. 30.
- 28 Там же. С. 106–107.

Говоря о европейских авторах, побывавших в Закавказье и сохранивших много интересной информации по Армении и её Церкви, подобно Олеарию (в том числе и для российского читателя), можно отметить и такой источник, как «Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг.»²⁹. Французский кавалер Жан Шарден описывает находящиеся под турецким и персидским игом тяжёлое положение христиан Грузии и Армении, приводит много информации по армян-грузинской истории, о многочисленных армянских жителях в Грузии, о двух армянских церквях в грузинском Ахалцихе, как самых древних строениях в этой крепости³⁰. Говоря о грузинской столице — Тифлисе, Шарден отмечает:

«Он имеет четырнадцать церквей (очень большое число для такой страны, где религиозность развита слабо) из них шесть принадлежат грузинам, а остальные — армянския»³¹.

Несмотря на господство в Восточной Армении персов, называет как главный город «Эриван — столицу старой Армении»³². Шарден упоминает озеро и находящийся там храмовый комплекс (вероятно, имеется ввиду Ахтамар на озере Ван, где католикосы-патриархи с нач. XII в. имели автономный статус. — *Г. Р.*):

«Посреди его находится остров, на котором стоит монастырь, основанный приблизительно в 600 годах. Настоятель его, архиепископ, присваивает себе звание патриарха, отказываясь таким образом признавать над собою главенство великаго армянскаго патриарха [Эчмиадзина. — *Г. Р.*]»³³.

Описывая три церкви Эчмиадзина, упоминая кресты и частицы мощей некоторых святых, среди особенностей Шарден отмечает, что «внутри здания нет никаких ни скульптурных, ни живописных украшений»³⁴. В Ереване Шарден остановился у своего друга армянина-католика из ордена капуцинов по имени Азарий, о котором Шарден пишет:

29 Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. / пер. Е. В. Бахутовой, Д. П. Косовича. Тифлис, 1902.

30 Там же. С. 160.

31 Там же. С. 200.

32 Там же. С. 226.

33 Там же. С. 244.

34 Там же. С. 245. Однако вардапет Аракел Даврижеци упоминает о присутствии живописи в армянских храмах перед их разорением персами. См.: *Аракел Даврижеци. Книга истории*. С. 72. О проблемах иконопочитания в Армении в более раннее время, см.: *Рамазян А. С. К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении // Вестник*

«Он принадлежит к числу тех, которых свои же армяне преследуют за то, что побывав в Риме, приняли католическую веру и, став ревнителями коллегии миссионеров, стараются водворить капучин в Эривани»³⁵.

Шарден также повествует о армяно-католических отношениях и разнице в их вероучении (естественно, будучи католиком, он превозносит свою Римо-католическую веру преимущественно перед верой и обрядами древних восточных Церквей), об армянских и персидских религиозных обрядах, сложных отношениях армянского Патриарха (Иакова) с мусульманскими правителями и т.д.³⁶.

Среди российских источников, содержащих подобного рода «путешествия», можно отметить «Хождение купца Федота Котова в Персию» (1623 г.)³⁷. В 1623 г. по указу Московского царя Михаила Фёдоровича и Патриарха Филарета «купец Федот Афанасьевич Котов с восьмью товарищами был послан с царскими товарами за море в Персию»³⁸. Во время путешествия по персидским и турецким владениям Закавказья, Котов посещает и Ереван с Эчмиадзином, где, среди особенностей армянских церквей, он отмечает:

«А от города Равана полдни ходу, тут стоят Учъклюс по арменьски, а по нашему поруски три церкви арменьские велики бывали и строения. И то место и Раван Бывало арменьское царство. Тот настольный город был, а церквами для того называем, что на них кресты. А две церкви стоят пусты, а в третьей поют арменья, а в церкви образов никаких нет, только крест, да образ пресвятые богородицы. И колокол есть невеликои, а звонят временем, бояся бусорман»³⁹.

Также много интересных сведений по Закавказью привозят в Москву и другие российские путешественники, написавшие такие труды, как «Хождение Василия Гагары в Иерусалим и Египет»

ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. № 5 (35). С. 76–85; *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах / предисл., пер. с др.-арм. и коммент. А. С. Рамазяна // БВ. 2015. № 3–4 (18–19). С. 393–425; *Ананя Санахнеци*. Об иконопочитателях / пер. с др.-арм., вступ. ст. и примеч. А. С. Рамазяна // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 592–616; *Рамазян А. С.* Вопрос об иконопочитании в армяно-византийской полемике в конце X – середине XI века // Мир Православия. 2019. № 10. С. 177–194.

35 Путешествие Шардена по Закавказью. С. 254.

36 Там же. С. 245–281.

37 Хождение купца Федота Котова в Персию / пер. Н. А. Кузнецовой. Москва, 1958.

38 Там же. С. 25.

39 Там же. С. 56.

(1634–1637 гг.)⁴⁰, «Проскинитарий» старца Троице-Сергиева монастыря Арсения (Суханова) (1649 г.)⁴¹ и др. Во время путешествия в Иерусалим, иеромонах Арсений (Суханов) описывает как греко-православные, так и армянские обрядовые особенности и обычаи, дружеские и добрососедские отношения между иерархами православного Иерусалимского Патриархата и Иерусалимского Патриархата Армянской Церкви с их гостями из Эчмиадзинского и других армянских Патриархатов (в то время как у некоторых других путешественников и паломников показаны напряжённые отношения между ними)⁴². Иерусалимский патриарх Паисий был хорошо известен в России. Накануне «Хождения» иеромонаха Арсения в Иерусалим, патриарх Паисий побывал в Москве (в нач. 1649 г.) у царя Алексея Михайловича и патриарха Иосифа (за милостыней для храма Гроба Господня), а в июне 1649 года патриарх Паисий, иеромонах Арсений Суханов и др. совместно выехали из Москвы. Во время пребывания в Москве, патриарх Паисий

«рассказывал о затруднениях, которые чинят турецкие власти армянам в Иерусалиме. Патриарху принадлежит письмо, которое он написал русскому царю по вопросам армянской колонии Астрахани. Встречи патриарха с католиком свидетельствуют о начинающейся активизации армяно-русских отношений»⁴³.

На обратном пути из Иерусалима в Москву, иеромонах Арсений с путчиками (среди которых были и армяне) возвращались через Турцию и Закавказье. Среди армянских поселений на востоке Турции (Западная Армения), иеромонах Арсений встретил деревни с армянским населением (а чуть позже — и греко-армянскую деревню), которые входили не в Армянскую Церковь, а были греко-православной веры в юрисдикции Антиохийского Патриархата:

«Поехали в полночь на горы на высокие; тут горы снежные; и приехали на место Эгина в третьем часу дня; тут живут все армяне. За городом армяне встречали всем градом своих армян поклонников. Тут два села великие, живут христиане армяне греческого закона; а чтут книги армянские, и говорят языком армянским же,

40 Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары: 1634–1637 гг. / ред. и предисл. С. О. Долгова. Москва, 2011.

41 Проскинитарий. Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие места. Казань, 1870.

42 Там же. С. 69–76.

43 См.: Семенов И. Я. Русские в истории Армении. Ереван, 2009. С. 15–16.

да турским; а десятину дают Патриарху Антиохийскому; тут митрополит его живет в деревне, он и в Эрзеруме ведает своих армян; а книги у них все на армянском языке»⁴⁴.

Информацию о том, что на востоке Турции со времён Византии проживало множество поселений православных армян (входящих в Константинопольскую, Антиохийскую и Грузинскую Православные Церкви), подтверждают многие исследователи⁴⁵. Впоследствии, особенно в период устройства турками наиболее тяжёлых погромов и геноцида армян (кон. XIX — нач. XX вв.), выжившие представители указанных армян эмигрировали в другие страны, в том числе и в Российскую империю⁴⁶.

После Армении иеромонах Арсений (Суханов) со спутниками посетил и Грузию, которую хорошо знал, так как согласно делам архива Министерства иностранных дел, в 1637–1640 гг. тогда ещё архидиакон Арсений участвовал в составе посольства князя Ф. Ф. Волконского в Грузию к царю Теймуразу от московского царя Михаила Фёдоровича и патриарха Иоасафа (1634–1640 гг.):

«Посольство было отправлено в Грузию по поводу заявленного грузинским царем Теймуразом желания присоединить свое царство к московскому государству, вступить в вассальные отношения к московскому царю <...> и, как выражается Арсений Суханов, “для рассмотрения Иверского царства народа веры, ка к они веруют и нет ли у них каких прибылых статей иных вер, да будет у них есть что не справливо и нам велено им о том говорит, чтоб он в том исправилися”»⁴⁷.

- 44 Проскинитарий. Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие места. С. 102.
- 45 См., например: *Март Н.* Аркау, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. № 12. 1906. С. 1–68; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи. Ереван, 1980; *Она же.* Армяне-халкидониты // ПЭ. 2003. Т. 3. С. 326–329; *Բարդիսյան Հ.* «Հայ-հռոմները (քաղկեդոնիկ հայերը) հռւմական ցարքերականներում» // Պատմա-քաղաքագիտական հանդես. № 3. Երևան, 2008. Էջ 237–260. [*Бартикян Р.* Хай-хоромы (армяне-халкидониты) в греческой периодике // Историко-филологический журнал. № 3. Ереван, 2008. С. 237–260]; *Ղազարյան Գ.* Ավնի հայ հռոմները // Վարձք. 2016. № 12. Էջ 19–26. [*Казарян Г.* Хай-хоромы Акна // Вардзк. 2016. № 12. С. 19–26; *Казарян Г. С.* Общины хай-хоромов (православных армян) в XIX – начале XX века // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. Т. 7. № 2. С. 76–99.
- 46 См., например: *Казарян Г. С.* Общины хай-хоромов (православных армян) в XIX – начале XX века. С. 80, 92.
- 47 Цит. по: *Белокуров С. А.* Поездка старца Арсения Суханова в Грузию 1637–1640 // ХЧ. 1884. Кн. 3–4. С. 438–488.

В 1649 г. смещённый персами грузинский (кахетинский) царь Теймураз и имеретинский царь Александр III отправляют посольство в Москву о военной помощи к уже новому царю Алексею Михайловичу (1645–1676 гг.)⁴⁸. В 1657 г. Теймураз сам побывал в Москве, но Россия не смогла тогда помочь ему, т.к. в это время вела войну с Польшей и Швецией (и не желая обострять отношения с Турцией и Персией)⁴⁹. Однако дипломатическими средствами Русский царь продолжал покровительствовать, как и в более ранних письмах указывая шаху Аббасу II (1642–1666 гг.), что

«Теймураз царь и вся Грузинская земля наши православные христианские веры царского величества подданные и великому б государю их Аббас шахову величеству памятуя царского величества предков великих государей царей и великих князей российских прадеда ево...»⁵⁰.

Также при Алексее Михайловиче принимаются «относящиеся Указы до Грузии, в коей в составе жителей оседлых обитают в значительном числе Армяне»⁵¹. Некоторые армяне Грузии переселяются в Россию, становятся подданными русского царя и принимают православие (если они не сделали этого в Грузии). Например, к их числу относятся несколько армян, поступивших на службу в Посольский приказ: Роман Бедрин (в 1627 г.), Шахназар (в 1634 г.) и др.⁵².

Имеются случаи перехода на службу в Москву армян от турецкого султана. Так, к 1632 г. относится запись челобитной в Посольском приказе бывшего турецкого подданного (которого пытались заставить принять мусульманство) принявшего православную веру и перешедшего на службу к московскому царю крымского армянина Саркиса Аванесова (в православии — Кирилл):

48 Галоян Г. А. Россия и народы Закавказья. Москва, 1976. С. 49–53.

49 Там же. С. 53.

50 Цит. по: Переговоры в Посольском приказе с персидским послом по вопросам Грузии и Кавказа // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 12. Документы хранятся в: РГАДА. Ф. 77. Сношения России с Персией. 1658 г. Д. 13. Л. 1 – 2 об., 4–5, 16 – 35 об.

51 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 75–76.

52 *Ընկալիչայի Վ. Կ. Հայերը Մոսկվայում XV–XVII դարերում* // Պատմա-բանասիրական հանդես. Երևան, 1971. Էջ 32. [Восканян В. К. Армяне в Москве в XV–XVII веках // Историко-филологический журнал. Ереван, 1971. С. 32]; Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 126.

«Царю, государю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии и великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю Московскому и всеа Руси бьет челом холоп ваш, нововыезжей иноземец арменин Серкиско Аванесов, а новокрещен Кирилко. В нынешнем во 140-м году вышел я холоп ваш для крестьянския веры слышачи вашу государскую милость к нам иноземцем на ваше государское имя и с женишкой своей с крыму покиня роду, племяни и свое именишко...»⁵³.

Однако чаще всего поступали на службу в Московское государство армяне из Персии. Так, к 1647 г. относится «Челобитная И. Тавакалова о выдаче ему грамоты для свободной торговли в России»⁵⁴. Армянский купец Иван Тавакалов получает жалованную торговую грамоту ввиду того, что один из его сыновей — Иван, ок. 1643 г. «крестился в православную христианскую веру», поступил на службу к царю Михаилу Федоровичу, участвовал «в калмыцком походе» (такую грамоту царь давал и ранее купцам в награду за участие в борьбе с польско-шведской интервенцией 1613 г.)⁵⁵. Вскоре сыновья Ивана Тавакалова — Иван и Борис, поступили на службу в Посольский приказ в качестве переводчиков⁵⁶.

Ок. 1653 г. принял православие и поступил на службу в Посольский приказ при царе Алексее Михайловиче известный армянский деятель Василий Даудов⁵⁷, который служил при русском дворе сначала в качестве толмача и переводчика с армянского и др. языков, но вскоре стал одним из видных дипломатов XVII в., возглавлявший ряд ответствен-

53 Челобитье армянина Саркиса Аванесова, выходца из Крыма, принявшего русское подданство // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 4–8. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1632 г.]. Д. 6/№. Л. 1–2, 7–15.

54 См.: Челобитная И. Тавакалова о выдаче ему грамоты для свободной торговли в России // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 8–10. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1847 г.]. Д. 6/№. Л. 1–5.

55 Вероятно, речь о военном «походе русских войск под руководством Плещеева в ответ на набеги калмыков», после которого калмыцкие предводители признали власть московского царя, а участие в нём Ивана Тавакалова «могло быть рассмотрено как преданность русскому государству». Там же. С. 9–10.

56 Агаян Ц. П. Роль России в исторических судьбах армянского народа. Москва, 1978. С. 123.

57 См.: Прошение толмача Василия Даудова царю о выдаче его братьям и мастерам ковровых и шелковых дел проезжей грамоты из Персии в Россию (1668 август 8. — 1669 г. июнь 29.) // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 67–69. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1668–1669 гг.]. Д. 4. Л. 1–5.

ных посольств в разные страны, получил звание стольника, дворянина, воеводы.

Дополнительную информацию по ним и другими российскими родоначальниками армянского происхождения можно найти и в записях фонда Печатного приказа, например «по челобитью новокрещена Левонтя Манукова» (из рода которого, видимо, известные дядки Мануковы), «по челобитью астраханского посадочного человека, шелкового дела заводчика Якушка Арменина» и др.⁵⁸.

Некоторые из принявших православие армян стали играть важную роль и в религиозной жизни российского общества. Среди них — один из известных сторонников старообрядчества, единомышленник протопопа Аввакума, «армянин монах Иосиф (Оська, Овсеп) Астомен (Истомен)»⁵⁹. По сообщению самого Астомена известно, что он «переселился в Россию вместе со своими родителями и братьями еще в царствование Михаила Федоровича и вскоре принял православие», а в 50-х гг. XVII в. в Казани Астомен принял монашество с именем Иван⁶⁰. Во время реформ патриарха Никона, Астомен стал призывать всех отвергнуть троеперстие, выступая, согласно И. Я. Сырцову, ярким «защитником двухперстного сложения, к которому привык ещё на родине в Армении, будучи несторианином»⁶¹. В 1660 г. по указу царя Алексея Михайловича Иосифа Астомена сослали в Сибирь (Енисейск), однако Астомен и там продолжил свою проповедь против церковных реформ патриарха Никона, приобретя множество сторонников и последователей⁶². Согласно записям Пермской летописи, по пути на место ссылки Иосиф Астомен во многих городах Сибири распространил «свое учение о двуперстии и порицая треперстное знамение, как печать антихристову»⁶³. В своих посланиях «На арменов и полуарменов» митрополит Тобольский Игнатий (Римский-Корсаков), обличая Иосифа Астомена (Истомина), называет раскол старообрядцев «армянскою» или «полу-армянскою ересью», говоря, что «зablуждение раскольников происходит от армян, появившихся в России в царствование Иоанна Васильевича Грозного и распространивших свое учение о двуперстном крестном

58 Цит. по: *Шохин Л. И.* Армяне в России (по книгам Печатного приказа XVII – начала XVIII в.) // *Paleobureaucratica*. Сборник статей к 90-летию Н. Ф. Демидовой. Москва, 2012. С. 346–357.

59 *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 137.

60 Там же.

61 *Сырцов И. Я.* Самосжигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии. Тобольск, 1888. С. 12.

62 Там же. С. 11–12.

63 Пермская летопись. Третий период / сост. В. Шишонко. Пермь, 1884. С. 512.

знамении»⁶⁴. Обращая внимание на некоторые особенности учения и деятельности Астомена, Айвазян приходит к выводу, что «перед нами последний павликианин на Руси — не только по своим взглядам и поведению, а и по характеру всей его деятельности»⁶⁵.

Ещё одним русским церковным деятелем армянского происхождения, выступившим против реформы патриарха Никона, был казначей владычного двора в Казани Иона, который, по мнению К. В. Айвазяна, вероятно является одним лицом с тем же монахом Иосифом Астоменом, известным под разными именами. Сам Иона говорит следующее:

«Аз бо армянин родом, и у нас тако зловерныя армены крестятся. И аз, егда от арменские ереси отступил и прокляв все ереси, с ними ж и сию, еже трема персты прекрещают лице, и приступив ко православной вере, и крестился zde, и от святые церкви научился сице знаменати лице свое по-христиански».

Сложив двуперстно руку, перекрестился и заявил:

«Тако знамениюся»⁶⁶.

Как видим, из слов казанского казначея армянского происхождения Ионы можно заключить, что в Армянской Церкви крестятся тремя перстами. Однако, когда он переехал в Россию и перешёл в православие в Русской Церкви, он стал креститься двумя перстами, как положено «по-христиански». Теперь же, после реформы патриарха Никона в Русской Церкви (по подобию греко-православной) вводится троеперстие, что казначей Иона (или Иосиф Истомин) отказывается принимать, считая это «армянской ересью», которую он когда-то анафематствовал.

64 См.: Игнатий (Римский-Корсаков), митр. Тобольский // Русский биографический словарь / ред. А. А. Половцов. Т. VII. Санкт-Петербург, 1897. С. 48. См. также: Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Казань, 1857.

65 Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 141. О полемике с манихеями-павликианами, вышедшими из Армении и Византии в Болгарию и на Русь, см. наши предыдущие статьи: *Георгий (Рамазян), иеродиак*. Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве // Церковный историк. 2021. № 2 (6). С. 200–203; *Георгий (Рамазян), иеродиак*. Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Ч. 1: XIV–XVI вв. // БВ. 2023. № 1 (48). С. 72.

66 Цит. по: Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в средние века. С. 137–138. Док. см.: Старообрядческий сборник XVIII века // РГАДА. Ф. 196. Рукописное собрание Ф. Ф. Мазурина. Оп. 1. Д. 701. Л. 79 («Беседа о нескольких делателях и послания Аввакума». Л. 70–119).

Однако на Руси всё же сложилось мнение, что в Армянской Церкви крестное знамение совершается двуперстно, и,

«поскольку крещение двумя перстами объединяет армян со старообрядцами, последние обвинялись в том, что они следуют не греческой (православной), а армянской (монофизитской) традиции»⁶⁷.

Такое мнение утвердилось и с подачи некоторых восточных православных иерархов, приезжавших на Русь. Когда Московский патриарх Никон спрашивал патриархов Антиохийского Макария, Печского Гавриила, митрополитов Никейского Григория, Сочавского Гедеона о крестном знамении,

«они же <...> подписавше сице: аще кто не первыми трема великими персты десныя руки изобразует на лице своем образ креста, да будет проклят, яко арменов подражатель»⁶⁸.

Также и на аналогичный вопрос царя Алексея Михайловича, патриарх Антиохийский Макарий ответил, что

«двея персты крест на себе полагают армени еретицы, и латини, полагающие от леваго плеча на правое»⁶⁹.

Вопрос о перстосложении при совершении крестного знамения был предметом спора с греками и во время указанного нами путешествия иеромонаха Арсения Суханова в Иерусалим вместе с патриархом Иерусалимским Паисием. Защищая двуперстное крестное знамение (и некоторые другие древнерусские обряды), Арсений Суханов говорил греческим оппонентам:

«Аще и армяне, якоже вы сказываете, так крестятся; но мы того ради старого предания креста Христова не перекладываем. Есть ли армянин добро делает по старому преданию, чем то виновато? А есть ли и грек сам изволит вновь и претворит старое предание, чем то право?»⁷⁰

67 Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? Москва, 2004. С. 111.

68 Цит. по: Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? С. 111–112.

69 Цит. по: Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? С. 112.

70 Цит. по: Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? С. 134.

Трактовка двуперстия как «армянской ереси» вошло и в определение Большого московского собора 1666–1667 гг., в «Жезл правления» Симеона Полоцкого (1667 г.), в «Увет духовный» архиепископа Афанасия Холмогорского (1682 г.), в указанные ранее послания митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия (1696 г.)⁷¹. А в начале XVIII в., как нами было указано в предыдущих статьях, с санкции государственной власти в России, для борьбы со старообрядцами были выпущены подложные сочинения: «Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина» и приложенный к нему фрагмент «Требника» митрополита Феоноста, утверждающие двуперстие как «армянскую ересь»⁷².

Видимо, поводом к утверждению мнения о том, что в Армянской Церкви практикуется двуперстное крестное знамение, послужили и действия некоторых российских армян, например, рассмотренного нами монаха-старообрядца Иосифа Астомена, а также и некоторых армянских купцов. В одном из посланий митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий повествует о том, как восточные патриархи (Афанасий Константинопольский, Паисий Иерусалимский и Макарий Антиохийский) в 50-х годах XVII в., в доказательство Московскому патриарху Никону о том, надо креститься тремя перстами (по-православному), а двуперстие является «армянской ересью», попросили узнать у приехавших из Армении купцов, как они крестятся:

«Никон повелел привести с Гостиного двора армянских купцов, приехавших в Москву из Астрахани и Казани; их привели, поставили пред патриархами и велели перекреститься. Выяснилось, что те действительно крестятся двумя перстами и к тому же еще и слева направо, после чего и было решено отказаться от двуперстного крестного знамения. На вопрос, как крестятся греки, купцы отвечали, что греки крестятся тремя перстами, но отказались показать, как греки это делают, объяснив, что у армянина, который перекрестится по-гречески, будет отсечена рука по запястье»⁷³.

- 71 Цит. по: Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? С. 112.
- 72 Георгий (Рамазан), иеродиак. Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве // Церковный историк. 2021. № 2 (6). С. 192–196; Он же. Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Ч. 1: XIV–XVI вв. // БВ. 2023. № 1 (48). С. 66–69.
- 73 Цит. по: Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? С. 113. Здесь же высказывается и сомнение по поводу истинности данного события: «Рассказ этот представляет собой плод творческого воображения, едва ли не самого Игнатия». См.: Там же.

Несмотря на имеющиеся отличия в вероучении и обрядах, московские правители приглашали на службу в Москву и представителей Армянской Церкви (а не только тех армян, кто принимали русское православие), — купцов, «золотых и серебрянных дел мастеров, гранильщиков и других ремесленников»⁷⁴. Вхождению множества армян в российское общество способствовало развитие торгово-экономических и культурных отношений России с Закавказьем и Ближним Востоком. Согласно делам Посольского приказа, с 1626 г. «Армяне начали в пределах России производить торговлю свою под непосредственным покровительством Правительства»⁷⁵.

Особенно активно стали развиваться русско-армянские отношения с 1645 г. при царе Алексее Михайловиче:

«В Персии промышленные Армяне старались с 1645 г. снискивать благоволение царя Алексея Михайловича, доставлением ему из всех стран Света редкостей и великолепных украшений; за что многие из них Армян получали Высочайше жалованья грамоты, позволявшие приезжать в Москву и в другие города с узорочными товарами и безошлинно продавать оные»⁷⁶.

В их числе — один из руководителей армянской торговой компании Новой Джуги (Испагань, Персия) Захарий Саградов, в 1659–1660 гг. даровавший «Государю от торговой Армянской Компании кресел, оправленных золотом и серебром с алмазами, с яхонтами и с жемчугами»⁷⁷ (помимо 4-х кресел также и трон. — *Г. Р.*):

- 74 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 328.
- 75 Глинка С. Н. Обзорение истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1833. С. 237; Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 327. См.: Сообщение Таможенного приказа в Посольский приказ о товарах, привезенных в Москву армянскими и азербайджанскими купцами // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Том I. Ереван, 1953. С. 3–4. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1626 г.]. Д. 6/№. Л. 1–3.
- 76 Цит. по: Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 71.
- 77 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 328. Подробное описание «о поднесении Царю Алексею Михайловичу трона и кресел от Испаганской Армянской компании в 1659 году» см.: Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 64–67; Приезд из Испагани в Москву представителя армянской торговой компании купца ходжа Закара Саградова с алмазным троном и другими дарами царю Алексею Михайловичу // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 21–34. Его имя (как и имена многих других армянских деятелей) в документах Посольского и других

«В них алмазов больших, средних и малых 876, один лал, яхонтов больших, средних и малых 1223, жемчугу на бархате три нитки; а сверх того обнизаны жемчугом два Ангела, и следующая на Латинском языке надпись (на троне): “Могущественнейшему и непобедимейшему Московскому Императору Алексею, на земле счастливо царствующему, сей трон с величайшим искусством и тщанием соделанный, да будет счастливым предзнаменованием грядущего в небесах безконечного блаженства” <...> Употребляемы были все сии четверо кресел в древности Государями при венчании Их на Царство, в высокаторжественные праздники, при больших церковных выходах (процессиях Духовных) на Красную площадь, на Лобное место, или на Царскую башню, и при приеме иностранных послов»⁷⁸.

Во время беседы с царём Алексеем Михайловичем Захарий Саградов сказал, что

«к усердной службе побуждает его не корысть, а единоверие и покровительство Российского Монарха к Христианам»⁷⁹.

«Жительствовавших в Москве и приезжих Армян, Царь Алексей Михайлович часто принимал во Дворце и удостоивал Высочайших Аудиенций, а в праздник Пасхи всегда допускал к руке, оказывал лично им милости и делал различныя многостоящия награждения»⁸⁰.

С увеличением числа приезжих армян, увеличивается количество армянских поселений Москвы и торговых дворов⁸¹. Помимо известно-

приказов часто разнятся, даже в пределах одного приказа. Например: «ходжа Закар Саградов» (Там же. С. 21), «купчина арменин Ходжа Захарей Сарадов» (Там же. С. 22), «прикащик армянин Закарий» (Там же. С. 23), «арменин Захарья Шараманов (от арм. — Шариманян)» (Там же. С. 29), «Захарко Савельев сын арменин» (Там же. С. 29–30, 32), «арменин Захарей Шаматов» (Там же. С. 30) и т. д. В делах Печатного приказа он значится как Захар Сарадаров: «по челобитью армян Степана Ромодамского да Захарья Сарадарова». См.: РГАДА. Ф. 233 (Печатный приказ). Оп. 1. Ед. хр. 183. Л. 138. [Приходная книга печатных пошлинных денег, июль 1674 г.].

78 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 64, 67.

79 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 66.

80 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 288.

81 По некоторым данным, «количество поселившихся на постоянное жительство в Москве армян, которых в конце 17 в. было около 2 тысяч». См.: Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церковей в средние века. С. 133–134. Тихомиров М. Н. Средневековая Москва. Москва, 1997. С. 143.

го Армянского двора в Белом городе (в районе Покровки, указанного в плане Москвы 1597 г.)⁸², появляются армянские дворы также «в районе Артамонова переулка и Ильинских ворот. На фрагменте плана Москвы 1661 г., на площади близ Ильинских ворот, там, где ныне расположен Политехнический музей, изображён Армянский двор, имевший форму вытянутого прямоугольника»⁸³. В 1675 г. армянам предоставляются дополнительные торговые дворы:

«Великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович указал давыдовского двора Николаева что на Покровке армян Сарата Лазорева, Григорья Иванова с товарищи тритцати четырех человек что приехали к Москве с шолком сырцом свесть и поставить в нижних Садовниках, на которых дворах пристойно...»⁸⁴.

Большое значение в расширении русско-армянских отношений имел торговый договор 1667 г. между Россией и «Армянскую торговую компанию о предоставляемых ей преимуществах в торге с Россиею и чрез Россию с другими европейскими Государствами»⁸⁵. В Полном собрании законов Российской Империи (ПСЗ РИ) содержится дарованная царём «Жалованная Грамота Армянской компании (№ 409. 31 мая 1667 г.)»⁸⁶ во главе с Степаном Ромодамским и Григорием Лусиковым, где сторонами, среди разных торговых договоренностей, употребляются такие выражения, как «за верою Христовою Святаго Евангелия»⁸⁷ и др. Также и назначенный царём для армянской компании торговый агент, родом англичанин, говорит в своей присяге:

82 См.: *Амирханян А. Т.* Тайны Дома Лазаревых. Фрагмент истории московской армянской общины XIV–XX вв. Москва, 1992. С. 16; *Царёва Т. В.* Армяне Москвы. От прошлого к настоящему // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 2018. № 4. С. 97.

83 См.: Там же.

84 О предоставлении армянским купцам двора в Нижних Садовниках // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 126. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1675 г.]. Д. 7. Л. 5–6. См. также: *Предоставление торговых дворов армянским и индийским купцам в Москве* // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 126–129. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1675 г.]. Д. 8. Л. 13, 15–20, 24–25.

85 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 67, 142–145.

86 ПСЗ РИ. Собрание I. Т. I (1649–1675). Санкт-Петербург, 1830. С. 692–695.

87 ПСЗ РИ. Собрание I. Т. I: (1649–1675). Санкт-Петербург, 1830. С. 695; Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 151.

«Яз Томос Томосов сын Брейн обещаюь Господу Богу всемогущему в Троице светей единому...»⁸⁸.

Таким образом, именно христианская вера была залогом доверия и существования этих торговых дел и договоров между двумя христианскими народами.

С данной Армянской торговой компанией связан приезд в Москву многих талантливых армянских мастеров и художников. Среди них наиболее известным стал Богдан Салтанов, которого пригласил в Москву сам царь, что отмечено в «Письме Закара Саградова Алексею Михайловичу об отправке в Москву художника Богдана Салтанова — автора копии «Тайной вечери» (1666 г.)⁸⁹. В отличие от других иноземных мастеров, приходящих на службу в Московское государство через испытания по мастерству, по указу царя Алексея Михайловича Богдан Салтанов сразу начинает обучать учеников Оружейной палаты и располагается в особых условиях с правом жить на Посольском дворе⁹⁰. Богдан Салтанов (вскоре принявший православие с именем Иван) остался в Москве на службе у царя, проработав в Оружейной палате более 35 лет, приобрёл звание «первого художника двора» и был удостоен звания дворянина⁹¹. В числе помощников и учеников Салтанова начинали свою карьеру художника ещё несколько армян:

«Братья Матюшка и Ивашка Богдановы и Марчка Остафьев <...> Лазарь Иванович Бельский, родоначальник династии художников-армян

- 88 См.: Переговоры представителей армянской торговой компании Степана Рамадамского и Григория Лусикова с русским правительством об условиях заключения торгового договора и торговый договор 31 мая 1667 г. // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 62.
- 89 Перевод арм. текста см. по: Письмо Закара Саградова Алексею Михайловичу об отправке в Москву художника Богдана Салтанова — автора копии «Тайной вечери» // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. Док. № 7, 8.
- 90 О даче живописцу иноземцу Армянския веры Богдану Салтанову Государева жалования, жилья и корму, для его иноземчества // РГАДА. Ф. 396 (Архив Московской Оружейной палаты (объединенный фонд)). Оп. 1. Ч. 8. № 11011. Л. 1–5.
- 91 Подробнее о Богдане Салтанове и его иконографических и др. работах см., например: Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1838. С. 288; *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII века. Москва, 1913. Т. III. С. 385–386; *Մոլիս Ն. Մ. Իվանի Սալտանովը և նրա դպրոցը* // *Լրարերի հասարակական գիտությունները*. Երևան, 1977. № 10. С. 73–89. [*Молева Н. М.* Иван Салтанов и его школа // Вестник социальных наук. Ереван, 1977. № 10. С. 73–89]; *Агаян Ц. П.* Россия в судьбах армян и Армении. Москва, 1994. С. 62–63; *Царёва Т. В.* Армяне Москвы. От прошлого к настоящему // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 2018. № 4. С. 98–99.

Бельских, представители которой сыграли большую роль в формировании русской живописи XVII века»⁹².

Среди Бельских наиболее прославились сыновья Ивана Лазаревича Бельского — Алексей, Иван и Ефим, живописное мастерство которых становилось в XVIII в. как в Москве, так и в Петербурге⁹³.

Следует отметить, что армянские купцы, помимо торгово-экономической роли, выполняли и определённые государственные задачи. Например, участие крупного армянского купца Григория Лусикова в вопросах политического характера и др.⁹⁴. В это время московские армяне встречаются уже среди служилых Посольского приказа, в административном аппарате государства и др. службах, например: указанный нами ранее дипломат Василий Даудов (Аламарцян), братья Борис и Иван Тавакаловы, Василий и Атанас (Афанасий) Ивановы (Ованисяны), А. Афанасьев, Марк Армянин, В. Токмачев и др.⁹⁵. Особенно активно привлекал армян на службу главный управитель Посольского приказа А. Л. Ордин-Нащокин, под руководством которого в 1667 г. был составлен Новоторговый устав — важнейший документ, регулировавший как внутреннюю, так и внешнюю торговлю в Московском государстве.

- 92 См.: *Хачикян Л.* Армяне в древней Москве и на путях ведущих в Москву. Ереван, 2014. С. 129; *Մոլիսի Ն. Մ.* Ի վան Սալթանովը և նրա դպրոցը // Լրաբեր հասարակական գիտությունների. Երևան, 1977. № 10. Էջ 73–89. [*Молева Н. М.* Иван Салтанов и его школа // Вестник социальных наук. Ереван, 1977. № 10. С. 73–89]. *Մոլիսի Ն. Մ.* Նվարիչներ Բելսկիների մասին // Լրաբեր հասարակական գիտությունների. Երևան, 1974. № 8. Էջ 48–51. [*Молева Н. М.* О художниках Бельских // Вестник социальных наук. Ереван, 1974. № 8. С. 48–51].
- 93 *Մոլիսի Ն. Մ.* Նվարիչներ Բելսկիների մասին // Լրաբեր հասարակական գիտությունների. Երևան, 1974. № 8. Էջ 48–51. [*Молева Н. М.* О художниках Бельских // Вестник социальных наук. Ереван, 1974. № 8. С. 48–51].
- 94 *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. II. Т. VII. Санкт-Петербург, 1893. С. 390–391; История армянского народа: С древнейших времен до наших дней / Г. Х. Саркисян, Т. Х. Акопян, А. Г. Абрамян и др. / под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван, 1980. С. 164; *Агаян Ц. П.* Россия в судьбах армян и Армении. Москва, 1978. С. 59. Имеются некоторые сведения и о связях Григория Лусикова с армянами-католиками, выполнявших важные поручения папы Римского и персидского шаха, игравших важную роль также в политике России, Ирана, Турции и европейских государств. См., например: 1673, январь 3. Допрос в Посольском приказе армян-доминиканцев, прибывших по поручению шаха в Москву для поездки к римскому папе // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 96–97.
- 95 *Атаджанян И. А.* Из истории русско-армянских взаимоотношений с X по XVIII века. Ереван, 2006. С. 50–52; *Լուկայիսի Վ. Վ.* Հայերը Մոսկվայում XV–XVII դարերում // Գիտամտաբանական հանդես. № 1. Երևան, 1971. Էջ. 34. [*Восканян В. К.* Армяне в Москве в XV–XVII веках // Историко-филологический журнал. № 1. Ереван, 1971. С. 34].

Не только армяне России, но и представители их диаспоры других стран (в том числе и армяне Турции) помогали А. Л. Ордину-Нащокину собирать лигу государств в борьбе против Османской Турции (с надеждой на помощь и освобождение от неё западной Армении)⁹⁶.

Наряду с активным развитием русско-армянских торгово-экономических, социально-культурных и политических связей, существовали проблемы в межконфессиональных отношениях.

В архивных делах РГАДА хранится «Челобитная сорока армян, приехавших из Персии в Россию, о разрешении им исповедаться в русской христианской церкви» (1666 г.)⁹⁷. В ней «арменья Стенка Моисеев, Гришка Матвеев, Сафарко Назаров, Богдашко Салтанов, Бабка Туресов с товарищи сорок человек» жалуются царю Алексею Михайловичу на священнослужителей Русской Церкви, которые не пускают армян на богослужения в православные храмы:

«а как мы иноземцы будучи в твоём великого государя Российском государстве и нас иноземцев в церкви божию богу молитца не пускают и которое из нас божиим изволением лучитца [л. 2] болезными смертью и к исповеданию исповедатца отца духовного призвать нам нельзя никоторой священник к нам не идет и наша государь братья помирает без исповедания и бес причастия и погибают наши души, что иноверныя или бесурманския, а мы иноземцы не иноверныя и не бесурманы, веруем православную христианскую веру и б арменья у нас такия же православныя христианския церкви есть и монастыри построены и про ту нашу веру ведают вселенския папа и патриархи»⁹⁸.

Здесь мы видим и их богословский аргумент (позволяющий участвовать в русских церквях на службах, таинствах и обрядах), состоящий в том, что армяне, как и русские, тоже являются православными христианами.

Далее указанные армяне приводят ещё один аргумент, призывая к справедливости:

96 Там же. С. 35–36; *Агаян Ц. П.* Россия в судьбах армян и Армении. Москва, 1978. С. 62.

97 См.: Челобитная сорока армян, приехавших из Персии в Россию, о разрешении им исповедаться в русской христианской церкви // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 43–44. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1666 г.]. Д. 4. Л. 1–3.

98 Там же. С. 43.

«И ныне, государь, божиею волею твой государев сафиянной мастер арменин Арапет Мартинов лежит при смерти, а никоторой священник к нему не идет ни исповедать, ни причестить. А которья государь твои великого государя русския торговья люди бывають в нашей армейской земле и божиею волею случитца им скорбь или смерть и наши священники их исповедают и причешають и будучи твои великого руския торговья люди в нашей армейской земли без исповедания и без причастия не помирають»⁹⁹.

Третьим аргументом (чтобы царь повлиял на допущение русскими священниками участвовать армянам на церковных службах, таинствах и обрядах) является то, что, многие армяне по этой причине уезжают из России:

«и которья государь наша братья арменья торговые люди жили в посацких людех в Казани и /л. 3/ в Астарахани и видя то, что их в церкви божию богу молитца не пускають и они поехали все в Кизилбашскую землю»¹⁰⁰.

Если же царь заступится и исполнит их просьбу, то все узнают о такой милости и будет много желающих армян приезжать и поселяться в русских городах¹⁰¹.

Вероятно, просьба верующих армян отчасти возымела действие. По некоторым данным, астраханским армянам, во главе с эчмиадзинским архимандритом Восканом, удаётся получить разрешение построить в Астрахани армянскую церковь¹⁰²:

«5 июня 1669 г. на имя астраханского воеводы князя Ивана Семеновича Прозоровского была выдана грамота о постройке церкви. Церковь была построена в Армянской слободе “подле слободы конных стрельцов меж армянских дворов деревянная, мерою в длину 5 сажень в ширину 3 сажени; под церковью и около церкви в городьбе места — в длину сажень с 10, а поперек сажень с 5”. Тогда же в избе у церкви поселился армянский священник Макарий Исаев»¹⁰³.

99 Челобитная сорока армян, приехавших из Персии в Россию, о разрешении им исповедаться в русской христианской церкви // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 43–44. Документ хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1666 г.]. Д. 4. Л. 1–3.

100 Там же.

101 Там же.

102 *Ուխտիկայի Վ. Կ. Հայերը Մոսկվայում XV–XVII դարերում*. Էջ 32. [Восканян В. К. Армяне в Москве в XV–XVII вв. С. 32].

103 Цит. по: Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван, 2009. С. 17–18. Позже, в 1706 г. по прошению царю Петру I от астраханских армян во главе с Богданом

Однако у московских армян в этом отношении определённые проблемы, видимо, сохранялись и далее, до постройки в нач. XVIII в. в Москве армянских церквей (хотя, по некоторым данным, армянская церковь строилась и ранее)¹⁰⁴.

Русско-армянские межцерковные отношения складывались непосредственно при участии самого московского царя, который уделял особое внимание армянской общине, приглашал их ко двору на Пасху и другие наиболее значимые церковные праздники и события¹⁰⁵, награждал за какие-либо заслуги, вёл переписку с иерархами Армянской Церкви. В 1672 г. уже упомянутый нами купец Григорий Лусиков привёз царю Алексею Михайловичу четыре грамоты, в том числе «от Персидскаго Шаха Сулеймана...» и «от Армянскаго Патриарха Петра о согласии и одобрении от Армянской компании заключеннаго в Москве о торговле

Константиновичем Богдановым о постройке на том месте большой каменной церкви (вместо обветшавшей деревянной), «указом Петра I от 9 июля 1706 г. Церковь была построена в Армянской слободе, вблизи православных церквей и названа Соборной во имя Успения Пресвятой Богородицы». Там же. С. 18.

104 Л. С. Хачикян пишет, что в Москве на Пресне «по некоторым довольно надежным данным в начале 17 века была построена армянская церковь Св. Богородицы (Сурб Аствацацин). Присутствием в этой части города множества армян объясняется также появление здесь армянского кладбища. На этом кладбище в Ваганьковском районе в 1801 г. была построена армянская часовня, которая стоит доныне». См.: *Хачикян Л. С. Армяне в древней Москве и на путях ведущих в Москву*. Ереван, 2014. С. 119–120. Однако, нам не удалось найти подтверждения данной информации. По официальным данным самой Армянской Апостольской Церкви в Москве, Армянского музея Москвы и др., армянская церковь Успения Богородицы на Пресне была возведена в 1746 г. и устроено при ней кладбище. См., например: Церковь Успения Богородицы на Пресне — первая армянская церковь в Москве (URL: <https://www.armmuseum.ru/news-blog/2017/7/7/--2>). Что касается первого в Москве армянского «моельного дома», на его постройку получил «Высочайшее разрешение» в 1716 г. архимандрит Минас Тигранян (однако «церковь не была построена»), а в 1722 г. «купец Григорий Давыдов (Григор Давидян) “с товарищи”, наняв двор у дворянина Никона Волкова в Китай-городе, построили “армянской веры костел”». Цит. по: *Армянские церкви Российской империи (1717–1917)*. С. 173.

105 См., например: 1679, апр. 24. Бытность у Государевой руки во время праздника С. Пасхи торговых армян // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–5; 1680, апреля 17. Бытность у Государевой руки во время праздника Св. Пасхи торговых армян // РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–2; 1683, апреля 12. Бытность у Государя о Празднике Пасхи торговых армян и дача им корму и питья. РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–3; 1685, апр. 29. Бытность у Государя у руки по случаю Пасхи торговых Армян, в Москве пребывающих // Ф. 100. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–2; 1686, апреля 8. Бытность торговых Армян у руки Государевой и дача им за то корму и пития // Ф. 100. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–2; 1688, апреля 19. Бытность у государей у руки в день Пасхи торговых армян и дача им вместо стола и питья // РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–3.

договора и о принятии предохранительных мер к поддержанию сей торговли»¹⁰⁶. Речь идёт о Гандзасарском католикосе-патриархе Петросе IV Хандзкеци (1653–1675 гг.). В своём письме он обращается к русскому царю Алексею Михайловичу с просьбой покровительствовать испаганским армянским купцам, а также и всему армянскому народу, томившемуся под персидским игом:

«Просим и молим у тебя великого государя, чтоб твои великого государя над ними торговыми людьми милость была, чтоб они безопасно ездили в твои государства. Ещё молим у господя Бога, чтоб государства и хвалу твою умножил и утвердил и покорил всех врагов подножие ног твоих яко Соломон и к нашему народу о заступлении и чтоб мы меж нечестными без исцеления не оставались, да и сподобит тя Господь Бог з благочестивым и святым царем Константином и с прочими во царствии небесном царствовать со всем благочестивым родом твоим»¹⁰⁷.

В нач. 1676 г. имело место «Дело по письму к Царю Алексею Михайловичу, от Армянскаго Нахичеванскаго Архиепископа Матвея Ованискаго о вспомоении Армянину Иоанну в отыскании после умершаго в Крыме брата его пожитков, кои поручены для возвращения находящемуся в России под стражею Крымскому Послу Сефер Аге»¹⁰⁸.

Огромное значение в деле утверждения и расширения русско-армянских межконфессиональных отношений имело непосредственное обращение к царю Алексею Михайловичу Верховного (Эчмиадзинского) католикоса-патриарха Армянской Церкви Акопа Джугаеци (1655–1680 гг.), стремившегося консолидировать все силы для освобождения армян (и грузин) от персидского и турецкого ига. В своём письме к царю (ок. 1673 г.) он пишет:

«Припадая к стопам Вашего августейшего величества, вознося ко Всевышнему бесчисленные моления о здравии Вашей царской особы и мольбы армянской церкви о безмятежном счастье всего царства и о непрерывно продолжающихся победах для ниспровержения, разгрома и уничтожения врагов креста, уповая на постоянное

106 РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1672 г.]. Д. 3. Л. 4 об. – 6.

107 См.: Письмо кандзасарского патриарха Петра Алексею Михайловичу с просьбой покровительствовать испаганским армянским купцам и всему армянскому народу // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван, 1953. С. 92. Письмо хранится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1672 г.]. Д. 3. Л. 4 об. – 6.

108 Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва, 1833. С. 334.

милосердие августейшего императора как к чужестранцам, так и к соотечественникам, коленапреклонно обращаюсь к Вам и как все могущественнейшие императоры Московской Руси (России) всегда являлись хранителями и защитниками веры, равно как в отношении деспотии врагов покровителями угнетенных, точно так же подобает Его величеству, преемнику тех героев, как в жизни, так и на царском троне, оказывать нам, несчастным поддержку»¹⁰⁹.

Далее католикос уведомляет царя о тяжёлом положении армянского народа и его Церкви от произвола персидских чиновников, которые обложили армян тяжёлыми налогами, «гонят в тюрьму, мучают и терзают и, наконец, что является крайней и главной целью магометан, заставляют принять их вероисповедание», «противное вечному спасению», в связи с чем католикос просит царя единоверным ему «во Христе» армянам «оказать поддержку»¹¹⁰.

В 1677 г. (или 1678 г.) католикос Акоп Джугаеци созвал собор (совещание) в Эчмиадзине, на котором 12 предводителей светских и церковных армянских деятелей приняли решение присоединиться к грузинскому освободительному движению, в связи с чем отправили посольство в христианские страны Европы и в Россию с просьбой прислать военную помощь для освобождения Армении и Грузии от мусульманского ига¹¹¹. Об этом соборе Армянской Церкви упоминается в таких более поздних документах 1699 г., как послание армянских меликов (князей) в Европу к Пфальцкому курфирсту Иоанну Вильгельму¹¹² и Римскому

109 Пер. с лат. по: Письмо католикоса Акопа Джугаеци царю с просьбой о покровительстве армянам от притеснений персидского правительства // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. С. 257–258. Подлинник латинского текста письма находится в: РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. [1724 г.]. Д. 2. Л. 5–6.

110 Там же.

111 Во главе посольства становится сам католикос-патриарх Акоп Джугаеци. Однако, посетив Грузию, а затем Стамбул (откуда должны были перейти в Западную Европу), по пути католикос умирает. Почти все члены посольства возвращаются на родину, кроме Исраэла Ори (сопровождавшего своего отца — сюнникского мелика Исраэла), который вскоре, не найдя деятельной помощи среди лидеров Западной Европы, ок. 1699 г. прибывает в Россию ко двору царя Петра I Алексеевича. См., например: История армянского народа: С древнейших времен до наших дней / Г. Х. Саркисян, Т. Х. Акопян, А. Г. Абрамян и др. / под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван, 1980. С. 164–165.

112 См.: 1699, апреля 29-го. Послание армянских меликов к Пфальцкому курфирсту Иоанну Вильгельму. (Мюнхенский государственный архив) // Эзов Г. А. Сношения Петра Великого с армянским народом: Документы, извлеченные из Московского Главного и С.-Петербургского архивов Министерства иностранных дел, Австрийского придворного и Государственного

папе¹¹³, а также в послании к Русскому царю Петру I Алексеевичу¹¹⁴. В послании говорится, что в 1678 г. на совещании в Эчмиадзине избрали депутатов к Русскому царю (Феодору Алексеевичу. — *Г. Р.*),

«дабы они шли и припадали к ногам Вашего Величества и наше желание и намерение объявили», т. к. «всегда имели надежду, яко через Величество Ваше можем отбыти ига неверных, ко умножению веры христианской <...> не имеем иной надежды, токмо в Бозе монарха небеснаго, Вашего Величества на земли государя». «Умилосердися на наш убогий народ, дабы возмогли избавитися от порабощения чрез Ваше Величество»¹¹⁵.

Следует отметить, что богословские вопросы о различиях в вероучении рассматривались в переписке армянских деятелей только с курфюрстом Пфальца и Римским папой, где говорилось о «схизме», в которой якобы пребывает армянская конфессия, которая должна быть преодолена признанием ею главенства католической конфессии во главе с папой Римским (и после этого католический Запад придёт армянам на помощь)¹¹⁶. Тогда как в переписке армянских деятелей с Русскими царями богословские вопросы о различиях в вероучении Армянской и Русской Церквей на данном этапе пока не затрагивались.

Переписка иерархов Армянской Церкви с Русскими царями Алексеем Михайловичем и Фёдором Алексеевичем особенно активизировалась в период Русско-турецкой войны 1672–1681 гг., когда армянские деятели радели за успехи Московского государства в противостоянии с Османской империей и вассальным ему Крымским ханством. Среди российских дипломатов, выполнявших важные поручения в этой войне, был и уже упомянутый нами известный армянский

архива, Королевско-Баварского тайнаго государственнаго архива и других учреждений. Санкт-Петербург, 1898. [№ 5]. С. 9–16 (на лат. яз).

113 1699, апреля 19-го. Французский перевод послания армянских меликов к Римскому папе // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. [№ 2]. С. 2–6 (на франц. яз.).

114 1699, апреля 29-го. Представленное Изразелью Орием послание армянских меликов на имя царя Петра Алексеевича // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. [№ 6]. С. 17–20 (на арм. яз.); 1699, апреля 29-го. Послание армянских меликов к царю Петру Алексеевичу // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. № 7. С. 21–24; 1699, апреля 29-го. В переводе с листа (= № 7), каков писали к великому государю Персицкие страны старшина с Израилем Орием // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. [№ 7]. С. 24–28.

115 Цит. по: *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. С. XXIII–XXIV.

116 1699, апреля 19-го. Французский перевод послания армянских меликов к Римскому папе // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. [№ 2]. С. 2–6 (на франц. яз.).

деятель Василий Даудов (Аламарцян), принявший православие и поступивший на службу в Посольский приказ.

Выводы

Таким образом, можно отметить, что положение Армянской Церкви в Закавказье XVII в. по-прежнему остаётся тяжёлым по причине разрушительных и кровопролитных войн между Османской Турцией и Сефевидским Ираном (Персией), разделивших между собой Закавказье на две части. Армянское население вынужденно покидает родные края, часть из них переселяется в Россию (наиболее крупные общины формируются в Астрахани, Казани и Москве). Среди трёх прибывших прежде в Россию конфессий в составе единого армянского этноса — православных армян (которых уже можно определять не только как «армяне-греки», «армяне-грузины», но и «армяне-русские», получившие в России новые русские имена), еретиков-павликиан и представителей Армянской Церкви, появляются и армяне-католики, в связи с активной прозелитической деятельностью католических орденов во главе с Римским папой и некоторых европейских правителей, которые преследуют не только религиозную цель, но и торгово-экономическую и политическую — не дать России продвигаться далее на юг и укрепляться в Закавказье.

Духовенство Русской Православной Церкви относятся к вероучению Армянской Церкви по-прежнему как к еретическому, представителей армянской конфессии не допускают в русские храмы для участия в богослужении, не исповедуют и не причащают даже тех, кто при смерти, в связи с чем более сорока членов Армянской торговой компании и некоторых ремесленников обращаются за заступничеством к русскому царю. Однако в Армении членов Русской Церкви допускают в армянские храмы, исповедуют и причащают, считая их единоверными христианами.

Несмотря на разногласия в вероучении и отрицательное отношение духовенства Русской Церкви к членам армянской конфессии, светские власти России охотно идут на встречу к армянам, приглашают в Россию купцов, различных мастеров, художников, принимают на службу в Посольский и другие приказы, при этом некоторые армянские деятели принимают православие.

Можно отметить, что принятие многими армянами православия и переход на службу в Московское государство в XVII в. становится

частым явлением. Однако это было их добровольным выбором, на Руси их к этому не принуждали, в то время как в Персии и Турции часто вынуждали армян принимать ислам, а римо-католики — католичество, что дополнительно мотивировало армян держаться именно пророссийской ориентации.

Во второй половине XVII в. начинается официальная переписка армянских патриархов-католиков с московскими правителями. В ходе переписки представлены различные вопросы торгово-экономического и политического характера (в том числе освобождение Армении с помощью России от ига мусульман), где залогом доверия между сторонами выступает общая христианская вера, однако церковно-догматические различия между обоими конфессиями пока не обсуждаются.

Архивные материалы

- 1626, март 26. Росписание, сообщенное в Посольский приказ из Таможенного приказа о товарах, какие привезены в Москву Армянскими купцами // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–3.
- 1632, апр. 19. Дело по челобитию вышедшего из Крыму пленного Армянина Серкиски, во крещении Кириллы о пожаловании Его за выход поденным кормом // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–15.
- 1647, март 14. Челобитная Армянина Тавакалова о даче ему Грамоты для свободного с товарами проезда по разным городам // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 6/№. Л. 1–5.
1658. Переговоры в Посольском приказе с персидским послом по вопросам Грузии и Кавказа // РГАДА. Ф. 77. Сношения России с Персией. Д. 13. Л. 1 — 35 об.
- 1666, дек. Челобитная сорока человек Армян Степана, Моисея с товарищи о дозволении им в бытность их для торговли в Российском Государстве, ходить в российские церкви, исповедываться у Российских Священников и приобщаться святых тайн, как содержащим христианскую веру, чтобы в отдалении от церквей своих не помирять без покаяния // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 4. Л. 1–3.
- 1668 август 8. — 1669 г. июнь 29. Прошение толмача Василия Даудова царю о выдаче его братьям и мастерам ковровых и шелковых дел проезжей грамоты из Персии в Россию // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Д. 4. Л. 1–5.
- 1672, дек. 2. [Письмо к царю Алексею Михайловичу] от Армянскаго Патриарха Петра о согласии и одобрении от Армянской компании заключеннаго в Москве о торговле договора и о принятии предохранительных мер к поддержанию сей торговли // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 3. Л. 4 об. — 6.
- 1679, апр. 24. Бытность у Государевой руки во время праздника С. Пасхи торговых армян // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–5.

- 1680, апреля 17. Бытность у Государевой руки во время праздника Св. Пасхи торговых армян // РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2.
- 1683, апреля 12. Бытность у Государя о Празднике Пасхи торговых армян и дача им корму и питья. РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–3.
- 1685, апр. 29. Бытность у Государя у руки по случаю Пасхи торговых Армян, в Москве пребывающих // РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2.
- 1686, апреля 8. Бытность торговых Армян у руки Государевой и дача им за то корму и питья // РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–2.
- 1688, апреля 19. Бытность у государей у руки в день Пасхи торговых армян и дача им вместо стола и питья // РГАДА. Ф. 100. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–3.
1724. Письмо католика Акопа Джугаеци царю с просьбой о покровительстве армянам от притеснений персидского правительства // РГАДА. Ф. 100. Сношения России с Арменией. Д. 2. Л. 5–6.
- О даче живописцу иноземцу Армянския веры Богдану Салтанову Государева жалования, жилья и корму, для его иноземчества // РГАДА. Ф. 396. Архив Московской Оружейной палаты (объединенный фонд). Оп. 1. Ч. 8. № 11011. Л. 1–5.
- Приходная книга печатных пошлинных денег, июль 1674 г. // РГАДА. Ф. 233. Печатный приказ. Оп. 1. Ед. хр. 183. Л. 138.
- Старообрядческий сборник XVIII века. Беседа о нескольких делателях и послания Аввакума // РГАДА. Ф. 196. Рукописное собрание Ф. Ф. Мазурина. Оп. 1. Д. 701. Л. 70 об. — 119.
- Указ шаха Сафи Сефевиды от 1634 г. о передаче Гандзасарского патриаршества после смерти католика Иоаннеса католику Григору // Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Ереванский Матенадаран). Фонд «Католикосский архив». Пап. 2а. Док. № 34а.

Источники

- 1626, март 26. Сообщение Таможенного приказа в Посольский приказ о товарах, привезенных в Москву армянскими и азербайджанскими купцами // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 3–4.
- 1632, апрель 20. Челобитье армянина Саркиса Аванесова, выходца из Крыма, принявшего русское подданство // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 4–8.
- 1647, март 14. Челобитная И. Тавакалова о выдаче ему грамоты для свободной торговли в России // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 8–10.
1658. Переговоры в Посольском приказе с персидским послом по вопросам Грузии и Кавказа // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 10–21.
- 1660, март 28 – август 20. Приезд из Испогани в Москву представителя армянской торговой компании купца ходжа Закара Саградова с алмазным троном и другими дарами

- царю Алексею Михайловичу // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 21–34.
1666. Челобитная сорока армян, приехавших из Персии в Россию, о разрешении им исповедаться в русской христианской церкви // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 43–44.
- 1666, декабрь 21. — 1667, сентябрь 3. Переговоры представителей армянской торговой компании Степана Рамадамского и Григория Лусикова с русским правительством об условиях заключения торгового договора и торговый договор 31 мая 1667 г. // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 44–64.
1666. Письмо Закара Саградова Алексею Михайловичу об отправке в Москву художника Богдана Салтанова — автора копии «Тайной вечери» // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 41–42.
- 1668, август 8. — 1669, июнь 29. Прощение толмача Василия Даудова царю о выдаче его братьям и мастерам ковровых и шелковых дел проезжей грамоты из Персии в Россию // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 67–69.
1672. Письмо кандзасарского патриарха Петра Алексею Михайловичу с просьбой покровительствовать испаганским армянским купцам и всему армянскому народу // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 91–92.
- 1673, январь 3. Допрос в Посольском приказе армян-доминиканцев, прибывших по поручению шаха в Москву для поездки к римскому папе // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 96–97.
- 1675, декабрь 28. О предоставлении армянским купцам двора в Нижних Садовниках // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 126.
1675. Предоставление торговых дворов армянским и индийским купцам в Москве // Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов. Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 126–129.
- 1699, апреля 19-го. Французский перевод послания армянских меликов к Римскому папе // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом: Документы, извлеченные из Московского Главного и С.-Петербургского архивов Министерства иностранных дел, Австрийского придворного и Государственного архива, Королевско-Баварского тайного государственного архива и других учреждений. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1898. [№ 2]. С. 2–6 (на франц. яз.).
- 1699, апреля 29-го. Послание армянских меликов к царю Петру Алексеевичу // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1898. [№ 7]. С. 21–24.
- 1699, апреля 29-го. В переводе с листа (= № 7), каков писали к великому государю Персидские страны старшина с Израилем Орием // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1898. [№ 7]. С. 24–28.

- 1699, апреля 29-го. Послание армянских меликов к Пфальцкому курфирсту Иоанну Вильгельму. (Мюнхенский государственный архив) // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1898. [№ 5]. С. 9–16 (на лат. яз).
- 1699, апреля 29-го. Представленное Израэлем Орием послание армянских меликов на имя царя Петра Алексеевича // *Эзов Г. А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1898. [№ 6]. С. 17–20 (на арм. яз).
- Анания Санахцеци.* Об иконопочитателях / пер. с др.-арм., вступ. ст. и примеч. А. С. Рамазяна // *Богословский вестник.* 2017. Т. 1–2 (24–25). С. 592–616.
- Аракел Даврижеци.* Книга истории / пер. с арм. Л. А. Ханларян. Москва: Наука, 1973.
- Белокуров С. А.* Поездка старца Арсения Суханова в Грузию 1637–1640 // *Христианское чтение.* 1884. № 3–4. С. 438–488.
- Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из МГАМИДа. Вып. 1: 1578–1613 гг. Москва: Универ. тип., 1889. (Из «Чтений в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете»). С. 262–265.
- Вртанес Кертоз.* Об иконоборцах / предисл., пер. с др.-арм. и коммент. А. С. Рамазяна // *Богословский вестник.* 2015. № 3–4 (18–19). С. 393–425.
- Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары: 1634–1637 гг. / ред. и предисл. С. О. Долгова. Москва: Книга по Требованию, 2011.
- Закарий Акулисский.* Дневник. Ереван: АрмФАН, 1939.
- Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений 1615–1640 / под ред. М. А. Полиевктова. Тбилиси: Изд. Тбилисского государственного университета, 1937.
- Мсерианц Л. З.* Армянские источники о смутном времени // *Журнал Министерства народного просвещения.* 1902. Ч. 344. № 11. Отд. 2. С. 35–43.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / введ., пер., примеч. и указ. А. М. Ловягина. Санкт-Петербург: Изд. А. С. Суворина, 1906.
- Пермская летопись. Третий период / сост. В. Шишонко. Пермь: Тип. Губернской земской управы, 1884.
- Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Казань: Тип. губернского правления, 1857.
- Письмо католикоса Акопа Джугаеци царю с просьбой о покровительстве армянам от притеснений персидского правительства // *Армяно-русские отношения в XVII в. Сборник документов.* Т. I. Ереван: АН АрмССР, 1953. С. 98, 257–258.
- Проскинитарий. Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие места / [Иеромонах Арсений (Суханов)]. Казань: Универ. тип., 1870.
- ПСЗ РИ. Собрание I. Т. I (1649–1675). Санкт-Петербург: Тип 2 Отд. Собств. Его Импер. Вел. Канц., 1830. С. 692–695.
- Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. / пер. Е. В. Бахутовой, Д. П. Косовича. Тифлис: Скоропечатня М. Мартиросянца, 1902.
- Симеон Лехаци.* Путевые заметки / пер. М. О. Дарбинян. Москва: Восточная литература, 1965.

- Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. Москва: Тип. Лазаревых Института Восточных языков, 1833.
- Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. II. Москва: Тип. Лазаревых Института Восточных языков, 1838.
- Указ шаха Аббаса I Сефевида от 1610 г. бегларбеку Еревана, Амир-Гуна хану, коим предписывается произвести на месте расследование относительно похищения мощей Рипсима, совершенного католическими священниками // Персидские документы Матенадарана. Указы. Вып. II (1601–1650 гг.) / пер. А. Д. Папазяна. Ереван: АН АрмССР, 1959. С. 321–322.
- Хождение купца Федота Котова в Персию / пер. Н. А. Кузнецовой. Москва: Восточная литература, 1958.
- Эзов Г. А. Сношения Петра Великого с армянским народом: Документы, извлеченные из Московского Главного и С.-Петербургского архивов Министерства иностранных дел, Австрийского придворного и Государственного архива, Королевско-Баварского тайного государственного архива и других учреждений. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1898.
- Մելիքսեթ-Բեկի Լ.* Չրաց արքունիքի չափառանի և հայերի մասին. Հատ. Բ. Երևան: Մերկուրի ֆոնդի հրատ., 1936. [*Меликсет-Бек Л.* Грузинские источники об Армении и армянах. Т. 2. Ереван: Изд. фонда «Мелконян», 1936].

Литература

- Агаян Ц. П. Роль России в исторических судьбах армянского народа. Москва: Наука, 1978.
- Агаян Ц. П. Россия в судьбах армян и Армении. Москва: Наука, 1994.
- Агаян Ц. П. Россия в судьбах армян и Армении. Москва: Наука, 1978.
- Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церковей в средние века / ред. С. С. Аревшатян. Ереван: АН АрмССР, 1989.
- Амирханян А. Т. Тайны Дома Лазаревых. Фрагмент истории московской армянской общины XIV–XX вв. Москва: Изд. «Все для Вас», 1992.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи. Ереван: Айастан, 1980.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты // ПЭ. 2003. Т. 3. С. 326–329.
- Атаджанян И. А. Из истории русско-армянских взаимоотношений с X по XVIII века. Ереван: Лингва, 2006.
- Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван: Тигран Мец, 2009.
- Галоян Г. А. Россия и народы Закавказья. Москва: Мысль, 1976.
- Георгий (Рамазян), иеродиак. Русско-армянские межконфессиональные связи в Древнерусском государстве // Церковный историк. 2021. № 2 (6). С. 181–214.
- Георгий (Рамазян), иеродиак. Русско-армянские межконфессиональные отношения в Московском государстве. Часть 1: XIV–XVI вв. // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 61–97.

- Георгий (Рамазян), иеродиакон.* Иван Захарид и армяно-грузинские связи в конце XII — начале XIII века // Труды Воронежской духовной семинарии. 2020. № 12. С. 74–105.
- Глинка С. Н.* Обзорение истории армянского народа. Ч. II. Москва, 1833.
- История армянского народа: С древнейших времен до наших дней / Г. Х. Саркисян, Т. Х. Акопян, А. Г. Абрамян и др. / под ред. М. Г. Нерсисяна.* Ереван: Изд. Ереванского государственного университета, 1980.
- Казарян Г. С.* Общины хай-хоромов (православных армян) в XIX — начале XX века // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. Т. 7. № 2. С. 76–99.
- Марр Н.* Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. № 12. 1906. С. 1–68.
- Рамазян А. С.* Вопрос об иконопочитании в армяно-византийской полемике в конце X — середине XI века // Мир Православия. 2019. № 10. С. 177–194.
- Рамазян А. С.* К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении. Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. № 5 (35). С. 76–85.
- Игнатий (Римский-Корсаков), митр. Тобольский // Русский биографический словарь / ред. А. А. Половцов. Т. VII. Санкт-Петербург: Тип. Гл. упр. уделов, 1897. С. 47–48.*
- Семенов И. Я.* Русские в истории Армении. Ереван: Лусабац, 2009.
- Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. II. Т. VII. Санкт-Петербург: Изд. «Общественная польза», 1893.
- Сырцов И. Я.* Самосжигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии. Тобольск: Губернская тип., 1888.
- Тихомиров М. Н.* Средневековая Москва. Москва: Книжный сад, 1997.
- Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII века. Т. III. Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1913.
- Успенский Б. А.* Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? Москва: Языки славянской культуры, 2004.
- Хачикян Л. С.* Армяне в древней Москве и на путях ведущих в Москву. Ереван: Наири, 2014.
- Царёва Т. В.* Армяне Москвы. От прошлого к настоящему // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 2018. № 4. С. 92–112.
- Церковь Успения Богородицы на Пресне — первая армянская церковь в Москве. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.armmuseum.ru/news-blog/2017/7/7/--2> (дата обращения 15.07.2023).
- Шохин Л. И.* Армяне в России (по книгам Печатного приказа XVII — начала XVIII в.) // Paleobureaucratia. Сборник статей к 90-летию Н. Ф. Демидовой. Москва: Древлехранилище, 2012. С. 346–357.
- Քաղաքի շինարարական հանդեսը «Հայ-հռոմուները (քաղկեդոնիկ հայերը) հունական պարբերականներում» // Պատմա-բանասիրական հանդես. № 3. Երևան: Գիտություն, 2008. էջ 237–260. [Бартукян Р. Хай-хоромы (армяне-халкидониты) в греческой периодике // Историко-филологический журнал. № 3. Ереван: Наука, 2008. С. 237–260].*

- Ղազարյան Գ.* Ավնի հայ հոռոմները // Վարձք. 2016. № 12. Էջ 19–26. [Казарян Г. Хай-хоромы Акна // Вардзк. 2016. № 12. С. 19–26].
- Մոլևա Ն. Մ.* Իվան Սալթանովը և նրա դպրոցը // Լրաբեր հասարակական գիտությունների. № 10. Երևան, 1977. Ս. 73–89. [Молева Н. М. Иван Салтанов и его школа // Вестник социальных наук. № 10. Ереван, 1977. С. 73–89].
- Մոլևա Ն. Մ.* Նկարիչներ Բելսկիների մասին // Լրաբեր հասարակական գիտությունների. № 8. Երևան, 1974. Էջ. 38–52. [Молева Н. М. О художниках Бельских // Вестник социальных наук. № 8. Ереван, 1974. С. 38–52].
- Ուկանյան Վ. Կ.* Հայերը Մոսկվայում XV–XVII դարերում // Պատմա-բանասիրական հանդես. № 1. Երևան: Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիա, 1971. Էջ. 25–40. [Восканян В. К. Армяне в Москве в XV–XVII веках // Историко-филологический журнал. № 1. Ереван: Академия Наук АрмССР, 1971. С. 25–40].

РЕОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО КАТОЛИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА КАК СЛЕДСТВИЕ ИДЕЙ СОЦИАЛЬНОГО КАТОЛИЦИЗМА

Иеромонах Сергей (Барабанов)

кандидат богословия
первый проректор Ярославской духовной семинарии
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4
o.sergy.barabanov@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5902-5702>

Для цитирования: *Сергей (Барабанов), иером.* Реорганизация высшего католического образования в конце XIX – начале XX в. как следствие идей социального католицизма // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 149–171. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.007

Аннотация

УДК 27-75 (272)

Данная публикация посвящена специфике высшего католического образования в период понтификата папы Льва XIII (1878–1903). Цель статьи — изучить влияние этого понтифика на развитие мировой системы высших духовных и светских учебных заведений. В основе методологии исследования лежит анализ обширного энциклического наследия Льва XIII и иностранной церковно-исторической литературы, поскольку освещаемая в статье тема практически не изучена русской богословской наукой. Методология, применявшаяся при изучении вопроса, носит комплексный характер. В первой части статьи рассматриваются предпосылки и стратегия образовательных реформ этого понтифика, связанные как с повсеместным подавлением традиционного религиозного образования светской антиклерикальной властью, так и с теологическими и философскими предпочтениями этого папы. Во второй части публикации в хронологическом порядке приводится внушительный перечень католических вузов и факультетов, открытых и канонически утвержденных Львом XIII в период его 25-летнего понтификата. В результате исследования была отмечена успешность образовательной политики Льва XIII как средства сдерживания рационализма, материализма

и опасных революционных течений в капиталистическом обществе. Также были отмечены параллели между эпохой этого папы и проблемами современного российского теологического образования, призванного противостоять тем же вызовам секулярного мира и так же испытывающего трудности, связанные с вопросами его государственного регулирования и официального признания.

Ключевые слова: Римско-Католическая Церковь, папа Римский Лев XIII, теологическое образование, социально-политическая концепция, неотомизм, общество иезуитов.

Reorganization of Higher Catholic Education at the End of the 19th — Early 20th Centuries as a Consequence of the Ideas of Social Catholicism

Hieromonk Serge (Barabanov)

PhD in Theology

the first vice-rector of the Yaroslavl Theological Seminary

12/4, Revolutionnaya sq., Yaroslavl, 150000, Russia

o.sergy.barabanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5902-5702>

For citation: Serge (Barabanov), hieromonk. "Reorganization of Higher Catholic Education at the End of the 19th — Early 20th Centuries as a Consequence of the Ideas of Social Catholicism". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 149–171 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.007

Abstract. The publication is devoted to the specifics of higher Catholic education during the pontificate of Pope Leo XIII (1878–1903). The purpose of the article is to study influence of this pontiff on the development of the world system of higher spiritual and secular education institutions. The research methodology was based on the analysis of the extensive encyclical heritage of Leo XIII and foreign church-historical literature, since the topic covered in the article is practically not studied by Russian theological science. The methodology used in the study of the issue is complex. In the first part of the article, the prerequisites and strategy of educational reforms of this Pontifica associated with the widespread suppression of traditional religious education by the secular anti-clerical authorities, and theological and philosophical preferences of this Pope. In the second part of the publication, in chronological order, an impressive list of Catholic universities and faculties, opened and canonically approved by Leo XIII during his 25-year pontificate. As a result of the study, the author noted the success of the educational policy of Leo XIII as a means of restraining rationalism, materialism and dangerous revolutionary currents in the capitalist society. Parallels also noted between the era of this pope and the problems of present Russian theological education, designed to withstand the same challenges of the secular world and also experiencing difficulties associated with issues of its state regulation and official recognition.

Keywords: Roman Catholic Church, Roman Pope Leo XIII, theological education, socially-political concept, Neo-Thomism, Society of Jesus.

Введение

Переход от XIX к XX столетию, как известно, был отмечен острыми революционными потрясениями и повсеместным социальным кризисом, решение которого силами одной государственной системы при незрелости капитализма не представлялось возможным. В преддверии Первой мировой войны, о наступлении которой Европа не имела никаких представлений, Римская Церковь, незадолго до этого лишённая светской власти, столкнулась не только с антиклерикальной светской политической системой в целом ряде государств, но и со значительной секуляризацией общества, связанной, в том числе, с подавлением традиционного религиозного образования.

В этот сложный политический период, хронологически совпавший с 25-летним понтификатом папы Льва XIII (1878–1903), определяющим способом противостояния вызовам светского общества, наряду с учительным магистериумом и внешней дипломатией Ватикана, стали принципы социального католицизма. Они были заложены в основу новой социально-политической доктрины Католической Церкви, позволившей Риму довольно успешно приспособиться к стремительно изменявшимся условиям мирового порядка и не только сохранить, но и преумножить свои канонические структуры.

Будучи тонким политиком, Лев XIII осознавал, что правоспособность Рима в столь трудных условиях может основываться не только на осязаемой политической свободе, утерянной Церковным государством в 1870 г., но и на свободе философско-теологической аргументации, с помощью которой папство пыталось максимально компенсировать потерю суверенитета. Сделать это можно было только с помощью образования.

Усилия папы Льва XIII в данной области заслуживают того, чтобы сказать о них отдельно, тем более что между описываемой в данной публикации эпохой и проблемами современного отечественного теологического образования довольно много параллелей¹. Кроме того, российский читатель имеет крайне ограниченные представления о состоянии католического образования в кон. XIX — нач. XX в. Между тем хронология событий, масштабы освещаемого в статье процесса и опыт Католической Церкви в образовательной сфере заслуживают внимания и изучения.

1 Стоит отметить практически непрерывные за последние десятилетия реформы духовного образования в России и трудности признания государством отечественной богословской науки.

1. Теологические и философские предпочтения Льва XIII

Необходимо отметить, что Лев XIII, принадлежавший к древнему итальянскому роду графов Печчи, в отличие от своего предшественника Пия IX (папа Римский с 1846 по 1878 гг.)² до глубокой старости сохранил хорошие когнитивные способности и вплоть до своей смерти в возрасте девяноста трёх лет лично контролировал работу над многочисленными энцикликами, до настоящего времени лишь частично изученными отечественной богословской и светской науками. Между тем это крайне интересный для православного богослова элемент учительного магистериума и предания Римской Церкви, сопоставимый по перечню затронутых проблем лишь с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви»³.

Кроме того, хронологические рамки понтификата Льва XIII совпали с усилением индустриализации и с массовой миграцией сельского населения в крупные промышленные центры, что создало прежде невиданные по масштабам социальные проблемы и, как следствие, напряжённость в обществе. В свою очередь, эти факторы стали катализатором развития социального монашества и католического миссионерства, которые стремились сдерживать агрессивный антиклерикализм и минимизировать неприятные для Римской Церкви последствия светского вмешательства. Наиболее эффективно реализовать эти цели, как считал Лев XIII, могло духовенство, мыслящее и действовавшее исключительно в традиционных для католицизма духовно-нравственных компетенциях, лишённых даже намёка на вольную трактовку католической доктрины.

- 2 Как известно, Пий IX, с детства подверженный эпилептическим припадкам, прекратившимся в юности, к старости вновь стал страдать от эпилепсии, что сильно отразилось на его когнитивных способностях и физическом здоровье. О данном факте и его негативных последствиях, которые выразились в неспособности самостоятельно принимать решения и, как следствии этого, в провозглашении лжедогмата о папском безошибочном магистериуме «*ex cathedra*», подробно говорится в кандидатском диссертационном исследовании автора данной работы иером. Сергия (Барабанова) «Догматические реформы папы Римского Пия IX», защищённой в Московской духовной академии в 2015 г.
- 3 Косвенному влиянию социально-политической концепции Римско-Католической Церкви (ратифицированной в период понтификата Льва XIII и отражённой в его энциклическом наследии) на современную социально-политическую доктрину Русской Православной Церкви посвящены отдельные фрагменты диссертации на соискание учёной степени кандидата политических наук П. И. Горкуновой «Формирование социально-политической доктрины Русской Православной Церкви» (2011 г.).

Именно такие клирики, по мнению этого папы, были способны качественно выполнять миссионерско-социальное служение в агрессивной по отношению к Церкви среде последней четверти XIX — нач. XX в. Причём в пользу решительных действий в этой области говорил не только комплекс государственных антирелигиозных мер, направленных на сдерживание католического образования и подчинение светской науке теологических исследований, но и набиравшие силу либерально-модернистские тенденции в среде самого католического клира.

В контексте данной проблематики особенно болезненным для Римской Церкви стал закон 1878 г. о запрете начального католического образования в муниципальных итальянских школах. Только что избранный Лев XIII воспринял его как попытку «воровства из сердец римлян драгоценного сокровища веры и плодов, которые из него вытекают»⁴. По вполне понятным причинам папа понимал, что антиклерикалы не без оснований обратили внимание именно на молодёжь, стремясь сформировать у неё массовое атеистическое мировоззрение для того, чтобы потом «по <...> собственным замыслам» привлечь подрастающее поколение «к своему делу»⁵.

Но и это не являлось окончательным поводом для беспокойства, так как по всей бывшей Папской области власти молодой Италии разрешили открыть множество протестантских учебных заведений, число которых «вплоть до ворот Ватикана» постоянно умножалось «благодаря... золоту иностранцев»⁶. Стоит заметить, что совсем недавно очень похожая ситуация была в России, и это придаёт поднимаемой проблеме ещё большую актуальность.

Совершенно очевидно, что после краха папской монархии перспектива новой зависимости Римской Церкви от государственного контроля над духовным образованием и философско-теологическими исследованиями воспринималась крайне остро и побуждала к действиям, поэтому Лев XIII, сосредоточив в своих руках «ради процветания <...> школ <...> лепту св. Петра»⁷ и финансы капитулов патриарших базилик Рима, не упускал любой возможности «подсластить» положение дел,

4 In mezzo alle ragioni. L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche di Roma. [Al Signor Cardinale Monaco La Valetta, Vicario generale di Roma]. Lettera apostolica 26 giugno 1878 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae, 1881. P. 72.

5 Nel giugno. L'educatione nelle scuole di Roma. Lettera apostolica 25 marzo 1879 al Signor Cardinale Vicario sulle scuole di Roma // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae, 1881. P. 202.

6 Ibid. P. 203.

7 Nel giugno. L'educatione nelle scuole di Roma. Lettera apostolica 25 marzo 1879 al Signor Cardinale Vicario sulle scuole di Roma // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae, 1881. P. 209.

чтобы «ущерб стал менее заметным»⁸. Для этой же цели он постоянно говорил о том, что подобно прочим «преемникам блаженного Петра» он имеет право и обязанность учить и наставлять в вере, ибо верховные пастыри Римской Церкви «всегда считали своей задачей <...> с особой бдительностью следить, чтобы все человеческие дисциплины преподавались <...> по норме католической веры, но особенно философия»⁹.

В результате именно два последних десятилетия XIX в. стали временем бурного развития религиозных богословских и философских исследований и создания целого комплекса католических учебных заведений данного профиля по всему миру, «...чтобы противостоять интеллектуальному и нравственному упадку, который портит знание»¹⁰.

В основу идеологии этого сложного процесса были положены принципы неотомизма, ратифицированные Львом XIII энцикликой «Aeterni Patris» в качестве официальной богословской системы католицизма, имевшей цель примирить науку и религию «многократным использованием философии, чтобы священное богословие приняло природу, форму и характер истинной науки»¹¹. Таким образом, неотомизм мыслился как универсальное средство для решения проблем мирового консорциума, в первую очередь доктринальных и социальных.

Не углубляясь в анализ этой концепции, которая «...не только полностью согласуется с католической верой, но и предлагает ей полезные средства защиты»¹², стоит отметить, что восхищение «архимандритом теологов» Фомой из Акуино (*итал.* Aquino) (1225–1274) было свойственно Льву XIII задолго до избрания на папство¹³. Став 256-м «преемником св. апостола Петра», в 1879 г. он официально провозгласил «ангельско-

8 In mezzo alle ragioni. L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche di Roma. P. 80.

9 Aeterni Patris. De philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda. 4 augusti 1879. De studiis Scripturae sacrae // Enchiridion delle Encicliche.V.3, Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 53–55.

10 Da grave sventura al Signor Cardinale Lorenzo Nina nuovo Segretario di Stato. P. 104.

11 Ibid. P. 61. Стоит отметить, что авторитет неотомизма как официальной богословско-философской доктрины РКЦ просуществовал до середины XX в.

12 lampridem considerando. De philisofia christiana S. Tommae Aquinatis. Litterae apostolicae de Academia S. Thomae Aquinatis Romae instituenda deque nova omnium operum eius editione curanda, [Ad S.R.E. Cardinalem Antonium De Luca Consilio Studiis regundis Praefectum], 15 octobris 1879 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 1314.

13 Папа Лев неоднократно вспоминал, как его отец во время одной из поездок показал издалека маленькому Джоаккино Печчи городок Aquino. При виде родины «ангелического доктора» будущий идеолог неотомизма сказал: «Да, это город, где родился св. Фома и где он научился читать и писать. Папа, мы поедем туда и тоже научимся так читать и писать, как он?» (*Julien de Nafon. Pope Leo XIII. This Life and Work. London, 1899. P. 12.*)

го врача» (*lat. doctor angelicum*) наиболее авторитетным католическим богословом и философом, тем самым завершив процесс в этой области, начатый отдельными его предшественниками.

Так, более чем за век до этого Бенедикт XIV (1740–1758)¹⁴ назвал прославленного доминиканца примером универсального учёного, обладавшего спокойным стилем и вдумчивым слогом. Ссылаясь на эти качества «ангелического доктора», Лев XIII отметил, что они весьма полезны не только при взвешенном аргументировании теологических вопросов, но и при противостоянии врагам Римской Церкви¹⁵.

Кроме того, концепция неотолизма, по мнению Д. Мюррея (J. C. Murray)¹⁶, американского теолога-иезуита XX в., наиболее подходила для эпохи этого понтифика, чьи интервенционистские идеи¹⁷ сначала даже не всеми католиками воспринимались однозначно. Неотолизм же, в свою очередь, был способен ответить «на моральные и политические вызовы посткантианской культуры, решившей устранить с европейского идейного рынка <...> любое убеждение о том, что религия <...> и Бог должны иметь место в структурной организации общества»¹⁸.

Отвергая присущее индустриализации неприятие общественно-го сознания и осуждая моральную безответственность, неотолизм был призван подчеркнуть таинственно-духовную субстанцию личности с сообщёнными ей от Бога самосознанием и творческими возможностями, поэтому в понтификат Льва XIII единственной альтернативой

14 В Конституции «*Sollicita ac provvida*» от 7 сентября 1753 г.

15 *Lucet multa. De controversiis inter catholicos Belgii, [Dilecto Filio Nostro Victori Augusto S.R.E. Card. Deschamps Archiepiscopo Mechliniensi et omnibus Venerabilibus Fratribus Belgii Episcopis]*, 3 augusti 1881 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. II. Romae, 1882. P. 324.

16 Джон Кортни Мюррей (1904–1967) – американский священник-иезуит. Странник церковного модернизма и религиозного плюрализма. Обучался в Риме. Преподаватель и научный сотрудник теологического факультета колледжа в Вудстоке (штат Нью-Йорк) и редактор католического печатного издания «*Theological Studies*». Участник-консультант *Vaticanum II*.

17 Наиболее ярким сторонником теории интервенционизма – обязанности светского государства с любой формой правления помогать гражданам в решении социально-экономических проблем в области образования, профессиональной деятельности, здравоохранения и в прочих сферах человеческой жизни – был епископ Майнца Вильгельм Эммануил фон Кеттелер (1811–1877), взглядам которого симпатизировал Лев XIII. Епископ фон Кеттелер был одним из борцов за свободу Римской Церкви в период «культурных разногласий» (*нем. Kulturkampf*) и основоположником немецкой христианской демократии (*Hasler A. B. Wie der Papst unfehlbar wurde Macht und Ohnmacht eines Dogmas. Zürich, 1981. S. 162–163*).

18 *Сардарян Г. Т. Либеральный разворот католического социального учения в период понтификата Льва XIII // Право и политика. 2016. № 11 (203). С. 1434.*

повсеместному распространению социализма стал рост общественно-го сознания и его «выражение посредством права»¹⁹.

Мотивация была настолько высока, что даже в столь сложное для католического образования время открытие новых теологических факультетов и отдельных католических университетов не воспринималось как невозможное. С трудом, но препятствия преодолевались, в том числе, благодаря исключительному упорству иезуитов и помощи различных католических общественных объединений и союзов. И те, и другие руководствовались принципами, изложенными в первой программной энциклике Льва XIII «*Inscrutabili Dei consilio*», осуждавшей поправление прав Церкви, ведь она всегда «поддерживала огонь наук и великолепие искусств», в то время как «враги религии стараются учить <...> молодёжь тому, что затуманивает ум и портит сердце»²⁰.

Некоторые из этих союзов, совместно с деятельностью иезуитов Общества Иисуса (*lat. Societas Jesu*)²¹, способствовали консолидации католической научной элиты и тем привлекали внимание к библейским исследованиям и теологии в целом. Особенно интенсивно этот процесс проходил в США, несмотря на противодействие правительственных антиклерикалов, занимавших видные должности в североамериканском конгрессе. Успешность исследований в области базовых богословских дисциплин и библеистики в это время стали возможны также благодаря прогрессу исторического метода и лучшему пониманию семитских языков.

Однако, как писал Лев XIII в 1881 г., даже содержащиеся на средства Римской Церкви школы «подлежат норме и надзору гражданского законодательства», которое при этом повсеместно поддерживает закрытие храмов и роспуск религиозных орденов, умножает «церкви еретического обряда <...> и безнаказанно распространяет извращённые учения с помощью печати»²². Таким образом, ситуация даже

19 Murray J. C. Leo XIII: Two Concepts of Government // *Theological Studies*. 1953. Vol. 14. Iss. 4. P. 557.

20 *Inscrutabili Dei consilio in Pontificatus exordiis edita* (Ad Patriarchas, Primates, Archiepiscopos et episcopos universos Catholici Orbis gratiam et cmmunionem cum Apostolica Sede habentes), 21 aprilis 1878 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae, 1881. P. 44.

21 *Societas Jesu (lat.)* – официальное наименование «Общества Иисуса», то есть ордена иезуитов.

22 *Militans Iesu Christi Ecclesiae quibus extraordinarium Iubileum indicitur* [Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis cum Apostolica Sede pacem et communionem habentibus, et dilectis filiis universis Christi fidelibus], 12 martii 1881 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae, 1881. P. 205.

для сохранения католического образования, не говоря уже о его развитии, предполагала самые мрачные перспективы.

На деле же, благодаря теологическим и философским предпочтениям Льва XIII, поэта-латиниста и энергичного, несмотря на возраст, понтифика, всё произошло иначе. По этой причине подавляющее большинство западных исследователей его понтификата — как церковных, так и светских — положительно оценивают усилия этого папы в преодолении данных проблем, хотя процесс порой выходил из-под контроля и иногда приводил к негативным для традиционного католицизма последствиям²³.

Пытаясь их предупредить, доктринально консервативный Лев XIII, который сам же рекомендовал «высокое изучение Священных Писаний»²⁴ из-за значительного отставания Католической Церкви от протестантов в области библеистики, настоятельно потребовал соблюдать традиционные принципы экзегезы и запретил какие-либо новые направления в библейских исследованиях²⁵. Уступка была сделана лишь в одном — возможности экзегезы отдельных библейских фрагментов в историко-космологическом аспекте²⁶.

- 23 Например, работа богословских факультетов в государственных вузах Германии, контролируемых светскими правительственными структурами, предполагала автономность теологических исследований. В связи с этим результаты их деятельности, особенно в области экзегетики и библеистики, вызывали осуждение Рима, поскольку уводили в сторону либерального протестантизма и даже рационализма.
- 24 Providentissimus Deus. De studiis Scripturae sacrae. 18 novembris 1893 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 807. Особая заслуга в этом принадлежит священнику-доминиканцу Мари-Жозефу Лагранжу (1855–1938), полиглоту и специалисту в библейской археологии и текстологии Библии, основателю французского направления данных наук. В настоящее время инициирован процесс его канонизации (на сегодня присвоен статус *servus Dei*).
- 25 Например, при расшифровке месопотамских глиняных табличек в среду католических экзегетов начали проникать преувеличенные в духе протестантского максимализма убеждения о том, что в основу библейской истории о потопе лёг эпос о Гильгамеше, а, например, в основу Книги Притчей — египетская «Книга мёртвых». Очевидно, что введение определённых экзегетических критериев на базе патристического предания, значение которых было подчёркнуто в означенной энциклике, являлось вполне оправданным.
- 26 Лев XIII довольно осторожно относился и к проявлениям новаторства в философии, не доверяя спиритуалистическим идеям и теории идеального бытия католического священника Антонио Розмини Сербати (1797–1855), основателя мужского Института папского права розминианцев и его женской ветви — розминианок. В 2007 г. этот священник был беатифицирован папой Бенедиктом XVI. Взгляды Льва XIII нашли отражение в довольно абстрактных выражениях энциклики «*Cognita nobis est*» от 25 января 1882 г. и в осуждении ряда его тезисов в 1887 г.

Свои рекомендации Лев XIII изложил в энциклике «Providentissimus Deus de studiis Scripturae sacrae»²⁷ от 18 ноября 1893 г., осуждавшей тех, «кто с нечестивой дерзостью открыто поносит Священное Писание или замышляет обманчивые или неосторожные новшества в ущерб ему»²⁸, ибо «никакое другое место <...> не предлагает нам столь многочисленных и более полных свидетельств о Боге»²⁹.

2. Образовательные усилия Римской Церкви в понтификат Льва XIII

Искренне веря, что Римская Церковь «никогда не терпела неудачу <...> [в том, чтобы] передать источники Священного Писания своим детям здоровым образом»³⁰, Лев XIII почти сразу после коронации принялся воплощать свои грандиозные образовательные замыслы. С помощью административно-педагогического потенциала иезуитов и при содействии своего родного брата кардинала Печчи, также принадлежавшего к последователям Игнатия Лойолы, 15 октября 1879 г. папа Лев открыл Римскую академию св. Фомы (Pontificia academia di S. Tomaso D'Aquino), наделив её существенной материальной базой³¹.

Отметив совершившийся факт апостольским посланием «*Iampridem considerando*», он упомянул в нём о том, что это учебное заведение лишь дополнило список вузов, в которых к тому моменту философские дисциплины, основанные на принципах Tomaso D'Aquino, уже преподавались — это Римская семинария, родной для папы иезуитский коллегийум Григорианум, понтификальный Урбанианский университет и другие католические колледжи, «которые всё ещё находятся в Нашей власти»³².

Здесь необходимо уточнить, что с 1580 г. в Риме уже существовал престижный collegio в честь S. Tommaso — будущий «Pontificia Universitas Studiorum a Sancto Thoma Aquinate» (с 1906 г. «Angelicum»)³³. Этот до-

27 Т.е. «об изучении Священного Писания».

28 Providentissimus Deus. De studiis Scripturae sacrae. P. 807.

29 Ibid. P. 811.

30 Ibid. P. 823.

31 Однако её Устав был окончательно утверждён лишь 9 мая 1895 г. Это свидетельствует о сложностях становления данного учебного заведения.

32 *Iampridem considerando. De philisofia christiana S. Tommae Aquinatis*. P. 1317.

33 Папский доминиканский университет. В 1909 г. древний римский Колледж доминиканцев был преобразован в Папский международный институт Angelicum с сохранением его внутренней структуры из трёх факультетов.

миниканский вуз также не был оставлен вниманием престарелого, но энергичного понтифика, позже повелевшего основать в нём факультеты философии (1882 г.) и канонического права (1896 г.).

В конце 80-х гг. XIX в. при прямой поддержке папы Льва XIII факультеты неотомистской теологии начали функционировать сразу в трёх католических институтах «старшей дочери Римской Церкви» Франции — в Париже, Тулузе и Анжере. Позже в этих вузах были открыты поныне действующие факультеты канонического права и философии. Похожие *Instituts catholiques* появились и в таких крупных французских промышленных центрах как Лион и Лилль.

По схожей схеме работа осуществлялась и в других странах. Так, в 1880 г. при непосредственном участии иезуитов факультет христианской философии был учреждён в Католическом университете Лёвена (Бельгия)³⁴, о чём Лев XIII через год с удовлетворением сообщил в письме архиепископу Мехелена кардиналу Дешампу³⁵. В настоящее время в Католическом университете Лёвена (*фр.* Université Catholique de Louvain; *нидерл.* KU Leuven), основанном ещё в 1425 г., помимо отделений теологии, философии, права, литературы и религиоведения имеется десять факультетов сугубо светской специализации и ряд кампусов в других бельгийских городах, при общем числе обучающихся свыше 55 тысяч студентов³⁶.

В следующем 1881 г., на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, в Бейруте (Ливан) был канонически утверждён ещё один основанный иезуитами университет св. Иосифа (Université Saint-Joseph de Beyrouth), имеющий в настоящее время кроме изначального факультета религиозных дисциплин ещё десять факультетов различной направленности³⁷.

Стоит отметить, что о важности подготовки «подходящих служителей Божиих» Лев XIII напоминал постоянно. Так, 15 февраля 1882 г. в энциклике «*Etsi nos*» он в очередной раз подчеркнул, что защита католицизма, являющаяся в первую очередь занятием священников, требует

34 *Umberto dell'Orto, Saverio Xeres. Manuale di storia della Chiesa. L'Epoca Contemporanea. Dalla Rivoluzione francese al Vaticano II e alla sua ricezione (1789–2022). Brescia, 2022. P. 206.*

35 См.: *Lucet multa. De controversiis inter catholicos Belgii. P. 324.*

36 *Annuario pontificio per l'anno 2022. Citta del Vaticano, 2022. P. 1721.*

37 На 2023 г. в Католическом университете Бейрута (Ливан) имеется 11 факультетов (фармации, стоматологии, сестринского дела, менеджмента, экономики, права и т.д.). С данным иезуитским учебным заведением связаны 22 региональных института.

учения «не вульгарного <...> а глубокого и разнообразного, которое охватывает не только священные дисциплины, но и философские...»³⁸.

Это обращение дало новый импульс идущему процессу, ставшему практически непрерывным как в понтификат Льва XIII, так и при его преемниках. Наибольшие усилия в реализации этих замыслов, согласно воле «великого папы рабочих», должны были предпринять религиозные ордена — авангард Римской Церкви — и за счёт монахов, способных к обучению, с «духом самоотречения компенсировать малочисленность» абитуриентов в католических вузах³⁹.

Кроме того, неотомизм был выбран в качестве идеологического оружия против рационализма масонов, занимавших знаковые посты в правительствах всех европейских государств и обеих Америк. С учётом основополагающего принципа «вольных каменщиков» на запрет религиозного воспитания детей и юношества, опасения Льва XIII имели все основания. В связи с этим в энциклике «*Humanum genus*» от 20 апреля 1884 г. он писал, что «...секта масонов ловко ищет уловки, принимая академические и научные обличья»⁴⁰, а на деле упорно стремится «...любыми способами и хитростью привлечь массы к пресыщению распущенностью»⁴¹. По этой причине необходимо «исцелить умы образованием», посредством которого «застраховать их от многих форм заблуждений и <...> соблазнов порока»⁴². Этим папа инициировал новые достижения в церковно-образовательной сфере.

О необходимости религиозного и нравственного воспитания молодёжи вновь повторялось и в программной энциклике «*Immortale Dei*», оглашённой 1 ноября 1885 г. Для реализации этих целей при Римском Понтификальном Латеранском университете Львом XIII были основаны Институт высшей литературы (1886 г.) и Высшая Школа философии (1895 г.), в которых до настоящего времени практикуется научное изучение классической латыни, древнегреческого и итальянского языков. В контексте данной политики в последней четверти XIX в. также был проведён ряд крупных международных конгрессов католических

38 Etsi nos. De malis in Italia ingravescentibus. 15 februarii 1882 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 213.

39 Ibid. P. 213.

40 *Humanum genus*. De secta Massonum [Ad Patriarchas, Primate, Archiepiscopos et Episcopos universos catholici orbis], 20 aprilis 1884 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 295.

41 Ibid. P. 305.

42 Ibid. P. 317.

учёных⁴³, интернациональный состав которых, являясь отдельной темой для изучения, оказал позитивное влияние на развитие всей католической системы образования и в определённой мере гасил градус антиклерикального фактора.

За поддержку церковного образования разного уровня Лев XIII особенно хвалил усилия английского епископата и клира⁴⁴, отметив это в энциклике «*Spectata fides*», обращённой к архиепископу Вестминстерскому кардиналу Мэннингу и английскому духовенству.

Внимание к католическому просвещению было столь пристальным, что даже в Венгрии, которая «...Божией милостью не видела народных восстаний и страшных толп, которые в других местах нарушали спокойствие гражданского сосуществования», как писал престарелый понтифик в 1886 г., должны были обеспокоиться воспитанием молодёжи, «...ориентируя её с младенчества на христианские обычаи...»⁴⁵.

Беспокойство престарелого понтифика было связано с общеевропейской атеистической инкультурацией, проникшей даже в эту сугубо католическую страну через систему светского образования, программа которого не предполагала изучение катехизиса и Закона Божия. Категорически запретив отдавать детей в школы, где «есть опасение, что христианской вере может угрожать опасность», особое внимание Лев XIII вновь сосредоточил на уровне подготовки национального клира, ибо «...тем более важно образование тех, кто должен быть посвящён священному служению»⁴⁶. Именно религия и качественно подготовленное духовенство, как ещё раз подчеркнул Лев XIII, являлись проверенными средствами сдерживания революционных идей через усвоение пастве религиозности и иммунитета к «пагубнейшему источнику зла, коим являются принципы рационализма и натурализма»⁴⁷.

43 В Париже (1888 и 1891 г.), Брюсселе (1894 г.), Фрибуре (1897 г.) и Мюнхене (1900 г.).

44 Как известно, с момента официального разрыва Англии с папским Римом при Генрихе VIII канонические структуры в Королевстве Англия были восстановлены лишь через три столетия при Пии IX, поэтому состояние церковного образования в этом государстве требовало особого внимания, исходя из чего Лев XIII усиленно просил находить на это средства даже «в самой бедности <...> и с радостью пожертвовать на образование детей...» (*Spectata fides. De puerorum christiana institutione in Anglia. 27 novembris 1885 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 1373–1377*).

45 *Quod multum. De Ecclesiae libertate in Hungarico Regno. 22 augusti 1886 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 399.*

46 *Ibid. P. 395.*

47 *Quod multum. De Ecclesiae libertate in Hungarico Regno. 22 augusti 1886 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 405.*

В 1887 г. с разрешения Льва XIII конференция католических епископов США при непосредственном участии иезуитов открыла в Вашингтоне (штат Колумбия) папский элитный католический университет Америки (Catholic University of America), входящий ныне в десятку самых престижных и многопрофильных вузов этой страны⁴⁸. Важно отметить, что уставы и программы этого высшего учебного заведения сначала были тщательно рассмотрены папской Конгрегацией пропаганды веры, о чём Лев XIII торжественно известил американских католиков энцикликой «Magni Nobis gaudii», настоятельно призывая избегать католического модернизма и управлять университетом «с бдительной осторожностью, защищая правильную программу обучения...»⁴⁹. Основная цель этих требований состояла не только в популяризации неотомизма, религиозной философии и папского права в стране, где католицизм не являлся и до сих пор не является религией большинства, но и в целях нейтрализации католического американизма — либерального модернистского течения, размывавшего доктринальные границы традиционного римского христианства. В связи с этим Лев XIII категорически запретил учреждать другие учебные заведения без предварительной консультации со Святым Престолом и возложил на Вашингтонский университет (Universitate in urbe Washington) функции главного католического вуза, которому должны были быть подотчётны все церковные колледжи, семинарии и католические институты США⁵⁰.

- 48 Необходимо отметить, что данный университет не был первым крупным североамериканским католическим учебным заведением, опекаемым иезуитами. Так, старейший католический Джорджтаунский университет, основанный в 1789 г., был отдан под опеку этого ордена в 1805 г., став источником преподавательских кадров для других иезуитских вузов (канонически утверждён Святым Престолом в 1833 г.). В 1841 г., в папство Григория XVI, Нью-Йоркской епархией также был основан Фордемский университет. Что касается католического университета Америки (*англ.* Catholic University of America), то в начале 2022/23 уч. г. в нём обучалось 5700 студентов на бакалавриате и около 250 учащихся по академическим программам по нескольким десяткам направлений в области электроники, искусства и музыки, прикладных, гуманитарных и богословских дисциплин. См.: Catholic University of America. URL: <https://www.catholic.edu/index.html>
- 49 Magni Nobis gaudii. De catholica studiorum Universitate in urbe Washington constituta. 7 martii 1889 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 1508.
- 50 Magni Nobis gaudii. De catholica studiorum Universitate in urbe Washington constituta. 7 martii 1889 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 1512.

Одновременно с Вашингтонским университетом папа Лев в 1887 г. дал новую жизнь Римскому бенедиктинскому университету *Anselmianum* (*итал.* Pontificio Ateneo Sant'Anselmo), возобновив исторически существовавшие в нём факультеты теологии, классической философии и понтификального права. На его модернизацию и построение университетского кампуса в аббатстве Сан-Ансельмо (*итал.* San Anselmo) на Авентине было затрачено 160 тысяч фунтов стерлингов. В настоящее время *Anselmianum* — это один из ведущих теологических и лингвистических центров Италии, обучающий светских слушателей и католических клириков по четырём направлениям⁵¹.

Ранее, в марте 1883 г., был учреждён Папский армянский коллегиум.

Уделяя большое внимание социально-миссионерской работе и образованию в Южной Америке, Святой Престол открыл в 1888 г. в столице Чили функционирующий доныне Папский католический университет, в настоящее время состоящий из шестнадцати факультетов⁵². Необходимо отметить, что каноническое утверждение Львом XIII этого крупного южноамериканского научного центра в Сантьяго явилось продолжением усилий его предшественника Пия IX по сохранению административных католических структур и религиозного образования в этой небольшой стране, где сейчас имеется восемь аккредитованных государством католических вузов.

В том же 1888 г. в Риме на улице «виа крещенцио» (*итал.* via Crescenzo) для подготовки священнических кадров был основан Папский канадский коллегиум, что стало выражением внимания Льва XIII к этой североамериканской стране. Годом позже особой резолюцией «папы рабочих» от 5 февраля 1889 г. первое учебное заведение Оттавы — *St. Paul College*⁵³ — было преобразовано в папский *Universite Saint-Paul*,

51 Данное учебное заведение было основано папой Иннокентием XI в 1687 г. и закрыто в 1870 г. решением светских итальянских властей. В 1961 г. на базе *Anselmianum* был открыт Папский институт литургики, имевший собственный Устав и право организовывать отдельные образовательные курсы, в том числе с последующим получением докторской степени в области литургического богословия. В 1978 г. этот институт реорганизовали в факультет литургики при данном учебном заведении бенедиктинцев — ордена, считающегося в Римско-Католической Церкви «литургическим». С 1972 г. на факультете теологии Ансельмианума можно получить докторскую степень по богословию таинств, а с 2002 г. — по истории богословия. См.: *Collegio Sant Anselmo*. URL: <https://www.anselmianum.com/it/>

52 *Annuario pontificio per l'anno 2022*. P. 1726.

53 Основано в 1848 г. в качестве католической семинарии.

являющийся с 1965 г. частью Canada's University, главного вуза этой страны с более чем 40 тысячами студентов в настоящее время⁵⁴.

Общество Иисуса (*лат.* Societas Jesu), всемерно поддерживаемое Львом XIII ради его педагогических достижений, оказало определяющее влияние и на основании в 1889 г. Фрибурского католического университета — крупнейшего в современной Швейцарии международного учебного кластера с большой долей иностранных студентов⁵⁵.

В 1890 г. на римской «виа конкордия» (*итал.* via Concordia) по прямому указанию папы Льва XIII был основан Папский богемский коллегиум Неромусено, готовящий национальные кадры для католиков-чехов. В 1892 г. статус папского коллегиума, первого в истории за пределами Италии, получила католическая семинария Josephinum в Коламбусе (штат Огайо, США)⁵⁶. В настоящее время данное учебное заведение, названное в честь св. Иосифа Обручника, — единственная семинария в Северной Америке, имеющая подобный высокий статус.

В 1895 г. уже 85-летний понтифик инициировал возрождение римского папского института мариологии (*лат.* Pontificia Facolta Theologia Marianum), закрытого антиклерикальным правительством объединённой Италии в 1870 г.⁵⁷. Деятельность данного вуза ордена сервитов (OSM) возобновилась благодаря повышенному вниманию Льва XIII к их мариологической и социально-научной деятельности, также отмеченной канонизацией основателей этого ордена⁵⁸.

С 26 марта 1896 г. на базе семинарии St. Patrick's College (Maynooth), в 20 километрах от Дублина, Львом XIII был утверждён крупнейший центр неотомистской философии в Ирландии — St. Patrick's Pontifical University. Он стал базой для создания современного Ирландского

54 В настоящее время в число структурных подразделений Universite Saint-Paul входят католический Богословский институт пастырского попечения, Институт миссиологии, отделения философии, канонического права и гуманитарных дисциплин (Annuario pontificio per l'anno 2022. P. 1723).

55 В настоящее время в этом высшем учебном заведении Швейцарии, имеющем 5 факультетов, обучается около 10 тысяч студентов, что составляет около четверти населения города Фрибура.

56 Основана в 1888 г. католическим священником и приверженцем социального католицизма Джозефом Джессингом.

57 Marianum был основан орденом сервитов в 1398 г. и непрерывно функционировал как колледж вплоть до закрытия по решению антиклерикальных властей молодого итальянского государства в 1870 г.

58 Семь основателей ордена сервитов были канонизированы Львом XIII в 1888 г.

национального университета, основанного столетием позже и включившего упомянутый церковный вуз в свою современную структуру⁵⁹.

В 1897 г. в Вашингтоне было положено начало деятельности ещё одного католического университета — Тринити-колледжа, базой которому послужила женская школа, основанная в 1841 г. конгрегацией сестёр Нотр-Дам де Намюр.

В октябре 1900 г. в Риме возник Папский португальский коллегийум, об острой необходимости которого говорило крайне тяжёлое положение католиков в *Lusitaniae regno*⁶⁰, более других европейских стран пострадавшей в XIX — начале XX в. от антирелигиозных законов. Следствием этого стало сокращение епархий и острый недостаток священников как в самой Португалии, так и в Вест-Индии⁶¹. Ещё в 1886 г. в энциклике «*Pergrata nobis*» папа Лев призвал активнее пополнять абитуриентами оставшиеся незакрытыми семинарии, отметив критическую численность местных священников⁶². Однако в стране, постоянно сотрясаемой революциями, готовить церковные кадры было практически невозможно, поэтому для их подготовки был избран «вечный город»⁶³.

Ещё одним форпостом неотомистской теологии в понтификат «папы Печчи» стал мадридский папский университет Комильяса (*исп.* *Universidad Pontificia Comillas*), основанный в 1880 г., но «канонически утверждённый» лишь в марте 1904 г., т.е. после кончины Льва XIII. Ныне этот вуз входит в Международную федерацию католических университетов (IFCU) и Европейскую университетскую ассоциацию (EUA)⁶⁴. Кроме того, 1 апреля 1892 г. для испанских семинари-

59 St. Patrick's Pontifical University, Maynoot. URL: <https://spuu.ie>

60 Лузитания — средневековое название Португалии.

61 В 1881 г. Лев XIII сократил епархии Португалии до 12 (3 архиепископства и 9 епископств).

62 *Pergrata nobis. De Ecclesiae necessitatibus in Lusitaniae Regno [Ad Episcopos Lusitaniae]*, 14 septembris 1886 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna, 2008. P. 413–431.

63 Ситуация с гонениями на канонические структуры Римско-Католической Церкви и на религиозное образование наиболее обострилась в Португалии уже после смерти Льва XIII. В 1911 г. в результате свержения монархии и провозглашения республики законом от 20 апреля было провозглашено жесточайшее отделение государства от Церкви и национализация всего церковного имущества. Деятельность иезуитов была запрещена, а с 1913 г. все дипломатические отношения с Римом были окончательно прерваны. На фоне этих событий работа Португальского коллегийума в Риме стала едва ли не единственным способом сохранения национальных кадров как для самой Португалии, так и для её колоний.

64 В настоящее время в этом частном католическом вузе Испании, имеющем государственную аккредитацию, обучается порядка 8000 студентов на 7 факультетах.

стов в «вечном городе» был основан Папский испанский коллегийум San Giuseppe, а в 1901 г. там же был открыт Хорватский коллегийум San Girolamo. Оба вуза существуют доныне⁶⁵.

Также буллой «Etsi paternam» Лев XIII учредил первую из двенадцати ныне существующих и успешно функционирующих региональных семинарий Италии — Pontificio Collegio Leoniano⁶⁶, единственную, имеющую престижный статус папского коллегийума. Надо отметить, что её основанием Лев XIII заложил фундамент всего дальнейшего развития провинциального духовного образования на Апеннинском полуострове, дав импульс для подобной деятельности и в других странах. Не удивительно, что до 1984 г. эта семинария находилась на попечении игнатийан⁶⁷, столь любимых этим папой, обращавшегося к ним, чтобы молодёжь «была превосходно наставлена в дисциплинах, относящихся к критическому изучению и экзегетике Святой Библии»⁶⁸.

Таким образом, девять коллегийумов⁶⁹, основанных непосредственно Львом XIII, а также Бельгийский, учреждённый прямым вмешательством кардинала Печчи (до избрания на папство) в 1844 г. в понтификат Григория XVI, и кардинально реформированный Львом XIII уже существовавший Греческий являются красноречивым доказательством его особых попечений о формировании национальных священнических кадров и ярким показателем его миссионерских начинаний. Для сравнения: до понтификата Льва XIII в Римской Церкви

65 Roma, via Tomacelli, 132.

66 Данная семинария была основана в 1897 г. по личной инициативе папы Льва XIII и во многом на его личные средства недалеко от его родины — городка Карпинето Романо, в диоцезе Anagni. В настоящее время для восполнения потребности в региональных священнических кадрах и в качестве базы для теологической подготовки будущих студентов папских университетов в Италии функционируют 12 понтификальных семинарий: в Ананье (в статусе папского коллегийума), в Анконе (область Марке), Ассизи (область Умбрия), Болонье (область Романья), Кальяри (остров Сицилия), Катандзаро (область Калабрия), Кьети (область Абруццо — Молизе), Мольфетте (область Апулия), Неаполе (область Кампания), Пизе (область Тоскана) и 2 семинарии в Потенце — низшая и высшая (область Базиликата).

67 Т. е. «иезуитов», как их официально именовали в XIX в.

68 Etsi nos. De malis in Italia ingravescentibus. P. 215.

69 Семь из них располагаются непосредственно в Риме: Армянский, Украинский, Канадский, Хорватский, Богемский, Португальский и Испанский. Также Pontificio Collegio Leoniano (Ананья, Италия) и Josephinum в Коламбусе (США).

имелось лишь двенадцать римских (папских) коллегий (*лат. Pontificio Collegio*)⁷⁰, а в последующие десять понтификатов было основано лишь шестнадцать⁷¹.

Отдельной стороной понтификата «великого папы рабочих» в контексте развития церковной науки и религиозного образования стало учреждение новых миссионерских семинарий, процесс основания которых начал его предшественник Пий IX⁷². При Льве XIII эти учебные заведения стали важной вехой в популяризации неотомизма и теологического образования для тех, кому оно было недоступно, например, из-за бедности или низкого социального статуса. Так, в 1895 г. была открыта Миссионерская семинария в Парме (Италия).

В результате канонической поддержки целой череды религиозных организаций и «институтов посвящённой Богу жизни», в которых социально-миссионерская политика имела прямое отношение к процессам католического образования, Лев XIII добился внушительных миссионерских успехов: почти все религиозные ордена, основанные в XIX в., работали в миссиях⁷³.

В качестве примера приведём утверждённый Львом XIII римский *Istituto Ecclesiastico Maria Immacolata* одноимённой конгрегации (1902 г.)⁷⁴, по сей день активно занимающейся воспитанием молодёжи, миссионерской работой и продвижением религиозных призваний,

70 Американский, Французский, Beda, Германо-венгерский, Ирландский, Scozzese, Urbano, de Propaganda Fide, Маронитский, Pio Latino Americano, Польский, Тевтонские S.Maria dell'Antima и S.Maria in Camposanto.

71 Maria Mater Ecclesiae (1991 г.), Pio Romeno (1937 г.), Руссикум (1929 г.), Корейский (1990 г.), Эфиопский (1919 г.), Филиппинский (1961 г.), Lateranense S. Giovanni XXIII (1998 г.), Литовский св. Казимира (1948 г.), Мексиканский (1961 г.), Бразильский (1934 г.), S. Efrem (2003 г.), S. Paolo Apostolo (1977 г.), S. Pietro Apostolo (1946 г.), Словацкий свв. Кирилла и Мефодия (1997 г.), Словенский (1960 г.), S. Maria del Patrocinio (2016 г.).

72 Одной из первых миссионерских семинарий стал вуз, основанный в Милане в период понтификата предшественника Льва XIII – папы Римского Пия IX (1850 г.). Позже миссионерские семинарии были основаны в Лионе (Франция, 1856 г.) и в Милл-Хилле (Англия, 1866 г.).

73 Здесь стоит отметить успешно функционировавшие образовательные школы и пансионы таких социальных монашеских орденов, как конгрегация Святого Духа, или Чёрных отцов; конгрегация миссионеров Святого сердца Иисуса, конгрегация Непорочного Сердца Марии, так называемых Белых отцов; Общество божественного слова; конгрегация отцов Святейшего сердца Иисуса; Общество Сынов Святого Сердца католического св. Даниэле Комбони из Вероны, и множество других.

74 Figli di S. Maria Immacolata (F.S.M.I.). Эта конгрегация, основанная итальянским священником Джузеппе Фразинетти, образовалась в Генуе в 1861 г. в результате совместной благотворительной деятельности троих мужчин, которые стали финансово поддерживать молодых

то есть той сложной сферой духовной жизни подрастающего поколения, которой в Римско-Католической Церкви придаётся исключительное значение.

Также стоит отметить, что, кроме библейско-философских и правовых исследований, особое внимание церковной науки в понтификат Льва XIII было обращено к церковной истории. Так, 2 февраля 1879 г. в Ватикане была основана папская академия христианских мучеников (*лат. Pontificia Academia Cultorum Martyrum*) для изучения подвига христианских свидетельств веры. Академия успешно осуществляет научную деятельность до настоящего времени.

Заключение

Подводя итоги, отметим, что приведённый здесь перечень католических учебных заведений, основанных или возобновлённых при прямом участии или при личном содействии Льва XIII, вполне достаточен, чтобы составить объективное представление об усилиях, которые предпринимал папа Римский Лев XIII в русле неотолизма, церковной науки и духовного образования как интеллектуальной основы ратифицированной им социально-политической доктрины.

Однако ангелизировать Льва XIII всё же не стоит, поскольку среди национальных коллегиумов в его понтификат был реформирован содействующий католическому прозелитизму Греческий понтификальный коллегиум (15 декабря 1897 г.) и основан Украинский греко-католический коллегиум св. Иосафата (18 декабря 1897 г.). Без сомнения, эти факты, несмотря на многие внешне положительные личностные и организаторские характеристики Льва XIII, являются ярким свидетельством его папских амбиций. Кроме того, 7 октября 1895 г. по личному указанию этого понтифика августинцы-ассумпционисты открыли в Стамбуле так называемую Практическую школу высшего образования для окатоличивания греков-фанариотов и изучения ради этого восточно-византийской богослужебной традиции⁷⁵. Таким образом, Льва XIII также можно назвать и одним из идеологов

священников, искренне желавших учиться, но не имевших средств для получения серьёзного теологического образования.

75 Позднее Практическую школу высшего образования ассумпционистов из района Кадыкей в Стамбуле перевели в Бухарест. Оттуда в 1947 г. она переехала в Париж, где с 1980 г. из самостоятельной стала структурным подразделением Католического университета под отдельным названием – Французский институт византистики.

современной униональной политики Ватикана. Подтверждением этого является и одобрение им деятельности миссионерского монашеского ордена вербистов, активно действующего на территории канонической ответственности Русской Православной Церкви и тесно связанного с «восстановлением» канонических структур Католической Церкви в Российской Федерации в 2002 г.

Что касается канонизации неосхоластики, оказавшей положительное влияние на структурные изменения католического вузовского образования, то в области общехристианского диалога, осложнённого догматическими реформами Пия IX, предшественника Льва XIII, которые явились следствием пренебрежения учением Фомы Аквинского, усилия Льва XIII определённо запоздали. Дело в том, что «ангельский врач» (*лат.* «*doctor angelicum*») являлся самым авторитетным противником учения о непорочном зачатии Девы Марии. Таким образом, обход его мнения создал одну из существенных предпосылок для провозглашения лжедогмата 1854 г., ставшего, в свою очередь, психологической базой для другого лжедогмата — «*ex cathedra*» 1870 г. Причём сам папа Лев, являясь сторонником как догматических реформ своего предшественника Пия IX, так и учения Фомы из Акуино (*итал.* Aquino), неоднократно утверждал, что теологическим позициям этого итальянского доминиканца не всегда и не везде оказывалось должное почтение.

Источники

- Aeterni Patris. De philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda. 4 augusti 1879. De studiis Scripturae sacrae // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 52–93.
- Etsi nos. De malis in Italia ingravescentibus. 15 februarii 1882 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 196–217.
- Humanum genus. De secta Massonum [Ad Patriarchas, Primates, Archiepiscopos et Episcopos universos catholichi orbis], 20 aprilis 1884 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 286–321.
- Iampridem considerando. De philisofia christiana S. Tommae Aquinatis. Litterae apostolicae de Academia S. Thomae Aquinatis Romae instituenda deque nova omnium operum eius editione curanda, [Ad S.R.E. Cardinalem Antonium De Luca Consilio Studiis regundis Praefectum], 15 octobris 1879 // Enchiridion delle Encicliche. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 1314–1321.

- In mezzo alle ragioni. L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche di Roma. [Al Signor Cardinale Monaco La Valetta, Vicario generale di Roma]. Lettera apostolica 26 giugno 1878 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae: Ex typ. Vaticana, 1881. P. 72–82.
- Inscrutabili Dei consilio in Pontificatus exordiis edita (Ad Patriarchas, Primate, Archiepiscopos et episcopos universos Catholici Orbis gratiam et cōmunionem cum Apostolica Sede habentes), 21 aprilis 1878 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae: Ex typ. Vaticana, 1881. P. 44–58.
- Lucet multa. De controversiis inter catholicos Belgii, [Dilecto Filio Nostro Victori Augusto S.R.E. Card. Deschamps Archiepiscopo Mechliniensi et omnibus Venerabilibus Fratribus Belgii Episcopis], 3 augusti 1881 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. II. Romae: Ex typ. Vaticana, 1882. P. 322–326.
- Magni Nobis gaudii. De catholica studiorum Universitate in urbe Washington constituta. 7 martii 1889 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 1508–1513.
- Militans Iesu Christi Ecclesiae quibus extraordinarium Iubileum indicitur, [Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis cum Apostolica Sede pacem et communionem habentibus, et dilectis filiis universis Christi fidelibus], 12 martii 1881 // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae: Ex typ. Vaticana, 1881. P. 204–211.
- Nel giugno. L'educatione nelle scuole di Roma. Lettera apostolica 25 marzo 1879 al Signor Cardinale Vicario sulle scuole di Roma // *Leonis XIII P. M. Acta*. Vol. I. Romae: Ex typ. Vaticana, 1881. P. 202–210.
- Pergrata nobis. De Ecclesiae necessitatibus in Lusitaniae Regno [Ad Episcopos Lusitaniae], 14 septembris 1886 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 414–431.
- Providentissimus Deus. De studiis Scripturae sacrae. 18 novembris 1893 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 804–861.
- Quod multum. De Ecclesiae libertate in Hungarico Regno. 22 augusti 1886 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878–1903). Bologna: EDB, 2008. P. 390–413.
- Spectata fides. De puerorum christiana institutione in Anglia. 27 novembris 1885 // *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. 3: Leone XIII (1878 – 1903). Bologna: EDB, 2008. P. 1372–1377.

Литература

- Сардарян Г. Т. Либеральный разворот католического социального учения в период понтификата Льва XIII // *Право и политика*. 2016. № 11(203). С. 1433–1439.
- Сергий (Барабанов), иером. Догматические реформы папы Римского Пия IX: [дис... канд. богосл.]. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2015.
- Annuario pontificio per l'anno 2022. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022.
- Hasler A. B. Wie der Papst unfehlbar wurde Macht und Ohnmacht eines Dogmas. Zürich: Buchclub Ex Libris, 1981.

Catholic University of America. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.catholic.edu/index.html> (дата обращения 21.12.2022).

Collegio Sant Anselmo. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.anselmianum.com/it/> (дата обращения 15.03.2023).

Murray J. C. Leo XIII: Two Concepts of Government // *Theological Studies*. 1953. Vol. 14. Iss. 4. P. 551–567.

St. Patrick's Pontifical University, Maynoot. [Электронный ресурс]. URL: <https://spru.ie> (дата обращения 12.06.2023).

Umberto dell'Orto, Saverio Xeres. *Manuale di storia della Chiesa. L'Epoca Contemporanea. Dalla Rivoluzione francese al Vaticano II e alla sua ricezione (1789 – 2022)*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2022.

МАЛАНКАРСКАЯ ЦЕРКОВЬ ИНДИИ

ВОПРОСЫ ЮРИСДИКЦИИ, БОГОСЛОВИЕ
И БОГОСЛУЖЕНИЕ

Павел Геннадьевич Борисов

аспирант кафедры церковной истории
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pgborisov2018@gmail.com

Для цитирования: Борисов П. Г. Маланкарская Церковь Индии: вопросы юрисдикции, богословие и богослужение // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 172–186. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.008

Аннотация

УДК 27-9 (271-22)

Цель исследования — проанализировать особенности богослужения и богословской мысли, а также юрисдикционную подчинённость и внутреннюю иерархию Маланкарской Церкви Индии. Для этого автор применяет аксиоматический и индуктивный методы. Вопросы богослужения и богословской мысли Маланкарской Церкви Индии представляют существенный исследовательский интерес в свете собственных национальных особенностей и исторической ретроспективы. Маланкарская Церковь Индии — уникальный образец самобытной Церкви, сохранившей верность христианской традиции и экклезиологию. Территориальная отдалённость Маланкарской Церкви от других древних Церквей Востока и других цивилизаций позволила ей пройти через столетия христианской, мировой и индийской истории в практически неизменном виде, сохранить аутентичность с элементами национального колорита, который отразился в богослужении и богословской мысли. Юрисдикция Маланкарской Церкви — классический пример полной автономии и независимости, которую с трудом смогли затронуть даже португальская колонизация и приход британцев в Индию.

Ключевые слова: Индия, история христианской Церкви, Маланкарская Церковь Индии, дохалкидонские Церкви, IV Вселенский Собор, сирийский православный литургический обряд, анафора византийской традиции, Маланкарская ассоциация, Устав Маланкарской Церкви.

Malankara Church of India: Questions of Jurisdictions, Theology and Worship

Pavel G. Borisov

PhD student at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
pgborisov2018@gmail.com

For citation: Borisov, Pavel G. "Malankara Church of India: Questions of Jurisdictions, Theology and Worship". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 172–186 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.008

Abstract. The objectives of the study are to analyze the features of worship and theological thought, as well as the jurisdictional subordination and internal hierarchy of the Malankara Church of India. The object of the study is the liturgical rite, theological heritage and the organizational structure of the Malankara Church of India. To do this, the author uses axiomatic and inductive methods. Questions of worship and theological thought of the Malankara Church of India are of significant research interest in the light of their own national characteristics and historical retrospective. The Malankara Church of India is a unique example of an original Church that has remained faithful to the Christian tradition and ecclesiology. The territorial remoteness of the Malankara Church from other ancient Churches of the East and other civilizations allowed it to pass through the centuries of Christian, world and Indian history in an almost unchanged form, to preserve its authenticity with elements of national color, which was reflected in worship and theological thought. The jurisdiction of the Malankara Church is a classic example of complete autonomy and independence, which even the Portuguese colonization and the coming of the British to India could hardly touch.

Keywords: India, history of the Christian Church, Malankara Church of India, pre-Chalcedonian Churches, IV Ecumenical Council, Syriac Orthodox liturgical rite, anaphora of the Byzantine tradition, Malankara association, Rule of the Malankara Church, Holy Sacrifice.

Введение

Маланкарская Церковь Индии относится к числу древних Церквей Востока и является примером дохалкидонской Церкви. Дохалкидонские Церкви характеризуются тем, что не признают решений IV Вселенского (Халкидонского) Собора и последующих Вселенских Соборов. Помимо Маланкарской Православной Церкви, к числу дохалкидонских Церквей относятся Армянская Апостольская Церковь, Коптская Православная Церковь, Сирийская Православная Церковь, Ассирийская Церковь Востока, Эфиопская Православная Церковь, Эритрейская Православная Церковь и Маронитская Церковь.

Маланкарская Церковь признаёт Никейский Символ веры. Вероучение Маланкарской Церкви в ранний период, до Халкидонского Собора, формировалось в общем контексте Вселенской Церкви, на тот момент неразделённой, за исключением Церквей, отпавших после III Вселенского (Эфесского) Собора. После Халкидонского Собора богословская мысль Маланкарской Церкви развивалась автономно от других Церквей¹. Вплоть до Позднего Средневековья, когда на полуострове Индостан появились европейские миссионеры, вероучение Маланкарской Церкви не испытывало влияния извне из-за географической удалённости от регионов, где существовали другие христианские конфессии. Существование в религиозной среде, где преобладающими конфессиями оставались традиционные верования народов Индии, сформировало в Маланкарской Церкви замкнутое сообщество², которому было попросту не с кем взаимодействовать в контексте развития богословской мысли. Таким образом, до настоящего момента и вероучение, и богослужебный обряд Маланкарской Церкви являются практически теми же, что и в первые века по Рождестве Христовом.

Особенности богословской мысли в Маланкарской Церкви в целом укладываются в контекст богословской мысли древних Церквей Востока. Маланкарская Церковь отвергает решения Халкидонского Собора и является монофизитской, то есть относится к числу Церквей, которые тем или иным образом отвергают наличие в Иисусе Христе человеческой природы и делают акцент на наличии в Нём только природы божественной. Данное учение было охарактеризовано на Халкидонском Соборе как еретическое, и это обстоятельство в настоящее время затрудняет

1 Alexander G., Phillip J. Malankara Nasrani Research Papers. Kerala, 2020. P. 32–34.

2 Нестеров А. Г. Маланкарская Церковь Южной Индии в конце XIX – начале XX вв. // Научный диалог. 2014. № 8 (32): История. Экономика. Право. С. 39–43.

установление канонического общения Маланкарской Церкви и других древних Церквей Востока с Церквами, признающими решения Халкидонского и последующих Вселенских Соборов. Эта проблема свойственна отношениям всех древневосточных Церквей с другими Церквами. На данный момент их каноническое общение с основными христианскими конфессиями ограничивается взаимным признанием Крещения Католической Церковью, с одной стороны, и, соответственно, Коптской и Армянской Апостольской Церквами, с другой. При этом все древние Церкви Востока находятся в полном евхаристическом общении друг с другом.

Особенностью вероучения Маланкарской Церкви является то, что двойственность природы Иисуса Христа отвергается путём утверждения его единой богочеловеческой природы, в отличие от классического монофизитства, постулирующего наличие у Спасителя только божественной природы. Маланкарская Церковь утверждает³, что «Иисус Христос является единым воплощённым лицом Бога Слова», что «единая природа [Спасителя. — П. Б.] состоит из Божественной и человеческой сущности в их совершенстве» и что «Союз Его Божественной природы с Его человеческой природой трансцендентен и невыразим посредством Слова без домысливания, без запутанности, без трансформации или преобразования, без изменения и без смешения»⁴.

Богослужебный обряд Маланкарской Церкви Индии

Богослужебный обряд Маланкарской Церкви полностью соответствует традициям древневосточных Церквей. Современная Маланкарская Церковь, по утверждению её представителей, практикует сирийский православный литургический обряд (Syriac Orthodox Liturgy), относящийся к антиохийской литургической традиции. В то же время в литературе часто встречается обозначение данного обряда именно как маланкарского. В IV–V вв. от Рождества Христова Антиохийская Церковь взяла за основу литургического последования литургию апостола Иакова. В то время её служили исключительно на греческом языке, однако постепенно антиохийская традиция восприняла сирийский

3 *Brown L. P.* The Indian Christians of St Thomas, An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge, 1956. P. 43.

4 Christology. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/theology/christology

язык⁵. Развитие этого богослужения до середины XVII в. происходило за пределами Индии, а в регионе оно появилось благодаря иерусалимскому митрополиту Сирийской Церкви Григорию⁶, прибывшему в Индию в 1665 г.⁷ Ранее литургическая практика относилась к другому типу — восточно-сирийскому. Однако деятельность европейских колонизаторов, которые, в том числе, вмешивались в глубоко укоренившиеся местные церковные традиции, нарушили обрядовую преемственность, поэтому в конце XVII в. уже не было серьёзных оснований противиться внедрению литургических практик, чем и занялся митрополит Григорий.

Вплоть до XX в. богослужения Маланкарской Церкви проводились на сирийском языке, однако в настоящее время наиболее распространённым языком богослужения является малайялам — дравидийский язык, который использует население индийского штата Керала⁸. Кроме того, практикуются богослужения на английском языке.

Наиболее характерной чертой антиохийской литургической традиции Маланкарской Церкви является большое число различных видов евхаристических молитв (анафор). Всего известно около восьмидесяти видов анафор антиохийской традиции, каждая из которых восходит к произведениям, используемым в литургии апостола Иакова. Из всего этого числа в Маланкарской Церкви используется порядка десяти видов евхаристических молитв⁹.

Для обозначения составных частей литургии в Маланкарской Церкви применяется терминология, свойственная Католической Церкви (литургия Слова, литургия Евхаристии). В Маланкарской Церкви практикуются такие особенности сирийского литургического богослужения, как Литургия ладана (Liturgy of Incense), которая служит между литургией Слова и литургией Евхаристии. Литургия ладана, отсылающая к традиции приношения ладана в Иерусалимском храме (см. Исх. 30, 1–10)¹⁰, заменяет распространённую в Православной Церкви

5 Neill S. A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707. Cambridge, 1984. P. 26.

6 Мар Григориос Абдал Джалил Бава.

7 Bauman C. M., Ponniah J. Christianity and Freedom in India: Colonialism, Communalism, Caste and Violence // Christianity and Freedom. Contemporary Perspectives / ed. A. D. Hertzke, T. S. Shah. Vol. 2. New York (N. Y.), 2016. P. 243–244.

8 Joseph G. The Life and Times of a Kerala Christian Nationalist. Hyderabad, 2018. P. 65.

9 Holy Qurbana. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/holy-qurbana

10 The «Status» of the Malankara Church in the Oriental Orthodox Communion. [The Malankara Untold]. URL: <https://themalankarauntold.wordpress.com/2019/10/03/>

ектению об оглашенных и включает в себя отпущение грехов священника и предстоящих на литургии мирян перед принесением Евхаристической Жертвы. Также она представляет приношение Богу, ибо благовония «символизируют богоугодные добрые дела и молитвы»¹¹. Литургия Ладана также символизирует молитвы предстоящих Богу святых, которые соединяются с молитвами мирян, предстоящих на литургии, (?) в едином «истинном духовном приношении хвалы и поклонения»¹².

На литургии обычно совершается два апостольских чтения: на первом читается отрывок из одного из соборных посланий святых апостолов, на втором — фрагмент одного из посланий апостола Павла¹³. Богослужебная практика чтения Евангелия на литургии схожа с принятой в Русской Православной Церкви.

Недельный богослужебный круг Маланкарской Церкви в целом соответствует традициям всех христианских Церквей¹⁴. Основным богослужением является воскресная литургия (в Маланкарской Церкви, в частности в расписаниях богослужений, широко применяется термин «Holy Qurbana», «Святое Жертвоприношение»)¹⁵. В некоторых храмах воскресная литургия служит сразу после вечернего богослужения в субботу. Повседневные богослужения совершаются, как правило, во все дни: вечером — ежедневно, утром — кроме дней, когда совершается литургия. Дни совершения литургии устанавливаются по дням недели (например, среда, пятница, суббота) и не меняются в зависимости от церковного календаря.

В Маланкарской Церкви богослужебный год начинается с праздника освящения (Qoodosh Etho), который отмечается в первое воскресенье, выпадающее на период с 30 октября по 5 ноября¹⁶. Годовой богослужебный круг Маланкарской Церкви разделяется на семь периодов,

the-status-of-the-malankara-church-in-the-oriental-orthodox-communion

11 West Syrian Worship. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/west-syrian-worship

12 Ibid.

13 *Riesner R.* Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology. Grand Rapids (Mich.), 1998. P. 38.

14 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>

15 Christology. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/theology/christology

16 Liturgical Year & Seasons. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/liturgical-year-seasons

или сезонов, продолжительностью порядка семи недель. Каждый период соединён с одним из двенадцатых праздников. Так, к числу сезонов относится Великий пост, пасхальный период, период перед Рождеством Христовым и другие.

Практика постов в Маланкарской Церкви схожа с практикой Русской Православной Церкви в части Великого, Успенского, Петрова постов, а также постов в среду и пятницу. Однако в Маланкарской Церкви нет Рождественского поста, а есть ряд многодневных постов, которые не практикуются другими Церквами:

- восьмидневный пост перед Рождеством Богородицы;
- пост, начинающийся после праздника Вознесения Господня и заканчивающийся в день Пятидесятницы;
- Ниневитянский пост длительностью три дня: с понедельника по среду за три недели до начала Великого поста¹⁷.

Некоторые особенности богослужбных практик и устройства церковно-приходской жизни Маланкарской Церкви продиктованы своеобразием народной культуры Индии. Так, в данном регионе очень важны вопросы гигиены. На практике это проявляется в том, что на территории церковью необходимо находиться без обуви. Такие аспекты имеют важное значение как для межцерковного взаимодействия, так и для миссии в регионе, поскольку если религиозное послание входит в противоречие с местными вопросами организации быта и гигиены, то на понимание местного населения рассчитывать невозможно.

Богослужбные облачения в Маланкарской Церкви наследуют традиции древневосточных Церквей¹⁸. Диаконские облачения при этом соответствуют принятым в Русской Православной Церкви. Характерными предметами облачения священников являются:

- капюшон с тринадцатью вышитыми крестами (символизируют двенадцать апостолов и Христа);
- церемониальная обувь, напоминающая домашние тапочки с украшениями, которые священник должен надевать для совершения литургии;

17 Fasting and Abstinence. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/spirituality/fasting-and-abstinence

18 *Fahlbusch E.* The Encyclopedia of Christianity. Vol. 5. Grand Rapids (Mich.), Cambridge, 2008. P. 32–36.

- такие предметы облачения, как подризник, епитрахиль, пояс, поручи и фелонь, схожи с предметами, используемыми в Русской Православной Церкви;
- архиереи используют на богослужениях, помимо указанных предметов облачения, особого вида капюшон и омофор, который по виду напоминает епитрахиль и надевается через голову поверх фелони¹⁹.

Повседневным головным убором священника является семиугольная низкая камилавка, а архиерея — небольшой колпак, называемый фиро²⁰.

Облачения священнослужителей Маланкарской Церкви учитывают жаркий климат, в котором они проживают и служат. Облачения изготавливаются из лёгких тканей светлых цветов. К примеру, подрясники и ризы чаще всего являются белыми, в отличие от распространённых в Русской Православной Церкви облачений чёрного цвета. Исключением являются архиерейские ризы, которые имеют чёрный цвет и красную подкладку. Облачение католикоса — предстоятеля Маланкарской Церкви — не имеет особенностей по сравнению с архиерейским облачением. Практика ношения духовенством наперсных крестов и архиереями — панагий схожа с практикой Русской Православной Церкви.

Отличительной особенностью богослужебных облачений Маланкарской Церкви, по сравнению с родственными ей древневосточными Церквями, является продиктованная индийской культурой склонность к использованию большого числа ярких украшений. Облачения имеют богатую вышивку, в том числе золотыми нитями. Золото и драгоценные камни широко используются для изготовления украшений и богослужебных предметов. Таким образом, облачения, используемые в Маланкарской Церкви, внешне имеют схожие черты с торжественной византийской традицией (унаследованной и Русской Православной Церковью), хотя причинно-следственной связи в этом вопросе не имеется.

19 Different Orders of Priesthood in Malankara Orthodox Syrian Church. [Manna. The Heavenly Bread]. URL: <https://mannaghaziabad.com/post/44/different-orders-of-priesthood-in-malankara-orthodox-syrian-church-explaining-the-responsibilities-and-vestments-of-each-order>

20 Holy Qurbana. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/holy-qurbana

Юрисдикция и иерархия Маланкарской Церкви Индии

Проблематика юрисдикционного подчинения Маланкарской Церкви, подобно другим вопросам, не выходит за рамки стандартного положения дел во всех древневосточных Церквях. Маланкарская Церковь не признаёт какую-либо из существующих христианских Церквей выше себя самой. Более того, подчёркивается, что Маланкарская Церковь была основана лично апостолом Фомой и входит в число Церквей²¹, основанных непосредственно святыми апостолами, никогда ни от кого не получала автокефалии и никогда являлась частью других христианских Церквей. Маланкарская Церковь отвергает доктрину папизма²² и не соглашается с тем, что кто-либо из предстоятелей может иметь власть над другими Церквями, в том числе на глобальном уровне. Маланкарская Церковь состоит в каноническом общении с другими древневосточными Церквями: Армянской Апостольской, Коптской Православной, Сиро-Яковитской Православной, Эритрейской Православной и Эфиопской Православной Церковью.

Современная иерархическая структура Маланкарской Церкви соответствует изначальному замыслу о том, какой эта структура должна быть. Возглавляет Церковь предстоятель, носящий титул Католикоса Востока и Митрополита Маланкарского. С 2021 г. католикосом Маланкарской Церкви является Василий Мартом Матфей III. Он имеет резиденцию в индийском городе Коттайям, в штате Керала.

Маланкарская Церковь имеет тридцать епархий, из которых двадцать семь находятся на территории Индии и три — за рубежом (два из них в США: епархии Северо-Восточной Америки и Юго-Западной Америки, а также епархия Соединённого Королевства, Европы и Африки).

Структура управления в Маланкарской Церкви регламентируется Уставом (конституцией)²³, принятым в 1934 г. и сохранившимся до наших дней практически в неизменном виде: за прошедшее после его утверждения время были внесены всего три поправки, не затрагивающие ключевых положений Устава.

21 Их около сорока.

22 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>

23 Там же.

Высшим органом управления Маланкарской Церкви является Священный архиерейский синод, членами которого являются все двадцать три епископа Маланкарской Церкви и Католикос. Последний председательствует в синоде и уполномочен созывать этот церковный орган. В компетенцию синода входят вопросы веры, порядка и дисциплины. В зависимости от повестки к заседаниям синода могут привлекаться члены Церкви, присутствие которых необходимо для рассмотрения определённых вопросов²⁴.

Финансово-административные проблемы рассматривает Управляющий комитет (managing committee), состоящий приблизительно из ста шестидесяти человек (актуальный состав на май 2022 г. — сто шестьдесят один человек)²⁵. Управляющий комитет является выборным органом, в который от каждой епархии избираются два священника и четыре мирянина, а также определённое количество членов назначается католикосом Маланкарской Церкви (в текущем составе тридцать три человека)²⁶.

Избрание членов Управляющего комитета осуществляется Маланкарской ассоциацией (Malankara Association). Данный орган также формируется на выборной основе. Выборы проходят на уровне приходов. Каждый приход избирает в Маланкарскую ассоциацию двух священников и различающееся между приходами число мирян, которое зависит от размера прихода. Председателем Маланкарской ассоциации является католикос Маланкарской Церкви, а архиереи, управляющие епархиями, — заместителями председателя. Помимо избрания членов Управляющего комитета, Маланкарская ассоциация избирает епископов и католикоса.

Ещё одним административным органом общецерковного уровня является Рабочий комитет (working committee)²⁷. Рабочий комитет готовит программу для заседаний Управляющего комитета, выполняет задачи по текущему управлению делами Маланкарской Церкви и обеспечивает поддержку управленческой деятельности католикоса. Все

24 The Holy Episcopal Synod. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: <https://mosc.in/administration/the-holy-episcopal-synod>

25 Different Orders of Priesthood in Malankara Orthodox Syrian Church. [Manna. The Heavenly Bread]. URL: <https://mannaghaziabad.com/post/44/different-orders-of-priesthood-in-malankara-orthodox-syrian-church-explaining-the-responsibilities-and-vestments-of-each-order>

26 Там же.

27 West Syrian Worship. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/west-syrian-worship

члены Рабочего комитета являются *ex officio* членами Управляющего комитета.

Руководящим органом на уровне епархий является Епархиальное собрание, возглавляемое правящим архиереем. В ведении Епархиального собрания находятся все вопросы управления епархией, в том числе административные и финансово-хозяйственные.

На уровне приходов в Маланкарской Церкви действуют два вида органов управления: приходское собрание (*general body*) и приходской управляющий комитет (*parish managing committee*)²⁸. В приходском собрании участвуют все члены прихода, достигшие двадцати одного года, приступающие к таинствам Исповеди и Причастия не реже одного раза в год и не имеющие просроченной задолженности по оплате приходских взносов более шести месяцев. В ведении приходского собрания находятся все вопросы деятельности прихода, в том числе избрание духовенства. Также приходское собрание избирает на один год членов приходского управляющего комитета, секретаря и попечителя.

В приходской управляющий комитет избираются от пяти до пятнадцати мирян в зависимости от размера прихода, также в его составе заседает приходское духовенство. Приходской управляющий комитет занимается текущей административной и финансово-хозяйственной деятельностью.

Утверждённые Уставом Маланкарской Церкви органы управления различных уровней, в том числе приходские, существуют не номинально, а активно работают в соответствии с возложенными на них задачами. Таким образом, в Маланкарской Церкви в полной мере реализована концепция соборности, которая изначально должна была быть одним из основополагающих аспектов церковной жизни²⁹. Миряне имеют право и возможность непосредственно влиять на назначение клириков на приход и косвенно — на назначение епархиальных архиереев. В комитетах реализована концепция коллегиального управления и решения принимаются большинством голосов, при этом на общецерковном уровне католикос принимает участие в голосовании наряду с членами комитета.

Сохранность традиций соборности и коллегиального управления можно объяснить двумя основными факторами. Во-первых,

28 West Syrian Worship. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/west-syrian-worship

29 Special Honor for Malankara Society. [The Hindu]. URL: <https://www.thehindu.com/news/cities/Thiruvananthapuram/Special-honour-for-Malankara-society/article14586787.ece>

существенное влияние оказало нахождение Маланкарской Церкви в меньшинстве в чуждой христианству религиозной среде³⁰. Наличие численно превосходящих общин приверженцев других религий (индуизм, сикхизм, джайнизм, буддизм, ислам) побуждало членов христианских общин держаться вместе и поддерживать активное взаимодействие внутри общины, что укрепляло их лояльность общине и дух соборности. При увеличении числа членов Маланкарской Церкви удалось перенести принципы приходского и общинного управления на епархиальный и общецерковный уровни.

Вторым фактором столь долгой сохранности первоначальных традиций является географическая удалённость Маланкарской Церкви даже от других древневосточных Церквей, не говоря о Русской Православной и Католической Церквах. Долгое время межцерковные контакты носили ограниченный характер, поэтому такие идеи, как папизм или симфония государственной и церковной власти, свойственные наиболее многочисленным христианским Церквам и напрямую влияющие на характер управления в них, до Маланкарской Церкви долго не доходили (некоторые так и не дошли), а те, которые дошли, не были приняты, за рядом исключений, впрочем не приведших к расколу и выделению части Маланкарской Церкви в отдельную структуру.

Заключение

Настоящее исследование подтверждает гипотезу о том, что самопозиционирование Маланкарской Церкви как исконной и неотъемлемой части индийского культурно-религиозного пространства представляет собой одну из основ её мировоззрения. Несмотря на наличие доминирующего по численности индуистского большинства и целого ряда приверженцев других религий, её члены в полной мере ощущают себя индийцами, имеют искренний патриотический настрой и в целом комфортно себя ощущают в современной социальной среде, что оказало существенное воздействие на богослужение и богословие Маланкарской Церкви. В Маланкарской Церкви, несмотря на явное стремление к сохранению своей иерархии и еkkлезиологической независимости, распространено одинаково благоприятное отношение

30 *Chad M. Bauman, James Ponniah. Christian Responses to Repression in India and Sri Lanka. Religious Nationalism, Legal Restriction and Violence // Under Caesar's Sword How Christians Respond to Persecution. Cambridge, 2018. P. 58.*

ко всем существующим христианским Церквам, в том числе к тем, с которыми во времена европейского колониального присутствия имелись существенные противоречия. Достижение духовной и административной самостоятельности Маланкарской Церкви на современном этапе позволило окончательно преодолеть эти трения и перевести контекст отношений в позитивное русло.

Выводы

Таким образом, проведённая научно-исследовательская работа позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, в вопросах развития отношений с Маланкарской Церковью необходимо учитывать её самоопределение как исключительно индийской Церкви, являющейся составной частью многообразного культурно-религиозного пространства в Индии. В связи с этим взаимодействие с Маланкарской Церковью может быть наиболее эффективным, если лица, вовлечённые в это взаимодействие, будут обладать систематизированными знаниями по истории и культуре Индии. Это позволит лучше понимать причины и мотивы тех или иных действий или высказываний представителей Маланкарской Церкви, а также избегать некорректных формулировок. Во-вторых, для Маланкарской Церкви очень важным является вопрос духовной и административной самостоятельности. Эта Церковь на протяжении нескольких веков защищала своё право проводить богослужения в соответствии с собственными традициями, причём давление в этом ключе оказывалось как со стороны западноевропейских Церквей, так и различных Церквей Ближнего Востока, стремившихся поставить индийских христиан под свой контроль. Успех Маланкарской Церкви в защите своей самостоятельности и окончательное её оформление в середине XX в. укрепило авторитет этой Церкви внутри индийского общества и дало ей возможность стать участником международного взаимодействия в сфере религии, культуры, общественной деятельности и защиты прав человека.

Наконец, несмотря на своё относительно благоприятное современное положение, Маланкарская Церковь тем не менее функционирует в стране, где проблема агрессии против христиан по-прежнему не решена, даже учитывая снижение её остроты по сравнению с 80-ми — 90-ми гг. XX в. Периодически продолжают появляться сообщения об инцидентах, связанных с нападениями на христиан в Индии, публичными оскорблениями и актами вандализма против

храмов и других христианских зданий, в том числе являющихся объектами культурного наследия. В связи с этим вопрос защиты прав человека и, конкретнее — защиты прав христиан для Маланкарской Церкви — совершенно не является абстрактным. Это важнейшее направление деятельности, которым Маланкарская Церковь занимается самым активным образом и в котором имеет широкие компетенции и богатый опыт.

Источники

- Christology. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/theology/christology (дата обращения 12.09.2023).
- Different Orders of Priesthood in Malankara Orthodox Syrian Church. [Manna. The Heavenly Bread]. [Электронный ресурс]. URL: <https://mannaghaziabad.com/post/44/different-orders-of-priesthood-in-malankara-orthodox-syrian-church-explaining-the-responsibilities-and-vestments-of-each-order> (дата обращения 12.09.2023).
- Fasting and Abstinence. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/spirituality/fasting-and-abstinence (дата обращения 12.09.2023).
- The Fate of Secularism in India. [Carnegie Endowment for International Peace]. [Электронный ресурс]. URL: <https://carnegieendowment.org/2019/04/04/fate-of-secularism-in-india-pub-78689> (дата обращения 12.09.2023).
- The Holy Episcopal Synod. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. [Электронный ресурс]. URL: <https://mosc.in/administration/the-holy-episcopal-synod> (дата обращения 12.09.2023).
- Holy Qurbana. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. [Электронный ресурс] URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/holy-qurbana (дата обращения 12.09.2023).
- Liturgical Year & Seasons. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/liturgical-year-seasons (дата обращения 12.09.2023).
- 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 12.09.2023).
- 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 12.09.2023).
- Special Honor for Malankara Society. [The Hindu]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thehindu.com/news/cities/Thiruvananthapuram/Special-honour-for-Malankara-society/article14586787.ece> (дата обращения 12.09.2023).

West Syrian Worship. [The Malankara Orthodox Syrian Church]. [Электронный ресурс]. URL: https://mosc.in/the_church/liturgy/west-syrian-worship (дата обращения 12.09.2023).

Литература

- Нестеров А. Г.* Маланкарская Церковь Южной Индии в конце XIX — начале XX вв. // Научный диалог. 2014. № 8 (32): История. Экономика. Право. С. 48–56.
- Alexander G., Phillip J.* Malankara Nasrani Research Papers. Kerala: OCP Publications, 2020.
- Brown L. P.* The Indian Christians of St. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Bauman C. M., Ponniah J.* Christian Responses to Repression in India and Sri Lanka. Religious Nationalism, Legal Restriction and Violence // Under Caesar's Sword How Christians Respond to Persecution / ed. T. S. Shah, D. Philpott. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 259–297.
- Bauman C. M., Ponniah J.* Christianity and Freedom in India: Colonialism, Communalism, Caste and Violence // Christianity and Freedom. Contemporary Perspectives. Vol. 2. Cambridge University Press, 2016.
- Fahlbusch E.* The Encyclopedia of Christianity. Vol. 5. Grand Rapids (Mich.), Cambridge: W. B. Eerdmans; Brill, 2008.
- Joseph G.* The Life and Times of a Kerala Christian Nationalist. Orient Blackswan Private Limited. Hyderabad, 2018.
- Neill S.* A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Riesner R.* Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 1998.

НЕКОТОРЫЕ НЕОБЫЧНЫЕ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ПРИЁМЫ АМВРОСИАСТА

В «КОММЕНТАРИИ НА ПОСЛАНИЕ АПОСТОЛА
ПАВЛА К РИМЛЯНАМ»

Священник Андрей Лысевич

кандидат теологии
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
проректор Московской духовной академии по лицензированию
и аккредитации
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
lic.prorektor@mpda.ru

Для цитирования: *Лысевич А., иер.* Некоторые необычные экзегетические приёмы Амвросиаста в «Комментарии на Послание апостола Павла к Римлянам» // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 187–201. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.009

Аннотация

УДК 27-277

Статья посвящена исследованию экзегетического метода Амвросиаста. Показано, что несмотря на в целом буквальный экзегетический стиль толкователя, обусловленный стремлением объяснить автора через самого автора, Амвросиаст иногда пользуется типологическим и аллегорическим методами. В статье приводятся примеры таких толкований, встречающихся в «Комментарии на Послание апостола Павла к Римлянам». Обсуждаются мотивы, побуждающие экзегета к применению не характерных для него методов. Рассматривается своеобразный приём Амвросиаста, который может быть назван «номинальным герменевтическим правилом», согласно которому комментируемый отрывок Священного Писания толкуется в связи с употребляемым в нём Именем Божиим, Которое принимается за указание на То или Иное Лицо Святой Троицы.

Ключевые слова: Амвросиаст, экзегеза, Послания апостола Павла, аллегория, типология, герменевтическое правило.

Some Unusual Exegetical Methods of Ambrosiaster in the Commentary on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans

Priest Andrey Lysevich

PhD in Theology

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

vice-rector of the Moscow Theological Academy for Licensing and Accreditation

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

lic.prorektor@mpda.ru

For citation: Lysevich, Andrey, priest. "Some Unusual Exegetical Methods of Ambrosiaster in the Commentary on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 187–201 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.009

Abstract. The article is devoted to the study of the exegetical method of Ambrosiaster. It is shown that despite the generally literal exegetical style of the interpreter, characterized by the desire to explain the author through the author himself, in rare cases Ambrosiaster uses typological and allegorical methods. The article provides examples of such interpretations found in the Commentary on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans. The motives that prompt the exegete to use methods that are not typical for themselves are condemned. A peculiar technique of Ambrosiastes is discussed, which can be called a «nominal hermeneutic rule», according to which the commented passage of Holy Scripture is interpreted in connection with the Name of God used in it, which is taken as an indication of One or Another Person of the Holy Trinity.

Keywords: Ambrosiaster, exegesis, the Epistles of the Apostle Paul, allegory, typology, hermeneutic rule.

Введение

В экзегезе Амвросиаст по праву считается приверженцем буквально-го подхода. Его последовательный линейный комментарий характерен парафрастичностью, использованием метода параллельных ссылок и акцентированием внимания на отдельных словах и фразах. К такому подходу экзегета, очевидно, подталкивает и сам поясняемый библейский текст. Известно, что при толковании посланий апостола Павла к буквальному методу склонялись даже откровенные сторонники аллегории¹. Однако даже при «суховатом» по-римски стиле у Амвросиаста иногда можно встретить некоторые «украшения» его экзегетического подхода.

1. Приточные толкования

Для того чтобы пояснить стих Ис. 40, 13: «*Кто познал разум Господень? Или кто был его советником?*» — цитируемый апостолом Павлом в Рим. 11, 34, Амвросиаст использует общедоступный пример из жизни, говоря, что даже в земных делах «подчинённые не могут знать помышления начальника»².

Поясняя стих Рим. 11, 18, повествующий о присоединении язычников к иудейскому корню и призывающий христиан из язычников не превозносится, Амвросиаст привлекает простые естественные размышления, говоря: «Как ты устоишь, если разрушишь то, на чём стоишь (*лат. nec stabis, si illud per quod stas, destruis*)?»³

Экзегет предлагает довольно яркую мирскую аналогию пророческого служения. Он говорит, что в человеческом обществе всегда принято провозглашать важные известия через великих провозвестников (*лат. magnis praecursoribus nuntiat*), именно поэтому величайшее событие пришествия в мир Сына Божия было прежде провозглашено великими мужами, каковыми являлись пророки⁴. Именно по ним можно было узнать, насколько Могушествен был Тот, Кто проповедан ими.

1 Simonetti M. Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. S. 245.

2 Ambrosiaster. Ad Romanos 11, 35, 1 // CSEL. 81/1. P. 386–387.

3 Ambrosiaster. Ad Romanos 11, 18, 2 // CSEL. 81/1. P. 376–377.

4 Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 2, 2 // CSEL. 81/1. P. 12–13.

«Etiam personas, per quas promissionem signaverit, demonstravit, ut quam vera et magna sit promissio, ex his videretur; nemo enim rem vilem magnis praecursoribus nuntiat»*.

«Также указал и на личности тех, через кого обетование было прежде запечатлено, чтобы было понятно, сколь истинным и великим было обещанное через них. Ведь никто не возвещает маловажные вещи через великих предшественников».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 3, 1 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

Примечательно, что иногда эти человеческие аналогии в толковании Амвросиаста вступают в противоречие со смыслом Священного Писания, впрочем, тем самым изучаемый автор пытается не устранить, а скорее подчеркнуть исходный смысл. Например, поясняя стих Рим. 11, 17 о доброй маслине и диких ветвях, он отмечает, что этот апостольский пример не соответствует законам земледелия, согласно которым должно прививать добрую ветвь к дикому корню, а не наоборот.

«Sed non iuxta legem agriculturae, quia bonum surculum inserunt in non bonam radicem, quia cum essent isti ex radice mala, inserti sunt in bonam arborem»*.

«Однако это не согласуется с законом земледелия, который гласит, что следует прививать добрую ветвь к плохому корню, а эти, хотя произошли от плохого корня, были привиты к хорошему дереву».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 11, 17, 2 // CSEL. 81/1. P. 374–375.*

2. Аналогия

В своём толковании автор использует метод аналогий. Например, он связывает образ тёмной ночи и светлого дня с ветхим человеком, который, благодаря Крещению, остался в прошлом, словно ночь, а день новой жизни теперь приблизился, наполненный светом познания Солнца Правды.

«Noctem veterem hominem significavit, qui per baptismum innovatus est. hunc praecessisse dicit quasi noctem, diem autem adpropinquasse, id est solem iustitiae <...> at ubi didicimus, lux nobis orta est»*.

«Ночью апостол называет ветхого человека, который был обновлён через Крещение. Он говорит, что этот [ветхий человек] прошёл, словно ночь, а день приблизился, то есть солнце Правды <...> свет озарил нас, когда мы узнали о Христе».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 13.12.1 // CSEL. 81/1. P. 428–429. Цитировано по редакциям β, γ. Текст α-редакции отличается.*

В другом месте Амвросиаст поясняет связь через аналогию происхождения Царя, рождённого прежде веков от Бога, от семени земного царя — Давида.

«Et ideo ex semine David fit, ut sicut de Deo Rex ante saecula natus est, ita et secundum carnem ex rege ortum [regium] caperet»*.

«И потому Он рождён от семени Давида, что, как Царь, рождённый прежде веков от Бога, так и по плоти — от царя, берёт [царское] начало».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 3, 3 // CSEL. 81/1. P. 14–15.*

3. Примеры других методов

Кроме того, можно указать несколько других необычных экзегетических методов, используемых автором в произведении. Например, в Рим. 3, 20 он даёт толкование в виде продолжения фразы апостола Павла.

«*legem enim agnitio peccati. 3. per fidem autem abolitio*»*.

«...Ибо законом познаётся грех. (3) Но уничтожается через веру».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 3, 20, 3 // CSEL. 81/1. P. 114–115.*

В другом месте, увлекаясь своей мыслью, Амвросиаст предлагает толкование, несколько отличное от ближайшего контекста. В стихе Рим. 2, 21 апостол укоряет иудеев за различные пороки (воровство, прелюбодеяния и святотатство), противоречащие Закону Моисея. Амвросиаст неоднократно пишет, что важнейшим условием для исполнения Закона является вера во Христа. На основании этой мысли он откладывает прямое значение библейского текста и говорит, что парадокс между верой и делами в данном случае заключается в том, что иудеи, обличая язычников отсутствию закона и Бога, сами отказываются от Христа, обещанного в Законе, и таким образом становятся безбожниками⁵. Следует заметить, несколько забегая вперёд, что толкование последующих строк данного отрывка в контексте вышеозвученной идеи приведёт Амвросиаста не только к разрыву с прямым контекстом, но и к полноценной аллегории.

В другом месте, примечая порядок слов Священного Писания, Амвросиаст предлагает генетическую связь перечисляемых явлений. Например, изучаемый автор видит в перечислении апостолом грехов

5 *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 21 // CSEL. 81/1. P. 84–85.*

(см. Рим. 1, 29) не просто их набор, а некую цепь зла — последовательность их возникновения.

«la. caput iniquitatis malitiam dixit, cuius opus impudicitiam posuit atque avaritiam; deinde adiecit nequitiam, cuius affectus invidiam parit et homicidia, contentionem et dolum; post haec subiecit malignitatem, quae generat susurraciones et detracciones»*.

«1а. [Апостол] именует нечестие началом лукавства, которое производит бесстыдство и алчность. Затем он указывает на злобу, пребывание в которой порождает зависть и убийства, ссоры и коварства. После этого он добавил злонаравие**, которое рождает сплетников и клеветников»***.

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 29 // CSEL. 81/1. P. 54–55.*

** Этимология латинского слова, используемого здесь (*lat. malignitatem* от *male* — «зло» и *ignis* — «огонь») указывает на одержимость злобой.

*** При переводе была предпринята попытка максимально приблизить терминологию к синодальному переводу, хотя иногда приходилось пользоваться иными значениями латинских терминов.

4. Герменевтическое правило

Серьёзное и уважительное отношение к каждому слову Священного Писания и попытка выявить дополнительный смысл экзегетического материала из этимологии имён позволяют Амвросиасту сформулировать некое *номинальное герменевтическое правило*⁶. Согласно этому правилу, два имени Господа — Иисус и Христос — указывают на Его Божественное и на человеческое Лицо (*lat. personam*)⁷. В другом месте он отмечает, что «всякий раз, когда Писание говорит или Иисус, или Христос, оно указывает либо на Божественное Лицо, либо на человеческое (*lat. quotiescumque scriptura aut Iesum dicit aut Christum, aliquando personam Dei, aliquando hominis significat*)». Автор даже приводит пример герменевтической процедуры. Сначала цитирует своё излюбленное место: «*И Один Господь Иисус, через Которого всё*» (1 Кор. 8, 6) — и упоминает, что здесь Писание указывает на «Сына Божия, согласно чему Он является Богом (*lat. Dei filium pertinet, juxta quod Deus est*)». Другая цитата: «*Иисус*

6 Впоследствии данный принцип озвучивает Пьер Абеляр, цитируя Амвросиаста под именем свт. Амвросия Медиоланского. См.: *Petrus Abaelardus. Sic et Non LXIV. Quod Deus personam hominis non suscepit, sed naturam, et contra // PL. 178. Col. 1433A.*

7 *Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 1, 2 // CSEL. 81/1. P. 8–9.*

же *возрастал годами и премудростью*» (Лк. 2. 52), очевидно, соответствует Сыну Божию как человеку (*лат. homini conpetit*). Следует признать, что данная иллюстрация не вполне проясняет предложенное правило и является непоследовательной.

«Nam quotiescumque scriptura aut c significat, sicut in Evangelio inter cetera: et unus, inquit, Dominus Iesus per quem omnia, quod utique ad Dei filium pertinet, juxta quod Deus est. et in evangelio: Iesus autem, inquit, proficiebat aetate et sapientia, quod utique homini conpetit»*.

«В самом деле, всякий раз, когда Писание говорит или Иисус, или Христос, оно указывает либо на Божественное Лицо, либо на человеческое. Так, в Евангелии, среди прочего, написано: “И Один Господь Иисус, через Которого всё” (1 Кор. 8, 6), что несомненно относится к Сыну Божию, согласно чему Он является Богом. А в Евангелии говорится: “Иисус же *возрастал годами и премудростью*” (Лк. 2, 52), что, конечно же, соответствует человеку».

* Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.

В другом месте Амбросиаст применяет подобное правило с довольно оригинальным результатом. Изучаемый автор обращает внимание на то, что «Сам Бог, которого видел Моисей, говорит: “*Меня зовут Господь*”» (см. Исх. 6, 2–3; *лат. ipse enim deus, qui visus est Moysi ait: nomen mihi Dominus est*)». На основании этого он делает вывод, что Моисей при купине беседовал ни с кем иным, как с Сыном Божиим.

«Ipsa enim deus, qui visus est Moysi ait: nomen mihi Dominus est. hic est filius Dei»*.

«Сам Бог, Которого видел Моисей, говорит: “*Меня зовут Господь*” (см. Исх. 6, 2–3), то есть Сын Божий».

* Ambrosiaster. Ad Romanos 10, 13 // CSEL. 81/1. P. 350–351.

Данный метод Амбросиаст распространяет и на триадологию. Решая экзегетическую проблему Рим. 9, 5 Амбросиаст, между прочим, говорит, что чаще всего Священное Писание употребляет имя Господь по отношению ко Второй Ипостаси Святой Троицы.

«Frequenter enim Scriptura propter unius Dei professionem, si de Patre loquitur Deo et adjungit Filium, Deum Patrem vocat et Filium Dominum...»*.

«Если Писание говорит о Боге Отце и вместе с тем упоминает Сына, ведь оно часто называет Отца — Богом, а Сына — Господом ради исповедания Единого Бога...».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 9, 5, 2 // CSEL. 81/1. P. 304–305.*

Таким образом, можно говорить о том, что Амвросиаст в своём произведении формулирует и пытается применять номинальное герменевтическое правило, которое заключается в том, что Имена Божии, употребляемые в конкретном месте Писания, могут указывать на Лица Святой Троицы и на аспекты их проявления в данном месте. В частности, имя Господь чаще всего указывает на Вторую Ипостась Святой Троицы, имя Иисус — на Его человеческую природу, а Христос — на Божественную. Проверка того, как Амвросиаст применяет данное правило, на материале всего корпуса Комментариев, а лучше — всех сочинений Амвросиаста, могла бы составить материал для отдельного исследования.

5. Типология

Мы уже отмечали выше, что использование образных толкований, по мнению Симонетти, вообще менее характерно для всех экзегетов в случае с толкованиями апостольских посланий (см. выше сн. 1). И тем не менее, вопреки этому общему правилу и собственным характерным особенностям, Амвросиаст предлагает явное типологическое толкование ветхозаветных событий, описываемых в Рим. 9, 7–10. Характерно, что при этом Амвросиаст даже употребляет соответствующие термины: *typus*, *figura*, *signum*.

«Isaac **in typo** salvatoris natus est ex promissione»*.

«Исаак родился по обетованию, как прообраз Спасителя».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 9, 7, 2 // CSEL. 81/1. P. 308–309.*

«Non tantum ergo Sarram **in typum** dicit generasse Isaac, sed et Rebeccam uxorem Isaac»*.

«Таким образом апостол говорит, что не только Сарра родила Исаака как прообраз, но также и Ревекка, жена Исаака».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 9, 10, 1 // CSEL. 81/1. P. 310–311.*

«Sed alia causa est in Isaac, alia in Iacob et Esau, quia Isaac **in figura** salvatoris natus est, Iacob vero et Esau duorum populorum **habent typum**, id est credentium et non credentium»*.

«Но случай Исаака отличается от случая Иакова и Исава, потому что Исаак был рождён как прообраз Спасителя, но Иаков и Исава типологически изображают два народа, а именно: верующих и неверующих».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 9, 10, 1 // CSEL. 81/1. P. 310–311.*

«in singulis enim et genus **significatur**, ut hi unius generis dicantur, qui in causa fidei unum sunt vel perfidiae. unus enim **significatur** in multis, non per traducem carnis, sed per communem causam, quia et ex Esau Iacob filii dicendi sunt, et ex Iacob Esau inputandi sunt filii»*.

«Ибо в каждом [из них] изображается также и народ, так что говорят, что те, кто объединён либо из-за веры, либо из-за неверия, принадлежат к одному народу. Один народ изображается многими народами не по плотскому происхождению, а по единству устремления, поэтому и некоторых детей Исава следует называть детьми Иакова, а [некоторых детей] Иакова следует приписывать Исаву».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 9, 10, 1 // CSEL. 81/1. P. 310–311.*

Других примеров типологической интерпретации в рассматриваемом Комментарии не выявлено.

6. Аллегория

Однако кроме типологии в некоторых исключительных случаях Амвросиаст прибегает и к аллегорическому методу истолкования.

Например, слова апостола Павла: «...и обрезание приносит пользу, если ты исполняешь Закон» (Рим. 2, 25) — явно вызывают у изучаемого автора когнитивный диссонанс. Амвросиаст не может примирить это высказывание апостола с известной ему церковной действительностью. Он пишет:

«Potest dici e contra: si prodest circumcisio, cur praetermittitur?»*

«На это можно возразить: если обрезание полезно, то почему оно теперь упразднено?»

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.*

Размышляя далее, толкователь приходит в ещё большее замешательство:

«Quid ergo prohibuit, quod prodesse, si lex servetur, ostendit? videtur enim male prohibitum, quod non per se displicet, sed per alterius negligentiam frustrari dicitur. <...> nec enim poterat aedificare quae destruxerat»*.

«Зачем же тогда апостол запрещает то, что, по его же словам, полезно при исполнении Закона? Ибо представляется неверным запрещать то, что не само по себе бесполезно, но оказывается бесполезным при отказе от чего-то другого. <...> Ибо апостол не может созидать то, что прежде разрушил (см. Гал. 2, 18)».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.*

Дабы разрешить возникшее противоречие, Амвросиаст вынужден прибегнуть к аллегорической процедуре.

На основании сформировавшегося у него концепта «истинное соблюдение Закона — вера во Христа, обещанного в Законе»⁸, и заменяя «обрезание» на «потомков Авраама», ведь обрезание происходит от Авраама (*лат. circumcissionem pro genere posuit Abrahae*), Амвросиаст пишет:

«hoc enim ait, ut doceat tunc prodesse ex genere esse Abrahae, si lex servetur, id est, si credatur in Christum, qui promissus est Abrahae»*.

«[Апостол] говорит это, чтобы пояснить, что быть потомком Авраама полезно только в случае соблюдения закона, то есть лишь тогда, когда веришь во Христа, обещанного Аврааму».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.*

Таким образом, Амвросиаст распознаёт буквальный смысл комментируемого текста и признаёт его неприемлемым: обрезание само по себе не может быть полезно. Тогда, привлекая некоторые параллели, сформированные на основании других мест Священного Писания, автор превращает гипотетическую пользу ритуала обрезания в несомненную спасительность веры Христовой для всех, в том числе и для потомков Авраама.

«Quia et suum meritum habent iustificati per fidem et honore patrum sublimantur»*.

«... Ибо [такие потомки Авраама] имеют и свою награду, будучи оправданными через веру, а также возвеличиваются благодаря чести их праотцов».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 25 // CSEL. 81/1. P. 88–89.*

8 *Лысевич А. Е., иер. Комментарий Амвросиаста на Послание апостола Павла к Римлянам: содержание и особенности. [Канд. дис.]. Сергиев Посад, 2022. С. 212.*

Далее, читая стих Рим. 5, 12: «*через одного человека грех вошёл в мир*» — Амвросиаст опять оказывается в замешательстве. Апостол говорит, что грех вошёл в мир *одним человеком*. Амвросиаст знает, что первой согрешила женщина — Ева. Но назвать Еву «*hominem*» у Амвросиаста, по-видимому, не поворачивается язык. И вот теперь для того, чтобы нивелировать кажущееся противоречие, Амвросиаст прибегает к весьма необычной аллегорической процедуре. Он говорит, что Ева — тоже Адам! Быть может, исходя из посылки, что муж и жена — это единая плоть.

«Adam — id est Eva, quia et mulier Adam est — peccavit in omnibus»*.

«Адам, то есть Ева, ибо женщина — тоже Адам, согрешил [так что грех вошёл] во всех».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 5, 12, 1 // CSEL. 81/1. P. 162–163.*

Другое место, буквальное понимание которого также кажется Амвросиасту неприемлемым, это стих Рим. 12, 20. Здесь апостол обращается к ветхозаветной премудрости: «*Если враг твой голоден, дай ему еды; если он испытывает жажду; напои его. Ибо, делая это, ты будешь собирать угли ему на голову*» (Притч. 25, 21–22). Такой пример зложелательства, пусть даже через добрые дела, очевидно, представляется Амвросиасту не очень уместным.

«Qui si in inimicitiiis perduraverint impietate mentis suae, obsequia nostra proficient illis ad poenam, aut certe obsequiorum nostrorum sedulitate conpuncti veluti carbones mortui reviviscenti»*.

«Даже если они упорствуют во вражде по причине нечестия своего ума, наша уступчивость умножает их наказание; или, точнее, благодаря нашему усердию в уступчивости они, угрызаемые совестью, вновь оживают, словно погасшие угли».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 12, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 416–417.*

Кроме того, в данном отрывке, хоть и не столь явно, можно видеть пример наложения уровней толкования. «Угли на голову» символизируют и умножение вины врагов, и самих врагов, оживающих к праведной жизни под воздействием уступчивости (*лат. obsequium*) христиан.

Но можно привести пример и более явного наложения уровней толкования. Поясняя используемую апостолом Павлом цитату из пророка Исаии (см. Ис. 65, 2), Амвросиаст предлагает сразу несколько вариантов понимания простёртых рук Бога.

«10, 21. *Ad Israhel autem quid dicit? tota die expandi manus meas ad plebem non credentem.* 1. hic Israhel carnalis est, hoc est Abrahae filii, sed non secundum fidem. nam Israhel verus et spiritalis est, qui credendo videt deum. tota die “semper” significat, semper enim correpti sunt. propterea increpantur non credituri, ut sciant quia ipsi sibi sunt causa perditionis. potest istud et de salvatore intellegi, qui in cruce extensis manibus interficientium se peccatum arguit»*.

«10, 21. Об Израиле же говорит: целый день Я простираю руки Мои к народу непослушному и упорному (Ис. 65, 2). (1) Это Израиль по плоти, то есть дети Авраама, но не по вере. Теперь истинный и духовный Израиль — это [Израиль], который посредством веры видит Бога. “Целый день” — означает “всегда”, потому что они всегда в Его руках. [Далее апостолом] порицаются те, кто не будет верить, чтобы они знали, что сами являются причиной своей гибели. Этот отрывок можно также отнести и ко Спасителю, Который, простерши руки на Кресте, обличил грех казнивших Его».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 10, 21, 1 // CSEL. 81/1. P. 360–361.*

Таким образом, объятия Божии — это одновременно и непрестанная забота Бога о верующих, и Распятие Христово, обличившее грех.

В другом уже упомянутом нами месте (комментарий на стих Рим. 2, 21–22) у Амвросиаста встречается, по сути, аллегорическое толкование совершенно без видимых на то оснований. Амвросиаст как бы увлекается собственной мыслью и, перенося её на последующий отрывок, вводит аллегорию.

Сначала автор пишет вполне в своём обычном перифрастическом стиле.

«2, 21. *Qui ergo alterum doces, teipsum non doces?* 1. hoc est: tu qui gentiles arguis, quod sine lege et Deo sint, teipsum accusas; diffidens enim de Christo in lege promisso in eisdem quae arguis inveniris»*.

«Рим. 2, 21: как же ты, уча другого, не учишь себя самого? 1. Это значит, что ты, обвиняющий язычников в том, что они [живут] без Закона и Бога, обвиняешь себя самого. Ибо своим неверием во Христа, обещанного в Законе, ты впадаешь в те же [заблуждения], какие [сам] осуждаешь».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 21–22 // CSEL. 81/1. P. 84–86.*

Данное место уже привлекалось ранее как пример толкования с использованием аналогии. Но дальнейшая мысль о том, что Христос является сутью ветхозаветного Закона, настолько увлекает автора, что все остальные постановления нравственного закона, нарушаемые иудеями, он продолжает толковать в том же свете.

«*Qui praedicas non furandum furaris?*
2. [facis enim quod praedicas fieri non debere] dum enim fidem Christi per malam interpretationem subripit negans Christum nostrum in lege promissum, quod praedicat non fieri, facit»*.

«Проповедуя не красть, крадёшь? 2. Ибо ты творишь то же, о чём проповедуешь, что этого делать не должно. Ибо когда [иудей] окрадывает дурным толкованием веру Христову, отрекаясь нашего Христа, в Законе обетованного, то он творит то, о чём проповедует, что этого нельзя делать».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 21–22 // CSEL. 81/1. P. 84–86.*

Получается, что вор не тот, кто украл материальные средства, а тот, кто оболгал веру Христову. В данном случае Амвросиаст высказывается достаточно безапелляционно, словно уничтожая буквальный уровень понимания текста. Хотя, конечно, разумно предположить, что автор не стал бы спорить и с буквальным пониманием отрывка.

Далее седьмая заповедь получает истолкование в таком же стиле, а автор подтверждает свою аллегорическую находку параллельным методом.

«2, 22. *Qui dicis non moechandum, moecharis?*
1. adulterat autem legem, quando veritatem Christi tollit et mendacium ponit. unde in alia epistola: adulteratores, ait, verbi Dei»*.

«2, 22. говоря: “не прелюбодействуй”, прелюбодействуешь?
(1) Ибо [иудей] изменяет Закону, когда отрекается от истины Христовой и заменяет её ложью. По этой же причине в другом послании апостол говорит: “изменяющие слову Божию” (см. 2 Кор. 2,17)».

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 21–22 // CSEL. 81/1. P. 84–86.*

Далее Амвросиаст пишет то же самое и в отношении святотатства.

<p>«<i>Qui execraris idola, sacrilegium facis? 2. sacrilegus est, quando Christum, quem [lex et] profeticus Sermo Deum significat, negat</i>»*.</p>	<p>«Гнушаясь идолов, святотатствуешь? (2) Святотатство — отречься от Христа, на которого Закон и пророки указывали как на Слово Божие».</p>
---	---

* *Ambrosiaster. Ad Romanos 2, 21–22 // CSEL. 81/1. P. 84–86.*

Кроме указанных примеров, исследователи и другие случаи аллегорических толкований у Амвросиаста⁹.

Таким образом видно, что Амвросиаст — автор, по праву соотносимый с лагерем буквалистов, — в некоторых особых случаях прибегает к типологическим и аллегорическим методам, хотя и не столь часто. Побудительными мотивами к этому могут быть как кажущаяся противоречивость поясняемого текста, так и увлечённость Амвросиаста собственными мыслями.

Заключение

Амвросиаст — сторонник буквального толкования библейских текстов. Однако в исключительных случаях и он использует типологический и аллегорический методы. Причиной этого являются кажущаяся противоречивость поясняемого текста или потребность привести текст в соответствие собственным мыслям Амвросиаста.

Своеобразным изобретением римского экзегета является «номинальное герменевтическое правило», основанное на серьёзном и уважительном отношении к каждому слову Священного Писания. Автор применяет его для выявления дополнительного смысла исходя из этимологии Имени Божия, употребляемого в комментируемом отрывке. Проверка использования этого правила на материалах всего корпуса произведений Амвросиаста — тема для отдельного исследования.

9 Например, в толкованиях на 1 Кор. 5, 7; 11, 26; Гал. 4, 23–24 в связи с Пс. 31, 9 (по Септуагинте — Пс. 32, 9). См.: *Ambrosiaster. Quaestiones 38 // CSEL. 50. P. 65.* См. также: *Bussières M.-P. Ambrosiaster's Method of Interpretation in the Questions on the Old and New Testament // Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad / ed. J. Lössl, J. W. Watt. London, 2016. P. 49–65.*

Источники

- Ambrosiaster. Quaestiones* // *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* / ed. A. Souter. Vindobonae; Lipsae: F. Tempsky; G. Freytag, 1908. (CSEL; vol. 50). P. 3–416.
- Ambrosiaster. Ad Romanos* // *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966. (CSEL; vol. 81/1). P. 4–497.
- Petrus Abaelardus. Sic et Non* // PL. T. 178. Col. 1329–1611.

Литература

- Лысевич А. Е., иер. Комментарий Амвросиаста на Послание апостола Павла к Римлянам: содержание и особенности. [Кандидатская диссертация]. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2022.
- Simonetti M. Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985.
- Bussières M.-P. Ambrosiaster's Method of Interpretation in the Questions on the Old and New Testament // *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad* / ed. J. Lössl, J. W. Watt. London: Routledge, 2016. P. 49–65.

ОСОБЕННОСТИ ПОЛЕМИКИ С БОГОМИЛАМИ

В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ «ПРОТИВ БОГОМИЛОВ»
ЕВФИМИЯ ЗИГАБЕНА И «БЕСЕДЫ НА
НОВАЯВЛЯШУЮСЯ ЕРЕСЬ БОГУМИЛОВУ»
ПРЕСВИТЕРА КОСЬМЫ

Священник Алексей Голубев

магистр богословия
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
a.a.golubev@mail.ru

Для цитирования: Голубев А., свящ. Особенности полемики с богомилами в произведениях «Против богомилов» Евфимия Зигабена и «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу» пресвитера Косьмы // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 202–222. DOI: 10.31802/GV.2023.50.3.010

Аннотация

УДК 27-876.45 (82.091)

Данная статья посвящена вопросам антибогомильской полемики, происходившей в Болгарии в X в., а в Византии — в XI в. Полемика рассматривается на основе первых и наиболее авторитетных памятников литературы указанной эпохи, явившихся реакцией на богомильскую ересь. К ним относятся «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу», принадлежащую болгарскому писателю пресвитеру Косьме, и «Против богомилов», являющейся частью «Догматической паноплии», созданной известным византийским богословом Евфимием Зигабеном. Цель исследования — выяснить и сравнить принципы полемики, которых придерживались представители Болгарской и Византийской Церквей. Кроме того, читателю предлагается ознакомиться с основным содержанием указанных произведений. В основе методологии исследования лежат анализ, оценка и сравнение текстов рассматриваемых памятников. Кроме того, использовался переводческий метод для обоих произведений. В результате исследования выяснены темы, которые раскрывают авторы, сходства и различия обоих произведений, характер их полемики. Помимо этого, в статье приводятся общие сведения о сочинениях Евфимия и Косьмы пресвитера.

Ключевые слова: Алексей I Комнин, богомильская ересь, Болгария, Византия, «Догматическая паноплия», Евфимий Зигабен, Косьма пресвитер.

Features of the Polemic with the Bogomils in the Works of Euthymius Zigabenus «Against the Bogomils» and «Sermon Against the Heretics» of the Priest Cosmas

Priest Alexey Golubev

MA in Theology

Postgraduate student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

a.a.golubev@mail.ru

For citation: Golubev, Alexey, priest. "Features of the Polemic with the Bogomils in the Works of Euthymius Zigabenus 'Against the Bogomils' and 'Sermon Against the Heretics' of the Priest Cosmas". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 202–222 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.010

Abstract. The paper focuses on the issues of the anti-Bogomilic polemic that took place in Bulgaria in the 10th century, and in Byzantium in the 11th century. The polemic is considered on the basis of the first and most authoritative monuments of literature of this era, which were a reaction to the Bogomil heresy. These include «Sermon Against the Heretics» by the priest Cosmas, the Bulgarian writer, and «Against the Bogomils», which is a part of the «Dogmatic Panoply», written by the famous Byzantine theologian Euthymius Zigabenus. The research aims to clarify and compare the principles of polemicizing, which the representatives of the Bulgarian and Byzantine Churches were following. In addition, the main content of these works is presented. The methodology of the study is based on the analysis, evaluation and comparison of the texts of the considered monuments of literature written by the priest Cosmas and Euthymius Zigabenus. In addition, a translation method was used for both works. As a result of the research, the topics that the authors reveal, the similarities and differences of both works, the nature of their polemics are clarified. Moreover, the article provides general information about the writings of Euthymius and the priest Cosmas.

Keywords: Bogomil heresy, Bulgaria, Byzantium, Dogmatic Panoply, Euthymius Zigabenus, the priest Cosmas, the Emperor Alexius I Comnenus.

Введение

В жизни Церкви Христовой постоянно возникают те или иные еретические движения, которые всячески пытаются обольстить как можно больше верующих. К одному из таких крупных движений, отголоски которого слышны по сей день, относится богомилство. Его зарождение относится к X в., а основной период существования оценивается пятью веками¹. Территория, которая была охвачена новой ересью сначала ограничивалась Болгарией, но вскоре в её границах оказались Византия, Европа и Русь. Популярность нового учения была весьма значительна, оно быстро распространилось среди сельского населения, в рядах низшего духовенства и провинциального монашества². Это было обусловлено не только недостаточной просвещённостью населения в Православии, но и ущемлённым положением указанных социальных групп в обществе³. Разумеется, и для Болгарии, и для Византии такое положение дел вылилось в серьёзную проблему, за решение которой взялись и Церковь, и государственная власть. От этого противостояния в истории обоих государств остались различные литературные памятники, направленные на обличение и уничтожение ереси богомилов. Среди таких памятников, принадлежащих перу болгарских авторов, можно выделить «Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру», «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу» пресвитера Косьмы, «Синодик царя Борила». В Византии же основными аналогичными по тематике являлись три произведения Евфимия Зигабена, «Алексиада» Анны Комниной, «Послание против фундагиагитов» Евфимия Акмонийского, гомилия патриарха Константинопольского Германа II «На Воздвижение Святого Креста и против богомилов», два небольших Слова епископа Николая Мефонского и ряд памятников исторического характера.

Наибольший интерес среди болгарских произведений представляют «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу», принадлежащую пресвитеру Косьме, а среди византийских — творение Евфимия Зигабена «Против богомилов», наиболее полное и совершенное из всех антибогомилских сочинений данного автора. Эти произведения интересны не только тем, что содержат, по сравнению с другими источниками, более обширную информацию о богомилской ереси, но и тем,

1 Жаворонков П. И., Турилов А. А. Богомилство // ПЭ. 2009. Т. 5. С. 471.

2 Там же. С. 491.

3 Ангелов Д. Богомилство в Болгарии / пер. Н. Н. Соколова. Москва, 1954. С. 43–45, 48.

что являются независимыми друг от друга письменными трудами и отражают характер, направление и принципы богословских мыслей в полемике с богомилами в Болгарии и Византии.

Указанные литературные памятники для современной науки стали источниками исторических сведений о богомильском учении, о внешнем виде и поведении еретиков. Именно в таком ракурсе их зачастую раскрывают исследователи. Однако, с точки зрения принципов полемики и пастырского подхода для борьбы с ересью, указанные памятники остались не столь исследованы. Кроме того, попытки сравнить труды пресвитера Косьмы и Евфимия Зигабена предпринимались не многими учёными, а глубина их исследований была незначительной.

Краткие сведения о богомильстве

Местом возникновения богомильской ереси принято считать Болгарию, где эта ересь широко распространилась в X в. Своё название ересь получила от имени первого ересиарха — попа Богомила. Хотя непосредственные источники богомилов были уничтожены, но до нас дошли сведения о тех произведениях, которыми они пользовались. К ним относятся «Иваново Евангелие», или «Тайная книга», и ряд апокрифов, например «Книга Еноха». Согласно учению богомилов, изначально существовал только добрый Высочайший Бог. Он создал невидимую Вселенную до Седьмого Неба, основные стихии, а управление ими отдал своему первородному сыну Сатанаилу. Сатанаил захотел стать независимым, для чего заразил этой идеей часть ангелов. Высочайший Бог, как только узнал об этом, низверг их с Неба. Сатанаил создал из хаоса, который был под Небом, небесные светила, видимые небо и землю, океаны, моря, растения и животные. Кроме того, он же сотворил человеческие тела, но не мог их оживотворить, для чего обратился к Отцу. Высочайший Бог сжалился и дал жизнь первым людям, поэтому, по учению богомилов, от злого творца произошло тело человека, а душа — от доброго Бога. Со временем Сатанаил подчинил себе почти всех людей, и на Земле установилось его царство. Сатанаила же люди ошибочно признали Верховным Богом. Тогда Высочайший Бог произвёл из Себя второго Сына, Иисуса, или Слово, чтобы освободить человечество от власти Сатанаила. Иисус, по их мнению, явился в мир в эфирном теле, имевшем человеческий вид. Спустя три дня после своей призрачной смерти Иисус предстал перед Сатанаилом и отсёк от его имени слог «-ил», тем самым лишив его божественности. После Иисус

заковал уже злого духа сатану цепями и вознёсся на Небо, заняв второе после Отца место и получив власть над всеми ангелами. По мнению богомилов, Высочайший Бог затем произвёл из Себя Святой Дух для воздействия на души людей. Все, кто испытал на себе его действие, не могли умереть, а переселялись сразу в царство Высочайшего Отца. К таким людям и относили себя богомилы. Что касается царства сатаны, то оно на земле продлится до Второго Пришествия, после которого он и его служители будут отправлены в ад⁴.

Религиозно-философское учение богомилов, по большому счёту, является дуалистическим, но, в отличие от павликиан, их дуализм был умеренным. Основываясь на вышеописанной истории, земной мир и тело человека для богомилов было создано злым началом. Христианскую Церковь, священнослужителей, символику, обряды и Таинства они не признавали, относя их к делам сатаны. Среди молитв признавали только «Отче наш». Не почитали Креста Господня, икон, мощей, праздников, Воскресения Христова. Церковный брак отвергали. Не считали Деву Марию Богородицей. По их мнению, Святое Причастие является просто хлебом и вином, а не Телом и Кровью Иисуса Христа. Богомилы считали ненужным наличие священника. Среди книг признавали только Новый Завет, Псалтирь и книги малых пророков. Полагали, что Моисей — служитель Сатаны. Они отвергали светскую власть и осуждали богатство⁵. Внешне богомилы выглядели кроткими и смиренными, имели бледные лица и мало чем отличались от православных христиан⁶.

Сведения о произведении Космы Пресвитера «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу»

2.1. Время и место написания

Относительно времени написания «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу» у исследователей существует несколько версий, которые порой сильно разнятся. Хорошую доказательную базу приводит доктор славянской филологии М. Г. Попруженко (1866–1944). Он не указывает

4 Жаворонков П. И., Турилов А. А. Богомильство. С. 471–473.

5 Там же. С. 472.

6 [Косьма, пресвитер.] Слово Святаго Козмы прозвитера на еретики препрение и поучение от божественных книг / вступ. ст., коммент. М. Г. Попруженко // Памятники древней письменности и искусства. 1907. Вып. 167. С. 3.

конкретный даты создания этого памятника, но обоснованно считает началом написания 969 г., а окончание работы Косьмы ограничивает 971 г.⁷, то есть последним свободным от Византии временем существования столицы Болгарского царства⁸. В качестве места написания тот же учёный обозначает Преслав⁹, хотя и оговаривает существование иной версии — Западной Болгарии.

2.2. Рукописная традиция, переводы и издания

На сегодняшний день можно говорить о сто сорок одной рукописи, содержащей в полном и частичном объёме произведение «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилову» на русском, сербском и болгарском языках¹⁰. Известно, что полный текст сочинения находится в двадцати пяти рукописях, причём все они являются русскими по происхождению¹¹, включая текст Белградской рукописи XIX в.¹². Четыре из них относятся к XV в., восемь — к XVI в., семь — к XVII в., одна — к XVIII в. и оставшиеся пять датируются XIX в.¹³. Наиболее авторитетными являются две рукописи: РГБ, собрание Волоколамского монастыря № 8 и РНБ, собрание Соловецкого монастыря № 856¹⁴.

Текст «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилову», кроме указанных переводов на русский и сербский языках в рукописях, переведён на английский, французский и немецкий языки. В 1857 г. трудами хорватского историка Ивана Кукулевича-Сакцинского (1816–1889) увидело свет первое издание неполного текста произведения. Авторитетные издания полного текста были подготовлены Ю. К. Бегуновым в 1973 г.,

- 7 Краткая история Болгарии: с древнейших времен до наших дней / отв. ред. Г. Г. Литаврин. Москва, 1987. С. 94.
- 8 Попруженко М. Г. Козма Пресвитер: Болгарский писатель X в. София, 1936. (Български старини; 12). С. 68.
- 9 Там же.
- 10 *Illert M. Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen: Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Turnhout*, 2021. (Βυζάντιος: Studies in Byzantine History and Civilization; 18). P. 11.
- 11 Бегунов Ю. К. К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера // ВВ. 1969. Т. 30. С. 166.
- 12 Там же. С. 167.
- 13 Там же. С. 166–167.
- 14 Там же. С. 166.

Ю. Стояновым в 2000 г. (на английском языке)¹⁵ и Мартином Иллертом в 2021 г. (на немецком языке).

2.3. Название произведения

Наименование труда болгарского священника Косьмы по разнообразным причинам изменялось. Под первоначальным названием «Недостойного Козмы Презвитера беседа на новоявившуюся ересь Богумилу»¹⁶ рассматриваемое произведение просуществовало на протяжении приблизительно четырёх веков: с X по начало XIV в. Затем текст попал в руки русских переписчиков, которые изменили название памятника на «Слово святаго Козмы Прозвитера на еретики препрѣние и поучение от божественныхъ книгъ». Под таким и подобным этому заголовком сочинение встречается во всех рукописях с XIV в. Вероятнее всего, название было изменено, дабы предать ему большую авторитетность в глазах читателя. С XVI в. название книги, вкуче с содержанием, в некоторых списках ещё раз претерпевает изменение на «Слово блаженнаго Козмы о спасении душевнѣмъ и на еретики» ради приспособления для назидательного чтения¹⁷.

2.4. Структура произведения

Произведение пресвитера Косьмы внешним образом представлено в виде введения и последующих нумерованных тринадцати глав, каждая из которых имеет собственное название и касается определённых проблем. Наименования глав и их основные темы приведены в нижеследующей таблице. При работе мы чаще всего использовали тексты «Беседы на новоявльшуюся ересь Богумилу» на славянском и болгарском языках, изданные М. Г. Попруженко¹⁸ и В. С. Киселкова¹⁹ соответственно.

15 *Illert M.* Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen: Orthodoxy und Häresie auf dem mittelalterlichen. P. 12–13.

16 *Полывянный Д. И.* Косьма Пресвитер // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 349.

17 *Бегунов Ю. К.* К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера. С. 175–176.

18 [*Косьма, пресвитер.*] Слово Святаго Козмы Прозвитера на еретики препреение и поучение от божественных книгъ / вступ. ст., коммент. М. Г. Попруженко // Памятники древней письменности и искусства. 1907. Вып. 167. С. 1–86.

19 *Презвитер Козма.* Беседа против богомилите / перевод В. С. Киселков. София, 1938.

Таблица 1. Структура «Слова Святого Козмы Прозвитера»

Номер главы	Название*	Тематика
Введение	Без названия	<ul style="list-style-type: none"> • Благодать заповедей Божиих • способы обольщения дьявола • ересь – самое страшное орудие лукавого • последовательность возникновения ересей до богомилства • разъяснение этимологии слова «богомил» и указание на время возникновения ереси • цель трактата • внешний вид, поведение и связанные с этим способы воздействия богомилов • насмешки и поругание богомилами Креста Господня, святых икон, мощей святых угодников • о создании мира Богом, которое отрицали богомилы • подробно о заблуждениях еретиков относительно Креста Господня
Глава 1	О комкании	Описание и опровержение неверных взглядов богомилов на Таинство Святого Причастия**
Глава 2	О литургиях (О церковном чине слово)***	Разбор заблуждений о Божественной литургии (кратко) и порицаний в адрес церковной иерархии и неприятие её богомилами
Глава 3	О пророках	<ul style="list-style-type: none"> • О непочитании богомилами пророков, Моисея, Давида, Авраама и др. и св. Иоанна Предтечи • о непочитании еретиками Пресвятой Богородицы • о непочитании богомилами святых икон и мощей святых угодников • о непризнании еретиками Ветхого Завета • о неправильном представлении и учении о дьяволе • о неверном истолковании богомилами Евангелия

* Название глав в данном столбце см.: *Бегунов Ю. К.* К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера. С. 168–169.

** *Попруженко М. Г.* Козма Пресвитер: Болгарский писатель X в. С. 71.

*** В некоторых рукописях иное название заголовка, см.: *Бегунов Ю. К.* К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера. С. 168.

Глава 4	О едении и питии	<ul style="list-style-type: none"> • О неправильном понимании богомилами воздержания от мяса, вина, от вступления в брак • предостережение верных от доверия и общения с еретиками, от возможных чудес у них
Глава 5	О ненавидении еретическом	<ul style="list-style-type: none"> • Опровержение богомилов, отвергающих Таинство Крещения, и неприятие ими младенцев • чудеса творятся Богом, чего не признавали богомилы • о неправильном понимании и непризнании молитв, кроме «Отче наш» • о непочитании богомилами воскресного дня, церковных служб и храмов • о призыве богомилов не трудиться, разъяснение заповеди «<i>Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться</i>» (Мф. 6, 25) • о призыве богомилов не повиноваться властям и начальству
Глава 6	О исповедании еретическом	<ul style="list-style-type: none"> • О заблуждения в отношении исповеди, богомилы сами себя исповедуют • общие заключительные наставления верующим, как уберечься от влияния еретиков и как себя с ними вести
Глава 7	О мятущихся черницах	О людях, которые удалялись в монастырь, чтобы избежать трудности в миру, но в результате уходили из монастырей*
Глава 8	О хотящих отити в черныя ризы	Разъяснение различным сословиям о возможности спасения без монашеского пострига**
Глава 9	О затворницах	О монахах, затворяющихся в келии, но не подчиняющихся монастырскому уставу и игумену, продолжающих там жить по своим страстям

* Попруженко М. Г. Козма Пресвитер: Болгарский писатель X в. С. 73.

** Там же. С. 73.

Глава 10	О добрых черницах	<ul style="list-style-type: none"> • Пример хороших монахов, наставления решившимся идти монашеским путём • повторное предостережение от ухода в монастырь считающим, что скверными являются мир, брак, употребление мяса и вина • о браке, нескверности брака и важности соблюдения того, что заповедано Господом и апостолами в отношении брака
Глава 11	О вере	<ul style="list-style-type: none"> • Ряд проклятий и анафем в отношении тех принципов, которые содержатся в богомильском учении • призыв верных жить по заповедям Божиим на основании Евангелия и Апостола • прославление Господа с обличением ряда актуальных пороков
Глава 12	О богатых	<ul style="list-style-type: none"> • Обличение богатых в презрении к бедным • о милостыне • призыв богатым жертвовать Священное Писание не имеющим Его • о важности чтения Священного Писания и духовных книг • наставления любить храм и священные книги больше, чем разного рода увеселения
Глава 13	О епископах и о попах	<ul style="list-style-type: none"> • Призывание епископов и священников к благочестивой жизни и увещание в необходимости заниматься паствой • ереси от нерадения пастырей
Послесловие	Без заголовка	<ul style="list-style-type: none"> • Автор просит не осуждать его за слово обличения, смиряя себя и сравнивая с Валаамовой ослицей • призыв славить Господа

По содержанию композиция «Беседы» представляет собой единое произведение, в котором можно выделить две основные части²⁰.

20 У разных исследователей можно встретить различную разбивку произведения. См.: Трифонов Ю. Бесѣдата на Козма Пресвитера и нейниязь авторъ // Списание на Българската академия на наукитѣ. Кн. 29. Клонь историко-филологичень и философско-обществень, 16. София, 1923. С. 15; Попруженко М. Г. Козма Пресвитер: Болгарский писатель X в. С. 46; Illert M. Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen: Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen. P. 15–16. В представленной здесь разбивке мы более придерживаемся мнения первых двух авторов, но с учётом позиции М. Иллера, который приводит разбивку на три части.

В первой описываются и опровергаются заблуждения в учении и обрядах богомилов. Она полностью соответствует названию литературного памятника и целям, которые автор ставит во введении: «О них [богомилах] пойдёт речь...»²¹, «Дерзнул я на труд этот, уповая на богатство милости Господа нашего, что может обратить народ наш на обличение врагов Креста Христова», «...Обличать слова их и дела»²². Вторая часть произведения носит в большей степени поучительный характер с обличением тех нестроений в Церкви, в органах власти, обществе, которые были актуальны в годы создания произведения. В некоторых рукописях заглавие произведения содержит слова «поучение от божественных книг», тем самым косвенно указывая на тему второй части «Беседы». Эта часть, хотя не относится напрямую к цели произведения, однако тесно связана с первой, поскольку пороки представителей власти, духовенства и монашества, а также классовая несправедливость в обществе послужили, по мнению автора, распространению богомильства²³. В свою очередь, вторая часть произведения условно содержит два раздела: один посвящён монашеству, а другой — назиданию богатым и духовенству²⁴.

Сведения о трактате Евфимия Зигабена «Против богомилов»

3.1. Время и место написания раздела «Против богомилов», переводы

Точное время написания трактата «Против богомилов» установить не представляется возможным. Однако вполне можно определить период создания этого памятника литературы, видимо, как совпадающий с периодом написания «Догматической паноплии». Также уместно заметить, что работа над этим разделом началась не позднее 1100 г. — даты созыва Константинопольского Собора против богомилов и ересиарха Василия Врача. Опираясь на тот факт, что автор регулярно отсылает читателя к предшествующим главам «Паноплии», можно предположить,

21 [Косьма, пресвитер.] Слово Святого Козмы Прозвитера на еретики препреие и поучение от божественных книг. С. 2.

22 Там же. С. 2–3.

23 *Польвянный Д. И.* Косьма Пресвитер // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 349.

24 *Illert M.* Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen: Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen. P. 16.

что работа над 27-й главой «Догматической паноплии» была закончена незадолго до написания всего произведения, то есть в 1115 г. Местом написанием является Константинополь²⁵.

Первый перевод на древнеболгарский язык был осуществлён в XIII в., затем на славянский язык — в XV в.²⁶. Перевод на латынь был сделан в 1555 г.²⁷.

Существует русский перевод раздела «Против богомилов», автором которого является С. Н. Палаузов. Данный труд вышел впервые в 1873 г. в журнале «Православное обозрение».

3.2. Структура

Раздел «Против богомилов» содержит вводную часть и пятьдесят два пронумерованных отрывка без названия. В каждом из них приведены различные заблуждения богомилов. В 52-м пункте имеется послесловие.

Евфимий Зигабен, как правило, приводит несколько однородных заблуждений богомилов в каждом пункте. Начиная с 28-го пункта и до конца сочинения его характер несколько изменяется: Зигабен перестаёт приводить обличения, а лишь показывает позицию еретиков.

3.3. Краткое содержание трактата «Против богомилов»

При содержании трактата «Против богомилов» использовались тексты, изданные Ж.-П. Минем²⁸ и С. Н. Палаузовым²⁹.

Во вводной части Евфимий Зигабен объясняет термин «богомил» как «снискивающий милость Божию»³⁰, говорит о происхождении богомильской ереси от мессалианской в результате изменения и добавления оригинальных элементов.

Во вводной части также сообщается о причине написания «Догматической паноплии» и самой главы «Против богомилов», описаны

25 Ibid. P. 26.

26 Иванова К. О славянском переводе «Паноплии догматики» Евфимия Зигабена // Исследования по древней и новой литературе. Ленинград, 1987. С. 101–102.

27 Miladinova N. The Panoplia Dogmatike by Euthymios Zygadenos: A Study on the First Edition Published in Greek in 1710. Boston, 2014. (TSEC; 4). P. 1.

28 Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia // PG. 130. Col. 20–1362.

29 Евфимий Зигабен. Против богомилов / вступ. ст., перевод, коммент. С. Н. Палаузова // ПО. 1873. Вып. № 7. С. 158–182; Вып. № 8. С. 297–312.

30 Евфимий Зигабен. Против богомилов // ПО. 1873. Вып. № 7. С. 163.

исторические события, связанные с этим письменным трудом. В частности, Зигабен пишет о следующем:

- 1) о времени возникновения ереси и её разоблачении: информация об учении богомилов «обнаружена и изучена»³¹ в царствование императора Алексея I Комнина³²;
- 2) о том, каким образом были получены сведения о богомильской ереси. Византийский император Алексей I Комнин пошёл на хитрость. Он пригласил к себе главу еретиков Василия Врача. Приняв его с почётом, усадил рядом и притворившись его учеником, услышал учение богомилов непосредственно из уст ересиарха. Затем дал распоряжение Евфимию Зигабену записать всё узнанное и во всеуслышание обличить³³;
- 3) о константинопольском ересиархе Василии Враче.

Пункт 1-й сообщает о том, что среди всех книг Священного Писания богомилы признавали только Псалтирь, книги шестнадцати пророков и книги Нового Завета.

Пункты 2–5 посвящены триадологическим заблуждениям богомилов.

В 6-м пункте разоблачается искажение богомилами учения о Сыне Божиим.

В 7-м пункте оспариваются заблуждения относительно учения о сотворении мира, человека, падения Денницы, грехопадения Адама и Евы.

В 8-м пункте опровергается еретическое тождество Слова Божия и архангела Михаила, а также искажения в учении о Боговоплощении.

В 9-м пункте Евфимий оспаривает ложные представления богомилов о падших ангелах, Ное и потопе.

В 10-м пункте приводится правильное толкование слов апостола Павла относительно пророка Моисея, которого богомилы осуждали, опираясь на ложное понимание слов апостола.

В 11–15 пунктах речь идёт о неприятии еретиками святых угодников, иконопочитания, иерархии Церкви, святых мощей и Креста Господня.

Пункты 16-й и 17-й касаются заблуждений богомилов относительно Таинств Крещения и Евхаристии. Кроме того, Евфимий описывает, как еретики осуществляли посвящение людей в свои ряды.

31 *Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia* // PG. 130. Col. 1289D.

32 *Ibid.* Col. 1289D.

33 *Евфимий Зигабен. Против богомилов* // ПО. 1873. Вып. № 7. С. 163–164.

Пункт 18-й опровергает заблуждения, касающиеся храмов.

В 19-м пункте речь идёт об отрицании богомилами каких-либо молитв, кроме «Отче наш».

Пункты 20-й и 21-й повествуют о ложном понимании богомилами некоторых отрывков из Евангелия.

В 22-м пункте Зигабен отвергает заблуждения богомилов о Пресвятой Богородице. Здесь же он описывает то, что произошло с главой константинопольских богомилов.

Пункт 23-й о ложных видениях, бывших членам секты Святой Троицы, в основе учения которых лежит ересь Ария.

Пункты 24-й и 25-й содержат сведения об одежде и посте богомилов.

Пункт 26-й посвящён тому, как богомилы обманным путём заманивают к себе в секту.

Пункт 27-й отделяет предыдущую тему и манеру изложения материала. Евфимий описывает, что дальнейшие страницы его сочинения будут посвящены проблеме извращения богомилами смысла Священного Писания на примерах из Евангелия от Матфея.

Пункт 28-й — о ложных понятиях относительно Вифлеема, Церкви, Ирода, Иерусалима, звезде, волхвах, то есть описания евангелистом событий Рождества Христова.

Надо отметить, что, начиная с этого места и далее, Евфимий почти не приводит конкретных опровержений, а в большей степени демонстрирует нелепость богомильских представлений и осмеивает их.

Пункт 29-й — о неверных представлениях о Рахили.

Пункты с 30-го по 32-й раскрывают заблуждения об Иоанне Крестителе и о Крещении Спасителя.

Пункт 33-й раскрывает заблуждения относительно горы, на которую был возведён Господь во время Его искушения диаволом в пустыне.

Пункт 34-й — о Назарете и Капернауме.

Пункты с 35 по 47-й повествуют о ложных толкованиях слов и выражений Господа в заповедях блаженств.

В 48-м пункте приводятся ложные истолкования слов Спасителя: *«И приступль един книжник, рече Ему: Учителю, иду по тебе, а може аще идеши. Глагола ему Иисус: лиси язвины имут, и птицы небесныя гнезда: Сын же человеческий не имать где главы подклонити»* (Мф. 8, 19–20).

Пункт 49-й — о ложном понимании богомилами сюжета о двух бесноватых (см. Мф. 8, 28).

В 50-м пункте приведены неверные представления слов Христа о молодом вино, новых и ветхих мехах (см. Мф. 9, 17).

Пункт **51-й** — о кровоточивой женщине (см. Мф. 9, 20).

В **52-м** пункте утверждается, что богомилы подменили созвучные и схожие по написанию слова из Священного Писания: ἐνεβρωμάτισεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων («Иисус строго сказал им») (Мф. 9, 30) — на слова: «ἐνεβρωμάτισεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λόγον»³⁴ («Иисус дал им в пищу слово»). На этом Евфимий Зигабен заканчивает обличение богомилов, объясняя, что дальнейшее повествование о них может повредить как читателю, так и ему самому. Автор считает, что это сочинение не является исчерпывающим и подробным сообщением о богомильской ереси, но утверждает, что для усвоения сути и ложности богомильства приведённых сведений достаточно. Затем Евфимий приводит дополнительные сведения о событиях, происходивших с Василием Врачом и его последователями³⁵.

4. Схожесть и различия в произведениях пресвитера Косьмы и Евфимия Зигабена

Для сравнения болгарского и византийского подходов к полемике с богомилами уместно сопоставить два основных вышеописанных произведения — «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилову» и «Против богомилов».

Сравнение обоих произведений будем осуществлять по разным категориям.

а) По содержанию всего произведения

«Беседы»	«Против богомилов»
1. Обличение и полемика с богомилами	1. Poleмика с богомилами
2. Приводятся обличения, даются наставления и призывы к церковной иерархии, монашествующим, богатым людям, которые напрямую или косвенно увязываются с проблемой богомильства. Анафематствование учения богомилов по разным пунктам. Более обширное произведение	2. Исторические сведения об участии еретиков после суда в Константинополе

34 Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia // PG. 130. Col. 1332A.

35 Евфимий Зигабен. Против богомилов // ПО. 1873. Вып. № 8. С. 310–312.

По содержанию произведение пресвитера Косьмы более обширное, затрагивает более широкий спектр вопросов так или иначе связанных с ересью богомилов.

б) По внешней структуре произведения

«Беседы»	«Против богомилов»
Введение	Введение
13 глав, посвящённых разным проблемам	52 пункта с опровержениями по разным темам
Послесловие	Послесловие в 52-м пункте

в) По содержанию полемики с богомилами

«Беседы»	«Против богомилов»
О Литургии, Таинствах Крещения и Покаяния, о Кресте Господнем, о сотворении мира, о Пресвятой Богородице, о Священном Писании, неверном его толковании богомилами, о непочитании святых и пророк, непочитании святых икон и мощей, о неправильном понимании богомилами воздержания от мяса, вина и от вступления в брак, о диаволе	Содержание насыщенное, полное. Опровержение учений о Святой Троице, об Иисусе Христе, Архангеле Михаиле, о сотворении мира, о Пресвятой Богородице, о церковной службе, о Таинствах, церковной иерархии, об отношении к Священному Писанию, об искажении богомилами Священного Писания, о Кресте Господнем и крестном знамении, о диаволе; описание одежд и поведения богомилов
Происхождение термина «богомилы»	Происхождение термина «богомилы»

Несмотря на значительное количество перекликающихся тем, «Беседы» уступают сочинению «Против богомилов» в вопросе раскрытия богомильской ереси. Евфимий Зигабен более глубоко и обширно рассматривает заблуждения еретиков.

г) По последовательности изложения учения богомилов

«Беседы»	«Против богомилов»
Чёткой последовательности тем не наблюдается, темы повторяются, но хаотичности в изложении при этом нет	Структура изложения чёткая, лаконичная, практически без повторов. Имеется объединение в группы по разным сродным вопросам

У Евфимия Зигабена материал расположен более продуманно и последовательно, лучше структурирован.

д) По методу опровержения заблуждений

«Беседы»	«Против богомилов»
Краткое описание заблуждения/проблемы богомилов	Краткое описание заблуждения богомилов
Затем они опровергаются на основании Священного Писания и иногда святых отцов	Затем оно опровергается на основании Священного Писания или же выставляется как абсолютная нелепость без пространных комментариев
Даются советы и предостережения верным христианам, дабы не впали в еретическое учение	

Пресвитер Косьма придерживается такого принципа обличения, при котором прослеживается стремление искоренить заблуждение, уврачевать от него и предостеречь тех, кто не попал под влияние богомильства и иных ересей. Зигабен в большей степени обличает, подвергает позору и устрашает последователей ереси.

е) По использованию Священного Писания и текстов святых отцов

«Беседы»	«Против богомилов»
Значительное число выдержек из Евангелия и посланий святых апостолов, Псалтири	Использует Евангелие для опровержения ереси, но не в таком объеме, как священник Косьма
Упоминание святых: свт. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, прпп. Антония Великого, Саввы Освященного, Феодора Студита, мц. Иустинии и сщмч. Киприана	
Преимущественно ссылается на мысли свт. Иоанна Златоуста	Упоминает о свт. Иоанне Златоусте

Использование Священного Писания у пресвитера Косьмы более точное, уместное, обширное с минимумом своих доводов. Зигабен, хотя и употребляет выдержки из Священного Писания уместно и в достаточном для опровержения заблуждений количестве, однако на первом месте у него зачастую идет своё мнение, которое подкрепляется Писанием.

ж) По причине появления и распространения богомилства³⁶

«Беседы»	«Против богомилов»
Все ереси, в том числе богомильская, являются изобретением диавола, направленным на отторжение христиан от Бога	
Косьма рассматривает богомилство как группу верующих, отколовшихся от Церкви. Причиной этого стали пороки в церковной среде и обществе	Богомилство появилось в результате сочетания предыдущих ересей: мессалианской, павликианской и манихейской

36 Illert M. Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen: Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen. P. 49–50.

3) По независимости сочинения

«Беседы»	«Против богомилов»
Косьма ограничивается лишь кратким, справедливым упоминанием правителя — «правоверного царя Петра»* в период правления которого, очевидно, жил автор. Кроме того, он говорит о неприемлемости непослушания властям, к чему призывали богомилы, сочетая это с критикой богатых, среди которых были и люди из правящего класса	Евфимий неоднократно восхваляет и возвеличивает императора Алексея I Комнина по многим пунктам, в том числе за борьбу с богомилами

* [Косьма, пресвитер.] Слово Святого Козмы Прозвитера на еретики препреение и поучение от божественных книг. С. 2.

К описанному выше стоит добавить, что Евфимий Зигабен, в отличие от пресвитера Косьмы, более агрессивно обличает богомилов, используя резкие выражения, а иногда и поношения в адрес богомилов.

Заключение

Литературные памятники «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилу» пресвитера Косьмы и «Против богомилов» Евфимия Зигабена явились теми сочинениями, на основании которых Церковь в дальнейшем строила борьбу с богомильской ересью. Опираясь на них, можно не только получить знания об учении богомилов (ведь все письменные еретические источники были уничтожены властями Болгарии и Византии), но и увидеть, каким образом проходила полемика в указанных странах и какие плоды она могла принести. Оба рассмотренных произведения являются достойными и важными, имеют тематические сходства.

Из проведённого анализа видно, что каждое из них имеет ряд преимуществ и недостатков. С точки зрения раскрытия учения богомилов — основной цели, ради которой были написаны оба сочинения, — более полным и систематизированным является труд Евфимия Зигабена. Однако при рассмотрении памятников с точки зрения способа опровержения богомильского учения Косьма Пресвитер более фундаментально, полно и системно подходит к этому вопросу, не только обличая каждое заблуждение еретиков, но и объясняя пагубность

последования их учению и предостерегая от этого христианина конкретными советами. Кроме того, во второй, нравоучительной, части он пытается призвать к такой жизни, которая может свести к минимуму возможность распространения и богомилства, и иных еретических движений. Следует отметить, что по содержанию труд Пресвитера более независим от политики государственной власти. Таким образом, произведение пресвитера Косьмы можно охарактеризовать как пастырское сочинение.

В свою очередь произведение Евфимия Зигабена «Против богомилов» имеет уклон богословско-догматического характера, в нём прослеживается влияние византийской власти на Церковь. В его тексте присутствует стремление обличить и уничтожить ересь, а также её нераскаявшихся последователей.

Исходя из характера обоих произведений, можно заключить, что в начальной стадии антибогомильская полемика в Болгарии была направлена на уврачевание ереси, в то время как в Византии преобладала тенденция к её истреблению. Для получения более точной картины полемического процесса в болгарской и византийской богословских традициях необходимо продолжить углублённое изучение текстов тех литературных памятников, о которых шла речь в данной статье, также потребуется учесть произведения иных авторов X–XI вв., писавших о ереси богомилов.

Источники

Euthymius Zigabenus. Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia // PG. Т. 130. Col. 20–1362.

Евфимий Зигабен. Против богомилов / вступ. ст., перевод, коммент. С. Н. Палаузова // Православное обозрение. 1873. Вып. № 7. С. 158–182; Вып. № 8. С. 297–312.

[*Косьма, пресвитер.*] Слово Святаго Козмы Прозвитера на еретики препрение и поучение от божественных книг / вступ. ст., коммент. М. Г. Попруженко // Памятники древней письменности и искусства. 1907. Вып. 167. С. 1–86.

Презвитер Козма. Беседа против богомилите / пер. В. С. Киселков. София: Хемусъ, 1938.

Литература

Ангелов Д. Богомилство в Болгарии / пер. Н. Н. Соколова. Москва: Изд. иностранной литературы, 1954.

- Бегунов Ю. К.* К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера // Византийский временник. 1969. Т. 30. С. 166–189.
- Жаворонков П. И., Турилов А. А.* Богомилство // ПЭ. 2009. Т. 5. С. 471–473.
- Иванова К.* О славянском переводе «Паноплии догматики» Евфимия Зигабена // Исследования по древней и новой литературе. Ленинград: Наука, 1987. С. 101–104.
- Краткая история Болгарии: С древнейших времен до наших дней / отв. ред. Г. Г. Литаврин. Москва: Наука, 1987.
- Польвянный Д. И.* Косьма Пресвитер // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 349.
- Попруженко М. Г.* Козма Пресвитеръ: Болгарский писатель X в. София: Придворна Печатница — А. Д., 1936. (Български старини; кн. 12).
- Трифонов Ю.* Бесѣдата на Козма Пресвитера и нейният авторъ // Списание на Българската академия на наукитѣ. Кн. 29. Клонъ историко-филологиченъ и философско-общественъ, 16. София: Печатница П. Глушковъ, 1923. С. 1–77.
- Illert M.* Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen: Orthodoxy und Häresie auf dem mittelalterlichen. Turnhout: Brepols, 2021. (Βυζάντιος: Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 18).
- Miladinova N.* The Panoplia Dogmatike by Euthymios Zygadenos: A Study on the First Edition Published in Greek in 1710. Boston: Brill, 2014. (TSEC; vol. 4).
- Παπαβασιλείου Α.* Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαδηνός: Βίος-συγγραφαί. Λευκωσία: Заβαλλη ΛΤΔ, 1979.

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

КОРРЕСПОНДЕНТ СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ИЕРОСХИМОНАХ ФЕОДОСИЙ КАРУЛЬСКИЙ

Священник Николай Солодов

кандидат физико-математических наук
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nsolodov@gmail.com

Для цитирования: *Солодов Н., свящ.* Корреспондент свт. Феофана Затворника иеросхимонах Феодосий Карульский // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 223–244. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.011

Аннотация

УДК (2-35) (82-6)

В статье реконструируется контекст и, исходя из этого, проводится анализ содержания переписки свт. Феофана Затворника и иеросхимонаха Феодосия (Харитонов) Карульского во время обучения последнего на четвёртом курсе Казанской духовной академии. Сохранившиеся четыре письма свт. Феофана не вошли в классические собрания писем святителя и стали известны широкому кругу читателей по публикации в журнале «Русский паломник» (2001). Нам удалось установить, что письма уже печатались ранее без указания адресата в журнале «Символ» (1985), причём сравнение разночтений показывает, что публикация «Русского паломника» делалась с рукописной копии, тогда как публикация «Символа» опиралась на подлинник. Особую ценность переписке придаёт, с одной стороны, содержащаяся в ней краткая программа богословской системы Феофана Затворника, составленная самим святителем в последний год его жизни. С другой стороны, замечательное значение переписки в жизни самого иеромонаха Феодосия: наставления свт. Феофана в значительной степени определили его дальнейший духовный путь. В качестве свидетельства о контексте переписки, кроме дневниковых записей и воспоминаний современников, нам удалось привлечь сохранившийся отрывок письма Феофана Затворника к В. А. Иордан.

Ключевые слова: иеромонах Феодосий (Харитонов) Карульский, святитель Феофан Затворник, переписка, письма, Варвара Иордан.

Correspondent of St. Theophan the Recluse, Hieroschemamonk Theodosius of Karulsky

Priest Nikolai Solodov

PhD in Physical and Mathematical Sciences

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

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

nsolodov@gmail.com

For citation: Solodov, Nikolai, priest. "Correspondent of St. Theophan the Recluse, Hieroschemamonk Theodosius of Karulsky". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 223–244 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.011

Abstract. The article reconstructs the context and, based on this, analyzes the content of the correspondence of St. Theophan the Recluse and Hieroschemamonk Theodosius (Kharitonov) Karulsky during the latter's fourth year of study at the Kazan Theological Academy. The surviving four letters to St. Theophan's letters were not included in the classical collections of the saint's letters and became known to a wide circle of readers through publication in the magazine «Russian Pilgrim» (2001). We were able to establish that letters had already been published previously without indicating the addressee in the magazine «Symbol» (1985), and a comparison of the discrepancies shows that the publication of «Russian Pilgrim» was made from a handwritten copy, while the publication of «Symbol» was based on the original. The correspondence is given special value, on the one hand, by the brief program of the theological system of Theophan the Recluse contained in it, compiled by the saint himself in the last year of his life. On the other hand, the remarkable significance of correspondence in the life of Hieromonk Theodosius himself: the instructions of St. Theophan's life largely determined his future spiritual path. As evidence of the context of the correspondence, in addition to diary entries and memoirs of contemporaries, we were able to attract the surviving fragment of a letter from Theophan the Recluse to B. A. Jordan.

Keywords: Hieromonk Theodosius (Kharitonov) of Karulsky, Saint Theophan the Recluse, correspondence, letters, Barbara Jordan.

Иеросхимонах Феодосий Карульский известен как афонский подвижник и наставник монашествующих Карули — места особенно суровых подвигов даже по меркам святогорских монастырей.

Голос образованного и духовно опытного иеромонаха сыграл значительную роль в спорах об имяславии, о принятии нового стиля, а также в обсуждении идей митр. Антония (Храповицкого). Свидетельством подвигов и своеобразным итогом жизни о. Феодосия стал написанный им за несколько месяцев до смерти молитвенный дневник, в котором подвижник описывает наблюдения за своим внутренним миром и практикой «художественной молитвы»¹.

Особый авторитет словам учёного монаха Феодосия придавало то, что для современников он был живым продолжателем традиции свт. Феофана Затворника, с которым в молодости состоял в переписке. Действительно, все значимые моменты своей жизни Феодосий проверял по советам вышенского затворника.

Письма свт. Феофана к духовному сыну, тогда ещё студенту Казанской академии, сохранились, хотя и не были опубликованы в посмертных собраниях эпистолярного наследия святителя Феофана. Произошло это в силу весьма тщательного исполнения заветов Феофана Затворника его учеником: в одном из первых писем епископа говорилось, что сообщать об их переписке никому не нужно. И этот секрет сохранялся долгие годы. Опубликованы письма были лишь недавно: первый раз в парижском журнале «Символ» в 1985 г., без указания адресата, но с использованием оригинальной рукописи (или фотокопии), второй раз в журнале «Русский паломник» в 2001 г. на основе рукописной копии, сделанной, вероятно, Никодимом (Мушкариным), учеником о. Феодосия.

Приведём краткие биографические сведения о карульском подвижнике². Василий Васильевич Харитонов (в мантии Феофан, в схиме Феодосий) родился в селе Рязанов Брод (Бобылёвка тож) Балашовского уезда Саратовской губернии 4 апреля 1869 г. в семье крестьянина Василия

- 1 См.: *Марк (Арндт), еп.* Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. Мюнхен, 1990.
- 2 Более подробные биографические данные см.: *Солодов Н. В., иер.* Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х // Труды СПДС. 2023. № 1. С. 95–117; *Солодов Н. В., иер.* Биография схииеромонаха Феодосия (Харитонина): детство, обучение в духовных школах // Труды СПДС. 2023. № 2. С. 03–146; *Солодов Н. В., иер.* Феодосий (Харитонов) — инспектор Вологодской духовной семинарии. Свидетельства современников // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023 (в печати); Старец Феодосий Карульский Святогорец // Русский паломник. 2001. № 23. С. 14–24.

Матвеевича Харитонова. В одиннадцать с половиной лет он был отдан в Балашовское духовное училище, что необычно для мальчика из крестьянской семьи. После успешного окончания училища продолжил образование в Саратовской семинарии и Казанской духовной академии, которую окончил кандидатом богословия в 1894 г.

Около полутора лет Василий служил надзирателем в родной Саратовской семинарии, далее около года — преподавателем философии и психологии в Таврической семинарии. В начале симферопольского периода жизни Василий принял монашеский постриг с именем Феофан и был рукоположен в иеромонаха.

В январе 1897 г. иеромонах Феофан был назначен инспектором Вологодской семинарии, где он трудился до марта 1901 г., когда, получив отставку, отправился на Афон, где и подвизался до конца дней.

Знакомство Василия Харитонова с творчеством Феофана Затворника состоялось, вероятно, на третьем курсе академии. Возможно, и ранее он, как духовно чуткий, старательный и ищущий семинарист, а затем академик, читал отдельные сочинения святителя, но углублённое освоение нравоучительных трудов епископа Феофана мы с полным основанием можем связать с изучением нравственного богословия на третьем курсе академии. В начале 1892/93 учебного года Василий делает в дневнике³ выписку из «Начертания христианского нравоучения» свт. Феофана с указанием страницы:

«Состояние, в котором человек сознаёт, что Бог истинный есть его Бог и сам он есть Божий... такое состояние есть единое истинное состояние человека, есть единый решительный признак присутствия в нём начала истинно-нравственной и духовной жизни».

Вероятно, Василий решил познакомиться поосновательней с книгой, заинтересовавшей его на лекциях. Замечательно, что её содержание, как мы увидим далее, оказалось созвучно духовному пробуждению Василия в этот период.

Учёба осенью 1892 г. началась позднее обычного в связи с эпидемией холеры и празднованием юбилея Казанской духовной академии⁴.

3 Подробнее о дневнике Василия Харитонова см.: *Солодов Н. В., иер.* Дневник Феодосия Карульского «На пути в объятия Отчи». URL: <https://bogoslov.ru/article/6172271>. Далее ссылки на текст даны по этой публикации.

4 Отчёт о состоянии Казанской духовной академии за 1892–1893 учебный год. Казань, 1893. С. 38.

Следующая дневниковая запись датирована 18 октября, следовательно, выписка из «Начертания» была сделана в начале октября 1892 г.

В то время лекции по нравственному богословию читал в Казанской академии А. И. Гренков⁵. Предмет очень увлек Василия, во всяком случае по нравственному богословию он получил хороший балл на экзамене, а в следующем, 1893/94 уч. г., именно по этому предмету он писал курсовое сочинение.

Важной идеей для Александра Ивановича Гренкова в этот период было «построение педагогики на началах христиански богословских, где последние являются не в качестве назидательных приложений или каких-нибудь размышлений в духе пиетизма, а как главные первоосновы»⁶. По замечанию Гренкова, во всём христианском мире, и особенно в России, попыток такого построения этого учебного курса было сделано совсем немного, поэтому незадолго до того появившиеся сочинения Феофана Затворника, касавшиеся, в том числе, педагогических вопросов, не могли не привлечь внимания профессора Казанской академии. Вполне правдоподобным будет предположение о том, что именно А. И. Гренков привлёк внимание В. Харитонова к нравственным сочинениям свт. Феофана.

В дневниковых записях за 1893 г. Василий прямо о Феофане Затворнике не говорит, но о том, что сочинения святителя занимали студента, свидетельствует обращение к ним в курсовом сочинении («Обозрение главных сочинений преосв. Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания»⁷) и, например, такая фраза в дневниковой записи от 23 февраля 1893 г.:

«Когда воспроизводишь добрые мысли и чувства, то является повод к искушению в самомнении: я-де не совсем плохой человек (вот одна из опасностей ведения религиозно-нравственных дневников)».

- 5 Александр Иванович Гренков (1839–1901) сын священника Иоанно-Предтеченской церкви Волоколамской округи Московской губернии. Окончил Вифанскую духовную семинарию (1858), Московскую духовную академию (1862). Преподавал в Казанской академии нравственное богословие, гомилетику, педагогику, французский язык. С 1869 г. занимал кафедру нравственного богословия. Был одним из организаторов системы церковноприходских школ в Казанской губернии. В 1899 г. вышел в отставку. См.: *Липаков Е. В.* Гренков // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 329–330; Гренков Александр Иванович // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1037.
- 6 *Гренков А. И.* Идеи и факты педагогики с точки зрения богословствующего педагога // Православный собеседник. 1888. Февраль. С. 194.
- 7 *Харитонов В.* Обозрение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания. Кандидатское сочинение // ГАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 313. С. 1–196.

В этих рассуждениях вполне можно и по ходу мысли, и по стилю предполагать влияние свт. Феофана. Заметим, что В. Харитонов не останавливается на воспроизведении прочитанной мысли, а развивает и корректирует её, прилагая к своей ситуации (так он будет делать и в дальнейшем): польза дневника превышает возможную опасность.

Сам Феофан Затворник, описывая обращение Харитонова к его творчеству в письме к В. А. Иордан, говорит, что Василий «положив заняться духовною жизнью, стал читать то и другое <...> Всё будто не клеится <...> но напал на мои книжки и прицепился к ним»⁸.

Период, когда Василий «прицепился» к книгам свт. Феофана, особенно знаменателен для внутренней биографии подвижника: это было время его духовного созревания. Жизнь его «тихая», как он сам записывал, была «постепенным приближением, вкушением того, чего так сильно я желал, к чему стремился, о чём страдал. Благодарение Господу Богу! Я как будто после частых скорбных блужданий по кривым, усеянным то скорбными, то радостными чувствами дорожкам вступил на прямой путь Господень»⁹.

Примечательно, что к более сознательному восприятию веры, Евангелия и Церкви Василия привело знакомство с баптистами и их образом благочестия, о чём он записал в дневнике: «Знакомство моё с неправомыслящими сектантами, их живая вера в Искупителя воспламенили мои религиозные стремления и утвердили мою веру». Произошло ли это в Казани или, что вполне вероятно, в окрестностях Бобылёвки — нам неизвестно. Бобылёвский священник и благочинный окрестных церквей о. Иоанн Кедров замечал:

«В Балашовском уезде, особенно в западных его окраинах, существует значительное количество молокан и других сектантов рационалистического направления»¹⁰.

Энтузиазм и осознанность веры баптистов заставили Василия по-новому взглянуть на привычную с детства православную церковность, оценить сокровища православного Предания и отделить главное от второстепенного: образ Христа и его заповеди — от благочестивых установлений, традиций, лишь помогающих на пути к Богу.

8 *Иордан В. А.* Письмо архиепископу Савве (Тихомирову) от 26 апреля 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 4. Л. 10.

9 Дневниковая запись от 18 октября 1892 г.

10 *Кедров И., прот.* Поездка его Преосвященства, Преосвященнейшего Николая, епископа Саратовского, в Балашовский уезд для обозрения церквей в 1895 году // СЕВ. 1895. № 11. С. 429–430.

«Эту божественную картину доселе сознавал я смутно, потому что моё внимание рассеивалось по мелочам. Вне дома Божия, от внешних (между сектантами) я увидел во всей красоте её».

Чтобы дополнить описание умонастроений Василия Харитонова ко времени его переписки со свт. Феофаном, стоит упомянуть ещё об одной теме, ставшей для Василия актуальной во время обучения в академии: о педагогике. Интересу к ней способствовали и особенности характера Василия, и опыт взаимодействия с детьми в родном селе. Как мы узнаём из воспоминаний ученика о. Феодосия, Никодима¹¹, он в старших классах семинарии или на первых курсах академии на каникулах организовывал своеобразную общину из соседских детей четырёх-восьми лет, с которыми играл и которых наставлял в благочестии¹². Таким образом, теоретические основания педагогики, преподаваемые в академии, попали на уже подготовленную практической деятельностью почву.

В следующие годы интерес к воспитательской деятельности у В. Харитонова сохранялся: по этой теме им были написаны статьи для Саратовских и Таврических епархиальных ведомостей¹³, а в Симферополе он возглавлял образцовую школу при семинарии¹⁴. Лишь суровая служба инспектором в Вологодской семинарии, похоже, несколько отбила у о. Феофана тягу к педагогическим начинаниям.

Переписка со свт. Феофаном Затворником

Итак, к началу четвёртого курса академии, на подъёме духовного развития и образования, Василий сталкивается с практической задачей написания курсовой работы (аналог современной вузовской дипломной работы). Тема была сформулирована так: «Обозрение сочинений преосвященного Феофана нравственно-аскетического содержания».

- 11 Схимонах Никодим (Никифор Исаевич Мушкарин; 1889–1984) жил под руководством о. Феодосия на Карули с 1926 г.
- 12 Старец Феодосий Карульский Святогорец // Русский паломник. 2001. № 23. С. 16.
- 13 *Феофан, иером.* Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 43. С. 1140–1149; *Х[аритонов] В.* Мысли преосвященного Феофана тамбовского о христианском воспитании детей // СЕВ. 1896. № 3. С. 131–138.
- 14 Подробнее см.: *Солодов Н. В., иер.* Ученик Феофана Затворника иеромонах Феодосий Карульский и его педагогические воззрения // Труды по русской патрологии. 2023. № 1. С. 35–50.

Очевидно, в этом проявился интерес к вопросам нравственного богословия, увлечённость сочинениями свт. Феофана, а также настрой Василия на аскетическую практику. Подготовку к написанию работы Харитонов начал с личного обращения к Преосвященному Феофану.

Официально темы курсовых работы были зафиксированы в ноябре¹⁵, но студентам, по всей видимости, было дано указание определиться с темой в начале учебного года. Поскольку ответное письмо свт. Феофана датировано 9 сентября 1893 г., можно предположить, что первое письмо Василия было написано в самом начале этого месяца или в конце августа 1893 г.

Письма Василия Харитонova к Феофану Затворнику не найдены. Вероятно, они не сохранились несмотря на то, что, как писала Варвара Иордан, «Преосвященный Феофан не уничтожал письма получаемые», хотя, «конечно, не мог разобраться в этой массе»¹⁶. Письма Василия Харитонova находились в числе последних, полученных святителем.

Известны и опубликованы четыре письма Феофана Затворника к Василию Харитонову. В журнале «Русский паломник» они были напечатаны в 2001 г. под заголовком «Письма святителя Феофана Затворника к будущему старцу Феоodosию Карульскому Святогорцу»¹⁷. Во вступлении к статье сказано:

«Впервые публикуются письма Великого Отца Церкви последнего времени, недавно вселенски прославленного чудотворца, Святителя Феофана».

Такая же информация приводится на сайте Свято-Успенского Вышенского монастыря. Письма печатал архимандрит Герман (Подмошенский) по бумагам Никодима (Мушкарина). Исходные тексты, с которых делалась публикация, находятся, вероятно, у наследников о. Германа.

Нам удалось установить, что эти письма уже публиковались ранее (правда без указания адресата) в 1885 г. в журнале «Символ»¹⁸, издававшемся в Париже. Кроме самого текста писем, в «Символе» приведён фотоснимок первой страницы второго письма. В предисловии к изданию говорится, что оно «представляет собой первую публикацию четырёх

15 Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии. 1893. С. 483.

16 Иордан В. А. Письмо архиепископу Савве (Тихомирову) от 22 марта 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 4. Л. 5 об.

17 Письма святителя Феофана Затворника к будущему старцу Феоodosию Карульскому Святогорцу // Русский паломник. 2001. № 24. С. 103–107.

18 Феофан Затворник. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 194–203.

писем Феофана Затворника, осуществляемую по тексту авторских рукописей, оригиналы которых хранятся ныне в одном из Афонских монастырей»¹⁹. Далее выражается благодарность иеромонаху Антонию (Торпу), «без чьего доброжелательного содействия настоящая публикация была бы невозможна»²⁰.

Вступительная статья подписана «С.», что может означать как «Символ», так и Александр (Саша) Мосин²¹ или что-то другое.

Авторство свт. Феофана Затворника не вызывает сомнений. Оно подтверждается сведениями Никодима (Мушкарина), фотографией письма с узнаваемым почерком свт. Феофана, подписью и характерными для Феофана Затворника особенностями стиля и содержания писем.

То, что адресатом был именно Василий Харитонов, также устанавливается достаточно твёрдо, хотя личное обращение в письмах отсутствует (как видно и на фотографии). Об этом говорят сведения схимонаха Никодима и само содержание писем: в 1893–1894 гг. студент академии пишет кандидатскую работу с обзором сочинений Феофана Затворника. Кроме того, совпадают и личные обстоятельства: 19 ноября Василий даёт обет принять иночество, а 15 декабря об этом обете упоминает в ответном письме свт. Феофан. Окончательно обстоятельства переписки подтверждаются письмом Феофана Затворника к В. А. Иордан (см. ниже).

Хронология переписки

Исходя из предположения, что письмо из Казани шло до Вышенского монастыря несколько больше недели, хронологию переписки можно реконструировать следующим образом. Василий решил обратиться к Феофану Затворнику с первым письмом, потому что было необходимо закрепить тему кандидатской работы. Если ответ епископа Феофана написан 9 сентября, то письмо Василия было создано в начале сентября — конце августа 1893 г. Второе письмо В. Харитонова мы датируем

19 С. Епископ Феофан Затворник // Символ. 1985. № 13. С. 117.

20 Там же.

21 «Александр Мосин, диссидент, эмигрировавший во Францию, был его [журнала «Символ». — Н. С.] главным редактором с 1979 по 2000 год. Саша был очень ценен, потому что, помимо обширной культуры, у него было много связей в России, и из каждой своей поездки он привозил первоклассные материалы». См.: Rencontre avec le Père René Marichal, jésuite. 1 juillet 2010. [Unité des Chrétiens]. URL: <https://unitedeschretiens.fr/Le-Pere-Rene-Marichal.html>

предположительно второй половиной сентября — началом октября, имея в виду сроки движения почты и указание во втором письме Феофана Затворника от 1 ноября, что написано оно было не в первые дни по получении. Третье письмо могло быть написано в период с 8 по 19 ноября 1893 г., поскольку 19 ноября был дан обет принять монашество, а в ответном письме от 30 ноября свт. Феофан ещё не знает об этом решении Василия. Последнее письмо В. Харитоновна довольно точно датируется 7 декабря 1893 г. по срокам доставки почты. В итоге хронология писем свт. Феофана выглядит следующим образом (в круглых скобках — предположительные даты писем В. Харитоновна):

(1 сентября) — 9 сентября — (16 сентября–7 октября) — 1 ноября — (8–19 ноября) — 30 ноября — (7 декабря) — 15 декабря.

Шестого января 1894 г. Феофан Затворник почил; письмо, вероятно отправленное В. Харитоновым в конце 1893 г., осталось без ответа.

Разночтения

Обе публикации (в «Русском паломнике» и в «Символе») выполнены с большим вниманием к точной передаче текста. Тем интереснее разночтения, которых оказывается немало. Многие из них смысловые, при этом складывается впечатление, что публикация «Русского паломника» опиралась на копию письма, выполненную человеком, не имевшим хорошего светского образования, но углублённого в специально-аскетическую литературу.

Так, сокращение «NB» оказалось для переписчика неизвестным и заменено на «Но»; «С.П.б. Академия» стала «С. П. Е. Академией»; «Раб» (чёрный раб) неуместно заменился на «араба»; Б. В. Г. — обозначения статей в приложении к «Письмам о христианской жизни» стали «В. В. Г.», что говорит об отсутствии хорошего знакомства с этим произведением. В нескольких местах переписчик готов видеть особые «духовные», «антиинтеллектуальные» указания там, где их нет. Например, в цитате: «Так извольте школить свое тело... никакого, даже малейшего угодия не творите ему» — последнее слово заменено на «уму».

Особенно вычурные выражения свт. Феофана поняты в упрощённом смысле. В цитате: «Если внимать себе и исправить мысли и чувства отрывать» — последнее слово заменено на «открывать». «Прочитывайте то по части» заменилось на: «Прочитывайте почаще».

В нескольких местах переписчик поясняет текст дополнением. «Духовный отец (добавлено “— один —”)». «Если будет держать себя внутри с теплотою» — переписчиком добавлено «и трепетом».

В одном месте переписчиком пропущена строка.

Единственное место, где публикация «Русского паломника», очевидно, ближе к оригиналу, это цитирование 15-го псалма:

«Предзрех Господа предо мною выну» (Пс. 15, 8).

В «Символе» это место переведено издателями:

«Всегда видел я пред собою Господа...».

Сложно представить, чтобы свт. Феофан цитировал Псалтирь на русском, тем более столь часто встречающийся фрагмент.

Содержание переписки. Программа сочинения

Первая тема писем — написание кандидатского сочинения. Свт. Феофан обозначает достаточно конкретную программу работы:

- согласовать тему с начальством;
- далее читать первую и главную книгу «Путь ко спасению»:

«Что в ней, то вошло потом в письма, и в церковные слова, и в другие книги, и в толкование посланий.
- Затем беритесь читать письма: “Что есть духовная жизнь”, “Письма о духовной жизни по поводу писем Сперанского”, “Письма о христианской жизни”, “Слова о покаянии” и проч. Идёт отчасти и “Общее начертание христианского нравоучения”. “Напоминание инокиням” <...> “Что potrebno покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения”»²².

И в другом письме:

«...Полную программу для моих писаний найдёте в книге: “Путь ко спасению” и во всей, и особенно в 3-м отделении. Есть своя доля пояснений сего и в статье: “Норма Хр[истианской] Жизни”»²³.

22 Феофан Затворник. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 194.

23 Там же. С. 196.

Примечательно, насколько большое значение придавал свт. Феофан «Пути» и особенно третьей его части: каждое письмо содержит энергичные побуждения читать третью часть.

Заметим, что встречающиеся краткие замечания Феофана Затворника о структуре и значении его произведений необычайно ценны для понимания всего его творчества, поскольку они намечают программу всей его богословской системы, причём сформулированную самим автором в последний год жизни.

Духовные наставления

С первого же письма мы видим и указания относительно духовной жизни, которые в следующих письмах занимают всё большее место. В. Харитонов описывает своё внутреннее состояние. Феофан Затворник отвечает: «Образовавшаяся в Вас потребность духа есть пробуждение духовной жизни»²⁴ — и даёт очень краткое указание о спасении в общих чертах. Видно, что свт. Феофан, хоть и приветствовал написание кандидатской, не видел ещё перед собой «личности» корреспондента.

Заканчивается письмо припиской: «NB о том, что писал Вам, никому не пересказывайте»²⁵. Почему Преосвященный Феофан делает такую оговорку? Приведённые духовные советы носят вполне общий характер и не могли являться предметом его беспокойства. Едва ли вопрос был в программе сочинений, указывающей на их взаимосвязи и значение в оценке самого автора. Вернее всего, Феофан Затворник просто ещё не уяснил до конца, с кем он общается, и опасался неадекватных действий со стороны незнакомого студента. Например, Василий мог явиться к начальству с заявлением, что епископ Феофан сам предлагает ему писать кандидатскую по его сочинениям, что выглядело бы нескромно.

Ситуация меняется во втором письме. «Письмо Ваше доставило мне большое удовольствие, и я с первых дней по получении его всё собирался написать Вам несколько строк и насилу собрался»²⁶, — отвечает вышенский затворник. Здесь речь идёт не просто о нескольких строчках ответа на поставленные вопросы, но о реакции на открывшиеся обстоятельства уже не чужого человека, а, можно сказать, родственной

24 Феофан Затворник. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 194

25 Там же. С. 196.

26 Там же.

души. Открытость Василия очень располагала к нему людей, об этом впоследствии напишет Б. К. Зайцев²⁷ и другие мемуаристы.

«Стояние пред лицом Господним, благоговейство, частые церковные службы как путь к непрестанной молитве...» — эти указания епископа Феофана напоминают многократно повторенные святоотеческие наставления, то есть вряд ли открывают Василию что-то принципиально новое. Но тональность уже другая, это разговор близких людей, хотя и наставника с учеником.

Следующее письмо начинается снова доверительно, но уже спокойно-доверительно: «Очень рад, что вы внимаете себе и тщитесь вести духовную жизнь с ясным сознанием прямоты её направления»²⁸, то есть богоугождения. Об этом писал свт. Феофану Василий и, чувствуя потепление отношений, просил святителя быть его духовным наставником. Видно, что отказ свт. Феофана достаточно «стандартен», что уже не первый раз написан в привычных автору выражениях:

«Меня не считайте руководителем, и советом не берусь никого руководить, а говорю только: когда спросишь, буду отвечать, сказывать, что знаю, а чего не знаю, о том говорю: не знаю, или предположение какое выражаю»²⁹.

Однако от собственно наставлений он не отказывается, и дальнейшие советы подвижника уже очень пронизательны и адресны. Отвечая на сомнения Василия: «...Не слишком ли много [уделяется] времени на молитву, и как бы от сего не опоздать с сочинением?» — Феофан пишет:

«Не стоит слушать эту мысль. Всё Бог исправит: в молитве силы собираются на сочинение...»

«Вы оставляете работу над сочинением, когда западёт в голову какое-либо недоумение. Не делайте так. На недоумения нельзя не обращать внимание, но и бросать всё другое ради их не следует <...> В свободное время подумывать и о них».

«Недоумение о родственных чувствах пред лицом полного самоотвержения».

27 Зайцев Б. К. На Афон. Москва, 2013. С. 262 и далее.

28 Феофан Затворник. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 197.

29 Там же. С. 198.

«Чада, любите своих родителей, и недоумение здесь может касаться только того, что чему предпочесть должно...Оставаться ли в быту житейском из расположения к родителям, или для совершенства жизни во Христе <...> отрешиться и от родителей».

Видно, по временам очень хотелось Василию вернуться к матери, в родной дом, но с этими мыслями он боролся как с соблазном.

«Как прикрыть от видения других свои действия благочестия? Всячески скрывать стараться, не заботясь о том, видят ли то другие или нет, чтобы внимание всё было устремлено на дело Божие...»³⁰.

Иночество

«Слава Богу!» — начинается последнее, четвёртое письмо. Сообщение о том, что Василий дал обет принять монашество, столь утешительно для свт. Феофана, что он уже не отлагает письма, но отвечает сразу же, несмотря на слабость сил: жить ему остаётся меньше месяца.

Первая часть письма — воодушевление к твёрдому стоянию в принятом решении несмотря ни на какие сомнения, которые ещё придут; краткое напоминание о главных вехах предстоящего пути.

Поздравления и наставления свт. Феофана были столь энергичны, что многие биографы Феодосия (Харитонова), вероятно основываясь на тексте письма, где говорится о «данном обете», делали вывод о принятии Василием монашеского пострига во время учёбы в академии³¹. На самом деле Василий лишь дал обет принять монашество, постриг был совершён уже в Симферополе через два с половиной года «искуса».

Вторая часть письма — снова точные ответы, «духовное завещание».

«Дан обет — когда и как исполнять его? Духовный отец уже ответил Вам на это: когда и как Господь позовёт».

«Оставаться ли при прежнем образе жизни или предпринять что-либо другое? Вот апостольское решение: в каком положении призван, в том и пребывай [1 Кор. 7, 20.24]. Без всякого лома и шума...»

30 *Феофан Затворник*. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 198–199.

31 См., например: *Шкаровский М. В.* Карульские старцы Феодосий и Никодим // Афонское наследие. 2017. № 5–6. С. 325; *Евфимий (Моисеев), игум.* К истории контактов святителя Феофана Затворника с насельниками Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. [22.01.2017]. URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=62850

Строго следуя этому совету, Василий шёл обычным путём выпускника академии: год служил надзирателем в родной Саратовской семинарии, получил назначение преподавателем в Таврическую семинарию и далее инспектором в Вологодскую семинарию.

«В числе возбуждающих мыслей и поддерживающих возбуждение <...> на первом месте да будет у Вас воспоминание всего того, как совершилась полная перемена, особенно образа Спасителя, оставившего в Вас такое впечатление»³².

Чистота детства

Важный для Василия вопрос — о детстве и его чистоте — многократно встречается и в дневнике «На пути в объятия Отчи»³³.

«Успеете ли воротить чистоту детства? Да, но потребен труд и безжалостность к себе, к плоти своей. Будьте для плоти хозяин негра с плетком в кармане...»³⁴.

В письме свт. Феофана к В. А. Иордан, к рассмотрению которого мы переходим, сохранились, вероятно, принадлежащие Василию Харитонову выражения, высказанные при обсуждении этого вопроса:

«...Трудами покаяния возратить первую детскую чистоту и её принести как Авелеву жертву»³⁵.

Очевидно, Василий очень хорошо чувствовал важность этого состояния души, будучи и от природы близким к детскому мировосприятию. Почти во всех воспоминаниях современников о монахе Феофане-Феодосии одними из характерных черт подвижника называются детская простота и, пожалуй, чистота.

32 *Феофан Затворник*. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 200–201.

33 См.: *Солодов Н. В., иер.* Дневник Феоодосия Карульского «На пути в объятия Отчи». URL: <https://bogoslav.ru/article/6172271>

34 *Феофан Затворник*. Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 203.

35 *Иордан В. А.* Письмо архиепископу Савве (Тихомирову) от 26 апреля 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 4. Л. 10.

Письмо свт. Феофана к В. А. Иордан

Итак, в конце 1893 г. в духовной жизни Василия Харитоновца произошли весьма значительные перемены, изменившие весь дальнейший жизненный путь подвижника. Несомненно, переписка с Феофаном Затворником и его наставления оказали на него серьёзное влияние. Удивительным образом мы имеем свидетельство о духовном преображении Василия Харитоновца, принадлежащее самому свт. Феофану Затворнику. Слова преосвященного Феофана сохранила его духовная дочь В. А. Иордан, а до нас они дошли в составе её переписки с архиепископом Саввой (Тихомировым).

Варвара Александровна Иордан³⁶ (урождённая Пушина; 1833–1916) была женой известного художника-гравёра Фёдора Ивановича Иордана (1800–1883). Супруг был намного старше Варвары Александровны, после его кончины она прожила более тридцати лет, много занимаясь вопросами духовной жизни, а также интересуясь церковной политикой. В. А. Иордан состояла в переписке со многими церковными иерархами, общалась с чиновниками Синода, но не теряла связей и в высших светских кругах. Таким образом, она находилась среди тех немногих знатных благочестивых дам, которые оказывались неофициальными посредниками между Церковью и высшим светом.

С 1879 г. В. А. Иордан переписывалась с Феофаном Затворником, причём в последние годы жизни переписка эта носила весьма интенсивный характер. В этот период Варвара Александровна была одним из самых близких людей для свт. Феофана. Так, за 1893 г. письма Феофана Затворника к В. А. Иордан датируются: 17 января, 11 февраля, 8 марта, 13 апреля, 28 апреля, 16 июня, 11 июля, 22 сентября, 22 ноября, 30 ноября, 3 декабря, 15 декабря, 29 декабря³⁷. Письма к ней с сокращениями были изданы вскоре после кончины святителя. В издании Афонского Пантелеимонова монастыря³⁸ имеется сорок два письма к ней; при издании они были обозначены «к госпоже NN»; идентификация адресата была произведена М. И. Щербаковой³⁹.

36 См. о ней: *Щербакова М. И.* Корреспондент святителя Феофана «г-жа NN» // Два века русской классики. 2021. Т. 3. № 1. С. 262–283.

37 Там же. С. 267.

38 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I–VIII. Москва, 1994.

39 *Щербакова М. И.* Корреспондент святителя Феофана «г-жа NN» // Два века русской классики. 2021. Т. 3. № 1. С. 262–283.

Письма В. А. Иордан к архиепископу Савве (Тихомирову) сохранились в фонде архиепископа Саввы в отделе рукописей РГБ⁴⁰, там же имеются и черновики ответных писем⁴¹. Некоторые фрагменты писем были опубликованы ещё до революции. В последнее время внимание к рукописям Саввы (Тихомирова), в частности к письмам В. А. Иордан в связи с упоминаниями в них свт. Феофана Затворника, было привлечено Д. А. Чудиновым⁴². Он же опубликовал следующий, чрезвычайно интересный для нашей работы фрагмент из письма от 26 апреля 1894 г. Это выписка из письма Феофана Затворника к В. А. Иордан от 15 декабря 1893 г. Заметим, что в этот же день свт. Феофан написал ответ и В. Харитонову; скорее всего, это был день получения письма от Василия (см. выше).

«Недавно из Казанской Академии студент, из крестьянского рода Саратовского Балашовского уезда, писал мне, что, положив заняться духовною жизнью, стал читать то и другое <...> Всё будто не клеится <...> но напал на мои книжки и прицепился к ним. В первую неделю настоящего поста (Рождественского) говел <...> С четверга на пятницу⁴³ молился долго <...> и к обычным молитвам приложил канон покаянный св. Андрея Критского. Когда дошёл до стиха “*Авелевы жертвы не принесох Тебе*”, свет умный озарил душу его и он увидел все свои нечистоты <...> пошли слёзы, воздыхания, себя осуждение и укорение. При этом всё тяготевшее сбрасывалось одно за другим, и в итоге породилось решение всё омыть искренним покаянием и исповедью и потом встать ногою на добром пути — вступить в монашество, чтобы трудами покаяния возратить первую детскую чистоту и её принести как Авелеву жертву. Утром отправился в М[онасты]рь, всё рассказал духовному отцу <...> получил разрешение, причастился Святых Таин и только ждёт, когда привезть в исполнение обет свой. Он на выходе из Академии, проживает IV курс и готовит кандидатское сочинение, предмет которого совпадает с его настоящим настроением <...> Слава Богу, благодать Божия не оставляет нас, когда находит в нас готовую подготовку.

40 ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 1–4.

41 ОР РГБ. Ф. 262. К. 23. Ед. хр. 83.

42 Чудинов Д. А. Неизвестная духовная дочь Феофана Затворника: из переписки В. А. Иордан и Саввы (Тихомирова) // Феофановские чтения — 2014. Вып. 8. Рязань, 2015. С. 135–146.

43 19 ноября 1893 г. действительно была пятница. Рождественский пост начался 16 ноября 1893 г., во вторник.

Интересна эта новость?! Думаю, что Вы кивнёте головой в знак утвердительного ответа»⁴⁴.

Упоминание о происхождении и совпадение дат и обстоятельств жизни не оставляют сомнений, что речь идёт о Василии Харитонове. В. А. Иордан замечает, очевидно оберегая скромность казанского академика:

«Показать её [выписку. — Н. С.] нельзя никому, а то сейчас отпечатают»⁴⁵.

Такое точное описание этого важнейшего, но в то же время сокровенного события в жизни Василия Харитонова дошло до нас через целую цепочку свидетелей: от Василия Харитонова письмом к свт. Феофану Затворнику, от него письмом к Варваре Александровне Иордан, от неё письмом к архиепископу Савве (Тихомирову), аккуратно сохранявшему послания своих корреспондентов, далее в архив Московской духовной академии, хранящийся ныне в Российский государственной библиотеке. Это свидетельство было обнаружено и опубликовано Дмитрием Александровичем Чудиновым; наконец, распознано Мариной Ивановной Щербаковой как относящееся к биографии старца Феодосия. Поистине, мы видим здесь действие Промысла Божия! А также замечательную добросовестность цепочки свидетелей.

Влияние переписки со свт. Феофаном на дальнейшую жизнь В. Харитонова

Прямым следствием воодушевляющих слов святителя было утверждение темы кандидатской работы. Работа была зачтена, хотя и получила невысокую оценку рецензентов. Действительно, она представляла собой скорее конспект двух сочинений святителя Феофана, нежели аналитическую работу⁴⁶.

Зато вплоть до лета 1894 г. Василий был полностью погружён в чтение и изложение аскетических сочинений Феофана Затворника.

44 Иордан В. А. Письмо архиепископу Савве (Тихомирову) от 26 апреля 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 4. Л. 10–11. Выписка из письма Феофана Затворника приложена после письма В. А. Иордан, написана другим, более «официальным» почерком.

45 Там же. Л. 9.

46 См. более подробно о кандидатском сочинении В. Харитонова: Солодов Н. В., иер. Феоодосий Карульский как автор первого исследования нравственного богословия святителя Феофана Затворника // Вопросы богословия. 2022. № 1. С. 53–66.

Впоследствии, вероятно в значительной степени имея в виду эти книги, он скажет, что «ещё в академии прочёл всё нужное для спасения и знания Св. Православия и его подвижников духа»⁴⁷.

Но и после написания кандидатской работы богословие свт. Феофана продолжает быть центральной темой интересов Харитонов. В 1896 г. выходят его статьи о воспитании детей, опирающиеся на положения, сформулированные Феофаном Затворником: «Мысли преосвященного Феофана тамбовского о христианском воспитании детей»⁴⁸ и «Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе»⁴⁹.

Но, пожалуй, ещё важнее было жизненное следование указаниям и примеру свт. Феофана — учителя, благословившего первые шаги подвижнической жизни Феодосия. Это выразилось и во внешних знаках: монашество он принимает с именем Феофан. Очевидным для окружающих было ученичество Харитонина по отношению к святителю. «...Не столько учёный аналитик, сколько <...> ученик Преосвященного»⁵⁰, — напишет профессор А. И. Гренков в отзыве на кандидатское сочинение. «...Несомненно подражал он тезоименитому вышенскому затворнику святителю Феофану, которого глубоко почитал и тщательно изучал его творения. Должно быть, ученик глубоко усвоил идеалы своего учителя. Затвориться в келлии сделалось жизненною мечтою и о. Феофана. Но везде и всюду он хотел сообразовать свои поступки с волею Божией. С этой же точки зрения он смотрел на своё служение в семинарии»⁵¹, — вспоминал вологодский товарищ о. Феофана священник Николай Коноплёв.

47 По воспоминаниям о. Макария (Коцюбинского). См.: Иеросхимонах Макарий, питомец карульских исихастов // Русский паломник. 2002. № 25. С. 23.

48 *Х[аритонов] В.* Мысли преосвященного Феофана тамбовского о христианском воспитании детей // СЕВ. 1896. № 3. С. 131–138.

49 *Феофан, иером.* Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе // ТЕВ. 1896. № 43. С. 1140–1149.

50 *Гренков А. И.* Отзыв проф. Гренкова на курсовое сочинение В. Харитонина «Обозрение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания» // ГАРТ. Ф.10. Оп. 2. Д. 2067. Л. 2–3.

51 *Коноплёв Н., свящ.* Отец Феофан (воспоминания) // Церковное слово. 1909. № 126. С. 414. См. также: *Солодов Н. В., иер.* Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях свящ. Николая Коноплёва. URL: <https://bogoslav.ru/article/6172977>

Заключение

Проанализировав выявленные публикации писем свт. Феофана Затворника к иером. Феодосию (Харитонову), мы увидели, что версия журнала «Символ» значительно более точно воспроизводит оригинальный текст писем (за исключением одного цитирования псалма). Выскажем надежду, что в ближайшем будущем оригиналы писем, сохраняющиеся «в одном из Афонских монастырей», также станут доступными для исследователей.

Особенное значение писем свт. Феофана к Василию Харитонову проясняется из контекста переписки. Кандидатская работа В. Харитонova была первым академическим исследованием богословской системы святителя, причём писалась она по указаниям самого свт. Феофана, который кратко наметил взаимосвязи своих сочинений. Среди прочего, обращает на себя внимание значение, придаваемое епископом сочинению «Путь ко спасению», особенно его третьей части.

Хотя духовные наставления святых отцов имеют универсальную ценность и могут (с рассуждением) использоваться любым человеком, ищущим спасения, однако выяснение личности адресата и его жизненных обстоятельств придаёт высказанным советам особую глубину, понятность и позволяет гораздо полнее уяснить мысль наставника. Хорошей иллюстрацией к этому служат результаты исследований по атрибуции писем свт. Феофана. Совсем по-разному воспринимаются письма к «г-же NN» и письма к Варваре Иордан⁵², письма к «некой особе» (послужившие основой для книги «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться») и письма к известной по воспоминаниям современников Екатерине Арнольди⁵³.

Может быть, даже в большей степени это верно в отношении писем к В. Харитонову. В результате проделанного исследования мы представляем себе мотивы и предысторию написания писем, можем проследить, как были восприняты советы и какова была дальнейшая судьба подвижника. Но в данном случае, благодаря сохранившемуся фрагменту письма к В. Иордан, имеется и описание ситуации со стороны самого Феофана Затворника, что позволило нам, таким образом, представить переписку в уникальном «объёмном» контексте.

52 *Щербакова М. И.* Корреспондент святителя Феофана «г-жа NN» // Два века русской классики. 2021. Т. 3. № 1. С. 262–283.

53 *Лукьянова А. Е.* Екатерина Александровна Арнольди – духовная дочь святителя Феофана // Феофановские чтения. 2018. Вып. 11. С. 119–124.

Архивные материалы

- Гренков А. И.* Отзыв на курсовое сочинение В. Харитоновна «Обозрение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания» // ГАРТ. Ф.10. Оп. 2. Д. 2067. Л. 2–3.
- Иордан В. А.* Письмо архиепископу Савве (Тихомирову) от 22 марта 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 4. Л. 5 — 5 об.
- Иордан В. А.* Письмо архиепископу Савве (Тихомирову) от 26 апреля 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 262. К. 34. Ед. хр. 4. Л. 9–11.
- Харитонов В.* Обзорение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания. Кандидатское сочинение // ГАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 313.

Источники

- Солодов Н. В., иер.* Дневник Феодосия Карульского «На пути в объятия Отчи». [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6172271> (дата обращения 25.09.2323).
- Феофан Затворник, свт.* Четыре неизданных письма [1893 г.] // Символ. 1985. № 13. С. 194–203.
- Феофан, иером.* Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 43. С. 1140–1149.
- Феофан Затворник, свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I–VIII. Москва: Паломник, 1994.
- Феофан Затворник, свт.* Письма святителя Феофана Затворника к будущему старцу Феодосию Карульскому Святогорцу // Русский паломник. 2001. № 24. С. 103–107.
- Х[аритонов] В.* Мысли преосвященного Феофана тамбовского о христианском воспитании детей // Саратовские епархиальные ведомости. 1896. № 3. С. 131–138.

Литература

- Гренков А. И.* Идеи и факты педагогики с точки зрения богословствующего педагога // Православный собеседник. 1888. Февраль. С. 193–214; Апрель. С. 574–595; Август. С. 404–435.
- Евфимий (Моисеев), игумен.* Кистории контактов святителя Феофана Затворника с насельниками Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. [22.01.2017]. [Электронный ресурс]. URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=62850 (дата обращения 6.11.2022).
- Иеросхимонах Макарий, питомец карульских исихастов* // Русский паломник. 2002. № 25. С. 21–30.

- Кедров И., прот.* Поездка его Преосвященства, Преосвященнейшего Николая епископа Саратовского, в Балашовский уезд для обозрения церквей в 1895 году // Саратовские епархиальные ведомости. 1895. № 11. С. 425–432.
- Коноплёв Н. А., свящ.* Отец Феофан (воспоминания) // Церковное слово. 1909. № 126. С. 412–416.
- Липаков Е. В.* Гренков // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 329–330.
- Лукьянова А. Е.* Екатерина Александровна Арнольди — духовная дочь святителя Феофана // Феофановские чтения. 2018. Вып. 11. С. 119–124.
- Марк (Арндт), еп.* Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. Мюнхен: [Б. и.], 1990.
- Солодов Н. В., иер.* Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях свящ. Николая Коноплёва. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172977> (дата обращения: 06.11.2022).
- Солодов Н. В., иер.* Феодосий Карульский как автор первого исследования нравственного богословия святителя Феофана Затворника // Вопросы богословия. 2022. № 1. С. 53–66.
- Солодов Н. В., иер.* Ученик Феофана Затворника иеромонах Феодосий Карульский и его педагогические воззрения // Труды по Русской патрологии. 2023. № 1. С. 35–50.
- Солодов Н. В., иер.* Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 1. С. 95–117.
- Солодов Н. В., иер.* Биография схииеромонаха Феодосия (Харитонова): детство, обучение в духовных школах // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2. С. 103–146.
- Солодов Н. В., иер.* Феодосий (Харитонов) — инспектор Вологодской духовной семинарии. Свидетельства современников // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. (В печати)
- Старец Феодосий Карульский Святогорец* // Русский паломник. 2001. № 23. С. 14–24.
- Чудинов Д. А.* Неизвестная духовная дочь Феофана Затворника: из переписки В. А. Иордан и Саввы (Тихомирова) // Феофановские чтения — 2014. Вып. 8. Рязань, 2015. С. 135–146.
- Шкаровский М. В.* Карульские старцы Феодосий и Никодим // Афонское наследие. 2017. № 5–6. С. 325–333.
- Щербакова М. И.* Корреспондент святителя Феофана «Г-жа NN» // Два века русской классики. 2021. Т. 3. № 1. С. 262–283.

ОСУЖДЕНИЕ ФИЛЕТИЗМА/ ЭТНОФИЛЕТИЗМА НА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМ СОБОРЕ 1872 Г.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

профессор кафедры филологии Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Осуждение филетизма/этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 г.: критические замечания // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 245–283. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.012

Аннотация

УДК 271.2–9

В настоящее время на волне американской и в целом западной геополитики делаются попытки представить понятие Русского мира как предельно агрессивное и, более того, как по сути тождественное так называемой ереси этнофилетизма. В данной статье, во-первых, предпринимается попытка систематизировать и обобщить многие из этих несправедливых обвинений. Во-вторых, предлагается обзор содержания деяний Святого и Великого Собора 1872 г. На этом Соборе был осуждён так называемый «филетизм» или «племенное деление», в котором были обвинены сторонники созданного в 1870 г. Болгарского Экзархата. В Заключении соборной комиссии и в Оросе Собора излагается экклесиология, не в полной мере соответствующая учению Православной Церкви и отчасти послужившая основанием для идеологии современных сторонников теории первенства чести и власти Константинопольского Патриарха. Новый комментированный перевод Ороса, представленный в статье, призван помочь читателю представить реальную картину, в которой в большей мере приоткрывается степень ответственности самого Константинопольского Патриархата за трагедию разделения 1872 г.

Ключевые слова: соборная экклесиология, ересь, раскол, Константинопольский Патриархат, Болгарский Экзархат, Русский мир, этнофилетизм, Константинопольский Собор 1872 г.

The Condemnation of Phyletism/Ethnophyletism at the 1872 Council of Constantinople: Critical Notes

Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

dionysij@mail.ru

For citation: Dionysiy (Shlenov), hegumen. "The Condemnation of Phyletism/Ethnophyletism at the 1872 Council of Constantinople: Critical Notes". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 245–283 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.012

Abstract. With in the trend of American and, more generally, Western geopolitics some attempt to present the concept of the Russian World as extremely aggressive and even as essentially identical to the so-called heresy of ethnophyletism. This article, firstly, attempts to systematize and summarize many of these unfair accusations. Secondly, it gives an overview of the acts of the 1872 Holy and Great Council which condemned the so-called «phyletism» or «tribal division», which were the accusations against the supporters of the Bulgarian Exarchate created in 1870. The Conclusion of the Council Commission and the Oros of the 1872 Council set out an ecclesiology that does not fully correspond to the teaching of the Orthodox Church, but has become part of the basis for the modern ideology of the primacy of honor and power of the Patriarch of Constantinople. A new commented translation of the Oros aims to more precisely reveal the extent to which the Patriarchate of Constantinople itself was responsible for the tragic division of 1872.

Keywords: conciliar ecclesiology, heresy, schism, Patriarchate of Constantinople, Bulgarian Exarchate, Russian World, ethnophyletism, 1872 Council of Constantinople.

Ряд современных греческих богословов, сторонников теории первенства Константинопольского Патриарха, настаивают на том, что:

- этнофилетизм — это самая страшная ересь современности, которая состоит в доминировании национального начала над религиозным;
- этнофилетизм противоречит идее земного первенства Константинопольского Патриарха;
- именно этнофилетизм был соборно осуждён на Константинопольском Соборе 1872 г., и это осуждение сохраняет своё значение на все оставшиеся времена;
- в современном мире увеличивается как роль Константинопольского Патриарха, так и роль национализма, который вступает в противоречие со вселенским церковным началом в лице Константинопольского Патриархата.

В действительности же оказывается, что сторонники неумеренного первенства Константинопольского Патриарха:

- во многом отождествляют «вселенскость» Константинопольского Патриархата с греческой национальной идентичностью;
- отождествляют свои нынешние «права» и «привилегии» Константинопольского Патриарха с теми правами и привилегиями, которые действительно существовали в прошлом, но носили ограниченный характер по сравнению с декларируемыми сейчас;
- настаивают на земном первенстве Константинопольского Патриарха в очевидном противоречии с церковной традицией¹;
- ограничивают в правах другие Поместные Церкви;
- для сохранения своих позиций преувеличивают значение этнофилетизма, как и значимость Константинопольского Собора

1 О печальных результатах этого первенства и его несоответствии традиции см.: *Тупикин Р. В.* Современные российские исследования роли Константинопольского Патриархата в развитии кризиса единства мирового православия // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1. С. 110–133; *Лепидус И., свящ.* Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // БВ. 2021. № 3 (34). С. 218–246; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика чрезмерной икономии Константинопольского Патриархата по отношению к раскольникам, составившим «Православную Церковь Украины» // БВ. 2023. № 2 (49). С. 167–212; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.

1872 г., который не был Вселенским (и к тому же не был поддержан главами других Поместных Церквей — об этом чуть ниже).

Болгарский церковный вопрос решался Константинопольским Патриархатом достаточно односторонне. Болгарам отказали в церковной самостоятельности или полу-самостоятельности, исходя из учения об особых «привилегиях» Константинопольского Патриарха как этнарха, которое сформировалось в период турецкого владычества после падения Константинополя. В постановлении третьего заседания Константинопольского Собора от 16 сентября 1872 г. в самых общих чертах, без ссылок на конкретные канонические нормы, был осуждён как ересь «филетизм» (греч. «φυλετισμός») болгар и вообще «племенное деление», без упоминания слова «ересь». Руководители и члены Болгарского Экзархата были провозглашены «раскольниками» (схизматиками) и «чуждыми» Церкви.

Решение Собора 1872 г. не было поддержано главами других Поместных Церквей. Иерусалимский Патриарх Кирилл II, покинувший ключевое заседание Собора в знак своего несогласия с заранее готовившимся осуждением болгар, был через месяц сам провозглашён «схизматиком» — крайне несправедливо и предвзято.

Таким образом, обвинения в адрес Русской Православной Церкви, которые выдвигаются рядом современных греческих богословов и историков, надуманные сами по себе, стоят на очень шатком основании.

1. Ересь этнофилетизма как инструмент обвинения инакомыслящих

В официальной публицистике Константинопольского Патриархата и Элладской Православной Церкви всё чаще раздаются обвинения Русской Православной Церкви в ереси Русского мира², которая обвинителями искусно отождествляется с так называемой ересью этнофилетизма. В этой ереси был обвинён Болгарский Экзархат, созданный в 1870 г., а в 1872 г. осуждённый как схизматический, по сути же — как еретический.

Ересь этнофилетизма, с точки зрения обвинителей Русской Православной Церкви, состоит в том, что национальное для верующих

2 См., например: Ζορμπάς Κ. «RUSSKIY MIR»... ΕΙΡΗΝΗ ΥΜΙΝ! (24 Μαρτίου 2022). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/03/24/kostas-zorbas-ruskiy-mir/>

людей значит больше, чем религиозное³. Иными словами, этнофилетист — это националист, прикрывающий верой во Христа и в Церковь свои неумеренные национальные чувства. Но где провести грань между патриотизмом и национализмом? Несомненно, что она существует, однако есть опасность смешать эти понятия и приписать патриотам националистические чувства и настроения.

В сегодняшней дискуссии об этнофилетизме всё очень серьёзно. По сути дела, конфликт между Константинопольским Патриархатом и Русской Православной Церковью отражает огромный геополитический излом. Выгодополучатели церковного конфликта — мощные силы, которые направляют свою энергию на разрушение Церкви и продвижение своих интересов. Обвинители не просто говорят о нынешней якобы неправоте Русской Церкви, но пытаются представить русскую историю, начиная с XVI в., как отравленную этнофилетизмом⁴, а общецерковную традицию — библейскую и святоотеческую — как направленную против этнофилетизма⁵. Так, например, А. Панотис писал: «Христианская вера осуждает всякое принятие племенного различия, потому что оно противоречит библейскому братству “единого рода” людей»⁶. Однако это — слишком общее и к тому же ложное утверждение, которое можно использовать как оружие против тех наций, которые, отстаивая свою идентичность, выступают против таких общих «правил» внешнего «братства», где нет внутренней правды и справедливости.

Почему идея Русского мира оказывается неуютна её критикам? В понятие Русского мира входит понятие о духовном братстве восточнославянских народов, именно русского, украинского и белорусского, а также тех, кто живёт на пространстве исторической России (в том числе в Молдове, Средней Азии и других регионах) и даже в диаспорах

3 См., например: *Πάτσας Χ.* Εθνοφυλετισμός και Εκκλησία (10 Ιουλίου 2018). URL: <https://www.pemptousia.gr/2018/07/ethnofiletismos-ke-ekklisia/>; *Μπάκας Ι. Θ.* Ο εθνοφυλετισμός και η καταδίκη του (1 Οκτωβρίου 2013). URL: <https://enromiosini.gr/arthrografia/o-ethnofylyetismos-kai-η-katadikη-tou/>

4 См., например: *Φειδός Β., Αγγελόπουλος Α., Καραγεωργίου Ε.* Ο Εθνοφυλετισμός – Πανσλαβισμός της Τσαρικής και Σοβιετικής Ρωσίας (13 Μαΐου 2022). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/05/13/ethnofylyetismos-panslavismos-rosias/>

5 *Πανώτης Α.* Γιατί ο Εθνοφυλετισμός είναι επικατάρατος στην Εκκλησία (13 Μαρτίου 2020). URL: https://fosfanariou.gr/index.php/2020/03/13/blog-post_76-16/

6 «...Η χριστιανική πίστη καταδικάζει κάθε εναγκαλισμό φυλετικής διακρίσεως γιατί αντιτίθεται στην βιβλική αδελφότητα του “ενός γένους” των ανθρώπων». См.: *Πανώτης Α.* Γιατί ο Εθνοφυλετισμός είναι επικατάρατος στην Εκκλησία (13 Μαρτίου 2020). URL: https://fosfanariou.gr/index.php/2020/03/13/blog-post_76-16/

государств, входящих в эту территорию, — по всему миру. Отрицателям Русского мира не нравится эта общность и особенно братский союз трёх восточнославянских народов. Им хочется, во-первых, отделить украинский и белорусский народы от русского и направить их в сторону обретения новой европейской идентичности. Во-вторых — и здесь критика звучит больше со стороны представителей Константинопольского Патриархата, — диаспора Русского мира также должна распасться и максимально соотнестись с реалиями мира сего вне национальной и духовной общности.

В Константинопольском Патриархате с начала 1920-х гг. разрабатывается теория о вселенском характере Константинопольского Патриархата и национальном характере других Поместных Церквей (помимо древних⁷). Константинопольский Патриархат будто бы один имеет право на вселенский статус, другие древние Церкви — на свою, строго обозначенную территорию, а остальные Поместные Церкви — лишь на ту территорию, которая очерчена границами их национальных государств. Более того, идеологи первенства подчёркивают, что Константинопольский Патриархат в период Византии, но особенно во время туркократии, был «Церковью, господствующей над народами» (ἡ Ἐκκλησία ἐθνάρχουσα)⁸, с исключительно важным и по сути вселенским греческим языком. А сейчас, оказывается, Константинопольский Патриархат имеет ещё большее значение, чем тогда! Несмотря на радикальную отмену Турцией прав и привилегий Константинопольского Патриархата в 1923 г., после этой даты его представители стали мыслить себя обладающими особым юрисдикционным правом над всей мировой диаспорой всех православных народов⁹. Другие же Поместные Церкви, особенно новосозданные, будто бы должны смиренно пребывать в своих юрисдикционных границах.

7 Под древними Церквями здесь имеются в виду те Патриархаты, которые на IV Вселенском Соборе образовали пентархию — Римская (отпавшая в 1054 г.), Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская. К этим Поместным Церквям, обладающим особыми привилегиями, в эkkлесиологии Константинополя причисляется и Кипрская Церковь.

8 Термин митр. Андрея (Нанакиса), профессора Фессалоникийского университета. См., например, название его труда: *Ἀνδρέας (Νανάκης), ἀρχιμ. Ἐκκλησία ἐθνάρχουσα καὶ ἐθνική. Μέσα ἀπὸ τῆς σύναξης τῶν πρεσβυτέρων καὶ τὸν ἱερό συνδεδεμένο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1870–1922)*. Θεσσαλονίκη, 2003.

9 Впрочем, согласно этой теории, та диаспора, которая находится на канонической территории других древних Церквей, считается относящейся к этим Церквям.

В качестве иллюстрации можно привести рассуждения исследователя А. Цанкариса. В связи с Собором 1872 г. автор пишет, что «связи единства католической Церкви», которые Константинопольский Патриархат удерживал с IV–V вв., пошатнулись из-за появления «эфнистического духа» и «национальных государств»¹⁰. В огромной предыстории, продолжая аналогичные рассуждения митр. Максима Сардского и митр. Григория (Папафомаса), он пытается показать, что понятие «нации» («ἔθνος») всегда связано с определёнными географическими границами и соответствует «принципу территориальности»¹¹. Согласно А. Цанкарису, до конца XVI в. этот принцип был господствующим, но в эпоху появления протестантизма всё изменилось. А именно, сначала в западном христианстве появилось два новых принципа:

- 1) вероисповедный, связанный с протестантским «исповеданием»;
- 2) этнофилетический, связанный с православной диаспорой¹².

А в конце XIX — начале XX в. аналогичные проблемы стали происходить в Восточной Церкви. Главные из этих проблем коренились в национальном самосознании: из-за него местные церковные общины стали превращаться в национальные Церкви, атмосфера которых, опять же, подогревала национальные чувства.

А. Цанкарис критикует как будто бы неправильное видение Церкви как «конфедерации независимых Поместных Церквей» («μία ομοσπονδία ανεξαρτήτων κατά τόπους Εκκλησιών») ¹³. По А. Цанкарису, выделение из целого части как совершенно независимой единицы основывается также на «игнорировании экклесиологического характера канонического функционирования установления пентархии патриархов, которое <...> обеспечивало единство в пределах вселенского тела Церкви»¹⁴.

В «новой экклесиологии» Константинопольского Патриархата утверждается, что сам этот Патриархат — всемирный, вселенский, католический. Присутствуя во всём мире, он находится в пределах своей канонической территории; также он будто бы по праву руководит

10 *Τσαγκάρης Α.* Οι Μείζονες Σύνοδοι του 19ου αιώνα: Οι εθνικές Εκκλησίες των Βαλκανίων στη δίνη των νέων πολιτικών αντιλήψεων: ιστορική και νομοκανονική προσέγγιση. Κατερίνη, 2013. (Νομοκανονική βιβλιοθήκη; 26). Σ. 119.

11 *Ibid.* Σ. 130.

12 *Ibid.* Σ. 131.

13 *Ibid.* Σ. 134.

14 *Ibid.* Σ. 136. Примеч. 156.

греческой диаспорой во всём мире, а также всей мировой диаспорой¹⁵. Одного руководства греческой диаспорой достаточно, чтобы констатировать наличие полноценного «Греческого мира», который не подвергается осуждению внутри Церкви, в отличие от Русского мира.

Также Константинопольский Патриархат, согласно его новой теории, является единственным первенствующим в земной Церкви, а национальные деления более всего противоречат этому первенству¹⁶. Так, архим. Иоанн Пантелеимон Мануссакис из американского колледжа Святого Креста (Уорчестер, штат Массачусетс) пишет, что без первого (*лат. primus*) появляются «межправославные разногласия, конфликты и даже расколы»¹⁷. «Грех этнофилетизма» — одно из препятствий достижения единства¹⁸. Более того, этнофилетизм как «первенство нации» оказывается радикально противоположен идее земного первенства в Церкви¹⁹. Такая, достаточно неожиданная, констатация очень ясно показывает, зачем в настоящее время сторонники теории первенства Константинопольского Патриархата тратят столько усилий на максимальное подавление «этнофилетизма» и в целом национального начала — ради всеправославного господства Константинополя.

Другие же Поместные Церкви, с точки зрения сторонников теории первенства власти, должны быть организованы не по национальному, а по территориальному принципу. А организация их по территориальному принципу с учётом национального деления²⁰ сама по себе будто бы неправомочна и, более того, еретична. Ведь этнофилетизм — это неумеренная любовь к нации, неумеренное проявление национального, а за пределами той или иной страны её национальное начало кажется сторонникам теории первенства чрезмерным, своеобразной над-

15 См.: *Ιάτρον Γ. Κ. Η θέση του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην εκκλησιαστική, την ελληνική και τη διεθνή έννομη τάξη*. Αθήνα; Κομοτινή, 2010. Σ. 49–106.

16 Ibid. Σ. 107–119. Эти рассуждения автора очень схожи с аналогичной теорией первенства у митр. Григория (Папафомаса).

17 *Manoussakis J. P. For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialog Between East and West*. Eugene (Ore.), 2015. P. 22.

18 Ibid.

19 Ibid. P. 38–39.

20 На практике, говоря о национальной Поместной Церкви, приходится учитывать и ту часть народа, которая находится или живёт за границей. С другой стороны, в автокефальную или автономную Церковь могут вступить и представители других национальностей. Так, Японская и Китайская Автономные Церкви (в составе Московского Патриархата) образованы не по национальному, а по географическому принципу. В Русской Православной Церкви все зарубежные приходы считаются принадлежащими ей вне зависимости от их национального состава.

стройкой, которую можно временно оставить, но под эгидой того же самого Константинопольского Патриархата, а не какой бы то ни было национальной Поместной Церкви. Такого рода логика использовалась при подготовке проведения Критского Собора 2016 г. В соответствии с этой логикой Патриарх Варфоломей и его помощники неоднократно говорили о существовании национальных диаспор «до времени»²¹.

Современные исследователи Д. Шливич и Н. Живкович вводят понятие «национализация Поместных Православных Церквей» («The Nationalization of The Local Orthodox Churches») ²², в которое вкладывается достаточно отрицательный смысл. Этнофилетизм оказывается почти синонимом национального начала — на церковной почве.

На фоне военных действий на Украине «тучи» стали сгущаться. Как будто кто-то подписал Русскому миру приговор, который рано или поздно будет приведён в исполнение. Константинопольский Патриархат серьёзно планирует осудить Русскую Православную Церковь по обвинению в этнофилетизме и вторжении в юрисдикцию Александрийской Православной Церкви путём создания в Африке своего экзархата. 2 августа 2023 г. от «ПЦУ» в адрес Патриарха Варфоломея поступил соответствующий запрос — уже повторный, — как будто бы к высшей судебной инстанции в Церкви^{23,24}.

Святой и Великий Собор 1872 г. versus Болгарский Экзархат

Самым главным прецедентом предполагаемого соборного осуждения Русской Православной Церкви представляется Святой и Великий Собор

- 21 Один из упорных защитников этого взгляда — митр. Григорий (Папафомас). См. его многотомную диссертацию: *Papathomas G. D. Le Patriarcat oecuménique de Constantinople, les Églises autocéphales orthodoxes de Chypre et de Grèce et la Politeia monastique du Mont Athos dans l'Europe unie*: in 3 vols (Vol. 1, 2, 3a, 3b). [Thèse de doctorat en Histoire du droit]. Université de Paris 11. Paris, 1994.
- 22 *Šljivić D., Živković N. Self Ruled and Self Consecrated Ecclesiastic Schism as a Nation-Building Instrument in the Orthodox Countries of South Eastern Europe // Genealogy. 2020. Vol. 4. Iss. 2. No. 52. P. 7.*
- 23 Το Τοπικό Συμβούλιο της Ορθοδόξου Εκκλησίας της Ουκρανίας προς τον Οικουμενικό Πατριάρχη (2 Αυγούστου 2023). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/08/02/topiko-symbouliao-oukranias-pros-ton-ecum-patr/>
- 24 В мае 2022 г. аналогичное обращение делал Епифаний Думенко. См. документ «ПЦУ»: Постанова Архієрейського Собору від 24 травня 2022 р. (29 травня 2022 р.). URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/postanovy-arhiyerejskogo-soboru-vid-24-travnja-2022-r/>

1872 г.²⁵, созданный в Константинополе и осудивший болгарский этнофилетизм²⁶. Хотя он и именуется «Святым и Великим»²⁷, он не является «Вселенским»²⁸, а значит, его решения не являются обязательными для всех Поместных Церквей. Тем не менее постараемся обратиться к истории этого Собора и посмотреть, насколько данное осуждение справедливо.

Предварительно следует отметить, что ряд греческих историков, богословов и канонистов, особенно с начала XXI в., пытаются представить осуждение этнофилетизма в 1872 г. как важнейшее деяние, которое показало Церкви, в чём самая главная угроза и опасность для неё в настоящее время. Именно такой подход был реализован, в частности, на богословской конференции на о. Халки 12–13 сентября 2019 г., тема

- 25 См.: *Сильвестр (Стойчев), архиеп.* Греко-болгарский раскол в 1872 году: история и каноническая оценка // Труды КДА. 2022. № 37. С. 21–56; *Балашов Н., прот., Асмус М., свящ., Монахов С. А.* Константинопольская Православная Церковь // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 193–299, особо с. 252–253; *Солошенко Д. А.* Причины греко-болгарской схизмы 1872–1945 гг. // Актуальные проблемы гуманитарных наук. Труды V Всероссийской научно-практической конференции. Брянск, 2019. С. 141–147; *Фараносов Н. В.* «Греко-болгарский вопрос»: участники, факторы, варианты развития // Труды Барнаульской духовной семинарии. 2022. № 10. С. 132–164; *Степанов А. А.* Восприятие греко-болгарской церковной распри в российской публицистике 1850–1880-х гг. // Путь в науку. Материалы международной научной конференции молодых учёных исторического факультета ТвГУ / сост., ред. Т. Г. Леонтьева, Ю. В. Степанова. Тверь, 2022. С. 116–123; *Архипов С. В.* Русско-константинопольский церковный конфликт 1878–1879 гг. в контексте греко-болгарской схизмы // Текст в культурном, языковом, социальном пространстве: сборник научных статей / Отв. редактор В. В. Никульцева. Москва, 2021. С. 65–75; *Шагимов М. Н.* Роль национально-освободительных движений народов Балкан в вопросе независимости Церквей от влияния Константинополя // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2023. № 16. С. 336–344; *Галушко А. Ю.* Греко-болгарский церковный вопрос: интересы России между греками и болгарями // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2015. № 26 (737). С. 38–50.
- 26 См.: *Венедиктов В. Ю.* К проблеме этнофилетизма: исторический очерк. Часть III // *Studia Humanitatis*. 2017. № 1. С. 4.
- 27 Наряду с Собором 1850 г., даровавшим автокефалию Элладской Православной Церкви. Деяния этого Собора см.: *Κώδιξ ἱερὸς περιέχων τὰ πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς συγκροτηθείσης ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ Παναγιωτάτου Οὐκομηνικοῦ Πατριάρχου κυρίου κυρίου Ἀνθίμου τοῦ Βυζαντίου.* [Κωνσταντινούπολις], [1850].
- 28 В Окружном послании Критского Собора 2016 г. указывается, что Собор 1872 г. входит в число Соборов, которые имеют «вселенский авторитет» (см.: Окружное послание. URL: https://www.holycouncil.org/encyclical-holy-council_ru; *Сильвестр (Стойчев), архиеп.* Греко-болгарский раскол в 1872 году: история и каноническая оценка // Труды КДА. 2022. № 37. С. 54). Сам Критский Собор не получил однозначного признания среди Поместных Православных Церквей.

которой звучала так: «Проблема этнофилетизма в Православной Церкви: от болгарской схизмы до настоящего времени»²⁹. В этой «теории» Собор 1872 г. является величайшим собором XIX в., спасшим Церковь и показавшим ей новый, всесовершенный духовный путь. Согласие с решениями Собора 1872 г. означает согласие с определёнными правилами игры, которые сейчас навязываются как неоспоримые. В грубом сравнении, следовать этим правилам значит добровольно подписать себе своеобразный приговор за недостаточную благонадёжность в глазах официального Константинопольского Патриархата, который одобряет только тех, кто готов жить по его законам.

Итак, в конце августа (начало заседаний 29 августа) — сентябре 1872 г. в Константинополе состоялся Собор с участием иерархов Константинопольского Патриархата (в т. ч. бывших Патриархов Григория VI³⁰ и Иоакима II³¹), Патриархов Александрийского Софрония IV³² и Антиохийского Иерофея³³, архиеп. Кипрского Софрония III³⁴, а также 25 епископов и нескольких архимандритов (в т. ч. представителей Эладской Церкви).

На Большом Соборе 1872 г., который состоялся в Великой Церкви в Константинополе, было принято решение осудить допустивших «филетизм»/«племенные деления» как схизматиков/раскольников³⁵.

На 1-м заседании 29 августа 1872 г. патриарх Анфим VI предложил историю болгарского церковного «восстания», которое на тот момент продолжалось уже в течение 12 лет³⁶, и обличил лежащий в его основе «принцип филетизма»³⁷. По итогам патриаршего доклада была сформирована специальная комиссия по болгарскому церковному вопросу.

На 2-м заседании 12 сентября 1872 г.³⁸ было рассмотрено Заключение комиссии, в котором обосновывалось осуждение филетизма. В начале

29 Ο εθνοφυλετισμός στην Ορθόδοξη Εκκλησία στο επίκεντρο συνεδρίου στη Χάλκη (16 Σεπτεμβρίου 2019). URL: <https://orthodoxia.info/news/o-ethnofylyetismos-stin-orthodoxi-ekklia/>

30 См. о нём: Соколов И. И. Константинопольский патриарх Григорий VI // ХС. 1904. № 7. С. 96–111; 1904. № 8. С. 222–237; 1904. № 9. С. 304–319.

31 См. о нём: Герд Л. А. Иоаким II // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 156–157.

32 См. о нём: Петрунина О. Е. Софроний IV // ПЭ. 2022. Т. 65. С. 317–319.

33 См. о нём: Лисовой Н. Н., Панченко К. А., Смирнова И. Ю. Иерофей // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 380–383.

34 См.: О. В. Л., Ближнюк С. В., Э. П. А., Лосева О. В. Кипрская православная церковь // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 8–59, особо с. 34.

35 Concilium Constantinopolitanum (a. 1872) // CCCOGD. 4/1. P. 371–373.

36 Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 6.

37 Ibid. Σ. 13.

38 Ibid. Σ. 34–58. См. обзор содержания документа: Сильвестр (Стойчев), архиеп. Греко-болгарский раскол в 1872 году. С. 42–44.

Заключения указывалось, что болгары, во-первых, «имеют принцип филетизма/племенного деления как первоначальную идею»³⁹ и, во-вторых, «этот принцип филетизма/племенного деления противоречит учению Божественного Евангелия»⁴⁰. «Дух филетизма» стал распространён в пределах «филетической Болгарской Церкви»⁴¹, которая упоминалась неоднократно вместе с её защитниками — «филетистами-обновленцами» (οἱ καινοτομοῦντες φιλετισταί)⁴². В этом же заключении «церковному восстанию болгар» был приписан также «этнофилетический характер»⁴³, то есть введён в использование термин «этнофилетизм», который пришёлся по душе современным сторонникам «антирусского мира».

На 3-м и последнем заседании 16 сентября 1872 г., Собор — в продолжении позиции, выработанной в Заключении от 12 сентября 1872 г., — после детального обсуждения и ряда корректировок принял акт о низвержении болгарских архиереев и Орос, объявляющий Болгарскую Церковь схизматической и чуждой Церкви. В Оросе Собора⁴⁴ «филетизм» (греч. «φυλετισμός») был осуждён как ересь, хотя и без упоминания слова «ересь».

Соборный Орос был оглашён 17 сентября в патриаршем храме св. Георгия, а через неделю — во всех греческих церквях столицы. Соборное определение было подписано 32 членами Собора: Патриархами, архиепископами, митрополитами и пр., включая митрополита Дерконского Неофита — самого пламенного сторонника осуждения болгар. Сразу же после Собора Патриарх Анфим VI разослал послания с оповещением о соборных решениях всем архиереям (от 25 сентября 1872 г.)⁴⁵ и православным жителям Константинополя (датируется сентябрём 1872 г.)⁴⁶.

39 Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 34.

40 Ibid. Σ. 35.

41 Ibid. Σ. 40.

42 Ibid. Σ. 41.

43 Ibid. Σ. 43.

44 В Оросе Собора термин «филетизм» («φυλετισμός») использовался четыре раза.

45 κτλ. Ἐγκύκλιος Α΄ πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς τοῦ θρόνου // Ἔγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις, 1908. Σ. 433–435. В данном послании осуждённые члены Болгарского Экзархата названы «раскольниками», имеющими «филетические притязания» (φυλετικὲς ἀξιώσεις), а не еретиками (Ibid. Σ. 434).

46 κтл. Ἐγκύκλιος Β΄ πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους τῆς Κωνσταντινουπόλεως // Ἔγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873). Σ. 436–438. В послании говорилось об осуждении на Соборе «некоего нового учения филетизма» (Ibid. Σ. 436), или «нового и неизвестного учения филетизма» (Ibid. Σ. 437).

После Собора другие Поместные Церкви, прежде всего грекоязычные, приняли его чрезмерно строгое постановление скорее формально, чтобы не нарушать мир с Константинопольским Патриархатом. В своих ответах они в целом соглашались с его выбором, не повторяя и не обсуждая никаких конкретных обвинительных формулировок⁴⁷. Русская и Сербская Православные Церкви и до и после Собора старались занять предельно умеренную позицию в споре, внутренне скорее склоняясь на сторону болгар⁴⁸.

Исключительное несогласие проявил Иерусалимский Патриарх Кирилл II⁴⁹, который окончательно покинул Собор накануне второго заседания⁵⁰. Именно за неприятие Ороса этого Собора он вскоре был сначала осуждён на большом синаксисте иерархии Иерусалимской Церкви 20 сентября 1872 г.⁵¹, а затем на Соборе 7 ноября того же года его позиция была объявлена «раскольнической»⁵². Это осуждение было принято и в Константинополе. Как явствует из послания фанариотов — членов Святогробского братства Священному Синоду Иерусалимской Церкви⁵³, они, прибыв в Константинополь, пришли на приём к Константинопольскому Патриарху Анфиму VI. Тот и в целом, и в частном поддержал их позицию и очень легко признал осуждение своего многолетнего соратника и помощника по решению сложнейших вопросов на Востоке⁵⁴.

47 Мануил Гедеон опубликовал ответы Поместных Православных Церквей: главы Антиохийской Церкви патриарха Иерофея ("Εγγράφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873). Σ. 439–440), синода Иерусалимской Церкви (Ibid. Σ. 441–443), Эладской Церкви (Ibid. Σ. 444–446), Унговлахийской Церкви (Ibid. Σ. 447–448).

48 О Соборе 1872 г. см.: *Γερδ* Л. А. Константинопольские Соборы // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 342–343.

49 *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Кирилл II // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 574–579.

50 Патриарх Кирилл, хоть и присутствовал в начале первого заседания, не поставил свою подпись в «книге присутствия» (*γρеч. «βιβλίον παρουσίας»*). См.: *Πρακτικά τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 5. Его письмо с причинами отъезда было воспринято участниками Собора достаточно критично. См.: *Πρακτικά τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 20–21.

51 Подробнее см.: *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος.* Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἀθήνα, 2010. Σ. 626–628, особо σ. 627.

52 *Επίσημη πράξις Συνόδου 7 Νοεμβρίου 1872.* Цит. по: *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος.* Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Σ. 628.

53 [*Ἱερόθεος*], *Βενιαμίν, Γεράσιμος, ἀρχιμανδρίται.* Επιστολή αρ. 305. Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων Τμήμα Ἀλληλογραφίας [Иерусалимский Патриархат. Отдел переписки] VIII.A. 150 (30 ноября 1872 г.) // *Λίττινα Μ. Ε.* Εκκλησία καὶ ἔθνος: Το Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων ἀπέναντι στο βουλγαρικό ζήτημα (Β' μισό 19ου αἰώνα). [Διδακτορική διατριβή]. Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων. Ἀθήνα, 2009. Σ. 238–242. Наименование «раскольником»: Ibid. Σ. 238.

54 Ibid.

Под влиянием России и Русской Православной Церкви сам Константинопольский Патриархат со временем смягчил свою позицию по отношению к болгарам, но не до конца. В силу этого же влияния Иерусалимский Патриарх Кирилл II был восстановлен на патриаршем престоле в 1875 г.⁵⁵.

3. Обвинение в ереси этнофилетизма от Анфима IV (Тамвакиса)

Понимание смысла деяний Собора не может быть полным без рассмотрения письма Анфима IV (Тамвакиса) от 11 сентября 1872 г.⁵⁶, которое было адресовано действующему Патриарху Константинопольскому Анфиму VI.

Сначала скажем несколько слов об авторе письма. Он дважды был Патриархом Константинопольским (1840–1841, 1848–1852); в бытность свою на патриаршей кафедре издал томос об автокефалии Элладской Православной Церкви (29 июня 1850 г.). При этом, по авторитетной характеристике Мануила Гедеона, Анфим IV был «не способен (ἀνεπιτήδειος) к управлению такой громадой»⁵⁷, то есть Константинопольским Патриархатом во всём его величии. После письменного отречения от престола (30 октября 1852 г.) жил на одном из Принцевых островов (о. Принкипо) до глубокой старости (†1878).

В данном письме болгарам было предъявлено обвинение не в расколе филетизма, а в ереси этнофилетизма. Ввиду важности данного письма представим его русский перевод.

«О всесвятейший, божественнейший и наипочтеннейший Патриарх Константинопольский, во Христе Боге весьма возлюбленный и наижеланнейший брат и сослужитель нашей мерности, господин Анфим, — возлюбленную нам сию почтеннейшую Всесвятость [т. е. адресата, действующего Патриарха Анфима VI. — И. Д.] братски о Господе лобызаем.

Получив с благодарностью великой датируемое 9-м числом месяца почтенное братское письмо её [то есть Его Всесвятости — адресата,

55 *Λίττινα Μ. Ε.* Εκκλησία και έθνος. Σ. 200–210.

56 Греч. текст: Πρακτικά τής Αγίας και Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 33–34.

57 *Γεδεών Μ. Ι.* Πατριαρχικοί Πίνακες: Ειδήσεις ιστορικάι βιογραφικάι περί τών Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως: από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ίωακείμ Γ' του άπό Θεσσαλονίκης (36–1884). Έν Κωνσταντινουπόλει, Σεπτ. 1885 – Οκτ. 1890. Σ. 718.

действующего Патриарха Анфима. — *И. Д.*], в котором мы получили приглашение прибыть и принять участие в завтра проводимом втором заседании Святого и Великого Собора, мы ощущаем немалую печаль, поневоле не имея возможности принять приглашение, страдая поистине многообразными телесными болезнями, и особенно в эти дни — болями ног и страшными ревматическими недугами. Испрашивая у этого и всего Святого и Великого Собора прощения за это невольное наше отсутствие, мы горячо просим Вашу почтенную Всесвятость, которой мы и передаём наше собственное смиренное право голосования, представлять и нас, которые, как было сказано, не имеем возможности оказаться на втором заседании Святого и Великого Собора. Мы принимаем всей душой и сердцем то, что считает Ваша почтенная Всесвятость и весь Святой и Великий Собор, осуждая согласно божественным и священным правилам нашей святой Православной Соборной Церкви впервые ныне слышимое в Церкви Христовой, всецело чуждое, придуманное нечестивыми и низложенными архиереями и предстоятелями болгарского движения учение этнофилетизма, как ересь предавая его вечной анафеме. А в отношении низложенных и отлучённых болгар, некогда бывших архиереями, и тех из болгарского народа, которые или индивидуально, или городами и деревнями следуют этой ереси этнофилетизма, мы провозглашаем, что они отделились от нашей Православной Церкви и являются раскольниками и в самом деле еретиками. И это мы имеем в ответ на её [видимо, форма обращения к «Его Всесвятости» — действующему Патриарху. — *И. Д.*] последнее почтенное братское послание⁵⁸, а Бог наш и Господь Иисус Христос да дарует Вашей почтенной Всесвятости многие лета, здравые и спасительнейшие.

1872 г. 11 сентября
 Любезной нам сей почтенной Всесвятости
 возлюбленный во Христе брат
 и всецело преданный, —
 Бывший [Патриарх] Константинопольский
 Анфим Византийский.

Всесвятейшему, божественнейшему и почтеннейшему Вселенскому Патриарху Константинопольскому, во Христе Боге весьма любимому

58 Скорее всего, имеется в виду «патриаршее изложение» (πατριαρχική ἀφήγησις), зачитанное на первой сессии Собора, см.: [Πατριαρχική ἀφήγησις] // Πρακτικά τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 7–14.

и желанному брату и сослужителю нашей мерности господину Анфиму, благосклонно».

Обвинение в этнофилетизме, но без упоминания слова «ересь», было сформулировано в послании Константинопольского Патриарха Анфима VI и высших иерархов Великой Церкви от 27 апреля 1872 г.⁵⁹ Бывший Константинопольский Патриарх Анфим IV был одним из подписантов этого послания, однако в своём письме от 11 сентября 1872 г. он добавил слово «ересь», то есть лично высказался ещё радикальнее.

Обвинения в «филетизме» высказывались и ранее. Так, Иерусалимский Патриарх Кирилл II в послании Константинопольскому Патриарху Григорию VI от 24 января 1869 г. указывал на опасность «племенных разделений»: если будет созван Вселенский Собор, он сможет убрать «...новоявленную вкравшуюся ехидну племенных различий и этнологических амбиций из среды Церкви»⁶⁰.

Элладская Православная Церковь в послании Константинопольскому Патриарху Григорию VI от 7 апреля 1869 г. заявила, что она за использование болгарскими их языка на богослужениях, но против «филетического разделения единой православной полноты» («φυλετικῆς διακρίσεως τοῦ ἐνὸς ὀρθοδόξου πληρώματος») ⁶¹.

В «Апологии православных болгар» («Ἀντίρρησις εἰς τὸ Ἐπιστολιμαῖον Ὑπόμνημα τοῦ Πατριαρχείου ἢ Ἀπολογία τῶν ὀρθοδόξων βουλγάρων πρὸς τοὺς ὁμοδόξους αὐτῶν Χριστιανούς») от 6/14 января 1871 г. говорилось, что Константинопольский Патриарх не признаёт Болгарский Экзархат и обвиняет болгар в «племенном делении» (филетизме/этнофилетизме), а сам предполагаемый «Вселенский Собор» нужен для осуждения болгарского народа!⁶² Последнее указание предельно важно: планы с осуждением филетизма/этнофилетизма существовали за полтора года до их реализации! А могли они существовать и ранее — и появились не на пустом месте. В то же самое время болгарский церковный вопрос ещё

59 См.: *Ἄνθιμος Πατριάρχης καὶ ἄλλοι* [Ἐπιστολή] // Ἔγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Γ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις, 1908. Σ. 377–381, особо σ. 378. В послании Константинопольского Патриарха Анфима осуждался «погибельный и антиевангельский принцип этнофилетизма» («ὀλέθρια καὶ ἀνευαγγελικὴ ἀρχὴ τοῦ ἔθνοφυλετισμοῦ»).

60 Цит. по: *Λίτινα Μ. Ε.* Εκκλησία καὶ ἔθνος. Σ. 117.

61 См.: Ἔγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873). Σ. 214–217.

62 Цит. по: *Λίτινα Μ. Ε.* Εκκλησία καὶ ἔθνος. Σ. 128.

не достиг своего апогея и представлялся самому Константинопольскому Патриархату хоть и трудноуправляемым, но всё же управляемым⁶³.

Крайний радикализм бывшего Константинопольского Патриарха Анфима IV прямо не отразился в соборном Оросе, но несомненно был его внутренним основанием. Тем не менее Святой и Великий Собор 1872 г. с участием ряда представителей других Поместных Церквей счёл важным дать не самую резкую формулировку — с акцентом не на ереси, а на расколе.

4. Заключение комиссии от 12 сентября 1872 г.: основная логика

Рассмотрим первый ключевой документ Собора — Заключение специальной комиссии от 12 сентября 1872 г.⁶⁴, которое было зачитано на Соборе по просьбе Константинопольского Патриарха Анфима VI архим. Никифором⁶⁵. В отличие от Ороса оно является подготовительным документом, однако именно в Заклучении видна общая логика тех, кто осудил филетизм болгар, — лучше, чем в Оросе. Данное Заключение состояло из трёх частей. Первая часть — историческая. Во второй части делается попытка обосновать несоответствие «принципа филетизма» Евангелию и его чуждость всей Христовой Церкви. В третьей приводится перечень основных событий болгарской схизмы по хронологии⁶⁶.

В начале первой части говорится о том, каким подобает быть архиерею в митрополиях или епархиях Великой Церкви. Архиерей не должен «радоваться исключительным правам или несуществующим привилегиям»⁶⁷; иными словами, он должен довольствоваться именно теми компетенциями или правами, которые предоставлены ему вышестоящей церковной властью. Но тот, кто «не хочет совершенно знать наш язык» (сказано «наш» в смысле «греческий». — *И. Д.*), «...да не будет посылаться в наши епархии...». Значит, при внешнем равенстве всех национальностей греческий язык считался по преимуществу необходимым языком. Подобным образом расценивалась и греческая национальность.

При этом в Заклучении проводится мысль о том, что нельзя делить жителей Османской империи на греков и болгар, но и те и другие

63 Цит. по: *Λίττινα Μ. Ε.* Εκκλησία και έθνος, Σ. 128–129.

64 См.: *Πρακτικά τής Αγίας και Μεγάλης Συνόδου [1872].* Σ. 34–59.

65 *Ibid.* Σ. 34.

66 *Ibid.* Σ. 34–35.

67 *Ibid.* Σ. 35.

составляют «один народ»⁶⁸. Данное утверждение делалось вопреки просьбе представителя Тырновской митрополии⁶⁹, который, очевидно, настаивал на необходимости иметь в Тырново болгарского архиерея.

Авторы Заключения описывают дальнейшую политику Великой Церкви как попытку пойти навстречу болгарам (включая соборный сигиллий в 15 пунктах, принятый 24 февраля 1861 г. при патриархе Иоакиме⁷⁰), которые при этом отказывались от данного подхода и строго стояли на своём⁷¹. Дальнейшие 8 пунктов⁷², представленные болгарскими представителями по указанию императорского (то есть турецкого) правительства 16 июля 1861 г.⁷³, отличались — по замечанию следующего Константинопольского Патриарха Софрония — «разделяющим духом филетизма» («διχαστικὸν τοῦ φιλετισμοῦ πνεῦμα») ⁷⁴. Один из основных пунктов критики с канонической точки зрения — запрет двум епископам служить в одном и том же месте, «пользуясь независимо друг от друга церковной властью»⁷⁵. Архиерей, служащий в той или иной епархии, именуется «местным епископом» («ὁ τοπικὸς ἐπίσκοπος»), который управляет паствой любой национальности на своей территории⁷⁶.

6 предложений болгар (22 апреля 1866 г.)⁷⁷ («Последние болгарские предложения») с точки зрения авторов Заключения также проникнуты «духом филетизма»⁷⁸. Это иллюстрируется следующим примером: согласно одному из этих предложений, иереи болгарской церкви св. Стефана в Константинополе могут служить по приглашению болгар, живущих в столице, «везде, куда бы их ни пригласили»⁷⁹. Согласно авторам Заключения, «все церкви языков» (Рим. 16, 4), о которых пишет апостол Павел, — это не Церкви народов, живущих в разных местах, но Церкви Поместные, охватывающие определённый регион⁸⁰.

68 Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 36.

69 См. подробнее: Великотырновская епархия // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 516.

70 Текст 15 пунктов см.: Ἐγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873). Σ. 91–103. Пересказ: *Λίτινα Μ. Ε.* Εκκλησία καὶ ἔθνος. Σ. 101–102.

71 Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 37.

72 Пересказ 8 пунктов см.: *Λίτινα Μ. Ε.* Εκκλησία καὶ ἔθνος. Σ. 102–103.

73 Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 37–38.

74 Ibid. Σ. 38.

75 Ibid. Σ. 38.

76 Ibid. Σ. 38.

77 См. подробнее: *Λίτινα Μ. Ε.* Εκκλησία καὶ ἔθνος. Σ. 110.

78 Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 40.

79 Ibid. Σ. 40.

80 Ibid. Σ. 42.

Таковыми рассуждениями заканчивается изложение первого пункта Заключения, носящее, очевидно, пристрастный характер. Национальное славянское начало болгар было названо филетическим и ни в коей мере не имеющим права на отдельное существование. Сторонники этнархических прав Константинопольского Патриарха исходили из того, что он управляет «единым этносом» — многонациональным, но, с другой стороны, имеющим своей основой греческую нацию и язык. В сосуществовании греков и болгар в составе единой Османской империи болгары должны смиряться с доминированием греков и греческого начала. Стремление к равенству или независимости рассматривалось как страшный грех, равный расколу или даже ереси.

Для опровержения любых попыток возродить самостоятельную Болгарскую Церковь было использовано обвинение в филетизме, для обоснования которого было дано определение Поместных Церквей как строго ограниченных определёнными территориальными границами⁸¹ (в эту категорию относятся как Церкви, названные по месту своего нахождения, так и Церкви, именуемые «от своих жителей»⁸²) — в отличие от Великой Церкви Константинополя, вселенской и универсальной.

Данная мысль раскрывается во второй части Заключения, где «церкви язычников или наций» (Рим. 16, 4) толкуются не как церкви того или иного языческого народа, а как «национальная церковь, радикально отличающаяся от церкви иудеев»⁸³. «Полнота верующих каждой из таковых Церквей состояла из христиан каждого племени и языка»⁸⁴. Каждая Поместная Церковь, особенно из образованных во II тысячелетии, вне своих границ «не имеет никакой церковной юрисдикции»⁸⁵. Авторы Заключения категорически отрицают возможность бытия «Церкви народа» и провозглашают единственно возможную «Церковь места» или «Поместную Церковь»⁸⁶.

«Филетизм» они доводят до гротеска — как принцип создания той или иной Церкви только из людей определённой национальности. По их описанию филетизма, этот принцип был бы разрушителен для Церкви, если бы мог развернуться в ней:

81 См. особо: *Ibid.* Σ. 44.

82 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 42.

83 *Ibid.* Σ. 44.

84 *Ibid.* Σ. 45.

85 *Ibid.* Σ. 45.

86 *Ibid.* Σ. 46–47.

«Апостол Павел, например, который был апостолом язычников, не сможет быть пастырем, кроме как только в одном народе, как иудей, — в иудейском, а иллирийцами он не будет принят, как иноплеменник; подобным образом Кирилла и Мефодия, как эллинов по происхождению, не приняли бы славяне как пастырей, кого они приняли как апостолов; и сербы не приняли бы как патриарха серба Рафаила⁸⁷; и болгары не приняли бы [как патриархов] трёх последних болгар Евгения⁸⁸, Хрисанфа⁸⁹ и Агафангела⁹⁰; и русские [не приняли бы] архиепископами эллинов Евгения Вулгариса и Никифора Феотокиса. От этого сколь великий и какой происходит ущерб для Церкви! Филетический эгоизм, который разовьётся в каждой из филетических Церквей, настолько поглотит религиозные чувства, что с трудом позволит какой-нибудь из них заботиться и помогать другой согласно христианскому долгу, но самое большее из филетических интересов»⁹¹.

При совместном жительстве греков и болгар грекам могло показаться, что выделение из Константинопольского Патриархата Болгарской Церкви создаст непреодолимые юрисдикционные проблемы, однако в действительности при более мягком отношении к решению болгарского церковного вопроса они могли бы получить приемлемый компромиссный вариант: сосуществование, позволяющее избежать чрезмерной «чересполосицы».

Третья часть Заключения — историческая хроника «беззаконий» болгар — выходит за пределы данного обзора. Достаточно только указать только на первое предложение о том, что «филетизм» был «неизвестен христианской Церкви»⁹². Выходило, что болгары в своём стремлении образовать независимую Церковь инициировали нечто совершенно новое, что и было отвергнуто в Заключении фанариотскими иерархами-богословами.

В качестве общего вывода комиссия решила, что отделившиеся от Церкви составили не что иное, как «самочинное сборище

87 Рафаил I — Константинопольский Патриарх сербского происхождения, занимавший кафедру в 1475–1476 гг.

88 Евгений II — Константинопольский Патриарх болгарского происхождения, занимавший кафедру в 1475–1476 гг.

89 Хрисанф (Манолéа) — Патриарх Константинопольский (1824–1826), родившийся в Македонии, в деревне Като Грамматико Пеллас.

90 Агафангел — Патриарх Константинопольский (1826–1830), родившийся в Адрианополе.

91 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 51.

92 *Ibid.* Σ. 52.

и раскол»⁹³, — со ссылкой на 1-е правило свт. Василия Великого и мнение Русской Православной Церкви, высказанное на заседании её Святейшего Синода от 19 апреля 1869 г.⁹⁴, где говорилось — согласно цитируемому тексту — о том, что болгары без согласия Его Святейшества Патриарха Константинопольского в случае отделения уклонятся в раскол⁹⁵.

Однако мнение Русской Православной Церкви было совсем не столь однозначно отрицательным. В том же самом документе, в частности, было сказано:

«Если бы болгары составляли отдельное государство, как составляют русские и жители Эллады, тогда существование автокефальной Болгарской Церкви было бы и обоснованным, и безопасным»⁹⁶.

Заключение составили следующие лица, поставившие под ним свои подписи:

- Халкидонский митрополит Герасим,
- Дерконский митрополит Неофит,
- Дидимотихский митрополит Дионисий,
- Нисский митрополит Каллиник,
- Великий протосинкел Дорофей Эвелпидис,
- Архимандрит Филофей Вриенний,
- Архимандрит Никифор Гликас,
- Архимандрит Герман Афтонидис,
- Протосинкел Каллиник Фотиадис,
- Иеродиакон Константин Валиадис⁹⁷.

Все первенствующие члены Собора согласились с составленным Заключением. Так, Константинопольский Патриарх Иоаким заявил: «И я принимаю дело комиссии всецело»⁹⁸. Аналогично высказался и Патриарх Александрийский Софроний IV: «И я согласен и одобряю изложение»⁹⁹. Патриарх Антиохийский заявил: «Комиссия написала

93 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 58.

94 *Δ' Ἐκκλησίας Ρωσσίας // Ἐγγράφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος* (1852–1873). Σ. 208–214, ὀσобо σ. 210.

95 *Ibid.* Σ. 210. Цитируется в: *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 58.

96 *Δ' Ἐκκλησίας Ρωσσίας*. Σ. 211.

97 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 58.

98 *Ibid.* Σ. 59.

99 *Ibid.* Σ. 59.

согласно с положением дел»¹⁰⁰. Следующим высказался архиепископ Кипра: «Изложение хорошо, и мы благодарим комиссию за точность изложения».

Митрополит Сворникийский восклицал: «Вон, сторонники самочинного соборща; вон, филетисты!»¹⁰¹

Однако Патриарх Александрийский Софроний IV, а вслед за ним и Патриарх Антиохийский настаивали на том, чтобы в Оросе Собора высказать жалость к болгарскому народу и поощрить его к покаянию, на что Константинопольский Патриарх Иоаким, а вслед за ним и митрополит Дерконский Неофит заявили, что в Оросе Собора неуместны какие бы то ни было увещания¹⁰².

Мнение епископа Врачского Паисия о том, что неучастие Иерусалимского Патриарха Кирилла делает решения Собора недействительными в глазах болгар, а именно что болгары сочтут «...это решение святого и великого Собора не имеющим никакого значения...»¹⁰³, было отвергнуто большинством голосов¹⁰⁴, хоть и напрасно.

Итак, подводя общий итог, можно отметить, что в действительности авторы Заключения столкнулись с достаточно трудной задачей. В империи, где большая часть православных христиан была или греками, или болгарами, они настаивали на Церкви «одного рода», в которой греки имели первенствующее значение. Отказ болгарам в праве на создание независимой Церкви являлся своеобразным ущемлением их потенциальных прав, которое вольно и невольно приводило к пропорциональному увеличению прав греков, которые ради самозащиты от собственной «анти-филетической» аргументации настаивали на вненациональном и вселенском характере Константинопольского Патриархата.

Заключение было воспринято членами Собора как серьезная доказательная база, хотя в действительности ссылки на предшествующую традицию о мультинациональном составе Поместных Церквей носили достаточно декларативный характер. Различие между «Церковью по месту» и «Церковью национальной» не было проведено точно и, по сути, было придумано, чтобы оправдать строгие меры Константинопольского Патриархата к непокорным болгарам, ставших своеобразным символом

100 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 59.

101 *Ibid.* Σ. 60.

102 *Ibid.* Σ. 61–63.

103 *Ibid.* Σ. 63.

104 *Ibid.* Σ. 64–65.

как будто бы предосудительного национализма на религиозной почве. Чёткое разграничение между Поместными Церквями и Вселенской Церковью имело далеко идущие последствия, которые во всей полноте проявились в XX в. и особенно в начале XXI в.

Орос Собора 1872 г.: русский перевод с комментариями

16 сентября 1872 г. состоялось третье заседание Собора — как указывается в протоколе, в субботу в день памяти святой великомученицы Евфимии¹⁰⁵, покровительницы IV Вселенского Собора и Константинопольского Патриархата. Перед заседанием все помолились по специальному молебному чину с отпуском, который читается на Пятидесятницу: «Иже во образе огненных языков с небесе ниспославый Всесвятаго Духа...»¹⁰⁶ Скорее всего, многоязычие Пятидесятницы рассматривалось как символ Константинопольского Патриархата, а отдельные языки — как символы малых национальных Церквей или церковных общин. В конце молебного чина был спет славник святой Евфимии, содержание которого, согласно концепции участников Собора, должно было подчеркнуть значение главного и единственного соборного Ороса с осуждением филетизма:

«Сегодня лики отцов, Всеславная, собравшись ради Христа, Томос приносят тебе православной веры; взяв каковой в честные твои руки, ты хранишь до конца; посеми и смертных ликостояния, сойдясь, твой подвиг празднуем, вопия благочестиво: Радуйся, Всеславная, православную и отцами преданную веру сохранившая, молясь за души наши»¹⁰⁷.

В этом славнике воспевалось посмертное чудо св. вмц. Евфимии — выбор правильного вероучительного Ороса на Халкидонском Соборе, — из-за которого она почиталась как хранительница веры и неповреждённого

105 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 67.

106 Данный чин служился перед началом Собора и каждого из соборных заседаний. См.: *Ibid.* Σ. 97–102.

107 Ознакомительный перевод выполнен по: *Ibid.* Σ. 102. Ср.: *Analecta hymnica graeca. Canones Julii. 11, canon XVII (1). In sanctam Euphemiam martyrem et in definitionem fidei Chalcedonensem // Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / ed. A. Acconcia Longo, G. Schirò. Vol. 11. Roma, 1978. P. 193 (L. 199–204), 203 (L. 391–397, 398–404), 205 (L. 458–465), 205–206 (L. 474–481), 208–209 (L. 549–557).*

Православия. Участники Константинопольского Собора 1872 г. рассматривали соборный Орос наравне с Халкидонским Оросом, хотя данные документы несопоставимы по содержанию и значимости.

На заседании отсутствовали бывший Константинопольский Патриарх Анфим Византийский¹⁰⁸ и Севастийский епископ Паисий — по болезни, а также Иерусалимский патриарх Кирилл II¹⁰⁹.

В начале заседания был зачитан «черновой вариант Ороса» («σχέδιον ὄρου»), практически не отличавшийся от чистового, в котором была исключена одна формулировка и уточнён перечень имён отлучённых болгарских архиереев (согласно предложению Константинопольского Патриарха Иоакима), а именно: к четырём уже отлучённым были добавлены имена двух, а в конце концов — трёх болгарских архиереев, включая митрополита Геннадия Велиссоского¹¹⁰. Согласно общему решению участников Собора, они должны были быть низложены до принятия Ороса¹¹¹.

Затем пространно обсуждалась поправка к Оросу, сделанная архиепископом Кипра: «всех сознательно (ἐν γνώσει)¹¹² пребывающих с ними в общении, и соглашающихся и оказывающих им содействие, и принимающих как владычнии и канонические их нечестивые благословения и священнодействия — клириков и мирян, — мы провозглашаем раскольниками и чуждыми православной Церкви Христовой»¹¹³.

Добавление уточнения «сознательно» или «в знании» должно было освободить от ответственности простых болгар и тем самым снизить степень агрессивности Ороса, однако после очень долгого обсуждения как сторонниками, так и противниками такого «смягчения» оно было отвергнуто¹¹⁴. «Да будет убрано добавление» («ἀρθήτω ἡ προσθήκη»), — было провозглашено в конце концов¹¹⁵.

108 Сам он, как видно из его письма (№ 4976) накануне второго заседания Собора, был крайним противником Болгарского Экзархата. В данном письме он ясно обвинил болгар в «ереси этнофилетизма». См.: *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 31.

109 *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 67.

110 *Ibid.* Σ. 71–75.

111 *Ibid.* Σ. 75.

112 *Ibid.* Σ. 75.

113 Это место в переводе Ороса см. ниже.

114 Обсуждение добавления слов «в знании» (или «сознательно») см.: *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου* [1872]. Σ. 75–82.

115 *Ibid.* Σ. 82.

Следующий вопрос — обсуждение позиции Иерусалимского Патриарха Кирилла II, который не принял участие в заседаниях Собора ни лично, ни через своего представителя¹¹⁶.

Патриарх Александрийский Софроний IV предложил помимо Ороса составить «официальное церковное деяние»¹¹⁷ с особым акцентом на «постоянной материнской заботе»¹¹⁸ о болгарях, — иными словами, чтобы болгары почувствовали не только строгость, но и любовь Константинопольской Церкви. Однако данное предложение было принято только в общем, без конкретной реализации.

И, наконец, после подписания «типоса низложения трёх архиереев» митрополит Дидимотихи зачитал Орос, написанный на мембране¹¹⁹.

Текст Ороса Собора издавался неоднократно. Первое издание вышло сразу после Собора в Константинополе в 1872 г. в составе всех деяний Собора, то есть полной стенограммы всех его заседаний¹²⁰. Самое современное издание Ороса Собора было сделано в 2016 г. в серии Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Ранее этот Орос лишь фрагментарно переводился на русский язык: частичный перевод можно найти в труде В. Теплова¹²¹, а также в «Живом журнале» священника Георгия Максимова¹²². Приведём полный текст Ороса по изданию CCCOGD (перевод наш. — И. Д.).

«Святого и Великого Собора, в Константинополе созванного в 1872 году, в первый индиктион, в месяце сентябре»¹²³

Внимать себе и всему стаду, в котором нас Дух Святой поставил епископами пасти церковь Божию, которую Он [Христос] усовершил Своею Кровию (Деян. 20, 28), нам заповедует избранный сосуд, не жалея хищных волков стада и мужей, говорящих о развращённом,

116 Практика τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 82–85.

117 Ibid. Σ. 85–88.

118 Ibid. Σ. 86.

119 Ibid. Σ. 86.

120 Ibid. Σ. 89–93.

121 См.: Теплов В. А. Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам. Санкт-Петербург, 1889. С. 120–121.

122 Часть документа в русском переводе будущего священника Георгия, на тот момент Юрия Максимова, см.: Максимов Ю. (2007 г.). Фрагментарный перевод деяний собора 1872 г. URL: <https://yurij-maximov.livejournal.com/195449.html>

123 Источник: Concilium Constantinopolitanum (a. 1872) // CCCOGD. 4/1. P. 371–373.

чтобы увлечь учеников за собою, — провозглашая [о том], что́ восстанет среди Церкви Божией, и в силу этого повелевая нам бдеть.

Так вот о таковых мужах, которые в последнее время в области Вселенского Престола¹²⁴ из среды благочестивого болгарского народа восстали, и осмелились внести¹²⁵ некое новое учение племенного деления [филетизма/этнофилетизма. — *И. Д.*]¹²⁶ в Церковь, и стали с презрением относиться к божественным и священным правилам¹²⁷, дерзнув составить новоявленную в силу их отрицания племенную парасинагогу¹²⁸, — о них с удивлением и болью сердца узнав, ревностью о Господе, как подобает, подпоясавшись и заботясь достойно пресечь распространение зла среди этого благочестивого народа¹²⁹, во имя великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа мы собрались.

- 124 Выражение «в области Вселенского Престола» указывает на то, что представители Константинопольского Патриархата воспринимали болгарский церковный вопрос как свой внутренний, внутриюрисдикционный. Однако у этого вопроса была огромная предыстория (древняя Болгарская Церковь, Охридская архиепископия). Без учёта этой предыстории было проще призвать болгар к подчинению. Однако сами сторонники болгарского национально-церковного возрождения прекрасно помнили о своей истории и ставили настоящее в прямую связь с прошлым.
- 125 В черновом варианте Ороса было добавлено: «от злого жития» («ἀπὸ τοῦ ἡγεροῦ βίου»). При дальнейшей редакции выражение как оскорбительное и чрезмерное было снято (Πρακτικὰ τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 68).
- 126 Как ясно из предшествующей Собору переписке по вопросу, само понятие «племенного деления» было придумано представителями Константинопольского Патриархата, чтобы ограничить стремление болгар к национальной и церковной независимости. Деление народа на племена упоминается в Ветхом Завете, где о таком делении говорится нейтрально. См., например: 1 Пар. 27, 16 и далее. В греческом тексте «колена» Израилевы переводятся как φυλαί.
- 127 Здесь говорится только о правилах, которые согласно церковно-правовой теории Константинопольского Патриархата составляют только часть традиции первенства — наряду с особыми привилегиями Константинопольского Патриарха. Именно эти «привилегии» и страдали более всего от стремления болгар к самостоятельности. Однако об этих особых привилегиях ничего не говорится в соборном документе, авторы которого стремились показать свою предельную «традиционность».
- 128 Термин «парасинагога», или «самочинное сборище», используется в 1-м послании свт. Василия Великого. После ереси и раскола парасинагога — третья форма разделения, не такая опасная, как две первые. См. в изложении Алексея Аристина, византийского канониста XII в.: *Alexius Aristenus. Scholia in canones Basilii Magni. Canon 1:1–3 // FBR. N. F. 1. S. 215*. Рус. пер.: «Еретик — чуждый по вере; а в исцелимом вопросе — раскольник; а собирающиеся в неподчинении тем или этим — члены самочинного сборища».
- 129 В заявлении Собора говорится о заботе по отношению к болгарскому народу. В действительности Константинопольский Патриархат заботился о своих правах и доминировании греческого народа над другими.

И в самом деле во умилении души попросив горней благодати у Отца светов, и Евангелие Христово, в коем все сокровища мудрости и знания сокрыты (Кол. 2, 3), поставив посередине, племенное деление [филетизм/этнофилетизм. — И. Д.] противопоставив евангельскому учению и от века жительству Божией Церкв¹³⁰, — не [только] как чуждое, но и враждебное, направленное против них, мы отразили; а беззакония¹³¹, которые были сделаны ради устройства их племенной парасинагоги, в течение всего времени изочтённые¹³², мы увидим как открыто обличённые собранием священных правил¹³³.

Поэтому также вместе со святыми и богоносными отцами нашими мы радостно лобызаем божественные правила и храним их постановления всецело и несокрушимо, ведь они были изложены трубами Духа — всеславными апостолами, Святыми и¹³⁴ Вселенскими Соборами и теми, которые собирались поместно, ради издания таковых постановлений, и святыми нашими отцами; ибо все, будучи озарёнными от одного и того же самого Духа, определили то, что полезно¹³⁵; и мы во Святом Духе заявляем:

- 130 В самом постановлении Собора 1872 г. не приводится весомое библейское обоснование осуждения филетизма.
- 131 К реальным «беззакониям» болгар можно отнести только слишком большие территориальные запросы, а также служение в храме св. Стефана (Константинополь) без согласования с Константинопольским Патриархом.
- 132 Очевидно имеется в виду третья часть сделанного ранее Заключения с хроникой «беззаконий» болгар. Таким образом, в адрес Болгарского Экзархата поступает угроза: припомнить всю историю становления Болгарского Экзархата и ничего не забыть. Сама эта история тем самым выставляется в негативном свете, в то время как в действительности это становление проходило отчасти в диалоге с Константинопольским Патриархом и в попытке учесть его требования и пожелания при создании Экзархата.
- 133 В Заявлении от 12 сентября 1872 г. упоминаются правила, запрещающие служение двух епископов в одной епархии/районе по принципу «один епископ — одна епархия». Данные правила и имеются, прежде всего, в виду, хотя при ближайшем рассмотрении в стремлении болгар к самостоятельной Церкви не было заложено нарушение этого принципа. Помимо этого константинопольские канонисты могли иметь в виду весьма ограниченное количество правил (а именно 9, 17 и 28 правила Халкидона), которые при буквальном их понимании не означали неограниченных прав Константинопольского Патриарха.
- 134 В черновом варианте Ороса вместо «и» стоит «семью» (Πρακτικὰ τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 69).
- 135 Авторы постановления абсолютно уверены в том, что именно они полностью выражают и хранят церковную каноническую традицию, а представители Болгарского Экзархата оказываются вне таковой. Однако представители Болгарского Экзархата также обращались к церковной традиции. См. письмо от 20 февраля 1869 г. Патриарху Иерусалимскому Кириллу II.

- 1) Мы отвергаем, осуждая и обвиняя племенное деление [филетизм/этнофилетизм. — *И. Д.*] — то есть племенные различия, и национальные споры, и ревности, и разделения в Церкви Христовой, — как противоречащее учению Евангелия и священным канонам наших блаженных отцов, “которые и святую Церковь поддерживают и всё христианское житие украшают и ведут к божественному благочестию”¹³⁶.
- 2) Принимающих таковое племенное деление [филетизм/этнофилетизм. — *И. Д.*] и на основании его осмеливающихся утверждать новоявленные племенные парасинагоги мы провозглашаем — в соответствии со священными правилами — чуждыми¹³⁷ Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, а именно раскольниковыми¹³⁸. Следовательно, тех, кто отделил себя от Православной Церкви, и утвердил свой жертвенник, и составил собственную племенную парасинагогу, а именно: уже ранее низложенных и отлучённых Илариона Макариопольского, Панарета Филиппопольского, Илариона Ловчанского, Анфима Видинского¹³⁹ и только что осуждённых Дорофея Софийского, Парфения Ниссавского, Геннадия Велиссоского¹⁴⁰, и ими нечестиво рукоположённых архиереев, иереев

136 Такое же выражение о канонах встречается у свт. Николая Мистика, Патриарха Константинопольского: «...οἱ καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ὑπερείδουσι καὶ ὅλην τὴν Χριστιανικὴν πολιτείαν κοσμοῦντες πρὸς θεῖαν ὁδηγοῦσιν εὐλάβειαν...» (*Nicolaus I Mysticus. Opuscula diversa* 200E.17–20 // CFHB SW. 20. P. 84).

137 В предшествующей традиции Церкви «чуждыми» именовались те, кто «чужд» вере (еретики) или Церкви (раскольники). Часто еретики назывались чуждыми вере, а раскольники — Церкви. О чуждых вере см. выше. О чуждых Церкви: *Dositheus. Δωδεκάβιβλος Α΄ // Δωδεκάβιβλος. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 157:14–16: («...οὗς ὁ Στέφανος καὶ αὐτοὺς ἐνόμισε προφανῶς σχισματικοὺς καὶ ἄλλοτρίους τῆς Ἐκκλησίας, οἱ δὲ οὐ μόνον οὐκ ἐπέισθησαν αὐτῶ...»).*

Рус. пер.: «...каковых Стефан и их самих ясно счёл раскольниками и чуждыми Церкви...».

138 Строгое отчуждение от Церкви — удел, прежде всего, еретиков. Первый раз подобные формулировки встречаются в осуждении ариан. См. у свт. Афанасия Александрийского, раскрывшего понятие кафоличности/вселенскости как свойства здоровой Церкви, очищенной от еретиков. Ср.: *Athanasius Alexandrinus. De decretis Nicaenae synodi* 35, 19:1–5 // *Athanasius Werke / hrsg. H. G. Opitz. Bd. 2.1. Lieferung 3. Berlin; Leipzig, 1935. S. 33:41–34:4*. В постановлении Собора 1872 г. используются три типа осуждения: как еретиков, схизматиков и членов парасинагоги. Предельно расплывчатый язык постановления не позволяет чётко понять, какая именно из этих трёх групп имеется в виду.

139 В черновом варианте Ороса имена данных четырёх архиереев приводятся в другой последовательности: «Анфима некогда Видинского, Панарета некогда Филиппопольского, Илариона некогда Ловчанского, Илариона некогда Макариопольского».

140 В черновом варианте Ороса данные архиереи не упоминались. Они были осуждены 16 сентября 1872 г. в день принятия Ороса по предложению Константинопольского Патриарха Анфима. См.: *Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872]. Σ. 71–75*.

и диаконов и всех¹⁴¹ пребывающих с ними в общении, и соглашающихся и оказывающих им содействие, и принимающих как владычнии и канонические их нечестивые благословения и священнодействия — клириков и мирян, — мы провозглашаем раскольниками и чуждыми православной Церкви Христовой.

Вынеся такое постановление, мы молимся всеблагому и человеколюбивому Богу и Господу нашему Иисусу Христу, *Начальнику и Совершителю нашей веры* (Евр. 12, 2), да сохраняет Он Святую Его Церковь непорочной и нескверной от всякой новейшей болезни, — [Церковь], утверждённую на основании апостолов и пророков; а тем, кто сам себя с ней разъединил и утвердил парасинагогу на учении племенного деления [филетизма/этнофилетизма. — *И. Д.*], да даст Он покаяние, чтобы они, неким образом пробудившись и омыв себя, приблизились к Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви; чтобы они в ней прославляли со всеми православными великого вестника мира — Бога, пришедшего примирить всех и проповедовать мир ближним и дальним; ибо Ему подобает всякая слава, честь и поклонение со Отцем и Святым Духом во веки. Аминь».

Оценки и исходное значение Ороса Константинопольского Собора 1872 г.

В оценке решения Собора 1872 г. (о том, что филетизм = схизма) мнения разошлись:

- 1) Представителям ряда Поместных Православных Церквей это решение не нравилось. Представитель России в Оттоманской Порте Николай Павлович Игнатъев¹⁴² побуждал другие патриархаты, как древние восточные, так и Сербский и Румынский, относиться к Болгарскому Экзархату не как к схизматическому, а как к временно непризнанному¹⁴³.
- 2) Константинопольская Церковь сочла и считает это решение образцовым, решившим глобальную проблему национальной

141 Именно в этом месте архиепископ Кипрский Софроний III при обсуждении черного варианта Ороса предлагал добавить «в знании» («ἐν γνώσει»), чтобы минимизировать обвинения против тех болгар, которые принимают филетизм неосознанно (Ibid. Σ. 75).

142 См. о нём: *Хевролина В. М.* Николай Павлович Игнатъев. Москва, 2009.

143 См.: *Eser Ü.* Nationalist Schism in the Empire: Tanzimat Reforms and the Establishment of the Bulgarian Exarchate. Istanbul, 2019. P. 170.

Церкви через отказ от национальной Церкви. Так и современный клирик Константинопольского Патриархата архим. Григорий (Франгакис) пишет о «великом зле», которое удалось преодолеть: это — «новоявленный парадокс, что где болгарин, там и Церковь Болгарии»¹⁴⁴. А Мануил Гедеон, учёный архивариус Константинопольского Патриархата кон. XIX — нач. XX в., писал, что Болгарская схизма оказалась самым сильным вызовом против прав, или привилегий, Константинопольского Патриарха:

«Фирман 1870 г. поставил под угрозу не только привилегии и права Церкви [очевидно, Константинопольской Православной Церкви. — *И. Д.*], но и само её существование»¹⁴⁵.

В целом Орос Святого и Великого Собора 1872 г. можно оценить следующим образом. Он имеет предельно общий характер — без каких бы то ни было доказательств и конкретных ссылок на первоисточники канонического права (если не считать Священное Писание). Вина болгар признаётся также самым общим образом: неясно, кто они — еретики, раскольники или члены парасинагоги (самочинного соборща). Поскольку отвергается именно «учение филетизма», то имеются основания предполагать, что обвинители отнеслись к филетизму как к ереси, но обличили эту ересь более мягко — как раскол или самочинное соборще.

Следует также отметить, что ключевой термин Ороса 1872 г. «филетизм» (*греч.* «φυλετισμός»)¹⁴⁶ в дальнейшем ушёл в тень, и ему стали предпочитать более удачный термин «этнофилетизм» (*греч.* «ἔθνοφυλετισμός») — тот самый термин, который был употреблён в вышеприведённом письме Афанасия IV Византийского. Термин φυλετισμός оказался неудобным из-за своей ограниченности — «племенное» деление, а не национальное. Это можно объяснить историей термина φυλετισμός. С одной стороны, термин φυλετισμός может рассматриваться как калька со слова «национализм» в разных европейских

144 *Γρηγόριος (Φραγκάκης), αρχιμ.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικού ζητήματος υπό της Μητρούς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως: Το ζήτημα των χειροτονιών. [Εργασία για το μεταπτυχιακό δίπλωμα ειδίκευσης]. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2022. Σ. 9.

145 См.: *Γεδεών Μ. Ί.* Αί φάσεις τοῦ παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος. Κωνσταντινούπολις, 1910. Σ. 75.

146 См.: *Raikin S. T.* Nationalism and the Bulgarian Orthodox Church // Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics / ed. P. Ramet. Durham (N. C.), 1989. P. 354–355.

языках (например: *франц.* nationalisme). Но такая отсылка страдает неполнотой, поскольку слово «национализм» может обозначать отношение как к племени, так и к большому народу, а термин *φυλετισμός* оказался недостаточным, поскольку не относится к «народу» («ἔθνος»), а только к «племени» («φυλή»). И здесь на помощь приходит турецкий язык: поскольку греки Османской империи были носителями не только греческой, но и турецкой культуры, они могли мыслить в том числе турецкими категориями и терминами. В турецком языке термину *φυλετισμός* соответствует слово *kabile* — «племя, род; племенной» (*турец.* «*kabile bölünmesi*»; *греч.* «*φυλική διαίρεσις*» — племенное деление). В свою очередь, турецкое *kabile* происходит от арабского *qabila* (قبيلة) — племя (корень QBL — принимать; приветствовать; лобзать, целовать; стоять лицом к лицу; сопоставлять). Помимо этого, турецкий термин *kabile* является также омонимом древнего топонима *Kabile* (*Cabyle*, Кабиле, *греч.* Καβύλη)¹⁴⁷ — название уникального фракийского города, развалины которого сохранились в 10 км от современного болгарского города Ямбол. Так или иначе, в Кабиле издревле жило одно из 50 фракийских племён, по описанию болгарского этнолога и историка П. Делева¹⁴⁸. Таким образом, участники Собора 1872 г. использовали термин, как бы означающий доминирование не всего болгарского народа, а только одного из многочисленных фракийских племён, живших в том древнем регионе.

Но даже если абстрагироваться от корней термина «филетизм», он рисковал оказаться бесполезным. Слова «племя», «племенной», «племенное деление» могут звучать унижительно и обидно, поэтому вряд ли общность людей, осознающая себя как полноценный народ, захочет применить их к себе. Таким образом, существовала опасность,

147 В 341 г. до Р. Х. Кабиле захватил Филипп Македонский, затем в течение некоторого времени здесь находился Александр III Македонский. В III веке до Р. Х. в городе жили фракийские цари Спарток и Скосток. После захвата римлянами Кабиле стал крупным военным лагерем в провинции Фракия. В конце VI в. разрушен аvaraми. В настоящее время Кабиле — поселение на территории современной Болгарии в Ямбольской области (община Тунджа). С 1890 г. по 1950 г. называлось Извор. В разные периоды город Кабиле носил и другие названия. См.: *Фол В.* Кабиле — тракийският пример за превръщане на свято место в градски център // IV Международен симпозиум. Поселищен живот в Тракия. 9–11 ноември 2005. Сборник доклади / ред. И. Илиев. Ямбол, 2006. С. 71–78; *Лозанов И.* Кабиле през късноелинистическата и римската епоха: проблеми на селищното развитие (II в. пр. Хр. — IV в. сл. Хр.) // IV Международен симпозиум. Поселищен живот в Тракия. 9–11 ноември 2005. Сборник доклади / ред. И. Илиев. Ямбол, 2006. С. 145–176.

148 См.: *Делев П.* История на племената в Югозападна Тракия през 1 хил. пр. Хр. София, 2014.

что Орос 1872 г. не сможет предотвращать и устранять то самое «племенное деление». Для преодоления этой «племенной» ограниченности термина «филетизм» («φυλετισμός») ему предпочли уже предложенный термин с префиксом «этно-» (ἔθνο-) — «этнофилетизм» («ἔθνοφυλετισμός»). Однако по сути «этнофилетизм» не тождественен «филетизму».

Выводы

Итак, как видно из рассмотрения ключевой части деяний Собора 1872 г., осуждение болгар по обвинению в «филетизме» основывалось на произвольной экклесиологии, цель которой состояла в защите первенства Константинопольского Патриарха и осуждении или умалении других национальных Церквей.

Умеренная формулировка соборного Ороса, принятого 16 сентября 1872 г., к сожалению, оценивается современными сторонниками теории первенства как однозначно осуждающая филетизм в качестве ереси. Между тем существует огромная разница между крайними формулировками письма Анфима IV и последующим более мягким отношением к Болгарскому Экзархату в последующую эпоху.

Таким образом, уверенность современных идеологов теории первенства в том, что этнофилетизм болгар являлся ересью, оказывается очень зыбкой и бездоказательной. Современные обвинения в адрес Русской Православной Церкви — «по аналогии» — носят ещё более необоснованный, прямо-таки фантастический характер. При этом борцы с этнофилетизмом не замечали и продолжают в ещё большей степени не замечать самую большую и ключевую свою ошибку — оценку ситуативного первенства Константинопольского Патриарха как чего-то нормативного, издревле существующего и фактически непреложного.

Собор 1872 г. в настоящее время вроде бы является сильнейшим прецедентом для возможного осуждения Русской Православной Церкви. Однако, как было показано, его решение во многом было обусловлено субъективными амбициями представителей Константинопольского Патриархата и не имело достаточных предпосылок.

Послесловие

В свете вышесказанного становятся понятнее слова русского славянофила Константина Леонтьева:

«...При торжественном объявлении схизмы греки увлеклись весьма дурными расчётами.

В жажде объявить схизму совпали у них два совершенно противоположные направления, две наиболее могучие движущие силы их народности. С одной стороны, преданность старого духовенства строгости Православия, то самое свойство греков, которое отстояло до нашего времени Церковь, её дух и её дисциплину от ересей, папства и турок.

С другой, желание отделить свою греческую народность от славян и России, спасти её от “потока панславизма”, под маской строгого Православия выработать постепенно вовсе новую религию. Старый греческий архиерей и молодой адвокат, журналист, профессор, воспитанный в Европе, не верующий ни во что, кроме прогресса и гения новых греков, оба они совпали в желании воспользоваться канонами и объявить схизму.

Гнев старых иерархов на болгарскую дерзость и радость молодых мечтателей при мысли об отделении от славян соединились дружно к одной цели, но с разными надеждами и побуждениями»¹⁴⁹.

Хотя, по оценке К. Леонтьева, и болгары были по-своему виноваты в схизме¹⁵⁰, пафос Константинопольского Собора 1872 г. был преувеличенно победным, а его результаты скорее отрицательными, чем положительными.

«Собирается местный Собор в Цареграде. Народ, подстрекаемый агитаторами, шумит и угрожает Патриархам и епископам, требуя объявления раскола.

Раскол объявлен. Болгарские крамольные архиереи преданы проклятию; акты Собора посланы ко всем независимым Церквам. Греческие

149 Леонтьев К. Еще о греко-болгарской распри // Леонтьев К. Полное собрание сочинений и писем. Т. 7. Кн. 1. Публицистика 1862–1879 гг. Санкт-Петербург, 2005. С. 281–282.

150 См.: «Жаль, конечно, <что> болгарский сепаратизм принял вид церковный и воспользовался для своих мирских целей святыней веры» (Там же. С. 294).

газеты гремят против панславизма, против России, против нашей дипломатии и нашей печати. Отборные учёные, более гуманные архиереи собираются ехать во все болгарские епархии, чтобы бороться там против этно-филетизма авторитетом старой, Православной Церкви...»¹⁵¹

Решения Собора и в ту эпоху были антирусскими. Неудивительно, что к ним обращаются и сейчас прямые недоброжелатели и враги России в очередной нелёгкий период её исторического бытия.

Остаётся самый главный вопрос, вопрос по существу: реальна ли ересь филетизма/этнофилетизма как таковая? Может ли она быть у греков, русских или у другого народа, который неумеренно пользуется своей национальной идентичностью или обращает на неё чрезмерное внимание?

Несомненно, что неумеренное проявление национальных чувств может приводить к тяжёлым и труднопреодолимым последствиям. Как и в братских отношениях между отдельными людьми, в таком случае эгоисты наносят рану и самим себе, и окружающим. Если рассматривать этнофилетизм как национальный эгоизм во всемирном масштабе, то он несомненно вреден и опасен. Однако подобно тому как эгоиста или грешника, одержимого страстями и пороками, далеко не всегда было бы уместно назвать еретиком, так и эгоистические национальные чувства далеко не всегда носят характер раскола или ереси.

Данные рассуждения приходят в радикальное противоречие с рассуждениями тех, кто обвиняет Русскую Церковь в этнофилетизме, считая при этом, что этнофилетизм не просто ересь, а самая страшная ересь современности. В результате таких обвинений в сознание православных вкрадывается настоящая ложь, оправдывающая принципы «новой экклесиологии» и непомерные претензии тех, кто пытается противопоставить идею своего земного первенства соборной экклесиологии Православной Церкви.

Источники

Alexius Aristenus. Scholia in canones Basilii Magni // *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. 215–242.

151 *Леонтьев К.* Еще о греко-болгарской распре // *Леонтьев К.* Полное собрание сочинений и писем. Т. 7. Кн. 1. Публицистика 1862–1879 гг. Санкт-Петербург, 2005. С. 284.

- Analecta hymnica graeca. Canones Julii. 11, canon XVII (1). In sanctam Euphemiam martyrem et in definitionem fidei Chalcedonensem // *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris* / ed. A. Acconcia Longo, G. Schirò. Vol. 11. Roma: Istituto di studi bizantini e neellenici. Università di Roma, 1978. P. 184–209.
- Athanasius Alexandrinus*. De decretis Nicaenae synodi // *Athanasius Werke* / hrsg. H. G. Opitz. Bd. 2.1. Lieferung 3. Berlin; Leipzig: De Gruyter, 1935. S. 1–45.
- Concilium Constantinopolitanum (a. 1872) // *Stavrou M. The Great Councils of the Orthodox Churches. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*. Turnhout: Brepols, 2016. (CCCOGD; vol. 4/1). P. 371–373.
- Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Α΄ — Β΄ [libri 1–2] // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ΄ τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 35–519.*
- Nicolaus I Mysticus*. Opuscula diversa // *Nicolai I Patriarchae Constantinopolitani opuscula diversa* / ed. L. G. Westerink. Washington (D. C.): Dumbarton Oaks, 1981. (CFHB SW; vol. 20). P. 2–139.
- Ἄνθιμος κτλ. Ἐγκύκλιος Α΄ πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς τοῦ θρόνου // Ἔγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908. Σ. 433–435.*
- Ἄνθιμος κτλ. Ἐγκύκλιος Β΄ πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους τῆς Κωνσταντινουπόλεως // Ἔγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908.*
- Ἄνθιμος Πατριάρχης καὶ ἄλλοι [Ἐπιστολή] // Ἔγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908. Σ. 377–381.*
- Δ΄ Ἐκκλησίας Ρωσσίας // Ἔγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908. Σ. 208–214.
- Ἔγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908.
- [*Ἱερόθεος*], *Βενιαμίν, Γεράσιμος, ἀρχιμανδρίται*. Ἐπιστολή αρ. 305. Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων Τμήμα Ἀλληλογραφίας [Иерусалимский Патриархат. Отдел переписки] VIII. A. 150 (30 ноября 1872 г.) // *Λίτινα Μ. Ε. Εκκλησία καὶ ἔθνος: Το Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων ἀπέναντι στο βουλγαρικό ζήτημα (Β΄ μισό 19ου αἰώνα)*. [Διδακτορική διατριβή]. Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων. Αθήνα, 2009. Σ. 238–242.
- Κώδηξ ἱερὸς περιέχον τὰ πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς συγκροτηθείσης ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ Παναγιωτάτου Οικουμενικοῦ Πατριάρχου κυρίου κυρίου Ἀνθίμου τοῦ Βυζαντίου. [Κωνσταντινούπολις]: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, ἁων΄ [1850].
- [Πατριαρχικὴ ἀφήγησις] // Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Πατριαρχικῷ Ναῷ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ Τροπαιοφόρου περὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος συγκροτηθείσης ἐν ἔτει σωτηρίου ἁωσβ΄ κατὰ μῆνα Αὐγουστον καὶ Σεπτέμβριον. Κωνσταντινούπολις: [Τυπογραφεῖον Ἰ. Α. Βρεττοῦ καὶ Σ.], [1872]. Σ. 7–14.

Πρακτικὰ τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Πατριαρχικῷ Ναῶ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ Τροπαιοφόρου περὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος συγκροτηθείσης ἐν ἔτει σωτηρίου , αωοβ´ κατὰ μῆνα Αὐγούστου καὶ Σεπτεμβρίου. Κωνσταντινούπολις: [Τυπογραφεῖον Ἱ. Α. Βρεττοῦ καὶ Σ.], [1872].

Максимов Ю. (2007 г.). Фрагментарный перевод деяний собора 1872 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://yurij-maximov.livejournal.com/195449.html> (дата обращения 11.09.2023).

Литература

Архипов С. В. Русско-Константинопольский церковный конфликт 1878–1879 гг. в контексте греко-болгарской схизмы // Текст в культурном, языковом, социальном пространстве: сборник научных статей / отв. редактор В. В. Никульцева. Москва: Московский финансово-юридический университет МФЮА, 2021. С. 65–75.

Балашов Н., прот., Асмус М., свящ., Монахов С. А. Константинопольская Православная Церковь // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 193–299.

Великотырновская епархия // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 516.

Венедиктов В. Ю. К проблеме этнофилетизма: исторический очерк. Часть III // Studia Humanitatis. 2017. № 1 (PDF-версия). [Электронный ресурс]. URL: https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/venediktov_3.pdf (дата обращения 20.10.2023).

Галушко А. Ю. Греко-болгарский церковный вопрос: интересы России между греками и болгарями // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2015. № 26 (737). С. 38–50.

Герд Л. А. Иоаким II // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 156–157.

Герд Л. А. Константинопольские Соборы // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 299–343.

Делев П. История на племената в Югозападна Тракия през 1 хил. пр. Хр. София: Св. Климент Охридский, 2014.

Дионисий (Шлёнов), игум. Критика чрезмерной икономии Константинопольского Патриархата по отношению к раскольникам, составившим «Православную Церковь Украины» // БВ. 2023. № 2 (49). С. 167–212.

Дионисий (Шлёнов), игум. Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.

Лapidус И., свящ. Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // БВ. 2021. № 3 (34). С. 218–246.

Леонтьев К. Еще о греко-болгарской распре // Леонтьев К. Полное собрание сочинений и писем. Т. 7. Кн. 1. Публицистика 1862–1879 гг. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2005. С. 272–297.

Лисовой Н. Н., Панченко К. А., Смирнова И. Ю. Иерофей // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 380–383.

Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю. Кирилл II // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 574–579.

Лозанов И. Кабиле през късноелинистическата и римската епоха: проблеми на селищното развитие (II в. пр. Хр. — IV в. сл. Хр.) // IV Международен симпозиум. Поселищен

- живот в Тракия. 9–11 ноември 2005. Сборник доклади / ред. И. Илиев. Ямбол: Изд. «Я», 2006. С. 145–176.
- О. В. Л., Близнюк С. В., Э. П. А., Лосева О. В. Кипрская православная церковь // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 8–59.
- Окружное послание. [Электронный ресурс]. URL: https://www.holycouncil.org/encyclical-holy-council_ru (дата обращения 20.10.2023).
- Петрунина О. Е. Софроний IV // ПЭ. 2022. Т. 65. С. 317–319.
- Постанови Архиерейського Собору від 24 травня 2022 р. (29 травня 2022 р.). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/postanovu-arhiyerejskogo-soboru-vid-24-travnya-2022-r/> (дата обращения 11.09.2023).
- Сильвестр (Стойчев), архиеп. Греко-болгарский раскол в 1872 году: история и каноническая оценка // Труды КДА. 2022. № 37. С. 21–56.
- Соколов И. И. Константинопольский патриарх Григорий VI // ХЧ. 1904. № 7. С. 96–111; 1904. № 8. С. 222–237; 1904. № 9. С. 304–319.
- Солошенко Д. А. Причины греко-болгарской схизмы 1872–1945 гг. // Актуальные проблемы гуманитарных наук. Труды V Всероссийской научно-практической конференции. Брянск: Историческое сознание, 2019. С. 141–147.
- Степанов А. А. Восприятие греко-болгарской церковной распри в российской публицистике 1850–1880-х гг. // Путь в науку. Материалы международной научной конференции молодых учёных исторического факультета ТвГУ / сост., ред. Т. Г. Леонтьева, Ю. В. Степанова. Тверь: ТвГУ, 2022. С. 116–123.
- Теплов В. А. Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1889.
- Тушкин Р. В. Современные российские исследования роли Константинопольского Патриархата в развитии кризиса единства мирового православия // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1. С. 110–133.
- Фараносов Н. В. «Греко-болгарский вопрос»: участники, факторы, варианты развития // Труды Барнаульской духовной семинарии. 2022. № 10. С. 132–164.
- Фол В. Кабиле — тракийският пример за превръщане на свято место в градски център // IV Международен симпозиум. Поселищен живот в Тракия. 9–11 ноември 2005. Сборник доклади / ред. И. Илиев. Ямбол: Изд. «Я», 2006. С. 71–78.
- Хевролина В. М. Николай Павлович Игнатъев. Москва: Квадрига, 2009.
- Шагимов М. Н. Роль национально-освободительных движений народов Балкан в вопросе независимости Церкви от влияния Константинополя // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2023. № 16. С. 336–344.
- Eser Ü. Nationalist Schism in the Empire: Tanzimat Reforms and the Establishment of the Bulgarian Exarchate. Istanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık Ticaret, 2019.
- Manoussakis J. P. For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialog between East and West. Eugene (Ore.): Cascade Books, 2015.
- Paraphomas G. D. Le Patriarcat oecuménique de Constantinople, les Églises autocéphales orthodoxes de Chypre et de Grèce et la Politeia monastique du Mont Athos dans l'Europe

- unie: in 3 vols (Vol. 1, 2, 3a, 3b). [Thèse de doctorat en Histoire du droit]. Université de Paris 11. Paris, 1994.
- Raikin S. T.* Nationalism and the Bulgarian Orthodox Church // Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics / ed. P. Ramet. Durham (N. C.): Duke University Press, 1989. P. 354–355.
- Šljivić D., Živković N.* Self Ruled and Self Consecrated Ecclesiastic Schism as a Nation-Building Instrument in the Orthodox Countries of South Eastern Europe // Genealogy. 2020. Vol. 4. Issue 2. No. 52. (PDF-версия). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mdpi.com/2313-5778/4/2/52>. (дата обращения 11.09.2023).
- Ανδρέας (Νανάκης), αρχιμ.* Εκκλησία εθνάρχουσα και εθνική. Μέσα από τη σύναξη των πρεσβυτέρων και τον ιερό σύνδεσμο της Εκκλησίας της Ελλάδος (1870–1922). Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2003.
- Γεδεών Μ. Ι.* Αί φάσεις τοῦ παρ’ ἡμῖν ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1910.
- Γεδεών Μ. Ι.* Πατριαρχικοὶ Πίνακες: Εἰδήσεις ἱστορικὰ βιογραφικὰ περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως: ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακείμ Γ’ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης (36–1884). Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Lorenz & Keil, Σεπτ. 1885 — Οκτ. 1890.
- Γρηγόριος (Φραγκάκης), αρχιμ.* Περί της θεραπείας του εν Ουκρανία εκκλησιαστικοῦ ζητήματος ὑπὸ της Μητρὸς Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως: Το ζήτημα των χειροτονιών. [Εργασία για το μεταπτυχιακὸ 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).
- Ζορμπάς Κ.* «RUSSKIY MIR»... ΕΙΡΗΝΗ ΥΜΙΝ! (24 Μαρτίου 2022). [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/03/24/kostas-zorbas-russkiy-mir/> (дата обращения 26.08.2023).
- Ιάτρον Γ. Κ.* Η θέση του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην εκκλησιαστική, την ελληνική και τη διεθνή έννομη τάξη. Αθήνα; Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σακκούλα Ε. Ε., 2010.
- Λίτινα Μ. Ε.* Εκκλησία και έθνος: Το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων απέναντι στο βουλγαρικό ζήτημα (Β΄ μισό 19ου αιώνα). [Διδακτορική διατριβή]. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Αθήνα, 2009.
- Μπάκας Ί. Θ.* Ο εθνοφλετισμός και η καταδίκη του (1 Οκτωβρίου 2013). [Электронный ресурс]. URL: <https://enromiosini.gr/arthrografia/o-ethnofleτισμος-και-η-καταδικη-του/> (дата обращения 26.08.2023).
- Ο εθνοφλετισμός στην Ορθόδοξη Εκκλησία στο επίκεντρο συνεδρίου στη Χάλκη (16 Σεπτεμβρίου 2019). [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxia.info/news/o-ethnofleτισμος-στην-ορθοδοξη-εκκλη/> (дата обращения 26.08.2023).
- Πανώτης Α.* Γιατί ο Εθνοφλετισμός είναι επικατάρατος στην Εκκλησία (13 Μαρτίου 2020). [Электронный ресурс]. URL: https://fosfanariou.gr/index.php/2020/03/13/blog-post_76-16/ (дата обращения 26.08.2023).
- Πάτσος Χ.* Εθνοφλετισμός και Εκκλησία (10 Ιουλίου 2018). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pemptousia.gr/2018/07/ethnofiletismos-ke-ekklisia/> (дата обращения 26.08.2023).
- Το Τοπικό Συμβούλιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ουκρανίας προς τον Οικουμενικό Πατριάρχη (2 Αυγούστου 2023). [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/08/02/topiko-symbouliao-oukranias-pros-ton-ecum-patr/> (дата обращения 26.08.2023).

- Τσαγκάρης Α.* Οι Μείζονες Σύνοδοι του 19ου αιώνα: Οι εθνικές Εκκλησίες των Βαλκανίων στή δίνη των νέων πολιτικών αντιλήψεων: Ιστορική και νομοκανονική προσέγγιση. Κατερίνη: Επέκταση, 2013. (Νομοκανονική βιβλιοθήκη; τ. 26).
- Φειδάς Β., Αγγελόπουλος Α., Καραγεωργίου Ε.* Ο Εθνοφυλετισμός — Πανσλαβισμός της Τσαρικής και Σοβιετικής Ρωσίας (13 Μαΐου 2022). [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/05/13/ethnofyletismos-panslavismos-rosias/> (дата обращения 26.08.2023).
- Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος.* Ιστορία της εκκλησίας Τεροσολύμων. Αθήνα; [Τεροσόλυμα]: Πατριαρχεῖον Τεροσολύμων, 2010.

Условное обозначение

- Πρακτικά τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου [1872] — Πρακτικά τῆς Ἀγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Πατριαρχικῷ Ναῶ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ Τροπαιοφόρου περὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος συγκροτηθεῖσης ἐν ἐτεῖ σωτηρίῳ ἡμοῦ κατὰ μῆνα Αὐγούστου καὶ Σεπτέμβριου. Κωνσταντινούπολις: [Τυπογραφεῖον Ἰ. Α. Βρεττοῦ καὶ Σ.], [1872].

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРИСТИКЕ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ РУССКОЙ И ЭЛЛАДСКОЙ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ В 60-Х — НАЧАЛЕ 70-Х ГОДОВ XX ВЕКА

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский Вал, 22

zvonariov@rambler.ru

Для цитирования: *Звонарёв С., прот.* К вопросу о характеристике отношений между Русской и Элладской Православными Церквями в 60-х – начале 70-х годов XX века // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 284–303. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.013

Аннотация

УДК 2-67 (27-9) (271.2)

Русская и Элладская Православные Церкви в своих разносторонних контактах демонстрировали принадлежность к одной семье Поместных Церквей не благодаря, а скорее вопреки политической атмосфере, определявшей отношения Советского Союза и Греции. Общая вера, опора на традицию помогли двум Церквям развивать сотрудничество, которое служило духовному взаимообогащению. Настоящая статья призвана помочь сформировать у читателей представление о содержании и характере основных направлений двусторонних церковных связей, познакомиться с усилиями на этом направлении Отдела внешних церковных сношений, возглавляемого одним из наиболее ярких иерархов Русской Православной Церкви второй половины XX в. митрополитом Никодимом (Ротовым).

Ключевые слова: Московский Патриархат, Элладская Православная Церковь, Отдел внешних церковных сношений, праведный Иоанн Русский, преподобный Максим Грек, академические связи, диктатура «чёрных полковников».

On the Issue of the Characteristics of Relations Between the Russian Orthodox Church and the Church of Greece in the 60s – Early 70s of the XX Century

Archpriest Sergey Zvonariov

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (DECR)

22, Danilovsky val, Danilov monastery

DECR MP, 115191, Moscow, Russia

zvonariov@rambler.ru

For citation: Zvonarev, Sergey, archpriest. "On the Issue of the Characteristics of Relations Between the Russian Orthodox Church and the Church of Greece in the 60s – Early 70s of the XX Century". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 284–303 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.013

Abstract. The Russian Orthodox Church and the Church of Greece during their diverse contacts demonstrated themselves as part of the same family of Local Orthodox Churches not because of, but rather in spite of the political atmosphere that determined the relations between the Soviet Union and Greece. Common faith, reliance on tradition helped the two Churches to develop cooperation, which served spiritual mutual enrichment. The main purpose of this article is to help readers to form an idea about the content and nature of the main directions of bilateral church relations, to acquaint them with the efforts in this direction of the Department for External Church Relations, headed by one of the most prominent hierarchs of the Russian Orthodox Church of the second half of the XX century, Metropolitan Nikodim (Rotov).

Keywords: Moscow Patriarchate, Church of Greece, Department for External Church Relations, Righteous John the Russian, Saint Maxim the Greek, academic relations, Regime of the Colonels in Greece.

Взаимные визиты и посещения как важная часть укрепления связей Русской и Элладской Православных Церквей

Большое значение для укрепления отношений Московского Патриархата и Элладской Православной Церкви имели взаимные визиты и посещения их предстоятелей и представителей. Святейший Патриарх Алексий в сопровождении членов московской церковной делегации в конце декабря 1960 г. совершил поездку в Элладскую Церковь. В Афинах состоялось общение предстоятелей. Хотя пребывание на земле древней Эллады было непродолжительным, но оставило след в истории взаимоотношений двух Церквей.

Патриарх Алексий пригласил афинского собрата посетить пределы Русской Церкви в 1961 г. Однако в связи с подготовкой I Всеправославного совещания на Родосе визит был отложен на 1962 г., но не состоялся в связи с кончиной Архиепископа Афинского и всея Эллады Феоклита II (Панайотопулоса) 8 января 1962 г. Тринадцатого января предстоятелем Элладской Церкви был избран митрополит Аттикийский и Мегарский Иаков (Ваванаос). Однако нахождение архиепископа Афинского Иакова во главе Элладской Церкви продлилось недолго. Уже 25 января он подал в отставку в связи с развёрнутой против него политической и информационной кампанией, породившей протесты населения. Прежде чем известительная грамота архиепископа Иакова о его избрании достигла Москвы, новым предстоятелем Элладской Церкви 14 февраля 1962 г. был избран митрополит Филиппский, Неапольский и Фасосский Хризостом (Константинидис).

В 1963 г. Москву посетила делегация Элладской Церкви для участия в торжествах по случаю пятидесятилетия служения патриарха Алексия в епископском сане. Ради укрепления личных связей Русской и Элладской Церквей на уровне священноначалия председатель ОВЦС пригласил в 1966 г. ряд членов Священного Синода Элладской Церкви посетить Советский Союз в качестве гостей Московского Патриархата¹. В июне — июле 1966 г. в Москве, Ленинграде, Одессе и Киеве побывал митрополит Китросский Варнава (Дзордзатос). В Одессе греческий иерарх был принят предстоятелем Русской Церкви. В августе того же года в Москве и Ярославле находились митрополиты Илийский Герман

1 В числе приглашённых — митрополит Китросский Варнава (Дзордзатос), митрополит Маронийский Тимофей (Матфеакис), митрополит Артский Игнатий (Цингрис) и митрополит Илийский Герман (Гумас).

(Гумас) и Артский Игнатий (Цингрис). Греческие архиереи познакомились с жизнью Русской Церкви. Митрополит Герман по возвращении на родину писал митрополиту Никодиму:

«Мы твёрдо верим, что наши личные контакты и беседы “с глазу на глаз” серьёзно способствуют взаимному знакомству и уважению, создают христианские братские узы и служат вкладом в дело развития и укрепления отношений между двумя нашими единославными Церквями»².

Архиепископ Хризостом сообщил патриарху Алексию, что Синод Элладской Церкви по итогам поездок греческих иерархов в пределы Русской Церкви выразил надежду на расширение практики взаимных визитов представителей двух Церквей³.

В Русской Православной Церкви при заинтересованности и поддержке государственных властей внимательно отслеживали публикации в зарубежной печати о церковной жизни в СССР, приветствовали работу авторов, описывавших проявления свободы Церкви в советском государстве. В сентябре — октябре 1963 г. гостем Московской Патриархии был автор книги «Церковь в СССР и странах социализма» (1959–1960 гг.) греческий писатель Такис Константинопулос с супругой — греческим общественным деятелем Афиной Константинопулу. Целью поездки в Советский Союз стало получение новых сведений о современной жизни Русской Церкви, которые были призваны дополнить книгу греческого писателя. Высокое церковное внимание (гостей принимали Святейший Патриарх Алексий, председатель ОВЦС митрополит Минский и Белорусский Никодим, его заместитель епископ Таллинский и Эстонский Алексий), посещение храмов и присутствие на богослужениях, знакомство с достопримечательностями, культурными памятниками и советскими достижениями, прогулки по улицам городов, постоянная забота со стороны сопровождавших лиц и щедрое гостеприимство помогали гостям сформировать «правильный» образ церковной жизни в Советском Союзе. По возвращении на родину Т. Константинопулос и его супруга писали митрополиту Никодиму:

2 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо митрополита Элейского Германа председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 27.09.1966 г. С. 1.

3 Архив ОВЦС. Д. 56. [1966]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 2122 от 22.07.1966 г. С. 1–2; Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 863 от сентября 1966 г. С. 2.

«Мы <...> не забудем изумительный советский народ, который с таким благочестием внимает богослужению и одновременно молится о мире всего мира. Заверяем Вас, что мы сделаем всё, что в наших силах, чтобы познакомить народ Греции со всем, что мы видели и в чём удостоверились в Вашей стране»⁴.

В 1968 г. в Москве праздновали 50-летие восстановления патриаршества в Русской Церкви. На этих торжествах Элладская Православная Церковь была представлена делегацией во главе с избранным 11 мая 1967 г. Архиепископом Афинским и всея Эллады Иеронимом (Коцонисом)⁵.

Афины являлись важной точкой на карте международных контактов Русской Православной Церкви. Председатель ОВЦС неоднократно посещал Афины, которые стали местом остановки для него и иных представителей Русской Церкви, направлявшихся в паломничество на Афон. Двадцатого сентября 1961 г. архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим по пути на остров Родос для участия в I Всеправославном совещании вместе с членами церковной делегации нанёс визит Архиепископу Афинскому и всея Эллады Феоклиту II, а также встретился с послом СССР в Греции М. Г. Сергеевым. Летом 1962 г. архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим в сопровождении членов церковной делегации по пути на Святую Гору Афон прибыл в Афины, где встретился с новоизбранным Архиепископом Афинским и всея Эллады Хризостомом II. В мае следующего года архиепископ Никодим ещё раз кратко пребывал в столице Греции по пути на Святую Гору. Председатель ОВЦС в сопровождении церковной делегации посетил Афины в апреле 1966 г. Он провёл встречу с архиепископом Хризостомом, совершил Божественную литургию в монастыре Успения Пресвятой Богородицы и принял участие в трапезе, на которой присутствовали предстоятель и члены Священного Синода Элладской Церкви. Об этом событии писал в одном из своих отчётов Г. Н. Скобей, студент из Русской Церкви, обучавшийся на богословском факультете Афинского университета:

«Пребывание в Греции паломников Русской Православной Церкви во главе с Высокопреосвященнейшим митрополитом Никодимом

- 4 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1963]. Письмо Такиса Константинопулоса и Афины Константинопулу митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 30.11.1963 г. С. 1.
- 5 В состав делегации также вошли члены Священного Синода Элладской Церкви митрополит Навлакский и Эвританский Дамаскин (Кодзиас) и митрополит Ксанфийский и Перифеорийский Антоний (Клаудатос).

вызвало со стороны многих обучающихся со мной живой интерес к жизни Русской Церкви в СССР»⁶.

Очередное посещение Афин митрополитом Никодимом в контексте паломнической поездки на Святую Гору Афон во главе церковной делегации состоялось в августе 1967 г. Председатель ОВЦС нанёс визит в посольство СССР в Греции, встретился на даче советского посла с временным поверенным в делах посольства СССР в Афинах В. З. Беликовым, а также посетил Министерство иностранных дел Греции, где обсудил с заведующим церковным департаментом Ф. Георгиадисом возможность получить от греческих властей разрешение на поселение русских монахов в Свято-Пантелеимоновом монастыре на Афоне. Митрополиту Никодиму был дан положительный ответ⁷. На Афоне русские паломники, помимо Пантелеимонова монастыря и Андреевского скита, побывали в Карее и в целом ряде монастырей, где совершали богослужения, а также встретились с губернатором Афона Ставракосом Пападатосом. Председатель ОВЦС посетил город Катерини и имел молитвенное и братское общение с митрополитом Китросским Варнавой (Дзордзатосом), который за год до этого был гостем Русской Церкви в Москве. По возвращении в Афины митрополит Никодим встретился с архиепископом Афинским Иеронимом.

Однако самым заметным визитом председателя ОВЦС в Афины стало участие в торжествах, посвящённых 150-летию начала освободительной войны греческого народа против турецкого господства и 1100-летней годовщине преставления святого равноапостольного Кирилла, просветителя славянских народов. Предстоятель Элладской Церкви архиепископ Иероним направил в адрес местоблюстителя Московского патриаршего престола митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена (Извекова) приглашение на праздничные мероприятия, которые должны были состояться в первой половине мая 1971 г. В Грецию, по решению Священного Синода, направилась делегация Русской Церкви под руководством митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима⁸.

6 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1966]. Отчёт Г. Н. Скобея о пребывании в Греции за май месяц 1966 года от 30.05.1966 г. С. 1.

7 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1967]. Отчёт Г. Н. Скобея о пребывании в Греции с 26 августа по 7 сентября 1967 г. от 11.09.1967 г. С. 1.

8 В состав делегации Русской Церкви вошли преподаватель Ленинградской духовной академии священник Н. Гундяев, клирик Ленинградской епархии протоиерей А. Мазур и секретарь Представительства Московского Патриархата при Всемирном совете церквей в Женеве Г. Н. Скобей. См.: Определения Священного Синода от 24 марта 1971 г. // ЖМП. 1971. № 5. С. 1.

Центром торжеств стали Афины, где была отслужена праздничная литургия с участием делегаций Поместных Церквей, прошли молодёжные праздничные выступления на городском стадионе, состоялось освящение больницы для священнослужителей Элладской Церкви, открытие Межправославного центра и другие мероприятия. В слове на официальном ужине, устроенном Священным Синодом Элладской Церкви в монастыре Пендели, митрополит Никодим заявил:

«Мне, как русскому митрополиту и представителю Русской Православной Церкви, справедливо вспомнить и отметить, что и моя страна, и мой народ способствовали национальному освобождению древней Эллады»⁹.

Председатель ОВЦС нанёс визит архиепископу Иерониму. Находясь на греческой земле, митрополит Никодим воспользовался возможностью посетить Свято-Пантелеимонов монастырь на Святой Горе Афон. По завершении праздничных мероприятий архиепископ Иероним писал митрополиту Пимену о том, что участие председателя ОВЦС в торжествах «укрепило неразрывные узы любви о Духе Святом Святых Церквей»¹⁰.

В октябре 1966 г. Фессалоники посетила делегация Русской Церкви во главе с экзархом всея Украины архиепископом Киевским и Галицким Филаретом (Денисенко) для участия в торжествах, посвящённых 1100-летию начала проповеди святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей славян¹¹. Кандидатура архиепископа Филарета была выбрана неслучайно: иерарх являлся заместителем председателя общества дружбы «СССР — Греция» и совмещал церковный визит в Фессалоники с поездкой по Греции в составе делегации Союза советских обществ дружбы под руководством министра торговли РСФСР Д. В. Павлова. Поездка в Фессалоники была использована для общения с иерархом Элладской Церкви митрополитом Китросским Варнавой (Дзордзатосом), посещавшим Русскую Церковь в 1966 г. Их встреча укрепила ранее налаженные связи. Митрополиту Варнаве был вручён

9 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1971. Ч. 2]. Приветственное слово митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима [без даты]. С. 3.

10 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1971. Ч. 1]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Иеронима местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 3399 от 25.05.1971 г. С. 1.

11 В состав делегации вошли благочинный-администратор венгерских приходов протоиерей Фериз Берки, настоятель парижского храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» архимандрит Пётр (Л'Юилье), протоиерей Д. Нецветаев и Г. Н. Скобей.

диплом доктора богословия *honoris causa* Ленинградской духовной академии. Благодарный греческий иерарх писал митрополиту Никодиму:

«Храню самые прекрасные воспоминания от этого посещения [СССР в июне — июле 1966 г. — С. 3.], и верю, что эти контакты действительно способствуют лучшему знакомству Церквей-сестёр и столь полезному в нашу эпоху укреплению единства Православия»¹².

В конце 1972 г. пределы Элладской Церкви с мирным визитом посетил избранный 2 июня 1971 г. Поместным Собором Русской Православной Церкви Патриарх Московский и всея Руси Пимен. Главу Русской Церкви сопровождала церковная делегация. В Афинах состоялось совместное служение двух предстоятелей. Патриарх Пимен побывал в Афинском и Фессалоникийском университетах, стал участником официальных приёмов и обедов с участием членов Священного Синода, иерархов и духовенства, министров и иных государственных служащих, представителей общественности, провёл встречу с премьер-министром Греции Георгием Пападопулосом, посетил храм праведного Иоанна Русского в Прокопионе на острове Эвбея.

Повестка двусторонних отношений

Видимым знаком духовного единения Русской и Элладской Церквей стало решение Священного Синода Московского Патриархата от 19 июля 1962 г. причислить имя праведного Иоанна Русского, канонизированного Константинопольской и Элладской Церквями, к лику святых, чтимых Русской Церковью. В Деянии Священного Синода, изданного по этому случаю, отмечалось:

«Настало время [после решения Элладской Церкви. — С. 3.] и нам, соотечественникам святого Иоанна Русского, возблагодарив дивного во святых Своих Бога, воздать преподобному Иоанну Русскому, исповеднику, подобающие церковные почести и внести имя его в месяцеслов Русской Церкви»¹³.

Память праведного Иоанна было решено праздновать полиелейным богослужением одновременно с греческими церквями — 27 мая,

12 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо митрополита Китросского Варнавы председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 6.11.1966 г. С. 1.

13 Деяние Священного Синода [без даты] // ЖМП. 1962. № 9. С. 3–5.

в день преставления святого¹⁴. Инициатором синодального решения стал председатель ОВЦС архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим, видевший в таком шаге духовную скрепу, соединявшую две Церкви и верующих СССР и Греции. Синодом иерарху было поручено отредактировать перевод с греческого языка службы святому Иоанну¹⁵. Святейший Патриарх Алексий писал афинскому собрату по случаю причисления праведного Иоанна Русского к лику русских святых:

«Святые мощи угодника Божия да будут постоянным свидетельством сердечного братского единства, которое существует между Греческой и Русской Православными Церквями»¹⁶.

Обе Церкви были объединены почитанием преподобного Максима Грека. Несмотря на то, что в изучаемый нами период подвижник веры и иноческого благочестия, «новый исповедник» и «страдалец за истину», как именовали монаха Максима в русской церковной среде, не был прославлен в лике святых Русской Церкви, его память местно совершалась ежегодно 21 января в Троице-Сергиевой лавре — месте его упокоения¹⁷. В этот день в древней обители у гробницы Максима Грека совершалась панихида и ему исполнялся тропарь как преподобному отцу. Почитание Максима Грека встречалось и в Артской митрополии Эладской Церкви, поскольку подвижник был уроженцем города Арты.

Темой повестки отношений Русской и Эладской Церквей стало их участие в решении общеправославных вопросов. Двусторонним контактам в данной сфере способствовало проведение общеправославных встреч на территории Греции. Это касается прежде всего заседаний Всеправославного совещания на острове Родос, начиная с 1961 г.

Между Русской и Эладской Церквями имелось взаимодействие в области межхристианских связей. Архиепископ Афинский и всея

14 Определение Священного Синода от 19 июля 1962 г. // ЖМП. 1962. № 9. С. 5.

15 Там же.

16 Архив ОВЦС. Д. 56. [1962]. Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Хризостому II от 6.09.1962 г. С. 1.

17 Преподобный Максим Грек был канонизирован Русской Православной Церковью на Поместном Соборе 1988 г. Однако инициативы о его прославлении звучали и раньше. Так, митрополит Артский Игнатий (Цингрис) в апреле 1968 г. обращался в адрес митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима с предложением инициировать вопрос о прославлении Максима Грека в связи с празднованием пятидесятилетия восстановления патриаршества в Русской Церкви. Греческий иерарх свидетельствовал о положительном мнении председателя ОВЦС, выраженном в 1966 г., касательно канонизации преподобного. См.: Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1968]. Письмо митрополита Артского Игнатия митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 29.04.1968 г. С. 1.

Эллады Феоклит II приветствовал вступление Русской Православной Церкви во Всемирный совет церквей¹⁸. Патриарх Алексий и архиепископ Хризостом в июне 1965 г. находились во взаимной переписке об участии представителей Русской и Элладской Церквей в четвёртой сессии Второго Ватиканского Собора в качестве наблюдателей. Предстоятели двух Церквей обменялись мнениями касательно взаимного отказа от анафем Константинопольской Церкви и Римско-Католической Церкви, признав его не имеющим общеправославного значения, но внутренним делом Фанара и Рима¹⁹.

Московский Патриархат стремился укреплять связи с Афинами по линии духовных учебных заведений. Академические обмены и поездки делегаций духовных учебных заведений служили ознакомлению с системами подготовки пастырских и научных кадров в СССР и Греции. В мае — июне 1962 г. Советский Союз посетила делегация из семи профессоров и преподавателей богословского факультета Афинского университета имени Каподистрии. Поездка состоялась по приглашению ректора Московской духовной академии профессора протоиерея К. Ружицкого. Визит греческих учёных явился ответом на посещение Афинского университета отцом ректором и богословами Русской Церкви. Греческую делегацию сопровождали профессор и преподаватели Московской и Ленинградской духовных академий. Греческие учёные побывали в духовных академиях в Загорске и Ленинграде, семинарии в Одессе, проявили интерес к учебному процессу и научной деятельности духовных учебных заведений, приняли участие в совместных беседах²⁰. Члены афинской академической делегации познакомились с храмами и достопримечательностями Москвы,

- 18 Архив ОВЦС. Д. 56. [1961]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Феоклита Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 1371 от 27.05.1961 г. С. 1.
- 19 Архив ОВЦС. Д. 56. [1965]. Телеграмма Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 6.12.1965 г.; Телеграмма Патриарха Алексия Архиепископу Хризостому от 28.12.1965 г.; Письмо Архиепископа Хризостома Патриарху Алексию от 28.12.1965 г.; Сообщение Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II по поводу отмены обоюдных анафематствований между Ватиканом и Вселенской Патриархией от 8.12.1965 г.
- 20 Собеседование членов греческой делегации и представителей профессорско-преподавательской корпорации в Московской духовной академии было посвящено теме «Основные современные проблемы русского православного богословия». Докладчиком на собеседовании выступил доцент Московской духовной академии В. Д. Сарычев. В Ленинградской духовной академии прозвучал доклад профессора Н. Д. Успенского на тему «Задачи православного богословия в практической жизни Церкви», после которого состоялась дискуссия.

Ленинграда и Одессы. Профессора посетили богослужения в известных московских, ленинградских и одесских храмах, в том числе в патриаршем Богоявленском соборе, имели встречу со Святейшим Патриархом Алексием, заместителем председателя ОВЦС епископом Таллинским и Эстонским Алексием.

Греческие богословы использовали визит в СССР, чтобы обсудить опыт участия христианских Церквей, в частности Элладской Церкви, в движении за мир, вопросы межправославных отношений, в том числе межправославного сотрудничества на площадке Всемирного совета церквей, рассмотреть православную миссию в экуменическом движении, позицию двух Церквей по отношению ко Второму Ватиканскому Собору, расколам и спорным юрисдикциям.

По возвращении на родину один из участников поездки, профессор Константинос Бонис, писал патриарху Алексию:

«Мы навсегда сохраним прекраснейшие воспоминания о нашей поездке и будем благодарны всем, кто содействовал выполнению [налаживанию. — С. З.] более тесных контактов и взаимного знакомства с Вами»²¹.

Другой член группы греческих учёных, заслуженный профессор Гамилькар Аливизатос, признавался председателю ОВЦС:

«У меня нет слов, чтобы выразить Вам свою благодарность за необыкновенную заботу <...> оставившую у нас неизгладимое впечатление <...> Мы чувствовали себя у вас в дорогом и родном нам окружении Православия»²².

Посещение духовных образовательных и научных центров Русской Церкви, радушное гостеприимство вдохновили греческих профессоров на инициативы по развитию академических контактов, в том числе в области студенческого обмена и гостевых профессорских лекций²³.

В октябре 1964 г. Русскую Церковь посетила делегация профессоров богословского факультета Фессалоникийского университета имени Аристотеля. Два члена греческой академической делегации — профессора

21 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1962]. Письмо профессора Константиноса Бониса Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 5.07.1962 г. С. 1.

22 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1962]. Письмо профессора Гамилькара Аливизатоса председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 12.06.1962 г. С. 1.

23 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1966]. Отчёт Г. Н. Скобея о пребывании в Греции с 16 сентября по 31 октября 1966 г. от 9.11.1966 г. С. 6.

архимандрит Иероним (Коцонис)²⁴ и Афанасий Хаступис — были избраны почётными членами духовных академий (отец Иероним — Московской, а А. Хаступис — Ленинградской). В свою очередь, профессору Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенскому в феврале 1967 г. была присвоена степень доктора богословия *honoris causa* богословского факультета Фессалоникийского университета. По мнению декана факультета Евангелоса Феодору, это решение было призвано укрепить отношения двух богословских школ²⁵.

Студенческие обмены

В Афины направлялись представители Русской Церкви для изучения греческого языка и православного богословия, в их числе в 1964 г. выпускник Московской духовной академии протоиерей Д. Невцветаев и в 1965 г. выпускник Ленинградской духовной академии сотрудник ОВЦС Г. Н. Скобей. Патриарх Алексий писал архиепископу Хризостому:

«Мы надеемся, что добрая традиция обучения русских богословов в высших учебных заведениях древней Эллады <...> явится большим вкладом в укрепление братских уз между Православными Церквями»²⁶.

Представители Русской Церкви были зачислены на богословский факультет Афинского университета. Студенты получали содержание из ОВЦС, включая представительские нужды и найм квартиры. Средства направлялись через посольство СССР в Афинах, а в ответ студенты периодически присылали финансовые и содержательные отчёты. В последних отражался ход обучения и события из жизни Элладской Церкви. Поскольку представительства Русской Церкви в Афинах не было, представительские функции выполнялись многими студентами: они совершали поездки по стране и проводили встречи, о содержании которых рапортовали в Москву, поддерживали связи с импонировавшими Русской Церкви иерархами и священнослужителями Элладской Церкви, православной молодёжью, обучающейся на богословском факультете,

24 Будущий предстоятель Элладской Церкви Архиепископ Афинский и всея Эллады.

25 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1967]. Письмо декана богословского факультета Фессалоникийского университета Евангелоса Феодору председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 609 от 23.03.1967 г. С. 1.

26 Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1965]. Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Хризостому от 19.05.1965 г. С. 1.

в том числе из других Поместных Церквей, рекомендовали кандидатуры паломников для посещения святынь Русской Церкви и студентов-богословов для ознакомления с церковной жизнью в СССР, обеспечивали связь и передачу информации между руководством ОВЦС и иерархами Элладской Церкви, информировали о состоянии дел в русском храме Афин, направляли в ОВЦС вырезки статей из греческих газет на церковную тематику. Деятельность студентов была призвана укрепить связи Русской и Элладской Церквей на самых разных уровнях и упрочить академические контакты.

Декан богословского факультета Фессалоникийского университета Евангелос Феодору выражал готовность принять на факультет студентов или выпускников духовных учебных заведений Русской Церкви. Об этом он писал в ноябре 1966 г. митрополиту Никодиму²⁷. Однако в изучаемый период студенты из Русской Церкви в Фессалоники не направлялись. Причиной тому стал отнюдь не избирательный подход в отношении Афинского университета в ущерб Фессалоникийскому. Государственный переворот в апреле 1967 г., уход в отставку Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II, арест правящего архиерея митрополита Фессалоникийского Пантелеимона (Папагеоргиу) не дали возможности верующим молодым людям из СССР обучаться богословским наукам в Фессалониках.

Студенты из Элладской Церкви, в свою очередь, получали знания в духовных школах Русской Церкви. В Ленинградской духовной академии в 1967–1968 гг. курс богословских наук осваивал Эммануил Псилопулос. Русская Церковь обеспечила греческого студента стипендией и прочим содержанием, оплатила ему проезд и отъезд из СССР²⁸. Приняв монашеский постриг и рукоположение в священнический сан, он писал уже из Афин в июле 1969 г. митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму:

«Особенно благодарю Вас, дорогой Владыко, за всё, что Вы делали для меня во время моего пребывания в СССР. Я никогда не забываю

27 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо декана богословского факультета Фессалоникийского университета Е. Феодору председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 179 от 17.11.1966 г. С. 1.

28 Согласно постановлению Совета Ленинградской духовной академии, утверждённому в октябре 1968 г. Святейшим Патриархом Алексием, Э. Псилопулосу была присуждена степень магистра богословия за работу на тему «Вечное Слово Божие в нашей повседневной жизни» и степень доктора богословия за труд «Братство богословов “Зои” и его значение для Элладской Церкви».

дней, которые я прожил между братьями Русской Православной Церкви. Благодаря Вам я имел честь познакомиться с русскими богословами и культурой великой святой России»²⁹.

Однако студенческие обмены между Русской и Элладской Церквями заметно уступали по масштабу обменам Московского Патриархата с другими Поместными Церквями, например, Антиохийской и Церквями Восточной Европы. Руководитель герменевтического отделения богословского факультета Фессалоникийского университета профессор Савва Агуридис писал в январе 1966 г. председателю ОВЦС:

«Наша работа по взаимному обмену пятится как рак. Почему? Мы что-то должны сделать с обеих сторон»³⁰.

Причин тому было несколько: во-первых, обучение в духовных школах Русской Церкви и на богословских факультетах греческих университетов сдерживал языковой фактор (без владения греческим и русским языками было невозможно освоение курса богословских наук); во-вторых, студенческий обмен тормозился политическим фактором (особенно остро он проявился в годы установления и правления в Греции военной хунты).

Энциклопедический проект

Богословы и историки Русской Церкви приняли участие в подготовке «Религиозной и нравственной энциклопедии», издававшейся на греческом языке в Афинах с 1962 по 1968 г. В этом проекте увидели свет двенадцать томов. В 1962 г. по благословению Святейшего Патриарха Алексия при ОВЦС под руководством заместителя председателя Отдела епископа Таллинского и Эстонского Алексия была учреждена специальная комиссия по подготовке статей³¹. Статьи и иллюстрации к ним направлялись в адрес редакции энциклопедии на периодической

29 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1969]. Письмо иеромонаха Максима (Псилопулоса) митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.07.1969 г. С. 1.

30 Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо С. Агуридиса председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 453 от 16.01.1966 г. С. 2.

31 В 1965 г. в связи с тем, что архиепископа Алексия назначили управляющим делами Московской Патриархии, вместо него на должность председателя Комиссии по подготовке материалов для «Религиозно-нравственной энциклопедии» от Русской Церкви занял ректор Московской духовной академии епископ Дмитровский Филарет (Вахромеев).

основе³². В свою очередь, из Афин в Москву пересылались экземпляры вышедших томов.

Русская Церковь в деле помощи греческим братьям

Священноначалие Русской Церкви со вниманием относилось к просьбам гуманитарного характера, звучавшим с греческой земли. В мае 1963 г. по просьбе Афинской ассоциации семей политических заключённых и ссыльных патриарх Алексий направил в адрес короля Греции Павла ходатайство об освобождении политических заключённых, отбывавших тюремный срок в Греции. «Вопль пострадавших жён, матерей, детей, столь скорбно прозвучавший в дни всеобщей пасхальной радости, не мог не найти ответного отклика в нашем сердце», — писал в телеграфном обращении предстоятель Русской Церкви³³. Призыв патриарха Алексия встретил позитивную реакцию греческих властей. В ответе греческого правительства сообщалось, что оно, «вдохновлённое христианской снисходительностью», учитывая состояние здоровья, возраст и поведение заключённых, освободило уже три четверти из них «и полно решимости продолжать со всей справедливостью и вниманием эту политику»³⁴.

Руководство Московского Патриархата оказывало возможную поддержку иерархам и верующим Элладской Церкви в тяжёлые для Греции времена, связанные с государственным переворотом в стране в апреле

- 32 Всего было подготовлено и отослано в Афины сто шестьдесят восемь статей, не считая иллюстративного материала. В авторский коллектив в разные годы входили: архиепископ Пермский и Соликамский Леонид (Поляков), архиепископ Ярославский и Ростовский Сергей (Ларин), епископ Курский и Белгородский Серафим (Никитин), профессора протоиереи А. Остапов, А. Ветелев и И. Козлов, профессора И. Н. Шабатин (самый плодотворный автор, перу которого принадлежала пятьдесят одна статья), Н. Д. Успенский, М. А. Старокадомский, А. И. Георгиевский и В. И. Талызин, доценты В. Д. Сарычев, Н. А. Заболотский и А. В. Ушаков, а также игумен Николай (Калинин), иеромонахи Наум (Байбородин), Матфей (Мормыль) и Павел (Максименко), священники С. Соколов и И. Орлов, иеродиакон Макарий (Васькин), А. И. Осипов, Н. В. Матвеев, И. А. Глухов, И. Н. Хибарин, Н. П. Иванов, Е. А. Карманов, Г. Ф. Троицкий и А. И. Просвирнин (впоследствии известный церковный историограф и духовный просветитель архимандрит Иннокентий).
- 33 Архив ОВЦС. Д. 56. [1963]. Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Королю эллинов Павлу от 6.05.1963 г. С. 1.
- 34 Архив ОВЦС. Д. 56. [1963]. Ответ Королевского правительства Греции на телеграфное послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия Королю эллинов, препровождённой нотой Греческого королевского посольства в Москве № 891 от 16.05.1963 г. С. 1.

1967 г. и установлением военной диктатуры. Архиепископ Афинский и всея Эллады Хризостом II под нажимом властей был вынужден уйти в отставку. В мае на его место был избран ставленник новых властей — архимандрит Иероним (Коцонис), духовник греческой королевской семьи и богослов, до интронизации рукоположенный в сан епископа. По стране прокатилась волна арестов тех, кто был не согласен с новой государственной политикой. Патриарх Алексий в январе 1968 г. обратился к архиепископу Иерониму с просьбой возвысить свой голос в пользу заключённых в тюрьмах и лагерях, содействовать их освобождению, в том числе помещённого под домашний арест митрополита Фессалоникийского Пантелеимона (Папагеоргиу)³⁵, который в октябре 1966 г. принимал иностранные делегации, участвовавшие в праздновании 1100-летия начала просветительской миссии святых Кирилла и Мефодия, в том числе делегатов Русской Церкви.

Московский Патриархат помогал общинам Элладской Церкви в их нуждах. По благословению патриарха Алексия в июне 1960 г. православной общине строящегося в городе Пирей храма Святителя Евфимия, епископа Сардийского, был подарен колокол весом двести килограммов от города Белгород-Днестровский.

В Русской Церкви не обходили вниманием и просьбы об оказании медицинской помощи представителям Элладской Церкви. Так, патриарх Алексий по просьбе архиепископа Феоклита в апреле 1961 г. передал Герасимосу Катоподису, проповеднику при афинском предстоятеле, лекарство для лечения глазного заболевания. При содействии ОВЦС весной 1969 г. в Боткинской больнице Москвы проходила стационарное лечение жительница Греции К. Цацари. В декабре 1971 г. митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим в ответ на просьбу митрополита Сиросского, Тиносского, Андросского, Кейского и Милосского Дорофея (Стекаса) пригласил его прибыть в СССР для лечения заболеваний почек. Однако откликнуться на все греческие ходатайства о медицинской помощи не представлялось возможным.

35 Архив ОВЦС. Д. 56. [1968]. Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Иерониму от 2.01.1968 г. С. 1; Телеграмма Патриарха Алексия Архиепископу Иерониму от 17.01.1968 г. С. 1.

Вопрос об упоминании принадлежности церковных территорий

Взаимоотношения Русской и Элладской Православных Церквей не были лишены некоторых разногласий, в их числе юрисдикционная принадлежность ряда церковных территорий. В январе 1960 г. в адрес Святейшего Патриарха Алексия поступили пятьдесят два календаря Элладской Церкви на 1960 г. для архиереев Московского Патриархата³⁶. Их содержание стало предметом письма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Феоклиту. Предстоятель Русской Церкви обращал внимание греческого собрата на то, что в издании допущены канонические неточности, прямо или косвенно затрагивающие юрисдикционные права Московского Патриархата. Так, к юрисдикции Константинопольской Церкви были отнесены: «Архиепископия Эстонии», «Автономная Митрополия Латвии и всей Латгалии», «Православная Церковь в Венгрии» и даже «Украинская Православная Церковь». Православная Церковь Чехословакии была упомянута в календаре в числе Автономных Церквей Константинопольского Патриархата под именованим «Архиепископия Чехословакии», а предстоятель Болгарской Православной Церкви наименован лишь как «Митрополит Софии и экзарх всей Болгарии». Встречались и иные несоответствия каноническим границам Московского Патриархата и статусу Поместных Церквей Восточной Европы, которые, наряду с вышеупомянутыми каноническими странностями, замечались в календаре и ранее, переходя из года в год³⁷. Несмотря на замечания предстоятеля Русской Церкви, издания последующих лет вновь содержали в себе весь перечень спорных упоминаний. По словам архиепископа Феоклита, в основе данных календаря лежала информация, получаемая из Фанара³⁸. Вопрос о принадлежности церковных территорий продолжился в переписке предстоятелей Русской и Элладской Церквей и был поставлен перед главой Константинопольского Патриархата.

36 Церковный календарь издавался ежегодно с 1954 г. Священным Синодом Элладской Церкви. Его экземпляры также ежегодно направлялись в адрес предстоятеля Русской Церкви и в Московскую духовную академию.

37 Архив ОВЦС. Д. 56. [1960]. Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Феоклиту от 21.03.1960 г. С. 1.

38 Архив ОВЦС. Д. 56. [1961]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Феоклита Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 155 от 9.01.1961 г. С. 1.

Заключение

Отношения Русской и Элладской Православных Церквей в 60-х — начале 70-х гг. XX в. характеризовались благожелательным и даже дружественным расположением обеих сторон. В их основе лежало стремление священноначалия и представителей Церквей развивать контакты в разных сферах, знакомиться с особенностями служения и жизни друг друга, демонстрировать открытость и готовность оказать поддержку в трудных обстоятельствах.

Почитание праведного Иоанна Русского и преподобного Максима Грека сближало две Церкви. Такой духовной опоре двусторонних отношений уделял большое внимание председатель ОВЦС. Архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим лично инициировал в июле 1962 г. включение в месяцеслов Русской Церкви имени праведного Иоанна, положительно относился к вопросу канонизации преподобного Максима Грека ещё в 1966 г., за двадцать два года до официального решения Поместного Собора Русской Православной Церкви.

Многогранные связи двух Церквей в сложных условиях глобального политического и военного противостояния, блокового мышления, разделявшего СССР и Грецию, стали проявлением природы церковного организма, который объединяет свои части поверх национальных различий, политических и социальных предпочтений.

Архивные материалы

- Архив ОВЦС. Д. 56. [1960]. Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Феоклиту от 21.03.1960 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1961]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Феоклита Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 155 от 9.01.1961 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1961]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Феоклита Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 1371 от 27.05.1961 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1962]. Письмо профессора Гамилькара Аливизатоса председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 12.06.1962 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1962]. Письмо профессора Константиноса Бониса Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 5.07.1962 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1962]. Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Хризостому II от 6.09.1962 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1963]. Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Королю эллинов Павлу от 6.05.1963 г. С. 1.

- Архив ОВЦС. Д. 56. [1963]. Ответ Королевского правительства Греции на телеграфное послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия Короллю эллинов, препровождённое нотой Греческого королевского посольства в Москве № 891 от 16.05.1963 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1963]. Письмо Такиса Константинопулоса и Афины Константинопулу митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 30.11.1963 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1965]. Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Хризостому от 19.05.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1965]. Телеграмма Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 6.12.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1965]. Сообщение Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II по поводу отмены обоюдных анафематствований между Ватиканом и Вселенской Патриархией от 8.12.1965 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1965]. Письмо Архиепископа Хризостома Патриарху Алексию от 28.12.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1965]. Телеграмма Патриарха Алексия Архиепископу Хризостому от 28.12.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо С. Агуридиса председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 453 от 16.01.1966 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1966]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 863 [без даты]. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1966]. Отчёт Г. Н. Скобея о пребывании в Греции за май месяц 1966 года от 30.05.1966 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1966]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома II Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 2122 от 22.07.1966 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо митрополита Элейского Германа председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 27.09.1966 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо митрополита Китросского Варнавы председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 6.11.1966 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1966]. Отчёт Г. Н. Скобея о пребывании в Греции с 16 сентября по 31 октября 1966 г. от 9.11.1966 г. С. 1–7.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1966. Ч. 2]. Письмо декана богословского факультета Фессалонийского университета Е. Феодору председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 179 от 17.11.1966 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1967]. Отчёт Г. Н. Скобея о пребывании в Греции с 26 августа по 7 сентября 1967 г. от 11.09.1967 г. С. 1–7.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1968]. Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Афинскому и всея Эллады Иерониму от 2.01.1968 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56. [1968]. Телеграмма Патриарха Алексия Архиепископу Иерониму от 17.01.1968 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1968]. Письмо митрополита Артского Игнатия митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 29.04.1968 г. С. 1.

- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1969]. Письмо иеромонаха Максима (Псилопулоса) митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.07.1969 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1971. Ч. 1]. Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Иеронима местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 3399 от 25.05.1971 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1971. Ч. 2]. Приветственное слово митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима [без даты]. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 56-р. [1967]. Письмо декана богословского факультета Фессалонийского университета Евангелоса Феодору председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 609 от 23.03.1967 г. С. 1–2.

Источники

- Деяние Священного Синода [без даты] // ЖМП. 1962. № 9. С. 3–5.
- Определение Священного Синода от 19 июля 1962 г. // ЖМП. 1962. № 9. С. 5.
- Определения Священного Синода от 24 марта 1971 г. // ЖМП. 1971. № 5. С. 1–2.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

АРХИЕПИСКОП МЕФОДИЙ (МЕНЗАК) КАК СТУДЕНТ И ПРЕПОДАВАТЕЛЬ МОСКОВСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛ

Священник Иоанн Кечкин

кандидат богословия
доцент кафедры церковной истории Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
akoluf@yandex.ru

Для цитирования: *Кечкин И., свящ.* Архиепископ Мефодий (Мензак) как студент и преподаватель Московских духовных школ // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 304–313. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.014

Аннотация

УДК 27-75 (271.2) (929)

В статье рассматривается период становления архиепископа Мефодия (Мензака) в Московских духовных школах. Владыка Мефодий (Мензак) (1914–1974) — яркий представитель епископата Русской Православной Церкви советского времени. Главными источниками для статьи послужили такие малоизученные архивные материалы, как Журналы заседаний Учёного совета МДАиС, свидетельствующие о жизни Московских духовных школ. Также определяющим источником стало личное дело архиепископа Мефодия, хранящееся в архиве Московской духовной академии, на основании которого можно узнать подробности биографии владыки. В статье на основании архивных данных рассматриваются малоизвестные стороны биографии архиепископа Мефодия во время обучения и преподавания в Московской духовной академии с 1952 по 1959 гг. Именно здесь владыка приобретает необходимые богословские знания, пастырские и административные навыки, а также знакомится с выдающимися деятелями Русской Церкви (прот. К. Ружицким, прот. Н. Колчицким), которые повлияли на его дальнейшее карьерное возвышение. Главный вывод статьи заключается в том, что для архиепископа Мефодия (Мензака) период пребывания в Московских

духовных школах определил всю его дальнейшую жизнь, без которого сложно было бы представить его архиерейское служение.

Ключевые слова: архиепископ Мефодий (Мензак), Московская духовная академия, духовное образование.

Archbishop Methodius (Menzak) as a Student and Teacher at the Moscow Theological Academy

Priest John E. Kechkin

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow

Theological Academy

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

akoluf@yandex.ru

For citation: Kechkin, John E., priest. "Archbishop Methodius (Menzak) as a Student and Teacher at the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 304–313 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.014

Abstract. The history of theological education of the Russian Orthodox Church during the Soviet period still requires broad and in-depth study. Many prominent representatives of the episcopate came out of Moscow Theological Academy. This article examines the period of study and teaching at MThA by Archbishop Methodius (Menzak), a prominent bishop of the Russian Church in the 1960s and 1970s who was brutally murdered in 1974. The main sources for the article were little-studied archival materials, such as the journals of the MThA Academic Council which attest to the life of the Moscow Theological Schools. Also, a defining source was the personal file of Archbishop Methodius, stored in the archives of the Moscow Theological Academy, on the basis of which the details of the ruler's biography can be learned. The main conclusion of the article is that for Archbishop Methodius (Menzak) the period of his stay at the Moscow Theological Schools was a defining one in his life, without which it would be difficult to imagine his archdiocesan ministry.

Keywords: Archbishop Methodius (Menzak), Moscow Theological Academy, Theological Education.

Введение

Жизнь Русской Православной Церкви в советский период представляет большой интерес для историков. Многие архивные материалы ещё ждут своих исследователей. В настоящей статье хотелось бы на основании материалов, хранящихся в архиве Московской духовной академии, рассмотреть период обучения и преподавания архиепископа Мефодия (Мензак) в Московских духовных школах. Безусловно, что именно связь с Московской духовной академией предопределила дальнейшую судьбу этого архипастыря. К сожалению, владыка Мефодий скончался в расцвете сил: он был жестоко убит в 1974 г.¹

Будущий архиепископ Мефодий, в миру Михаил Николаевич Мензак, родился в крестьянской семье в селе Русский Банилов, ныне находящемся в Черновицкой области². В свидетельстве о рождении и крещении, перевод которого находится в личном деле, указываются не только даты, но и небольшая генеалогическая справка и имя священника, совершившего таинство³. Территория, где находилось это село в 1919 г., перешло под власть Румынии, поэтому Михаил поступил в начальную школу, где преподавание велось на румынском языке. В 1929 г. он окончил семь классов начальной школы, обучения продолжать не стал, а поступил в 1931 г. в Крещатикский Иоанно-Богословский монастырь Буковинской митрополии Румынской Православной Церкви⁴. В монастыре он долгое время пробыл послушником, а постриг принял только в 1942 г.⁵. В конце того же года, 24 декабря, отец Мефодий был рукоположен во иеродиакона митрополитом Черновицким и Буковинским Румынской Православной Церкви Титом (Симедря)⁶.

- 1 См. подробнее: *Семёнов Д., диак.* Памяти Архиепископа Омского и Тюменского Мефодия // Сибирская православная газета. 2004. № 10.
- 2 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 6.
- 3 Родителями были Николай Андреевич Мензак и Мария Георгиевна (урожд. Иваник). Также указываются дедушки и бабушки: по отцовской линии Андрей Мензак и Агафия (урожд. Никула), по материнской линии Георгий Иваник и Ирина (урожд. Черногуз). Все они были жителями этого села. Священника, крестившего Михаила Мензак, звали о. Григорий Реуцкий. См.: Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 6.
- 4 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 59.
- 5 Архиепископ Омский и Тюменский Мефодий [некролог] // ЖМП. 1974. № 12. С. 12. В личном деле дата пострига не встречается, даже в документах, составленных самим о. Мефодием, нигде не указывается год пострижения.
- 6 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 60 об. Послужной список. Митрополит Тит (Симедря) (1886–1971) – митрополит Румынской Православной Церкви, управлял Черновицкой и Буковинской епархией с 1940 по 1945 г.

В 1944 г. Буковина была освобождена от фашистов Красной Армией. В конце февраля 1945 г. Черновицкую кафедру возглавил епископ уже Русской Православной Церкви Феодосий (Ковернинский)⁷, который 22 апреля 1945 г. рукоположил отца Мефодия в сан иеромонаха и назначил настоятелем сельского прихода в честь архангела Михаила в селе Подлесное Глубокского района Черновицкой епархии⁸. На этом приходе отец Мефодий прослужил вплоть до поступления в Московскую духовную семинарию в 1952 г. За время служения он был удостоен богослужебно-иерархических наград: в 1945 г. — набедренника, а ко дню святой Пасхи 1952 г. — наперсного золотого креста⁹.

В 1952 г. отец Мефодий решает поступить в Московские духовные школы. В прошении от 20 июня он обосновывает своё решение желанием получить более широкое образование ради пастырского служения¹⁰. Но в том же документе просит о зачислении сразу в третий класс семинарии из-за зрелого возраста (38 лет) и имеющегося пастырского опыта¹¹. Рекомендацию на поступление в семинарию предоставил епископ Черновицкий и Буковинский Андрей (Сухенко)¹². С этого времени начинается новый период в жизни иеромонаха Мефодия (Мензак), предопределивший его будущее служение.

Отец Мефодий поступил в Московскую духовную семинарию в 1952 г. Он был единственным поступившим в том году сразу в третий класс¹³. Его курс состоял из двадцати трёх воспитанников, из которых

- 7 Епископ Феодосий (Ковернинский) (1895–1980) происходил из семьи киевского духовенства. В 1920-е гг. примкнул к обновленческому движению. В 1937 г. был осуждён и вышел на свободу в 1942 г. В начале 1945 г. принёс покаяние и был назначен благочинным православных приходов Черновицкой области. В конце февраля 1945 г. был пострижен в монашество и через несколько дней рукоположен в епископа Черновицкого и Буковинского. Эту кафедру занимал недолго, до декабря 1947 г.
- 8 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 11, 60.
- 9 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 60. Послужной список.
- 10 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 11.
- 11 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 11.
- 12 Архиепископ Андрей (Сухенко) (1900–1973). Рукоположен в священник в 1927 г. Пострижен в монашество в 1932 г. С 1937 по 1946 г. находился в заключении в Севураллаге. В 1948 г. рукоположен в сан епископа. Занимал Черновицкую кафедру с 1948 по 1954 г. Интересно, что на Омской кафедре архиеп. Андрея сменил в 1972 г. именно архиеп. Мефодий (Мензак).
- 13 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 1–7. С. 10–11.

трое были в священном сане¹⁴. Отец Мефодий ревностно принялся за учение, и уже в первый год удостоился денежной премии за одно из лучших сочинений по основному богословию. Преподавал этот предмет требовательный профессор протоиерей С. Савинский¹⁵. Но не обошлось и без трудностей: они возникли с изучением древних языков. В сентябре 1952 г. отцу Мефодию была предоставлена отсрочка до Рождественских каникул для сдачи церковно-славянского и греческого языков¹⁶. Третий класс отец Мефодий закончил вполне успешно — по второму разряду, третьим по успеваемости¹⁷. Такую же хорошую успеваемость он показал и в четвёртом классе семинарии. По окончании первого полугодия ему была присуждена дополнительная стипендия первой категории за успехи в учёбе и достойное поведение¹⁸. Также была присуждена денежная премия (третьей категории) за сочинение по нравственному богословию, которое преподавал ректор Московской духовной академии прот. К. Ружицкий¹⁹.

Во время учёбы в семинарии отец Мефодий просил администрацию Академии, чтобы ему разрешили совершать пасхальные службы на различных приходах. Возможно, долгое пребывание во главе сельского прихода (1945–1952 гг.) сформировало в нём непреодолимую потребность более частого служения. Например, весной 1953 г. отец Мефодий получил разрешение служить в пределах Владимирской епархии²⁰, а в апреле 1954 г. по согласованию с архиепископом Макарием

14 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 1–7. С. 14.

15 По традиции того времени три лучших письменных сочинения на курсе были премированы на разные суммы из премиальных фондов имени Троице-Сергиевой лавры или имени митрополита Филарета (Дроздова). Работа отца Мефодия была второй, поэтому ему была выплачена сумма в 70 рублей (первая работа заслуживала 100 рублей). См.: Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 1–7. С. 74, 76.

16 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 1–7. С. 41; Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака). С. 13.

17 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 8. С. 6.

18 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. № 1–7. Журнал № 5. С. 6.

19 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. № 1–7. Журнал № 5. С. 20.

20 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака). Л. 16.

(Даевым) совершал богослужения в Павловском Посаде Московской области²¹.

В 1954 г. отец Мефодий закончил Московскую духовную семинарию по первому разряду, четвёртым по успеваемости и подал прошение о зачислении в Академию²². По практике того времени лучшие воспитанники семинарии зачислялись в Академию без дополнительных экзаменов.

В Академии отец Мефодий показал ту же успеваемость, что и в семинарии. Ему выплачивали дополнительную стипендию за успехи в учёбе в течение всего пребывания в Академии²³. В личном деле отца Мефодия, а также в протоколах заседаний Совета Московской духовной академии нет никаких указаний на нарушение им дисциплины. Хорошая успеваемость и отличное поведение были главными характеристиками отца Мефодия во время обучения в Академии. Каждый год он заканчивал по первому разряду, непременно в числе семи лучших студентов²⁴.

В начале октября 1954 г. на отца Мефодия, «как имеющего многолетнюю пастырскую практику»²⁵, были возложены обязанности помощника благочинного. В 1956 г. его назначили благочинным академического храма²⁶. Нужно отметить, что до 1958 г. обязанности благочинного и его помощников возлагались на студентов, имеющих

- 21 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака). Л. 17.
- 22 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. № 8–9. С. 13, 19; Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака). Л. 19.
- 23 Отец Мефодий получал в эти годы денежную премию второй категории. См.: Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. № 8–9. Журнал № 3. С. 18; Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. № 1–7. С. 36; Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1956/1957 уч. год. № 1–8. Журнал № 5. С. 26.
- 24 Окончил I курс по первому разряду второй категории. (См.: Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1954/1955 уч. год. № 9. С. 24). Окончил II курс по первому разряду первой категории, пятым по списку успеваемости. (См.: Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. № 8. С. 24). Окончил III курс по первому разряду первой категории, седьмым по списку успеваемости. (См.: Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1956/1957 уч. год. № 9. С. 12).
- 25 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака). Л. 20. Отец Мефодий заменил на этом послушании своих однокурсников по академии: священник Василий Башука и священник Константин Сивко.
- 26 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака). Л. 59.

пастырский опыт. В период обучения в Академии отец Мефодий так же, как и раньше совершал священническое служение в приходских храмах на праздники и во время Пасхальных каникул. В его личном деле сохранилась переписка администрации Московской духовной академии с митрополитом Николаем (Ярушевичем) и архиепископом Макарием (Даевым) по поводу служения отца Мефодия в различных храмах Москвы и Подмоскovie²⁷. В связи с активным приходским служением вне Академии о. Мефодий просил освободить его от обязанностей благочинного академического храма, что было исполнено в конце ноября 1956 г.²⁸.

На последнем курсе Академии отец Мефодий закрепил тему кандидатской работы «Любовь ко Христу как основа нравственности» по кафедре нравственного богословия под руководством ректора Академии протоиерея Константина Ружицкого. Кандидатское сочинение отца Мефодия было отмечено самой большой денежной премией среди выпускников Академии, потому что его работа была единственной, оценённой на «отлично»²⁹. В характеристике на выпускника Академии, написанной старшим помощником инспектора священником Петром Петровым, отмечается, что отец Мефодий

«с товарищами общителен, к начальству относится почтительно, все возлагаемые послушания несёт аккуратно и добросовестно»³⁰.

Отец Мефодий закончил Академию четвёртым по списку успеваемости³¹ и был оставлен профессорским стипендиатом по кафедре нравственного богословия, не без участия ректора — протоиерея Константина Ружицкого. Последний уже в мае 1958 г. ходатайствовал перед патри-

27 В период с 1954 по 1958 г. о. Мефодий совершал службы в Балашихинском и Пушкинском благочиниях, в храме Преображения Господня в г. Москве. (См.: Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 25–27, 36–37, 41–43).

28 Отец Мефодий был освобождён от обязанностей благочинного академического храма 28 ноября 1956 г. (См.: Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). С. 46). Вместо него назначен иеромонах Никодим (Руснак), будущий митрополит Харьковский, а помощником благочинного — иеромонах Антоний (Вакарик), будущий митрополит Черниговский. Стоит отметить, что о. Мефодий, о. Никодим и о. Антоний — все были выходцами из Черновицкой области и начинали монашеское послушание в Крещатикском Иоанно-Богословском монастыре.

29 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1957/1958 уч. год. № 11. С. 69.

30 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 59.

31 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1957/1958 уч. год. № 11. С. 67.

архом об оставлении при академическом храме двух иеромонахов: одного в должности благочинного, а другого в должности ризничего с ежемесячной оплатой в 1500 рублей каждому. На должность благочинного предлагался иеромонах Мефодий (Мензак)³². Когда патриарх утвердил предложение ректора, отец Мефодий с августа 1958 г. стал первым благочинным академического храма из числа преподавателей.

В начале сентября 1958 г. академическая нагрузка отца Мефодия значительно увеличилась: он был назначен помощником инспектора вместо уволенного П. М. Кирпьянского³³, и ему поручили читать лекции по литургике в семинарии³⁴. В ноябре добавили лекции по церковному уставу в первых классах семинарии³⁵. Таким образом, отец Мефодий преподавал в семинарии на всех четырёх курсах. Такая большая учебная нагрузка была им унаследована от старшего помощника инспектора священника П. Петрова, и конечно же, при активном участии ректора Академии протоиерея Константина Ружицкого.

Отец Мефодий зарекомендовал себя на преподавательском поприще как ответственный и исполнительный труженик. Уже в декабре 1958 г. Учебный комитет поручил ему рассмотреть составленные в Волынской семинарии пособия (записи) по церковному уставу для второго класса³⁶. В апреле 1959 г. на экзамене по литургике в четвёртом классе присутствовал председатель Учебного комитета протопресвитер Николай Колчицкий, который отметил усердие отца Мефодия (Мензак) и знание студентов³⁷.

- 32 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 52. На должность ризничего предлагался иеромонах Сергей (Уманец), одноклассник о. Мефодия. О. Сергей выполнял обязанности ризничего, а с 1959 г. и благочинного до 1960 г. Скоропостижно скончался в сане игумена в 1963 г.
- 33 Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензак). Л. 56. Распоряжение № 132 от 3 сентября 1958 г. Бывший помощник инспектора П. М. Кирпьянский был уволен из-за острого конфликта с инспектором — архимандритом Леонидом (Поляковым).
- 34 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1958/1959 уч. год. № 1–9. Журнал № 1. С. 30; Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1958/1959 уч. год. С. 6.
- 35 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1958/1959 уч. год. № 1–9. Журнал № 3. С. 6.
- 36 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1958/1959 уч. год. № 1–9. Журнал № 4. С. 2. Поручение Учебного комитета было адресовано только двенадцати профессорам и доцентам Московской духовной академии, и среди них только о. Мефодий был молодым преподавателем.
- 37 Протопресвитер Н. Колчицкий оставил запись в книге посетителей: «*Был на экзамене по Литургике в 4 классе Семинарии. Впечатление хорошее, чувствуется усердие преподавателя*

Отцу Мефодию не суждено было долго преподавать в Московских духовных школах: уже в августе 1959 г. он был назначен инспектором Саратовской духовной семинарии, а ещё через несколько месяцев — ректором Волынской духовной семинарии. В августе 1962 г. в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры он был рукоположен в епископа³⁸. Потом последовательно занимал Волынскую, Черновицкую, Вологодскую и Омскую кафедры.

В октябре 1974 г. владыка Мефодий был жестоко убит в епархиальном доме в Омске.

Выводы

Для архиепископа Мефодия (Мензака) период пребывания в Московских духовных школах стал определяющим в жизни, без которого сложно было бы представить его архиерейское служение. Поступив в семинарию сельским иеромонахом с семью классами начальной школы, он за годы обучения в духовных школах приобрёл серьёзные богословские знания, защитив кандидатскую работу и познакомившись с лучшими для того времени церковными учёными. А опыт академической церковно-практической деятельности в качестве благочинного и помощника инспектора, определённо, помог ему в архипастырском служении.

Архивные материалы

Архив МДА. Личное дело архиепископа Мефодия (Мензака).

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 1–7.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. № 8.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. № 1–7.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. № 8–9.

о. Мефодия (Мензак) к своему предмету и знанию учеников по литургике». (См.: Архив МДА. Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1958/1959 уч. год. С. 206).

38 Наречение и хиротония архимандрита Мефодия (Мензака) // ЖМП. 1962. № 11. С. 16–20.

- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1954/1955 уч. год. № 1–8.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1954/1955 уч. год. № 9.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. № 1–7.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. № 8.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1956/1957 уч. год. № 1–8.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1956/1957 уч. год. № 9.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1957/1958 уч. год. № 11.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1958/1959 уч. год. № 1–9.
- Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1958/1959 уч. год.

Источники

- Наречение и хиротония архимандрита Мефодия (Мензак) // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 11. С. 16–20.
- Архиепископ Омский и Тюменский Мефодий [некролог] // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 12. С. 12–16.

Литература

- Семёнов Д., диак. Памяти Архиепископа Омского и Тюменского Мефодия // Сибирская православная газета. 2004. № 10.

ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЕ И НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ А. В. КАРТАШЁВА В ЦЕРКОВНЫХ ЖУРНАЛАХ

Иеромонах Серафим (Тищенко)

магистр богословия
аспирант Санкт-Петербургской духовной академии
проректор по воспитательной работе Воронежской духовной
семинарии
393033, Воронеж, Ленинский проспект, 91
s.tishenko2009@ya.ru

Для цитирования: *Серафим (Тищенко), иером.* Публицистические и научные публикации А. В. Карташёва в церковных журналах // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 314–323. DOI: 10.31802/GV.2023.50.3.015

Аннотация

УДК 27-29 (271.2) (82-92)

Статья посвящена дебюту будущего обер-прокурора А. В. Карташёва как учёного и публициста на страницах церковных журналов Санкт-Петербургской духовной академии. В ходе исследования осуществляется обзор публикаций А. В. Карташёва в журналах «Христианское чтение» и «Церковный вестник», анализируется тематика и проблематика материалов. Особое внимание уделяется качествам автора статей как учёного. В статье выделяется тематика материалов, проводится сравнительный анализ с более поздним творчеством мыслителя и историка на схожую тематику, определяется место этих первых опытов в раннем творчестве А. В. Карташёва. В этих материалах А. В. Карташёв показывает себя исследователем с большим кругозором и задатками публициста-аналитика. Первые материалы, опубликованные им в печатных изданиях, составляют неотъемлемый контекст становления его как публициста, служат фундаментом некоторых его творческих подходов в будущем.

Ключевые слова: Антон Владимирович Карташёв, церковная периодика, «Христианское чтение», «Церковный вестник», духовное образование в начале XX в., научные рецензии, церковная публицистика, редакция дореволюционного журнала.

A. V. Kartashev's Journalistic and Scientific Publications in Church Journals

Hieromonk Serafim (Tischenko)

MA in Theology

PhD student at the St. Petersburg Theological Academy

vice-rector for educational work of the Voronezh Theological Seminary

91, Leninsky av., Voronezh, 393033, Russia

s.tishenko2009@ya.ru

For citation: Serafim (Tischenko), hieromonk. "A. V. Kartashev's Journalistic and Scientific Publications in Church Journals". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 314–323 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.015

Abstract. The article is devoted to the first publications of A.V. Kartashev in the periodical press. The debut of the future chief prosecutor as a scientist and publicist on the pages of church magazines of the St. Petersburg Theological Academy. In these materials, A.V. Kartashev shows himself as a researcher with a broad outlook and the makings of a publicist-analyst. The first materials published by A.V. Kartashev in print media constitute an integral context of his formation as a publicist in the future, serve as the foundation for some of his creative approaches in the future. In the course of the research, the review of A.V. Kartashev's publications in the journals «Christian Reading» and «Church Bulletin» is carried out, the subject matter and problems of the materials are analyzed. Special attention is paid to the manifestation of the author of the articles as a scientist.

Keywords: Anton Vladimirovich Kartashev, church periodicals, Christian reading, Church Bulletin, spiritual education at the beginning of the XX century, scientific reviews, church journalism, editorial board of the pre-revolutionary journal.

Широкому кругу читателей Антон Владимирович Карташёв известен, в первую очередь, как учёный-историк, богослов и преподаватель. Без сомнения, такие его письменные работы, как «История Русской Церкви» или «Вселенские Соборы» стали классикой отечественной историографии. Однако эти вершины творчества Антона Владимировича едва ли могли бы состояться без раннего этапа его творчества, одним из проявлений которого являются первые публицистические и научные опыты будущего историка. В бытность преподавателем Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) А. В. Карташёв подаёт несколько статей в академические журналы «Христианское чтение» и «Церковный вестник». Представляется, что изучение этих материалов весьма важно, поскольку в них Антон Владимирович проявляет себя и историком, и общественным деятелем.

«Христианское чтение» и «Церковный вестник»

Ежемесячный журнал «Христианское чтение» был основан в 1821 г. по инициативе ректора СПбДА архимандрита Григория (Постникова)¹ и по праву считается первым научно-богословским журналом в Русской Православной Церкви. В нём публиковались рецензии, статьи, переводы и научные исследования, как правило, членов профессорско-преподавательской корпорации СПбДА, которые имели весьма существенное значение для развития и церковных, и светских гуманитарных наук. Например, журнал печатал синодальный перевод Библии (с начала 1860-х гг.), переводы древних и византийских историков (Евсевия Памфила, Сократа Схоластика, Никифора Вриенния, Никиты Хониата и т.д.), святоотеческие творения свт. Иоанна Златоуста, прп. Феодора Студита и т. д.².

С 1875 г. журнал «Христианское чтение» стал официальным приложением к еженедельному журналу «Церковный вестник» с общей редакцией. Тем не менее, он по-прежнему оставался наиболее важным печатным органом академии, поскольку имел возможность донести до широкого круга общественности свои научные изыскания³.

Чаще всего в научно-академическом журнале публиковались работы наиболее опытных учёных с солидным исследовательским материалом.

1 Христианское чтение // ЭС. 1903. Т. 37. С. 635.

2 Барсов Н. И. Академии духовные православные // ЭС. 1890. Т. 1. С. 256–257.

3 Христианское чтение // ЭС. 1903. Т. 37. С. 635.

С 1899 по 1905 г. наибольшее число работ опубликовали было у трёх профессоров: у Н. Н. Глубоковского — пятьдесят три публикации, А. А. Бронзова — сорок одна и у А. П. Лопухина — сорок. Для сравнения можно представить количество публикаций у других академических преподавателей в указанный период: П. Н. Жукович — три, А. Л. Катанский — десять, И. Е. Евсеев — шесть, И. Г. Троицкий — пятнадцать.

У молодых сотрудников профессорско-преподавательского коллектива (профессорских стипендиатов, доцентов и исполняющих должность доцента) также была возможность публиковать свои труды, которые были связаны, как правило, со стипендиатской работой или магистерской диссертацией. Так, С. М. Зарин в 1899 г. был назначен профессорским стипендиатом и до защиты магистерской диссертации (в 1907 г.) на тему «Аскетизм по православно-христианскому учению. Том первый. Этико-богословское исследование. Книги I и II»⁴ опубликовал девять статей.

Д. П. Миртов был назначен профессорским стипендиатом в 1891 г. Спустя девять лет он защитил магистерскую диссертацию на тему: «Нравственное учение Климента Александрийского как моралиста»⁵. С 1900 по 1905 г. он опубликовал восемнадцать статей, из которых лишь три были посвящены его магистерской работе. Остальная часть публикаций освещала философские воззрения Эммануила Канта, Куно Фишера, В. С. Соловьёва и т. д.

Публикации А. В. Карташёва 1903–1905 гг.

В свете приведённой статистики степень участия А. В. Карташёва в издании «Христианское чтение» является незначительным. За годы научной и преподавательской деятельности (с 1899 по 1905 гг.) А. В. Карташёв опубликовал две работы в журнале «Христианское чтение»: в 1903 г. была напечатана стипендиатская работа «Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории», а в 1904 г. — рецензия на монографию священника Николая Стеллецкого «Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность»⁶.

4 Богданова Т. А. Зарин С. М. // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 650.

5 Шевцов А. В. Философское учение профессора Санкт-Петербургской духовной академии Д. П. Миртова (к 150-летию со дня рождения) // ХЧ. 2017. № 4. С. 262, 267.

6 Там же.

Первая из этих работ вышла в двух частях⁷. Она являлась вводной частью лекционного материала А. В. Карташёва, который был им создан на основе упомянутой ранее стипендиатской работы⁸. Как уже было отмечено, данное исследование А. В. Карташёва являлось во многом не самостоятельным и по большей части было разработано Н. К. Никольским в 1888 г.

Вначале автор написал о том, что в XVIII в. подготавливалась почва для формирования истории Русской Православной Церкви как самостоятельной дисциплины: разными исследователями нарабатывался и аккумулировался фактический материал (иером. Никодимом (Селлием), прот. Петром Алексеевым и др.), а также излагались различные суждения о тех или иных церковно-исторических событиях (В. Н. Татищевым, М. М. Щербатовым и И. Н. Болтиным)⁹. Далее были проанализированы труды церковных историков XIX — начала XX столетия: митр. Платона (Левшина)¹⁰, архиеп. Филарета (Гумилевского), митр. Макария (Булгакова), П. В. Знаменского, Е. Е. Голубинского и А. П. Доброклонского¹¹.

Вторая публикация А. В. Карташёва представляет собой анализ изданной в 1901 г. монографии выпускника Киевской духовной академии прот. Алексея Стеллецкого «Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность». В целом Антон Владимирович дал положительную оценку работе автора, считая его более или менее объективным и обстоятельным в исследовании поставленной темы¹². Одним из немногих существенных недостатков монографии рецензент счёл то, что автор пользовался только печатными источниками, не привлекая архивные материалы¹³.

Примечательно, что в данной рецензии можно обнаружить те же черты А. В. Карташёва как основательного и скрупулёзного

7 *Карташёв А. В.* Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // ХЧ. 1903. № 6. С. 909–922; № 7. С. 77–93.

8 *Карпук Д. А.* Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX–XX вв. // ХЧ. 2015. С. 185.

9 *Карташёв А. В.* Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // ХЧ. 1903. № 6. С. 909–912.

10 Там же. С. 912–922.

11 *Карташёв А. В.* Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // ХЧ. 1903. № 7. С. 77–93.

12 *Карташёв А. В.* Свящ. Н. Стеллецкий. Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1901 год // ХЧ. 1904. № 12. С. 888–889.

13 Там же. С. 877.

рецензента. Среди недостатков работы Антон Владимирович выявил несколько десятков заимствований из разных источников, которые автор использовал без указания на оригинал, а также ряд неточностей в приводимых цитатах. При этом на каждую погрешность А. В. Карташёв приводил краткие библиографические ссылки. Тем не менее, эти «положительные прегрешения» рецензент посчитал несущественными, поскольку автор в исследовании проявил самостоятельность в обработке и изложении достаточно большого фактического материала¹⁴.

Еженедельный журнал «Церковный вестник» был основан в 1875 г. по инициативе ректора СПбДА прот. Иоанна Янышева¹⁵. В журнале освещались церковные, общественные и государственные события, а также производился обзор наиболее актуальных публикаций как в духовных, так и в светских журналах.

За несколько десятков лет существования статус и структура редакции неоднократно менялись. Так, с 1875 по 1888 г. он был официальным органом Святейшего Синода (до организации журнала «Церковные ведомости»)¹⁶. Точнее, его содержание делилось на официальную часть, в которой печатались важные синодальные объявления, распоряжения и т.п., и неофициальную, всецело принадлежащую академической редакции.

В финансовом плане это имело несомненное преимущество, ибо Святейший Синод обязывал приходы и монастыри выписывать это издание. Тираж журнала составлял несколько десятков тысяч экземпляров, что, в свою очередь, было выгодно не только с экономической точки зрения, но и давало возможность освещать актуальные темы для широкого круга подписчиков. После того как «Церковный вестник» потерял статус официального органа Святейшего Синода, академической редакции приходилось неоднократно сталкиваться с финансовыми затруднениями¹⁷. Тем не менее, журнал оставался актуальным и востребованным: более чем за десять лет он приобрёл постоянный круг читателей и продолжал освещать наиболее острые вопросы церковной и общественной жизни¹⁸.

14 *Карташёв А. В.* Свящ. Н. Стеллецкий. Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1901 год // ХЧ. 1904. № 12. С. 876–877.

15 *Церковный вестник* // ЭС. 1903. Т. 38. С. 93.

16 Там же.

17 *Карпук Д. А.* Академическое издание «Церковный вестник» // ХЧ. 2012. № 4. С. 41–43.

18 Там же. С. 65.

Периодически редакции обоих академических журналов то объединялись (с 1875 по 1881 гг. и с 1893 по 1902 г.), то снова разделялись. Редакторов избирала профессорско-преподавательская корпорация тайным голосованием на определённый срок (от 3-х до 5-и лет)¹⁹. Каждый раз новый редактор формировал редакционную коллегию, определял, кто будет вести отделы журнала, и в случае необходимости привлекал внешних сотрудников. Сформированной редакции приходилось просматривать и отбирать огромное количество статей, очерков и эссе, поэтому от каждого редактора «Церковного вестника» существенно зависела «повестка дня», а также общая тональность публикаций²⁰.

Когда журналом руководили прот. Александр Рождественский (с 1903 по 1905 гг.) и профессор Д. П. Миртов (с 1906 по 1908 г.), издание имело либеральный характер. В этот период «Церковный вестник» выступал за церковные реформы²¹. Например, ряд статей «Церковного вестника» за 1905–1906 гг. были посвящены участию мирян в церковном управлении²², свободе Церкви при синодальной системе²³, единству Церкви, сословному разделению в обществе и т. п.²⁴.

Вероятно, по поручению прот. Александра Рождественского А. В. Карташёв написал статью «Русская Церковь в 1904 году», которая вышла в январском номере 1905 г. и по традиции журнала подводила итоги ушедшего года.

В целом статью можно условно разделить на две тематические части. В первой Антон Владимирович писал о наиболее тревожных событиях 1904 г. Во второй части, большей по объёму, автор описал текущее состояние Церкви и её актуальные проблемы на различных уровнях, которые либо постепенно решаются, либо ещё ждут решений.

В числе тревожных событий А. В. Карташёв упомянул о тяжёлых поражениях во время Русско-японской войны: уничтожении Тихоокеанской эскадры и падении многострадального Порт-Артура.

19 Карпук Д. А. Академическое издание «Церковный вестник» // ХЧ. 2012. № 4. С. 35, 57.

20 Там же. С. 64.

21 Там же. С. 61.

22 К вопросу об участии мирян в церковном Соборе: догматическое обоснование всецерковности // ЦВ. 1905. № 34. С. 1063–1066; Участие мирян в церковном управлении // ЦВ. 1906. № 49. С. 1606–1607.

23 К вопросу об участии мирян в церковном Соборе: догматическое обоснование всецерковности // ЦВ. 1905. № 34. С. 1063–1066.

24 Необходимость объединения разрозненных сил Церкви // ЦВ. 1906. № 8. С. 234; Церковный Собор и сословная рознь в Церкви // ЦВ. 1905. № 26. С. 803–806.

При этом автор подчеркнул, что Церковь приняла активное участие в помощи российской армии и флоту: от пастырского окормления войсковых частей военно-морским духовенством до общецерковных сборов пожертвований в помощь русским воинам²⁵.

Кроме этого, 1904 г. был омрачён возмутительной кражей Казанской иконы Божией Матери из Богородицкого женского монастыря²⁶, а также смертью архиепископа Владимирского и Суздальского Сергия (Спасского), доктора богословия и автора ряда агиологических исследований²⁷.

В отличие от первой части статьи, вторая имеет более отрадное содержание. Здесь Антон Владимирович описал состояние Церкви в области управления и законодательства, положения приходского духовенства, духовного просвещения и миссионерства.

Автор отметил некоторые позитивные изменения в Церкви: увеличение материального содержания для некоторых категорий духовенства, небольшие изменения в либерализации брачного законодательства, обсуждение в Москве, Киеве и Санкт-Петербурге о степени участия духовенства в общественной жизни, культурной и научной деятельности. Автор также отметил некоторые, хотя и скромные, успехи на миссионерском поприще как в России (преимущественно в среде старообрядцев), так и за рубежом (в Азии и Северной Америке)²⁸.

В целом в данной статье А. В. Карташёв выразил осторожный оптимизм относительно возможных грядущих преобразований в Церкви, основывая его на Высочайшем указе от 12 декабря 1904 г., в котором давались обещания большой свободы самоуправления в Церкви, свободы печати и религиозной совести²⁹.

Таким образом, деятельность А. В. Карташёва в академических изданиях была также незначительной — всего три публикации. Тем не менее, они характеризуют Антона Владимировича как основательного и педантичного учёного и рецензента, переживающего за судьбу Отечества в годы Русско-японской войны, а также имеющего в то время некий осторожный оптимизм касательно грядущих реформ Русской Православной Церкви.

25 *Карташёв А. В.* Русская Церковь в 1904 году // ЦВ. 1905. № 1. С. 2–5.

26 Там же. С. 3.

27 Там же. С. 8.

28 Там же. С. 5–10.

29 Там же. С. 10.

Выводы

Подводя итоги публикационной активности А. В. Карташёва в период преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии, следует констатировать, что небольшое количество публикаций всё же дают известную почву для размышления. Во-первых, как исследователь А. В. Карташёв проявляет большой кругозор и способность к анализу материалов. Прекрасно исполненный отзыв на работу священника Николая Стеллецкого продемонстрировал, что А. В. Карташёв владеет академическим стилем, а также способен работать и критически оценивать даже обширные исследовательские работы. Во-вторых, статья о библиографии по русской церковной истории, без сомнения, представляет собой первый шаг к созданию знаменитого курса лекций, который осуществится в Париже. Разумеется, исследователь на много лет прервёт свои работы, но даже известные нам наработки позволяют судить высоко о том фундаменте, который был заложен во время краткого периода преподавания. Наконец, аналитическая статья о состоянии Русской Церкви в 1904 г., по сути, являлась переходным моментом к следующему этапу интеллектуальной деятельности А. В. Карташёва — публицистике в светских изданиях. Недаром одна из его статей, написанная в дальнейшем, будет носить название «Русская Церковь в 1905 году».

Источники

- Карташёв А. В.* Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // ХЧ. 1903. № 6. С. 909–922; № 7. С. 77–93.
- Карташёв А. В.* Свящ. Н. Стеллецкий. Князь А.Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1901 год // ХЧ. 1904. № 12. С. 888–889.
- Карташёв А. В.* Русская церковь в 1904 году // ЦВ. 1905. № 1. С. 2–5.

Литература

- Барсов Н. И.* Академии духовные православные // ЭС. 1890. Т. 1. С. 256–257.
- Богданова Т. А.* Зарин С. М. // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 650–657.
- К вопросу об участии мирян в церковном соборе: догматическое обоснование всецерковности // ЦВ. 1905. № 34. С. 1063–1066.
- Карпук Д. А.* Академическое издание Церковный вестник // ХЧ. 2012. №4. С. 41–67.

- Карпук Д. А.* Кафедра Русской церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX – XX вв. // ХЧ. 2015. С. 175–218.
- Необходимость объединения разрозненных сил Церкви // ЦВ. 1906. № 8. С. 234.
- Участие мирян в церковном управлении // ЦВ. 1906. № 49. С. 1606–1607.
- Христианское чтение // ЭС. 1903. Т. 37. С. 635.
- Церковный вестник // ЭС. 1903. Т. 38. С. 93.
- Церковный собор и сословная рознь в Церкви // ЦВ. 1905. № 26. С. 803–806.
- Шевцов А. В.* Философское учение профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Д. П. Миртова (к 150-летию со дня рождения) // ХЧ. 2017. № 4. С. 262–274.

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ МОСКОВСКОЙ АКАДЕМИИ В РЕКТОРСТВО АРХИЕПИСКОПА ФИЛАРЕТА (ВАХРОМЕЕВА)

(1966–1973)

Илья Сергеевич Рязанов

аспирант Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Лавра, Академия

ryazanov-iliy@mail.ru

Для цитирования: *Рязанов И. С.* Культурная жизнь Московской академии в ректорство архиепископа Филарета (Вахромеева) (1966–1973) // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 324–335. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.016

Аннотация

УДК 27-75 (271.22) (2-3)

Статья посвящена истории Московских духовных школ во время ректорства архиепископа Филарета (Вахромеева) (1966–1973 гг.). На основании Журналов заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии рассмотрена культурно-просветительская деятельность Духовной школы в послевоенный период её существования. Описаны различные мероприятия, проводившиеся для расширения кругозора учащихся и их культурного просвещения. В итоге стало понятно, что в обозначенный период — непростое время советского надзора — наблюдался необычайно широкий и разнообразный спектр различных культурных мероприятий. Силами профессорско-преподавательской корпорации во внеурочное время для учащихся читались лекции и доклады, сопровождавшиеся показом диапозитивов; проводились выставки, посвящённые историческим событиям из жизни Церкви и государства; администрация Академии устраивала экскурсионные многодневные поездки воспитанников в различные древние города России; студенты посещали музеи, театры и концерты; еженедельно, по воскресным дням, кроме периодов постов, в стенах Духовной школы демонстрировались художественные, документальные фильмы и телепередачи; систематически проходили музыкальные часы, на которых прослушивались классические произведения с пояснениями лектора. Во многом этому способствовала личность молодого и талантливого ректора — епископа Филарета (Вахромеева).

Ключевые слова: Московская духовная академия, духовное образование, архиепископ Филарет (Вахромеев), Совет Академии, Загорск, Москва, культурно-просветительская деятельность, воспитание.

Cultural Life of the Moscow Academy During the Rectorate of Archbishop Philaret (Vakhromeyev) (1966–1973)

Ilya S. Ryazanov

PhD student at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
ryazanov-iliy@mail.ru

For citation: Ryazanov, Ilya S. "Cultural Life of the Moscow Academy During the Rectorate of Archbishop Philaret (Vakhromeyev) (1966–1973)". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 324–335 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.016

Abstract. The article is devoted to the history of Moscow Theological Schools during the rectorate of Archbishop Philaret (Vakhromeyev) (1966–1973). On the basis of the Journals of the Moscow Theological Academy and Seminary Council, the cultural and educational activities of the Theological School in the post-war period of its existence are considered. Various activities, undertaken to broaden students' horizons and their cultural enlightenment, are described. As a result, it is clear that the period – a difficult time in Soviet oversight – was marked by an unusually wide and varied spectrum of cultural activities. The teaching staff gave lectures and reports to the students during their extra-curricular time, together with reversal films; exhibitions were put on; the students went on long excursions to various ancient Russian towns; students visited museums, theatres, and concerts; and every week, on Sundays, except during fasting periods, art and documentary films and television programs were shown within the walls of the School; The personality of the young and talented rector, Bishop Philaret (Vakhromeyev), contributed greatly to this.

Keywords: Moscow Theological Academy, spiritual education, Archbishop Philaret (Vakhromeyev), Academy Council, Zagorsk, Moscow, cultural and educational activities, education

После возобновления деятельности Духовной школы в 1944 г. остро стоял вопрос о всестороннем образовании учащихся, поскольку ещё с 1917 г. советская власть запрещала преподавать в её стенах светские общеобразовательные дисциплины. Для повышения грамотности студентов Совет Академии регулярно побуждал членов профессорско-преподавательского состава произносить лекции в вечернее время на общеобразовательные темы. И преподаватели на добровольной основе самостоятельно распределялись по месяцам для проведения просветительских вечеров.

Экскурсии воспитанников

Совет Академии неизменно отчитывался о культурно-просветительской работе, поэтому благодаря журналам заседаний можно наблюдать активную деятельность администрации по обогащению студентов знаниями общеобразовательного характера и воспитанию чувства прекрасного. В списках проведённых мероприятий первыми всегда числились экскурсии для учащихся. Они могли быть однодневными, такие как поездки на богослужение в Патриарший Богоявленский собор, в Загорский государственный музей-заповедник, в Московскую Патриархию и Патриаршие покои, посещение храмов и монастырей Москвы, поездка в музей Абрамцево и в Радонеж, на Торбеево озеро. Протоиерей Алексей Остапов регулярно проводил экскурсии по Церковно-археологическому кабинету и храмам Троице-Сергиевой Лавры. Наставники вместе с учащимися посещали московские музеи: регулярно совершались поездки в Третьяковскую галерею, в Оружейную палату, Музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Музей-квартиру Ф. М. Достоевского в Москве, в Московский государственный музей архитектуры, Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублёва, осматривали панораму Бородинского сражения и музей «Бородино». Систематически под руководством помощников инспектора и классных наставников студенты посещали театры с различными спектаклями и операми. Из журналов заседаний мы узнаём, что студенты ходили во МХАТ на спектакль «Дядя Ваня»¹ и «Братья

1 Архив МДА. Приложение Журнала заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 2 (1966/67). С. 61.

Карамазовы» Ф. М. Достоевского², в Государственный Большой театр на оперы «Травиата»³ и «Царская невеста»⁴, в филиал Малого театра на спектакль «Привидения» по Г. Ибсену⁵, в филиал Большого театра на спектакль «Война и мир» по Л. Н. Толстому⁶, в Московский драматический театр имени К. С. Станиславского на спектакль «Исповедь молодого человека» по Ф. М. Достоевскому, в Московский драматический театр имени М. Н. Ермоловой на спектакль «Месяц в деревне» И. С. Тургенева⁷, в Московский театр Красной Армии на спектакль «Смерть Иоанна Грозного», в Московский Малый академический театр на спектакле «Юпитер смеётся»⁸. На регулярной основе студентов возили на концерты М. В. Юдиной. Совершались и многодневные поездки в древние города России: Владимир, Суздаль, Кострому, Ярославль, Тутаев, Ростов, Переславль, Тулу, Звенигород, Волоколамск. Во время таких поездок учащиеся обязательно посещали действующие храмы, святыни и достопримечательности этой местности.

Особняком стоит туристическо-экскурсионная поездка группы учащихся в Москву с 23 по 28 января 1967 г. В приложении к Журналу мы читаем, что по благословию Преосвященного ректора Московской духовной академии, еп. Филарета, группе учащихся из двадцати девяти человек, принимавших во время Рождественских каникул активное участие в выполнении различных послушаний по Академии и академическому храму, были предоставлены недельные туристические путёвки в Москву. По контракту с Мособлтрансгагенством по этим путёвкам предоставлялось бесплатное общежитие, трёхразовое питание в ресторане, отдельный автобус и посещение музеев и театров столицы. Интересна программа мероприятий:

- 2 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 3 (1968/69). С. 20.
- 3 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1966/67). С. 44.
- 4 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1967/68). С. 24.
- 5 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 8 (1968/69). С. 20.
- 6 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 2 (1969/70). С. 26.
- 7 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 7 (1969/70). С. 9.
- 8 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1968/69). С. 9–12.

- в понедельник 23 января экскурсанты прибыли на Речной вокзал, где находилась их гостиница; в этот день состоялась экскурсия по улицам Москвы и Кремлю;
- в первой половине дня 24 января студенты познакомились с замечательным собранием древних русских икон в музее имени Андрея Рублёва, во второй половине посетили Третьяковскую галерею;
- на следующий день они осмотрели экспонаты Государственной Оружейной палаты, вечером в Кремлёвском дворце съездов слушали оперу Верди «Дон Карлос»;
- 26 января ознакомились с музеем В. И. Ленина, а некоторые из учащихся в оставшееся свободное время и с Историческим музеем; вечером тремя отдельными группами присутствовали на спектаклях: «Власть тьмы» в Малом театре, «Белокурая бестия» в театре Советской Армии и «Снегурочка» (балет П. И. Чайковского) в театре им. Станиславского и Немировича-Данченко;
- в первой половине следующего дня посетили дворец-музей Шереметьева (Останкино); после обеда — Музей авиации и космонавтики; вечером смотрели в Малом театре постановку «Сын» по одноимённой пьесе Софронова;
- в субботу 28 января утром присутствовали в синагоге, после чего посетили дом-музей Л. Н. Толстого; во второй половине дня ознакомились с замечательной «Бородинской панорамой», гениальным творением Ф. Рубо; к 20 часам вернулись в Академию.

Профессор Московской духовной академии А. И. Осипов, сопровождавший тогда студентов, оставил ценные сведения об этой поездке:

«Благодаря тому, что в общежитии, предоставленном нам, находилась только наша группа, мы имели возможность читать утренние и вечерние молитвы. В свободное же послеобеденное или вечернее время собирались все вместе для общей беседы на различные богословские темы. Подобное мероприятие в Академии проводилось впервые, и все его участники засвидетельствовали, что получили много интересного и полезного. Все остались чрезвычайно довольны»⁹.

9 Архив МДА. Приложение Журнала заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 5 (1966/67). С. 33.

Выставки

Важной составляющей просветительской работы были выставки. Организовывавшиеся преподавателями, студентами и сотрудниками Археологического кабинета на всех этажах по стенам коридоров учебного корпуса, они могли быть посвящены юбилеям исторических событий из жизни Церкви и общества. Назовём особо значимые: выставка памяти Святейшего Патриарха Никона¹⁰, выставка памяти Святейшего Патриарха Сергия к столетию со дня рождения, выставка памяти епископа Игнатия Брянчанинова к 100-летию кончины¹¹, выставка к 50-летию советской власти¹², юбилейная выставка к 50-летию восстановления патриаршества в Русской Церкви¹³, выставка к 1000-летию кончины святой равноапостольной Ольги¹⁴, выставка памяти святого митрополита Филиппа к 400-летию со дня кончины¹⁵, выставка, посвящённая 25-летию предстоятельского служения Святейшего Патриарха Алексия, выставка к 100-летию освящения Академического храма¹⁶, выставка, посвящённая 25-летию победы над фашистской Германией, выставка к 450-летию со дня смерти Рафаэля Санти¹⁷. Экспозиции могли быть и общеобразовательного содержания: «Священное Писание на языках вселенной», «Русские древности», «Образцы старинных богослужебных книг», «Столицы союзных республик», «Образ Божией Матери в мировом искусстве», «Художественной открытки», «О Втором Ватиканском Соборе», «Древнерусские миниатюры», «Священная история Ветхого Завета и археологические открытия на Востоке», «Память Афона»,

- 10 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1966/67). С. 44.
- 11 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1966/67). С. 19.
- 12 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1967/68). С. 24.
- 13 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 9 (1967/68). С. 33.
- 14 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 1 (1969/70). С. 36.
- 15 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1969/70). С. 25.
- 16 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1969/70). С. 13.
- 17 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 7 (1969/70). С. 14.

«Великий русский художник Репин», «В. И. Ленин — основатель Советского государства», «Наша Родина: Ленинград в открытках».

Почти все выставки сопровождались демонстрацией гравюр, репродукций и открыток. Многие выставки организовывались преподавателями по учебному материалу. Регулярно выставлялись художественные работы учащихся и сотрудников, в том числе фотогруппы Академии.

Научные сообщения

Самым насыщенным элементом культурно-просветительской программы, конечно, являлись лекции и доклады. Как и выставки, они могли быть приурочены к историческим событиям. Непременным явлением этого периода, обусловленного общим положением Церкви в Советском государстве, являлись выступления лекторов из общества «Знание». Целью их докладов была идеологическая пропаганда среди учащихся Духовных школ. Темы сообщений могли быть следующими: «День Конституции СССР», «О международном положении», «День Советской Армии и Военно-морского флота», «Социалистическая демократия и свобода личности», «О космических полётах в пределах Солнечной системы и во всём космическом пространстве», «Лекция о достижениях в СССР в области исследования космического пространства», «Проблемы пространства и времени в связи с современным исследованием космоса», «Новейшие успехи освоения космоса», «Советская конституция», «Организация Объединённых Наций», «Государственная библиотека имени В. И. Ленина», «Третьяковская галерея» (с показом диапозитивов), «День Советской Армии» и «Америка сегодня», «О жизни и творчестве Гёте», «Об основных современных философских направлениях на Западе», «О памятниках древнерусского искусства в собрании Государственной Третьяковской галереи», «25-летие победы над фашистской Германией», «100-летие со дня рождения В. И. Ленина». Можно заметить, что особым предметом внимания был космос, ведь в 60-е гг. XX в. советскими и американскими специалистами были достигнуты невероятные успехи в освоении космоса. Также перед учащимися выступали врачи Академического здравпункта по основным медицинским проблемам.

Но всё же большая часть докладов приходилась на преподавателей и наставников Академии. Так, И. В. Воробьёв прочёл лекцию

об Эразме Роттердамском¹⁸, прот. Иоанн Козлов — доклад о жизни и деятельности патриарха Никона¹⁹, преподаватель игум. Николай (Калинин) — «Митрополиты Московские Платон и Филарет: учитель и ученик»²⁰, архим. Симон (Новиков) — «Оптинский старец Амвросий, к 75-летию со дня кончины»²¹, доц. Н. Н. Ричко — «Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение» (филологический разбор текста)²², проф. А. И. Георгиевский — «Доклад памяти Н. В. Гоголя»²³, прот. Владимир Рожков сделал «Сообщение о Втором Ватиканском Соборе»²⁴, архим. Тихон (Агриков) — на тему «Идея духовного возрождения в сочинениях Ф. М. Достоевского»²⁵, священник Иоанн Орлов — «Символика ветхозаветных жертв»²⁶, игум. Анатолий (Кузнецов) предложил «Обзор евангельской истории»²⁷, иером. Марк (Лозинский) прочитал доклад «К 100-летию кончины епископа Игнатия Брянчанинова»²⁸, сотрудник ЦАК иером. Лаврентий — «Первопечатник Иван Федоров и древнерусские книги»²⁹, прот. Алексей Остапов — «Православная икона»³⁰, «О погребённых в Троице-Сергиевой Лавре»³¹, «К 450-летию со дня смерти великого итальянского художника и ученого Леонардо да Винчи (1452–1519)»³², прот. Александр Ветелев — «Божественная литургия»³³, проф. М. А. Старокадомкий выступил со словом «Памяти священни-

18 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1966/67). С. 44.

19 Там же.

20 Там же.

21 Там же.

22 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1966/67). С. 19.

23 Там же.

24 Там же.

25 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 9 (1967/68). С. 15.

26 Там же.

27 Там же.

28 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1966/67). С. 19–22.

29 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 9 (1967/68). С. 33.

30 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 3 (1968/69). С. 20.

31 Там же.

32 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 8 (1968/69). С. 20–21.

33 Там же.

ка Павла Флоренского»³⁴, проф. И. Н. Шабатин — «Памяти митрополита Московского Макария (Булгакова)³⁵, иером. Павел (Судакевич) рассказал «О гравюрах»³⁶, диак. Вадим Смирнов — «О жизни и творчестве И. А. Крылова»³⁷, преподаватель А. И. Просвирнин сделал доклад «К 1000-летию кончины святой княгини Ольги»³⁸, сотрудник ЦАК диак. Сергей Булычёв — «Святая София Киевская»³⁹. Среди гостей, выступавших с лекциями, необходимо отметить выдающего проповедника митр. Антония (Блюма)⁴⁰. Регулярно архим. Кирилл (Павлов) и архим. Тихон (Агриков) проводили беседы со студентами в священном сане о пастырской практике.

Культурный досуг учащихся

Академия также предоставляла возможность просматривать киноматериалы. Специально было обустроено помещение, где все желающие могли смотреть фильмы. Еженедельно, по воскресным дням, за исключением постов, демонстрировались художественные, документальные фильмы и телепередачи. Как мы можем видеть из списка, кроме художественных, туда были включены и церковные фильмы: «Высокое служение», «Русская Православная Церковь сегодня», «Евангелие по Матфею», «Приезд иностранных делегаций» и другие. Среди демонстрировавшихся фильмов следует отметить те, которые были созданы академической киногруппой и рассказывали о жизни Академии⁴¹: «85-летие Святейшего Патриарха Алексия», «Будни Академии», «Паломничество на Восток». В дни больших государственных празд-

34 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1968/69). С. 8.

35 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1966/67). С. 19.

36 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 8 (1968/69). С. 20.

37 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 2 (1969/70). С. 26.

38 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1969/70). С. 25.

39 Там же.

40 По предложению ректора, Совет Академии регулярно направлял письма митр. Сурожскому Антонию с выражением благодарности за лекции, прочитанные им в Академии.

41 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1967/68). С. 26.

ников студенты смотрели по телевидению военные парады и демонстрации трудящихся.

Мы находим интересную информацию на страницах Журнала № 9. Совет заслушал сообщение «О культурно-просветительской работе с учащимися»:

«В культурной жизни учащихся Московской духовной академии и семинарии произошло знаменательное событие. В день Пятидесятницы 9 июня 1968 г. состоялся первый просмотр фильма широкого экрана»⁴².

Далее журнал повествует, что этому предшествовала большая работа по переоборудованию. По наряду Комитета кинематографии при Совете Министров СССР, от Минского механического завода имени Вавилова была получена новая киноаппаратура КН-16. Силами учащихся в кинопроекторной был сооружён специальный постамент для двух проекторов. Аппараты были установлены специально приглашёнными опытными киномеханиками. От областного управления по делам киноэксплуатации было получено разрешение на открытие широкоэкранный проката. На просмотре 9 июня 1968 г. широкоэкранный фильм «Твой современник» присутствовали преподаватели и учащиеся семинарии и академии⁴³. В докладе упомянуто:

«Следует отметить благожелательную помощь в этом деле Уполномоченного Совета по делам религий по Московской области А. А. Трушина и его заместителя»⁴⁴.

Мы можем наблюдать, что администрация заботилась о досуге учащихся, в том числе привлекая сложные технологические новшества.

Еженедельно по понедельникам проходили музыкальные часы, на которых прослушивались и прояснялись произведения русских и зарубежных композиторов. По инициативе прот. Алексея Остапова вечерами устраивались викторины для учащихся. Все тянули билеты с вопросами: кто правильно отвечал, получал подарок. В игру включались не только студенты, но и преподаватели. Исходя из дневниковых записей отца Алексея, викторина, помимо игры, включала в себя

42 Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 9 (1967/68). С. 33.

43 Там же.

44 Там же.

содержательную часть познавательного характера с чтением докладов⁴⁵. Подобные мероприятия способствовали сближению администрации и учащихся.

Выводы

Подводя итог изучению документальных свидетельств, можно сказать, что при архиеп. Филарете (Вахромееве) общему и культурному развитию учащихся уделялось очень большое внимание. В неурочное время студенты занимались музыкой, живописью, пением. Действовали кружки: иконописный, скрипичный, фортепианный, вокальный, регентский, кино- и фотографии, иностранных языков, также были настольные игры, волейбольная площадка, зимой — коньки, лыжи. Неоднократно совершались экскурсии, поездки в театр и на концерты. Учащимся были доступны богатства академической библиотеки, где ежедневно в читальном зале предлагались все московские газеты и журналы. В кинозале Академии систематически демонстрировались кинофильмы. Силами учащихся устраивались концерты, викторины, а также вечера для просмотра изданий по искусству и музыкальные часы.

Архивные материалы

Архив МДА. Приложение Журнала заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 2 (1966/67). С. 1–71.

Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1966/67). С. 1–51.

Архив МДА. Приложение Журнала заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 5 (1966/67). С. 1–52.

Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1966/67). С. 1–46.

Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1967/68). С. 1–47.

Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 3 (1968/69). С. 1–42.

Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1968/69). С. 1–51.

45 *Останов А., прот.* Дневник 1969. [Машинописный текст]. С. 27.

- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 8 (1968/69). С. 1–44.
- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 9 (1967/68). С. 1–36.
- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 1 (1969/70). С. 1–42.
- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 2 (1969/70). С. 1–38.
- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 4 (1969/70). С. 1–33.
- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 6 (1969/70). С. 1–39.
- Архив МДА. Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии № 7 (1969/70). С. 1–43.
- Останов А., прот.* Дневник 1969. [Машинописный текст]. Библиотека Московской духовной академии. С. 1–368.

БОГОСЛУЖЕБНО- ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА САНА АРХИМАНДРИТА В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И СОВРЕМЕННОЕ
ПОЛОЖЕНИЕ

Иеромонах Прокопий (Рудченко)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
a.rudchenko93@yandex.ru

Для цитирования: *Прокопий (Рудченко), иером.* Богослужебно-иерархическая специфика сана архимандрита в Русской Православной Церкви: исторический анализ и современное положение // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 336–354. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.017

Аннотация

УДК 271.2-74 (271.2-726.2)

Цель данного исследования — изучить обстоятельства появления и условия распространения сана архимандрита на Руси в разные исторические периоды, проследить его развитие и определить его место в современной системе наград священнослужителей. Для этого анализируются богослужебные отличия архимандритов в начале Синодального периода и ранее, даётся оценка их символического значения, рассматривается опыт возведения в этот сан. Исследование показало, что особое отношение к иерархическим наградам духовенства в наши дни основано на многолетнем опыте. Продолжительный межнаградной период свидетельствует об уникальности иерархических наград и значительно возвышает их достоинство. Знакомство с современной наградной системой священнослужителей показало, что результаты наградной реформы 2017 г. отражены в специальном документе. Без сомнений, именно образцовая практика награждения, сложившаяся в Синодальный период, повлияла на формирование наградной системы в современном её виде. Образовавшаяся в это время система богослужебных наград духовенства Русской Православной Церкви имела

большое значение для поощрения клириков, а также сыграла значимую роль в утверждении правил награждения священнослужителей в последующие периоды.

Ключевые слова: архимандрит, митра, наградная система, иерархические отличия.

Liturgical and Hierarchical Specifics of the Rank of Archimandrite in the Russian Orthodox Church: Historical Analysis and Current Situation

Hieromonk Procopius (Rudchenko)

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

a.rudchenko93@yandex.ru

For citation: Procopius (Rudchenko), hieromonk. "Liturgical and Hierarchical Specifics of the Rank of Archimandrite in the Russian Orthodox Church: Historical Analysis and Current Situation". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 336–354 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.017

Abstract. The proposed article is an attempt to substantiate the practice of elevation to the rank of archimandrite in different time periods of the history of the Russian Orthodox Church. The purpose of this study is to study the circumstances of the appearance and conditions of the spread of this dignity in Russia, analyze its development and determine its place in the modern system of awards for clergy. For this purpose, the liturgical features that archimandrites could use at the beginning of the Synodal period and earlier are analyzed, the symbolic significance of these differences is assessed, and the experience of elevation to this rank is considered. The study helped to understand that nowadays a special reverence for the hierarchical awards of the clergy continues to be observed. The long inter-award period testifies to the uniqueness of hierarchical awards and significantly elevates their dignity. Familiarity with the modern award system of the clergy showed that the results of the award reform in 2017 they are reflected in a special document and broadcast the positive experience of awarding the clergy of all previous years. Without a doubt, it was the exemplary practice of awarding that developed during the Synodal period that influenced the formation of the award system in its modern form. The system of liturgical awards of the clergy of the Russian Orthodox Church formed at that time proved to be an important tool in encouraging clerics, and also played a significant role in approving the rules for awarding clergy in subsequent periods.

Keywords: archimandrite, mitre, award system, hierarchical distinctions.

1. Исторический экскурс

1.1. Возникновение сана архимандрита в Русской Церкви, места служения первых архимандритов

Известно, что на Руси впервые стал называться архимандритом игумен Киево-Печерского монастыря Поликарп, это произошло в 1164 г.¹. Данный факт подтверждает, что в наше Отечество должность архимандрита пришла из греческой практики, потому что Русская Православная Церковь в то время находилась под началом Константинопольской.

Выдающийся церковный историк А. А. Дмитриевский отмечает, что на православном Востоке никогда не было особого чина на поставление архимандрита, хотя такая должность существовала издавна². В Греции архимандриты назначались особым указом заслуженные иеромонахи, трудящиеся в патриархии, заграничных миссиях, исполнявшие особо важные послушания или являвшиеся игуменами монастырей.

Другой известный исследователь церковной истории профессор Е. Е. Голубинский отмечает, что в период московских митрополитов для иеромонаха, несущего важное церковное служение, была предусмотрена должность архимандрита³.

В Синодальный период местом служения архимандритов обычно были монастыри, которые разделялись на штатные и сверхштатные. Штатными назывались те, которые получали пособие из государственной казны, а сверхштатными — обходившиеся без него. По указу, изданному императрицей Екатериной II в 1764 г., штатные монастыри подразделялись на три класса соответственно получаемому ими штатному содержанию и числу монашествующей братии. Как правило, архимандрит назначался настоятелем в первоклассный монастырь, который имел наместника-игумена; во второклассных монастырях настоятелем был архимандрит без наместника, а в третьеклассных — игумен⁴.

1.2. Отличительные знаки архимандричьего сана

В Греции иеромонахи в должности архимандрита, всегда считавшиеся первыми кандидатами на архиерейство, носили во время богослужения

1 Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 1. Москва, 1900. С. 759.

2 Дмитриевский А. А. Ставленник. Киев, 1904. С. 145.

3 Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 2. Москва, 1911. С. 46.

4 Ивановский Я. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Санкт-Петербург, 1893. С. 12.

прикрепленную к камилавке их наметку, епигонатий и крест с украшениями. Иногда архимандритам вручалась для постоянного ношения панагия. Впервые панагией был награжден во второй половине XIX в. игумен Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне архимандрит Андрей (Верёвкин). Константинопольский патриарх Иоаким благословил его на ношение этой награды в праздничные дни, а также постановил, чтобы отныне панагия передавалась настоятелям монастыря преемственно⁵.

В Русской Православной Церкви практика предоставления архимандритам богослужебных привилегий известна с XVI–XVII вв. Так, в русской традиции главной внешней отличительной чертой архимандрита от других священнослужителей является митра. В восточных странах она всегда считалась исключительно архиерейским и первосвященническим символом власти. В греческой практике митра никогда не применялась в богослужении протоиереев и архимандритов, не положено было даже епископам надевать митру в присутствии архиепископа и митрополита, а архиепископам и митрополитам не позволялось использовать её при сослужении патриарху. На Руси митра считалась неотъемлемой частью богослужебного облачения любого епископа, а на архимандритов и протоиереев стала возлагаться как дар за личные заслуги⁶.

Немецкий учёный Джозеф Браун утверждает, что современный вид митра приобрела в Риме около X в., когда папы и привилегированные епископы стали надевать на богослужение головной убор такой формы⁷. Английский посол Джайлс (Джилльс) Флетчер (*англ.* Giles Fletcher), находившийся на Руси в 1588 г. с дипломатической миссией, также свидетельствовал о том, что православная митра имеет вид «наподобие папской»⁸ и «украшена драгоценностями»⁹. В западных источниках митра считается шлемом защиты и спасения, с помощью которого священнослужители дают решительный отпор силам зла¹⁰.

Стоит отметить, что на Руси митра не всегда была частью богослужебного облачения архимандрита. Изначально архимандрит не имел митры, но мог получить её в знак награды за особые труды или по месту

5 *Дмитриевский А. А.* Ставленник. С. 145.

6 *Никольский К., прот.* О священных одеждах священнослужителей // ХЧ. 1889. № 3–4. С. 393.

7 *Braun J.* Handbuch der Paramentik. Freiburg im Breisgau, 1912. P. 189.

8 *Флетчер Д.* О государстве русском. Санкт-Петербург, 1911. С. 91.

9 Там же.

10 *Braun J.* Handbuch der Paramentik. P. 188.

совершения служения. Исследователь А. А. Дмитриевский утверждает, что в Русской Православной Церкви пресвитеры стали награждаться митрой не ранее XVII в.¹¹ Это суждение подтверждает находившийся в середине XVII столетия на Руси знаменитый антиохийский путешественник архидиакон Павел Алеппский. Он свидетельствует, что во время его участия в патриаршем богослужении в Успенском соборе Московского Кремля только четыре русских архимандрита были в митрах, остальные же имели на голове клобук¹².

По сохранившимся официальным источникам, впервые правом ношения митры был наделён в 1561 г., с разрешения царя Иоанна IV, настоятель Троице-Сергиева монастыря архимандрит Елевферий. Ему было велено «во святей шапке с деисусом и с херувимы и с двумя рипидами вся священноиноческая и архимандрическая действовать»¹³. Однако А. А. Дмитриевский указывает и на более ранний случай предоставления права носить митру, ссылаясь на жизнеописание преподобного Евфимия Суздальского: св. Евфимий был возведён в сан архимандрита свт. Иоанном Суздальским во второй половине XIV в., при этом получив повеление «священная действовать в митре, сиречь в шапце, и с рипидою»¹⁴.

Из деяний Большого Московского Церковного Собора 1667 г. видно, что царь Алексей Михайлович всячески поддерживал практику служения клириков в митрах, поэтому Собор разрешил некоторым архимандритам носить по особым указаниям «серебряные злащенные шапки» и «архиерейская действовать» в отсутствии епископа на богослужении¹⁵. Московский Собор 1675 г. уточнил, что архимандритам Троице-Сергиева, Рождественского во Владимире и Чудова монастырей было дано право пользоваться золочёной митрой и палицей по определению, а настоятели прочих монастырей могли быть награждены палицей и «шапкой сереброкованной». Этот же Собор предупредил епархиальных архиереев, что возводить в сан архимандрита или игумена,

11 Дмитриевский А. А. Ставленник. С. 128.

12 Алеппский Павел, архидиак. Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Москва, 2012. С. 300.

13 [Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 2. Москва, 1810. С. 101.

14 Дмитриевский А. А. Ставленник. С. 128.

15 Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. Москва, 1885. С. 230.

награждать палицей, митрой или свечным осенением на «мир всем» следует только с разрешения царя и патриарха. Свидетельством о награждении Собор постановил считать настольную грамоту, которая выдавалась клирику и в которой описывались правила совершения им богослужения в новом статусе¹⁶.

В 1705 г. император Пётр I признал митру обязательной частью облачения всех архимандритов, издав указ о её возложении на священника при возведении в этот сан. Награждение митрой проходило следующим образом: на малом входе Божественной литургии архимандрит подводился к архиерейской кафедре, где епископ без чтения молитв благословлял архимандрита; затем архимандрит целовал «архиереову руку и шапку, и возлагают на архимандрита шапку»¹⁷.

Подтверждение того, что палица в XVII столетии была принадлежностью архимандрита, находится в чине на поставление архимандрита, где есть слова: «Святитель благословляет его (архимандрита) и даёт ему палицу»¹⁸. Совмещённое употребление архимандритами палицы и набедренника замечается в начале XVIII в. Один из первых случаев зафиксирован в 1705 г., когда патриарший местоблюститель митрополит Стефан (Яворский) благословил совершать богослужение с палицей и набедренником архимандриту Соловецкого монастыря Фирсу¹⁹. Известно, что в 1719 г. епископ Ростовский Георгий дал такое же право архимандритам Борисоглебского монастыря²⁰.

Следуя примеру Киевской епархии, где архимандриты носили митры и наперсные кресты, императрица Елизавета Петровна в 1742 г. распорядилась наградить всех русских архимандритов наперсными крестами для отличия их от игуменов. Этим же постановлением было упорядочено правило богослужебного облачения архимандритов и игуменов. Игумены имели право использовать набедренник и обыкновенную мантию, а архимандриты (не игумены монастырей) мантию со скрижалями, наперсный крест, палицу и митру. Вместе с тем было принято, чтобы архимандриты, находящиеся на должности игумена монастыря, носили мантию без скрижалей. Кроме того,

16 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии. Ч. 2. С. 101.

17 *Дмитриевский А. А.* Ставленник. С. 154.

18 *Горский А. В.* Описание рукописей московской синодальной библиотеки. Ч. 1. Москва, 1869. С. 126.

19 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии. Ч. 2. С. 427.

20 Там же. С. 382.

многие архимандриты-настоятели монастырей имели особые отличия в совершении богослужения, которые были присвоены им по особым распоряжениям.

Одной из особых почестей, которыми пользовались далеко не все архимандриты, был жезл, или посох. А. А. Дмитриевский отмечает, что практика использования русскими архимандритами жезлов появилась после того, как некоторые игумены русских монастырей получили жезлы в дар от патриарха Александрийского Паисия и патриарха Антиохийского Макария. Патриарх Макарий, поднося дар архимандриту Чудова монастыря Иоакиму, повелел «в руке держати жезл пастырский», а также благословил передавать этот жезл всем прочим настоятелям обители по наследству. Наличие жезла у руководителя монастыря патриарх Макарий считал необходимым «на прогнание же волков душехищных»²¹.

Изначально жезл с яблоками или шипами имели епископы, а «двоерогим» жезлом награждали священников²². Московский Собор 1667 г. постановил, что право пользоваться епископским деревянным жезлом с серебряными яблоками предоставлено игуменам Троице-Сергиева и владимирского Рождественского монастырей, а архимандриту Чудова монастыря положено применять жезл с золотыми яблоками²³. Настоятелям всех других монастырей разрешалось иметь простой игуменский жезл без драгоценных украшений, который обычно изготавливался из чёрного дерева и представлял собой обычную палку с перекладиной наверху. А. А. Дмитриевский отмечает, что со временем утрачивалась разница между архиерейским и архимандритским жезлами, а в XIX в. эти различия исчезли совсем²⁴.

Нередко количеством яблок или шипов на жезле определялся статус архимандрита²⁵. В 1705 г. по указу императора Петра I митрополит Стефан (Яворский) вручил архимандриту соловецкого Спасо-Преображенского

21 Дмитриевский А. А. Ставленник. С. 146.

22 Маслова Ю. В. Символика и культурное значение архиерейского посоха-жезла в церковной полемике XVII–XVIII веков. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/simvolika-i-kulturnoe-znachenie-arhiereyskogo-posoha-zhezla-v-tserkovnoy-polemike-xvii-xviii-veka>

23 [Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 1. Москва, 1807. С. 338.

24 Дмитриевский А. А. Ставленник. С. 149.

25 Ср.: Солнцев Ф. Г., Строганов С. Г. Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению. Отд. 1: Св. иконы, кресты, утварь храмовая и облачения сана духовного. Москва, 1849. С. 156–158. См.: Солнцев Ф. Г. Древности Российского государства,

монастыря Фирсу архиерейский посох с яблоками, как у Чудовского архимандрита²⁶, а в 1707 г. архимандриту Крестовоздвиженского Бизюкова монастыря Иоасафу был передан простой архимандричий жезл без яблок²⁷. В это же время совершать богослужение с сулком на жезле было разрешено архимандритам Московского Донского, Нежинского Благовещенского, Вологодского Спасо-Прилуцкого, Валдайского Иверского, Козловского Свято-Троицкого, Лихвинского Покровского, Новгородских Тихвинского и Николо-Вязищского мужских монастырей^{28, 29, 30}.

Ещё одной особенностью, определявшей положение архимандрита, являлось наличие скрижалей на его мантии и их цветà. К постановлениям Собора 1667 г. относится решение, согласно которому архимандриты Киево-Печерского, Троице-Сергиева, Чудова и Владимирского Рождественского монастырей носили суконные мантии с верхними скрижалями, в отличие от остальных архимандритов, которые должны были носить обычную монашескую мантию. В XVIII столетии отступление от данного соборного постановления проявлялось в том, что элитными мантиями не только с верхними, но и с нижними скрижалями стали награждать архимандритов многих других монастырей. В 1705 г. такая мантия появилась у архимандрита Соловецкого монастыря Фирса³¹, в 1717 г. архимандрит Благовещенского монастыря в Нежине получил мантию со скрижалями и правом запечатления на них образов Пресвятой Богородицы и архангела Гавриила³², а в 1732 г. мантией со скрижалями был награждён архимандрит Донского монастыря Кирилл³³. В 1750 г. чёрную шёлковую мантию без скрижалей получил архимандрит Богоявленского монастыря в Костроме³⁴, а в 1759 г. мантией с бархатными верхними и нижними скрижалями был награждён архимандрит Верхотурского Никольского монастыря³⁵. Вручение архимандриту особой мантии могло носить характер награды. Так, указом

изданные по высочайшему повелению государя императора Николая I. Отд. 1. Москва, 1849. [Альбом]. Рис. № 140–142.

26 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии. Ч. 2. С. 426.

27 Там же. С. 602.

28 Там же. Ч. 1. С. 364.

29 Там же. С. 380.

30 Там же. С. 388–389.

31 Там же. Ч. 2. С. 431.

32 Там же. Ч. 1. С. 394.

33 Там же. Ч. 2. С. 376.

34 Там же. Ч. 1. С. 377.

35 Там же. С. 386.

Синода от 13 сентября 1761 г. архимандриту Кирилло-Белоезерского монастыря Симону была дана мантия со скрижалями за понесённые им труды в период ректорства в Новгородской духовной семинарии³⁶.

Скрижали на архимандричьих мантиях могли различаться по цветам, что также определяло статус священнослужителя. В 1764 г. произошло разделение монастырей на классы, тогда же было определено, что настоятели первоклассных монастырей должны носить бархатные скрижали вишнёвого или малинового цвета, а второклассные архимандриты — бархатные скрижали зелёного цвета. Настоятели монастырей третьего класса сначала были игуменами и иеромонахами, а с 1797 г. они возводились в сан архимандрита, но при этом не могли носить скрижали.

Московский Собор 1674 г. решил, что только царь и патриарх могут наградить священника саном архимандрита и дать ему право пользоваться жезлом с прочими архиерейскими особенностями при совершении богослужения:

«Впредь же, аще кому благоволит благочестивейший царь, по совету со святейшим патриархом, дати что кому, тогда велети оному быти»³⁷.

Этот указ объясняет практику частого награждения архимандритов различными богослужебными особенностями вплоть до служения на орлецах и благословения свечами на богослужении.

Полным собранием богослужебных отличий обладали настоятели Киево-Печерского монастыря в сане архимандрита. В этой обители им разрешалось носить шёлковую чёрную мантию со скрижалями, на которых присутствовали образы преподобных отцов Антония и Феодосия Печерских, также дозволялось использовать серебряный жезл с яблоками и золотошвейным платом (сулком). Кроме того, им было дано право благословлять двумя руками, а также пользоваться дикирием и трикирием. На богослужении применялись рипиды и орлецы; во время входа настоятеля в церковь совершался звон во все колокола; облачение совершалось в центре храма; во время Херувимской песни архимандрит не выходил на великий вход, а принимал Святые Дары у царских врат; по окончании «Достойно есть» протодиакон возглашал «выкличку», подобную той, что совершается на архиерейском богослужении. По желанию архимандрита в лавре мог находиться архиерейский священник. Если же настоятелем монастыря становился епископ, то указанные особенности

36 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии. Ч. 2. С. 379.

37 Там же. С. 342.

исключались при совершении богослужения наместником в сане архимандрита³⁸. В середине XVIII в. архимандритам Троице-Сергиевой Лавры и Новоиерусалимского Воскресенского монастыря было дано право проводить богослужение так же, как совершает его архимандрит Киево-Печерской лавры³⁹.

С начала XVII в. подобные богослужебные особенности предоставлялись настоятелям в сане архимандрита и других крупных монастырей. Архимандриту Варлаамо-Хутынского монастыря дозволялось служить в митре с рипидами и свечами на орлеце, «как достоин епископу и по входе каждение»⁴⁰. Настоятель соловецкого Спасо-Преображенского монастыря служил в митре, с палицей и орлецами. В 1702 г. император Пётр I, при посещении этого монастыря выдал архимандриту указ с добавлением к уже имеющимся богослужебным отличиям использовать архимандричью мантию и посох с яблоками, как у Чудовского архимандрита, а также принимать Святые Дары в алтаре на великом входе⁴¹.

Архимандриту ростовского Спасо-Ярославского монастыря разрешалось «служить на ковре, с рипидами и осенением свещным, в шапке среброкованой»⁴². Архимандрит новгородского Иверского монастыря, согласно грамоте патриарха Никона, служил на ковре, с рипидами, палицей, сулком и свечным осенением⁴³. Архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря служил в митре, с сулком, палицей, рипидами, орлецами, благословением свечами, пением Трисвятого в алтаре⁴⁴. Архимандриты Савво-Сторожевского монастыря также служили с рипидами и орлецами⁴⁵.

В 1654 г. патриарх Никон на одном из островов Валдайского озера создал Иверский монастырь. Первым настоятелем здесь был Дионисий, которого патриарх поставил

«в тот святой Иверский монастырь во архимандриты и, чести ради тоя святых и пречестных обители, благословили сего архимандрита, и впредь которые в том Иверском монастыре архимандриты будут, божественныя службы служити в служебной шапке, с палицею,

38 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии. Ч. 2. С. 356–357.

39 Там же. С. 357.

40 Там же. С. 373.

41 Там же. С. 375.

42 Там же. С. 364–365.

43 Там же. С. 372.

44 Там же. С. 364.

45 Там же. С. 376.

и с сулком, с рипидами, и с ковром, и с осенением. И быти того монастыря архимандритом в служении и в сидении соборном в четверойнадеять степени, после архимандрита Саввы-Сторожевского монастыря»⁴⁶.

В московском Новоспасском монастыре настоятели «издревле совершали богослужение с двумя рипидами, с орлецами, в митре и мантии со скрижалями»⁴⁷. Указом Святейшего Синода от 18 января 1765 г., архимандриту этого монастыря было постановлено служить с «осеняльными свечами» и на великом входе принимать Святые Дары в царских вратах⁴⁸.

По грамотам патриархов московского Иоасафа и антиохийского Макария, архимандриты казанского Спасо-Преображенского монастыря совершали литургию на орлецах, с рипидами и осеняльными свечами⁴⁹. В Можайском Лужецком монастыре дозволялось архимандритам носить мантию со скрижалями, служить с набедренником, палицей, митрой, орлецами и иметь посох с четырьмя «серебропозолоченными яблоками»⁵⁰. В суздальском Спасо-Евфимиевом⁵¹ и ростовском Богоявленском Авраамиевом⁵² монастырях также служили на орлецах.

В Тихвинском монастыре Новгородской епархии по древней традиции архимандриты совершали богослужение на орлецах, с палицей и рипидами. В 1759 г. было определено архимандритам этого монастыря носить мантию со скрижалями и деревянный посох с тремя яблоками. С 1806 г. архимандрит обители служил в митре, с палицей, сулком, орлецами и осеняльными свечами, а на скрижалях мантии носил изображения: на правой стороне — Благовещения Пресвятой Богородицы, а на левой — Тихвинской иконы Божией Матери⁵³.

Архимандриты полтавского Кресто-Воздвиженского монастыря совершали богослужение в митре, с крестом, палицей, епископским жезлом, трикирием и дикирием, рипидами и орлецами. На великий вход архимандриты не выходили, а принимали Святые Дары в царских вратах,

46 [Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 4. Москва, 1812. С. 272.

47 Там же. Ч. 1. С. 362.

48 Там же. Ч. 2. С. 298.

49 Там же. Ч. 1. С. 376.

50 Там же. Ч. 1. С. 376.

51 Там же. С. 378.

52 Там же. С. 377.

53 Там же. С. 380–381.

на мантиях носили скрижали с изображением Георгия Победоносца и Сампсона Странноприимца в память знаменитой победы, одержанной в день памяти этого святого над шведами⁵⁴. Эти особенности священнослужения настоятели полтавской обители заимствовали из Нежинского Благовещенского монастыря, который получил соответствующую грамоту митрополита Стефана (Яворского) ещё в начале XVIII в.⁵⁵.

Настоятель Заиконоспасского монастыря с 1761 г. также носил мантию со скрижалями и имел посох с яблоками⁵⁶. С 1757 г. архимандрит Высокопетровского монастыря по указу Святейшего Синода стал носить мантию со скрижалями и совершать богослужение по примеру архимандрита Новоспасского монастыря⁵⁷, где настоятель «издревле отправлял богослужение с рипидами, на ковре и в епископской шапке»⁵⁸. Архимандриту новгородского Юрьева монастыря приписывалось служить

«на ковре, с осеняльными свечами, рипидами, открытыми царскими вратами, с пением “Приидите поклонимся” среди храма, в алтаре с каждением и пением “Святыи Боже” и возгласением к народу “призри с небесе, Христе, Боже, и виждь, и посети виноград сей...”»⁵⁹.

1.3. Практика назначения архимандритов

В XVI–XVII вв. назначение архимандритов, игуменов и протопопов совершалось только по указу царя. С начала XVIII столетия устанавливается традиция возводить настоятелей монастырей в сан архимандрита строго после синодального благословения. Например, когда архиепископ Киевский и Галицкий Варлаам (Вонатович) в 1722 г. самовольно возвёл в архимандрита настоятеля новообразованного нежинского Благовещенского монастыря иеромонаха Савву (Шпаковского), будущего епископа Коломенского и Каширского (1740–1749 гг.), это вызвало вопросы у президента Синода митрополита Рязанского и Муромского Стефана (Яворского). Для разбирательств в Синод был вызван

54 Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 4. Москва, 1812. С. 394–395.

55 Там же. С. 393.

56 Там же. С. 366.

57 Там же. С. 368.

58 Там же. С. 362.

59 Там же. С. 371.

настоятель монастыря «ради чиновного определения братии новопо-строенного монастыря Нежинского и ради восприятия от Святейшего Синода утверждения его в архимандритстве»⁶⁰. Синод постановил утвердить Савву в сане архимандрита и «уравнить его монастырь с другими местными монастырями»⁶¹.

Годом раньше подобная ситуация произошла с архимандритом Герасимом из воронежского архиерейского дома. Синоду стало известно, что митрополит Воронежский Пахомий (Шпаковский) посвятил в свой архиерейский дом «некоторую духовную особу во архимандрита»⁶², не назначив его руководителем монастыря. Митрополиту пришлось за это покаяться перед Синодом словами: «Токмо если в нём (т. е. в архимандрите Герасиме) за немощным знанием явится какое-то неисправление, о том всепокорно прошу милостиваго прощения, понеже я Российскаго приказнаго поведения, как надлежит, в совершенстве не знаю»⁶³. Согласно результатам допроса архимандрита Герасима, стало известно, что он был посвящён в архимандриты 7 марта 1719 г. владыкой Пахомием не в монастырь, а в архиерейский дом, где и совершал своё служение вместо «крестового попа». С Герасима 4 июля 1721 г. была взята «сказка», чтобы

«ему, Герасиму, как посвященному не в монастырь и не в архимандрию, но необыкновенно, в дом митрополита, архимандрическая не священнодействовать и шапки на себя не возлагать и архимандрического имени на себе не носить, а зватися и проводить себя токмо иеромонахом»⁶⁴.

Из вышеописанного следует, что подобная практика необоснованного награждения высшими иерархическими степенями клириков строго преследовалась церковной властью. Таким образом, в случае осуществления несанкционированного награждения к ответственности привлекался архиерей, а данная награда клирика аннулировалась и считалась недействительной.

Если в XVII–XVIII вв. священнослужитель возводился в сан архимандрита в связи с назначением на ответственное послушание, то уже в начале XIX в. получение этого сана стало возможным за личные

60 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 1–2. Санкт-Петербург, 1878. С. 634.

61 Там же. С. 635.

62 Там же. Т. 1. С. 122.

63 Там же. С. 384.

64 Там же. Т. 2. Ч. 1–2. С. 384.

заслуги. Император Павел I утвердил 18 декабря 1797 г. ряд богослужебно-иерархических наград, среди которых для белого духовенства значилась «митра, каковую употребляют архимандриты»⁶⁵. С этого времени митра стала даваться не только архимандритам при возведении в этот сан, но и протоиереям за особые заслуги. Саном архимандрита стали награждаться учёные богословы, известные миссионеры, преподаватели духовных школ и другие образованные церковные деятели. Синодальные постановления периодически напоминали епархиальным архиереям о том, что в сан архимандрита могут возводиться только имеющие «ряд заслуг»⁶⁶ и получившие достойное богословское образование священнослужители⁶⁷.

В начале XX в. попытались пересмотреть устоявшуюся практику награждения священнослужителей иерархическими отличиями. В период проведения Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. планировалось рассмотреть «Проект постановлений о наградах священно- и церковнослужителей, о богослужебных отличиях, первенстве при священнослужении»⁶⁸. Согласно этому документу, сан архимандрита должен быть исключён из наградной системы и принадлежать только настоятелям ставропигиальных и первоклассных монастырей, наместникам лавр, патриаршему ризничему, настоятелям второклассных и некоторых других особо выдающихся и древних монастырей, начальникам отдельных церковных учреждений (например, руководителям духовных учебных заведений).

С точки зрения автора документа — будущего священномученика иеромонаха Афанасия (Сахарова) — архимандрит должен носить наперсный крест с камнями, палицу и митру. Кроме того, архимандриту-настоятелю монастыря и архимандриту-начальнику церковного учреждения необходимо использовать посох. В тех обителях, где настоятелям от древности усвоены другие привилегии (например, посох с сулком, осенение свечами и проч.), данные привилегии должны сохраняться. В случае оставления архимандритом указанных должностей (за исключением удаления на покой), он, сохранив сан архимандрита, должен быть лишён права ношения митры.

65 ПСЗ. Собрание Второе. Т. 24. Санкт-Петербург, 1830. С. 822.

66 Определения Святейшего Синода // ЦВ. 1876. № 22. С. 117 (ч. неофиц.).

67 *Проволович А. И.* Сборник законов о монашествующем духовенстве. Москва, 1897. С. 23.

68 Проект постановлений о наградах священно- и церковнослужителей, о богослужебных отличиях, первенстве при священнослужении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 325–327.

Вместе с тем документ регламентировал иерархическое первенство священнослужителей за соборным богослужением, предлагая следующую последовательность:

- 1) протопресвитер Большого Успенского собора,
- 2) архимандриты-настоятели ставропигиальных монастырей,
- 3) архимандриты-настоятели первоклассных монастырей,
- 4) архимандриты-наместники лавр и патриарший ризничий,
- 5) кафедральные протоиереи,
- 6) архимандриты-настоятели второклассных монастырей,
- 7) архимандриты-настоятели всех остальных монастырей,
- 8) все остальные митрофорные протоиереи и архимандриты,
- 9) архимандриты немитрофорные,
- 10) игумены-настоятели монастырей,
- 11) протоиереи-настоятели соборов,
- 12) все остальные протоиереи и игумены,
- 13) священники и иеромонахи.

В пределах каждой группы первенство должно было определяться не наградами и не образованием: для групп со 2-й по 4-ю, с 6-й по 7-ю и для 10-й — первенством монастырей; для 5-й и 11-й — старшинством пребывания в данной должности; для 8-й, 9-й и 12-й — старшинством возведения в данную степень; для 13-й — старшинством посвящения.

Перегруженная повестка Собора не позволила уделить должного внимания исследованию проекта реформирования наградной системы, в связи с чем документ не был рассмотрен ни на одной из секций Собора, поэтому и не был реализован.

2. Современная практика награждения

Несмотря на богатую историю наградной системы Русской Православной Церкви, до недавнего времени она формулировалась только традицией и отдельными синодальными постановлениями. Впервые эта традиция официально была закреплена в 2004 г. на страницах профильного документа «Положение о наградах Русской Православной Церкви». С целью усовершенствования наградной системы данный документ неоднократно исправлялся и дополнялся. Его новые редакции принимались на Архиерейских Соборах в 2008, 2011, 2013 и 2017 гг. Каждая из редакций заметно отличается от предыдущей. Основные изменения

в тексте Положения наблюдаются в корректировке межнаградного срока и определении чёткой последовательности иерархических наград.

Согласно Положениям 2004 г. и 2008 г., награждение монашествующих саном архимандрита должно проводиться за беспорочное церковное служение сроком не менее тридцати лет указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси^{69,70}. По Положению 2011 г. сан архимандрита полагается клирикам не ранее чем через пять лет после награждения предыдущей иерархической наградой. Общий срок служения в сане священника должен составлять двадцать два года⁷¹. Положением 2013 г. межнаградной срок для получения монашествующими некоторых богослужебных отличий был увеличен до семи лет, а возведение в сан архимандрита стало возможным не менее чем через двадцать четыре года со дня рукоположения в иерейский сан⁷².

Ныне действующая редакция Положения 2017 г. свидетельствует о том, что возведение в сан архимандрита производится указом Святейшего Патриарха за особые заслуги, но не ранее чем через пять лет после поощрения предшествующей иерархической наградой. Продолжительность служения в сане пресвитера должна составлять не менее сорока лет. Срок может быть сокращён в связи с назначением на должность настоятеля кафедрального собора или наместника монастыря, в котором священноархимандритом является епархиальный архиерей⁷³. Во всех редакциях Положения указано, что при возведении в сан архимандрита на священнослужителя возлагается митра.

Заключение

Все богослужебно-иерархические награды священников представляют собой постепенное делегирование им основных преимуществ архиерейского богослужения. Положение о наградах в редакции 2017 г.

69 Положение о наградах Русской Православной Церкви (2004). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418920.html>

70 Положение о наградах Русской Православной Церкви (2008). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/551935.html>

71 Положение о наградах Русской Православной Церкви (2011). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402537.html>

72 Положение о наградах Русской Православной Церкви (2013). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html>

73 Положение о наградах Русской Православной Церкви (2017). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5799439.html>

предлагает принципиально новые наградные сроки. Для возведения в сан архимандрита необходимо иметь сорокалетний опыт служения в сане пресвитера. Такой длительный период оправдан тем, что митра является главным признаком святительской принадлежности, поэтому её получение возможно заслужить через многолетние безупречные церковные труды.

Исследование показало, что в Русской Православной Церкви отношение к сану архимандрита всегда имело особый характер. Заимствованный из греческой богослужебной традиции, этот сан первоначально предоставлялся по должности клирикам, исполнявшим особо важные церковные послушания. По особым указаниям священноначалия некоторые архимандриты могли входить в церковь в сопровождении колокольного звона, облачаться в центре храма, совершать богослужение с использованием дикирия и трикирия, жезла с сулком и орлецов, благословлять двумя руками и иметь прочие привилегии архиерейского богослужения. Со времени официального появления наградной системы для духовенства в 1797 г. этот сан был включён в перечень богослужебно-иерархических наград, в числе которых находится до сих пор. Результаты наградной реформы 2017 г., выраженные в принципах поощрения священнослужителей иерархическими отличиями, отражены в специальном «Положении о наградах Русской Православной Церкви». Ныне действующие правила награждения священнослужителей особо подчёркивают уникальность и высокое достоинство сана архимандрита, свидетельствуя о его исключительности.

Архивные материалы

Проект постановлений о наградах священно- и церковнослужителей, о богослужебных отличиях, первенстве при священнослужении // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 325–327.

Источники

Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода: в 2-х т. Т. 1. Санкт-Петербург: Синодальная тип., 1868.

Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода: в 2-х т. Т. 2. Ч. 1–2. Санкт-Петербург: Синодальная тип., 1878.

Определения Святейшего Синода // ЦВ. 1876. № 22. С. 117 (ч. неофиц.).

- Положение о наградах Русской Православной Церкви (2004). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418920.html> (дата обращения 20.04.2022).
- Положение о наградах Русской Православной Церкви (2008). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/551935.html> (дата обращения 21.04.2022).
- Положение о наградах Русской Православной Церкви (2011). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402537.html> (дата обращения 29.04.2022).
- Положение о наградах Русской Православной Церкви (2013). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html> (дата обращения 29.04.2022).
- Положение о наградах Русской Православной Церкви (2017). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5799439.html> (дата обращения 30.04.2022).
- Полное собрание законов Российской империи: [в 45 т.]. Т. 24. Санкт-Петербург: Императорская тип., 1830.

Литература

- [Алеппский П., архидиак.] Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Москва: ОСЛН, 2012.
- [Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии: [в 6 ч.] / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 1. Москва: Синод. тип., 1807.
- [Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии: [в 6 ч.] / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 2. Москва: Синод. тип., 1810.
- [Амвросий (Орнатский), архиеп.] История российской иерархии: [в 6 ч.] / собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 4. Москва: Синод. тип., 1812.
- Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2-х т. Т. 1. Москва: Универ. тип., 1900.
- Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2-х т. Т. 2. Москва: Синод. тип., 1911.
- Горский А. В. Описание рукописей московской синодальной библиотеки: в 3-х т. Т. 1. Москва: Синодальная тип., 1869.
- Дмитриевский А. А. Ставленник. Киев: Тип. императорского университета, 1904.
- Ивановский Я. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Санкт-Петербург: Синодальная тип., 1893.
- Маслова Ю. В. Символика и культурное значение архиерейского посоха-жезла в церковной полемике XVII–XVIII века. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/simvolika-i-kulturnoe-znachenie-arhiereyskogo-posoha-zhezla-v-tserkovnoy-polemike-xvii-xviii-veka> (дата обращения: 1.10.2022).
- Никольский К., прот. О священных одеждах священнослужителей // ХЧ. 1889. № 3–4. С. 378–394.

- Проволович А. И.* Сборник законов о монашествующем духовенстве. Москва: Тип. И. Ефимова, 1897.
- Солнцев Ф. Г., Строганов С. Г.* Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению. Отд. 1: Св. иконы, кресты, утварь храмовая и облачения сана духовного. Москва: Тип. Александра Семена, 1849.
- Солнцев Ф. Г.* Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению государя императора Николая I. Отд. 1. Москва: [Тип. Александра Семена], 1849. [Альбом].
- Субботин Н. И.* Материалы для истории раскола за первое время его существования: в 2-х т. Т. 1. Москва: Братское слово, 1885.
- Флетчер Д.* О государстве русском / под ред. Н. В. Голицына. Санкт-Петербург: Изд. акц. о-ва типографск. дела, 1911.
- Braun J.* Handbuch der Paramentik. Freiburg im Breisgau: Herder, 1912.

СЕКТОВЕДЕНИЕ

ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЙ И ПРАКТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К УСТАНОВЛЕНИЯМ РУССКИХ БАПТИСТОВ

НА ПРИМЕРЕ КРЕЩЕНИЯ

Диакон Александр Морозов

магистр богословия
храм Святых Бориса и Глеба в Дегунино
127486, Москва, ул. Дегунинская, 18а
AVMorozoff@yandex.ru

Для цитирования: *Морозов А., диак.* Вероучительный и практический подход к установлениям русских баптистов на примере Крещения // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 355–369. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.018

Аннотация

УДК 277.4

Данная статья посвящена отношению к установлениям (подобию православных таинств) в русском баптизме. Связь с мировым баптизмом, с одной стороны, и тесный контакт с Православием, с другой, является причиной противоречий в осмыслении обрядовой практики русскими баптистами. Если мировой баптизм говорит о символическом восприятии установлений, то русский баптизм недвусмысленно указывает на их сакраментальное содержание. Приводимый ниже материал, с выдержками из баптистских публикаций, наглядно демонстрирует данное утверждение. В качестве примера в статье был приведён материал по одному из центральных установлений в баптизме — Крещению.

Ключевые слова: русский баптизм (Евангельские христиане-баптисты), Союз церквей ЕХБ, Российский союз ЕХБ, установления, сакраментология, Крещение.

A Doctrinal and Practical Approach to the Institutions of Russian Baptists Using the Example of Baptism

Deacon Alexander Morozov

MA in Theology

Church of Saints Boris and Gleb in Degunino

18 a, Deguninskaya st., Moscow, 127486, Russia

For citation: Morozov, Alexander, deacon. "A Doctrinal and Practical Approach to the Institutions of Russian Baptists Using the Example of Baptism". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 355–369 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.018

Abstract. The article dedicated attitude to establishments (similarity as sacraments of the Orthodox) in Russian Baptism. There are contradictions in the understanding of the ritual practice by Russian Baptists based on the communication with worldwide Baptism, on the one hand, and close contact with Orthodoxy, on the other. Worldwide Baptism implies a symbolic comprehension of establishments, but Russian Baptism clearly point to sacramental content of it. The material below, included excerpts from Baptist publications, clearly demonstrates mentioned statement above. As an example, the article provides material regarding the key establishment – The Baptism.

Keywords: Russian Baptism (Evangelical Christians-Baptists), Union of Churches of ECB, Russian Union of ECB, establishment, sacramentology, The Baptism.

Введение

Одним из классических тезисов при преподавании в духовных школах является утверждение, что баптизм отрицает таинства в их традиционном понимании, а установления¹, практикующиеся в баптизме, являются исключительно символическими действиями, направленными на воспоминание тех или иных евангельских событий или на возбуждение религиозных чувств у верующих. Точно так же на вопрос о том, чем являются установления, ответит подавляющее большинство представителей баптизма независимо от уровня богословского образования и положения в общине.

Однако столь, казалось бы, тривиальный вопрос имеет ещё одну плоскость. Кроме исповедуемого общепринятого подхода к установлениям, существует практический подход, который остаётся за рамками официального богословия. Именно эта плоскость представляет наибольший интерес для православного исследователя.

1. Русский баптизм и тенденции его богословия в настоящее время

Сегодня в России наиболее массовыми являются два баптистских течения: Российский союз евангельских христиан-баптистов (РС ЕХБ, сокращённо РС, около 70 тысяч человек)² и Союз церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ, сокращённо СЦ, около 45 тысяч человек)³.

При анализе вероучения баптистов, в целом, и русских баптистов, в частности, одной из основных проблем является допустимость плюрализма мнений. В баптистской среде существует характерная поговорка: два баптиста — три мнения⁴. Эта проблема основывается на допустимости различного понимания того или иного места в Священном

1 Установлениями в протестантской, в данном случае баптистской, традиции называются священнодействия: Вечеря, или Хлебопреломление, Рукоположение, Крещение, Молитва, Исповедь и др. См. *Прохоров К.* Семь таинств русских баптистов // Богословские размышления. 2014. Вып. № 15. С. 142–160.; *Санников С. В.* Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX столетия // *Philosophy and Theology. Modern Science – Moderní věda.* № 2. 2017. С. 94.

2 Российский союз евангельских христиан-баптистов. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Российский_союз_евангельских_христиан-баптистов

3 Статистические данные по молодежи МСЦ ЕХБ // Чистый источник. 2020. № 1 (3). С. 67.

4 Тенденции мирового баптизма. URL: <https://baptist.org.ru/read/article/94334?ysclid=l6l6i7bfqy337250876>

Писании каждым верующим. В РС различие взглядов допускается не только в незначительных вопросах, но и в вопросах сотериологии⁵, тогда как в СЦ, несмотря на сохраняющуюся тенденцию, основанную на исключительном авторитете Священного Писания и свободе его понимания, практически все богословские вопросы имеют однозначную трактовку, не предполагающую каких-либо разномыслий.

Несмотря на то, что русские баптисты придерживаются традиционного протестантского вероучения, практически все исследователи свидетельствуют, что на богословие русских баптистов неоспоримое влияние оказала православная культура, вероучение и духовные практики⁶.

На протяжении многих десятилетий советской власти представители русского баптизма были оторваны от мирового баптизма, что привело к формированию, в их и без того самобытной среде, богословия, более близкого к православию, нежели к мировому баптизму.

Когда началась перестройка и появилась возможность обучаться за рубежом, акцент постепенно начал смещаться в сторону западного богословия. Однако, по свидетельству самих баптистов, большинство общин продолжает придерживаться консервативных взглядов⁷. При этом наиболее консервативной является позиция последователей СЦ.

2. Богословие установлений в русском баптизме

Наиболее важным и близким к жизни каждого члена баптистской общины является восприятие обрядовых практик. По свидетельству исследователя-баптиста С. В. Санникова, баптистская традиция, отвергая всякую обрядность, сохранила некое двойственное отношение к обрядам. С одной стороны, баптисты подчёркивают отрицание всякого таинства. С другой, особенно в практике русского баптизма, эти обряды трактуются как «священнодействия», им придаётся особая торжественность

5 Письмо по сотериологическим разномыслиям. Правление РСЕХБ, опубликовано 2 апреля 2012. URL: <http://baptist.org.ru/articles/documents/597>

6 Прохоров К. Русский баптизм и Православие Москва, 2017. (Серия «Диалог»); Иванов М. В. Современные тенденции в богословии российских евангельских христиан-баптистов: [дис... канд. филос. наук: 09.00.14]. Москва, 2012; и др.

7 Бокова О. А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX–XIX веков: дис... канд. филос. наук: 09.00.14. Санкт-Петербург, 2011; Алексей Синичкин: о жизни с ДЦП, братстве, неприглядных фактах и этике историка (25.06.2022). [Интервью с Алексеем Синичкиным (историком и архивариусом Российского союза ЕХБ)]. URL: <http://ru.wgbc.org/media/f3skfdq/aleksey-sinichkin-o-zhizni-s-dcp-bratstve-neprikladnyh-faktah-i-etike-istorika>

и подчёркнуто-большое значение⁸. Все установления как в общине СЦ⁹, так и РС¹⁰ имеют право совершать только рукоположенные служители.

Возникает закономерный вопрос: почему представители русского баптизма относятся к чисто символическим действиям с благоговением и допускают к их совершению только законно рукоположенных служителей?

Так, в 1960–1970-е гг. в СССР неоднократно предпринимались попытки богословского осмысления священнодействий, традиционно совершавшихся в общинах русских баптистов. При этом общее направление мыслей авторитетных представителей русского баптизма обычно недвусмысленно указывало на их восточно-христианскую принадлежность¹¹.

Установления в русском баптизме до настоящего времени не имеют определённого количества. Начиная со второй половины XX в. их перечень в русском баптизме начал увеличиваться. Впервые более широкий, чем в мировом баптизме, перечень установлений был озвучен в 1948 г.¹² Более ранние вероучения русских баптистов упоминали, аналогично мировой практике, только два установления — Крещение и Вечерю Господню.

Чёткой позиции относительно того, какой обряд является установлением, а какой нет, в русском баптизме практически не существует. Исходя из самого термина, таковыми можно считать действия или обряды, установленные Самим Спасителем. Так, к числу установлений в РС ранее могли быть отнесены общие моменты служения в общине: проповедь, пение, молитва, служение любовью друг другу, Крещение, Хлебопреломление и сохранение мира в церкви¹³. Однако в этом перечне можно видеть скорее попытку примирить понимание установлений в мировой практике, с одной стороны, и число таинств в православии, с другой. Более поздние и современные представители РС к числу установлений относят уже исключительно обрядо-

8 Санников С. В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX ст. // *Philosophy and Theology. Modern Science – Moderní věda*. 2017. № 2. С. 93.

9 Об освящении. Вероучение // *Устав МСЦ ЕХБ*. 2006. С. 112.

10 Колесников Н. А. Христианин! Знаешь ли ты, как должно поступать в доме Божиим? Т. 1. Москва, 1998. С. 48, 57.

11 Прохоров К. Семь таинств русских баптистов // *Богословские размышления*. 2014. Вып. № 15. С. 153.

12 Там же. С. 142.

13 Карев А. В. Священнодействия Церкви // *Братский вестник*. 1963. № 1. URL: https://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2312/

вые: водное Крещение, Хлебопреломление, Рукоположение служителей, Бракосочетание, Молитва над больными и детьми, Освящение молитвенных домов, Погребение¹⁴.

С представлениями РС в части обрядовых установлений, за исключением Освящения молитвенных домов, согласуется перечень установлений, принятых в СЦ: «Все церковные установления, как то: Крещение, Хлебопреломление, Бракосочетание, Погребение, Молитву над больными и Молитву над детьми — совершает пресвитер и служители, избранные для этого церковью»¹⁵. Сюда же может быть отнесено и Рукоположение, поскольку, кроме избрания, служитель должен принять его от старшего пресвитера.

Данный перечень установлений как в РС, так и в СЦ на сегодняшний день остаются неизменными. Как можно видеть, эти перечни практически соответствуют перечню таинств, принятых в Православной Церкви. Однако это только количественное увеличение установлений, которое, с определённой долей вероятности, может свидетельствовать и о сакраментализации этих установлений. Без дополнительного исследования исторических материалов: проповедей, богословских трудов и воспоминаний до середины XX в. — сложно сказать, когда именно началась сакраментализация установлений в русском баптизме. Можно предположить, что начало этому было положено одновременно с расширением перечня установлений, то есть с конца 40-х годов прошлого столетия.

В пользу данного предположения можно принять то, что с середины XX в. поворот в сторону сакраментального понимания установлений наметился также в англоязычном баптизме и само название «таинство» стало всё чаще входить в употребление¹⁶. Новое направление в баптистском богословии рассматривало практику исторических церквей не с критической стороны, оно внимательно и глубоко анализировало библейское и богословское основание Крещения и Евхаристии в их понимании. Данное направление известно как баптистский сакраментализм и имеет приверженцев в среде известных баптистских богословов. Это течение имеет значительную поддержку и набирает

14 Колесников Н. А. Христианин! Знаешь ли ты, как должно поступать в доме Божиим? Т. 1. С. 41.

15 Об освящении. Вероучение // Устав МСЦ ЕХБ. 2006. С. 112.

16 Санников С.В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX столетии // Philosophy and Theology. Modern Science – Moderní věda. 2017. № 2. С. 96.

всё большее влияние в баптистской среде, но в то же время встречает и сильную оппозицию¹⁷.

Если отталкиваться от этого предположения, можно задаться вопросом: оказала ли влияние на русский баптизм в части сакраментализации западная тенденция или наоборот? Однако в русском баптизме в середине XX в. увеличилось число установлений, чего мы не наблюдаем на Западе. Этот факт может свидетельствовать о том, что в русском и мировом баптизме отношение к установлениям изменялось независимо. Таким образом, вопрос о начале сакраментализации установлений в русском баптизме остаётся открытым.

Исследователям русского баптизма будет полезно ознакомиться с терминами, используемыми в русском баптизме для обозначения обрядов: «установление»¹⁸, «заповедь Иисуса Христа»¹⁹, «таинство»²⁰, «священнодействие»²¹, «святыня»²². При этом все термины могут встречаться в одном и том же документе при описании одного и того же обряда²³. Для единообразия в дальнейшем будет использоваться термин «установление», поскольку он в наибольшей степени отражает декларируемый смысл баптистских обрядов.

Одним из самых важных установлений как в мировом, так и в русском баптизме является Крещение. Рассмотрим различие в исповедуемом и практикуемом подходах русских баптистов РС и СЦ на примере этого установления.

3. Отношение к Крещению в СЦ

Необходимым требованием для принятия Крещения в СЦ, как и во всём баптизме, является покаяние. При этом не только внешние люди, но и дети членов общины могут быть допущены до Крещения только

- 17 Санников С.В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX столетия // *Philosophy and Theology. Modern Science – Moderní věda*. 2017. № 2. С. 95.
- 18 Об освящении. Вероучение // Устав МСЦ ЕХБ. 2006. С. 112.
- 19 Вероучение РС ЕХБ от 1985г. [Оф. сайт РС ЕХБ]. URL: <https://baptist.org.ru/faith/verouchenie>; Настольная книга пресвитера. Москва, 2010. С. 133.
- 20 Прохоров К. Апофатизм и катафатизм в протестантизме // *Богословие и размышление*. 2006. № 6. С. 46–57.
- 21 Карев А. В. Священнодействия Церкви // *Братский вестник*. 1963. № 1. URL: https://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2312/
- 22 Храпов Н. П. Дом Божий и служение в нем. СЦ ЕХБ. Издание первое. 1972–1974 гг. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm>
- 23 Об освящении. Вероучение // Устав МСЦ ЕХБ. 2006. С. 96, 112, 120.

после пережитого покаяния, под которым в данном случае понимается не обряд, а именно внутреннее переживание. По словам служителя и известного деятеля СЦ Н. П. Храпова, «только внутреннее покаяние, вызванное действием Духа Святого, ведёт человека к истинному возрождению²⁴». Само же Крещение в СЦ воспринимается как вторичное и является лишь подтверждением покаяния и возможности последующего возрождения.

Н. П. Храпов приводит случай из своей практики, когда после собрания к нему подошёл человек и сказал, что давно является членом церкви, но с детства его преследует грех, которого он не может оставить. По словам этого человека, «Крещение не обновило его сердца...». Рассуждая над этими словами Н. П. Храпов говорит:

«Мог ли Христос поселиться в нечистом сердце? Будет ли Дух Святой пребывать рядом со грехом? Этого быть не может»²⁵.

Описанный диалог подтверждает, что Крещение в СЦ рассматривается как вторичное по отношению к покаянию и возрождению и не дающее при этом освобождения от греха.

Православное вероучение о Крещении, напротив, говорит о том, что возрождение является следствием Крещения. «Крещение есть Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается Святым Духом в жизнь духовную, святую», — пишет в «Катехизисе» святитель Филарет (Дроздов)²⁶.

Однако сам Н. П. Храпов рассматривает Крещение не только как подтверждение, но и как необходимый обряд. Так, по его словам, «спасение <...> утверждается и осуществляется Крещением в смерть Господню²⁷». Таким образом, несмотря на то что Крещение в СЦ имеет вторичный характер по отношению к покаянию и возрождению, оно признаётся необходимым для спасения.

Следует особо отметить, что в СЦ для принятия Крещения существуют возрастные ограничения. Как нижняя, так и верхняя границы определяются психофизической возможностью человека к покаянию и возрождению. Если в случае с молодыми людьми критерием является

24 Храпов Н. П. Должно вам родиться свыше // Вестник истины. 1999. № 1. С. 49.

25 Там же. С. 50.

26 Филарет (Дроздов), свт. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва, 2013. С. 76–77.

27 Храпов Н. П. Дом Божий и служение в нём. См.: URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm>

зрелость ума, то в случае с пожилыми людьми — наличие здравого рассудка. При этом не только отсутствие здравого рассудка по причине возраста, но и умственная отсталость человека является препятствием для Крещения в СЦ²⁸.

Практики возрастных ограничений крещаемых придерживаются и последователи РС.

Интересен подход Н. П. Храпова к сознательному Крещению без возрождения, о чём он пишет:

«Если крещение было не по принуждению и сопровождалось личными ответами и молитвами, то вторично крестить нельзя»²⁹.

В СЦ право совершать Крещение имеют только рукоположенные служители. Даже если в общине имеются намеченные, то есть избранные к рукоположению братья, они не имеют права совершать этот обряд до того момента, пока не будут поставлены через возложение рук священства. В крайнем случае, Крещение может быть совершено диаконом, но обязательно принявшим рукоположение³⁰.

Несмотря на сказанное выше, человек, принявший это таинство от иноверца или от недостойного служителя, не требует повторного крещения.

«Нельзя (перекрещивать), потому что крещаемый крестился не в пресвитера-отступника, а во имя Отца, и Сына, и Святого Духа...»³¹.

Самостоятельно же креститься, по словам Н. П. Храпова, недопустимо. Крещение над самим собой является грехом и кощунством и вообще таковым, по его словам, не является³².

Крещение в СЦ совершается пресвитером через однократное полное погружение в воду со словами: «По повелению Господа и по вере твоей крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь»³³. Особенностью Крещения в баптизме является обязательное полное погружение человека в воду, именно этим обусловлено использование для Крещения водоёмов или больших бассейнов. Даже не способный

28 Храпов Н. П. Дом Божий и служение в нём. С. 5.

29 Там же. С. 8.

30 Там же. С. 6.

31 Там же. С. 8.

32 Там же.

33 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. 2006. С. 96.

к передвижению человек должен быть полностью погружён в воду³⁴. Если же служитель СЦ по какой-либо причине совершил крещение обливанием, то и такое Крещение считается действительным, однако служителю делается предупреждение о недопустимости Крещения подобным образом в будущем³⁵.

Сразу же после Крещения или по возвращении в молитвенный дом совершается Возложение рук на новокрещёных. Как отдельное установление Возложение рук нигде не описывается, хотя и носит наименование «установление» и «Божия святыня»³⁶.

Возложение рук может совершать только рукоположенный служитель (кроме диакона). Если в общине нет рукоположенного служителя, необходимо отложить обряд до приезда такового и только тогда совершить его. При этом новокрещёные, не принявшие Возложения рук, беспрепятственно допускаются до Хлебопреломления³⁷.

Через возложение рук, по словам Н. П. Храпова, на новокрещёных сходит Дух Святой³⁸.

4. Отношение к Крещению в РС

Учение о Крещении в РС заключается в том, что после рождения свыше и прощения грехов, человек должен подтвердить свой союз со Христом, приняв Крещение³⁹.

По словам Н. А. Колесникова, желательно, чтобы покаяние было совершено в собрании (хотя таковое могло произойти и наедине, и в кругу семьи или друзей), однако засвидетельствовать своё смирение и радость спасения необходимо в церкви, которая и будет решать дальнейшие вопросы духовного оформления покаявшегося⁴⁰. Если покаяние произошло не в собрании, то можно просто сообщить о нём служителям⁴¹.

34 Храпов Н. П. Дом Божий и служение в нём. С. 8. См.: URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm>

35 Там же. С. 6.

36 Там же. С. 7.

37 Там же.

38 Там же.

39 Настольная книга пресвитера. Москва, 2010. С. 118.

40 Колесников Н. А. Христианин! знаешь ли ты, как должно поступать в доме Божиим. Т. 1. С. 46.

41 Гнида И. С. Церковные установления // Братский вестник. 1988. № 4. С. 74.

Последователи РС утверждают, что «Крещение через полное погружение способствует укреплению связи верующего с распятым и воскресшим Христом»⁴². Очевидно, здесь идёт отсылка к словам апостола Павла⁴³. Однако анализ данного текста показывает, что Крещение воспринимается апостолом Павлом не как символ, а как бесспорное единение со Христом. Если же последователи РС говорят об «укреплении связи» со Христом через Крещение, то оно, очевидно, воспринимается ими не как символ.

Последователи РС также утверждают, что «через Крещение Бог производит утверждение верующего на пути спасения <...> способствует освящению христианина...»⁴⁴. Аналогично с предыдущим абзацем, из данных слов последователей РС ясно, что Крещение воспринимается ими не как символ, а как нечто более глубокое — как действие (священнодействие), соединяющее человека с Богом.

В публикациях и работах последователей РС Крещение, его смысл и дарования через него описываются достаточно размыто и, как правило, приводятся без подробного разъяснения.

Более ясно об этом таинстве говорится в «Настольной книге пресвитера»:

«Крещение приносит благословение, так как оно является исполнением воли Божьей <...> и <...> скрепляет духовное единство верующего с поместной церковью»⁴⁵.

Здесь Крещение воспринимается исключительно как символ. В первом утверждении Крещение даёт человеку благословение как исполнителю установления Божия, а не как участнику обряда. То есть, благословение Божие, по учению РС, подаётся за исполнение обряда, а не через него. Во втором утверждении Крещение представлено также символически или скорее даже прагматически, как вхождение в поместную церковь⁴⁶, не как мистическое соединение, а как знакомство общины с новым членом. Слова, приводимые далее: «Крещение — исповедание веры

42 Настольная книга пресвитера. С. 118.

43 *«Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мёртвых славою Отца, так и нам ходить в обновлённой жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху»* (Рим. 6, 4–6).

44 Настольная книга пресвитера. С. 118.

45 Там же. С. 118.

46 Там же. С. 121.

<...> в присутствии церкви»⁴⁷ — ещё раз подтверждают исключительно прагматическое восприятие этого установления.

Кроме прагматического и символического, Крещение носит ещё и евангелизационный характер. В публикациях РС можно встретить рекомендацию совершать его с торжественным шествием через населённый пункт к открытому водоёму, дабы привлечь внимание окружающих.

Вместе с тем последователи РС говорят, что даже если Крещение не может служить евангелизационным целям и совершается только дома, то «церемония должна быть совершена»⁴⁸. Возможно, они объясняют необходимость совершать Крещение исполнением заповеди Спасителя, однако это только предположение.

По словам последователей РС, Крещение не может дать человеку спасения: «Нельзя приписывать Крещению того, что может дать только рождение свыше»⁴⁹. Однако они же свидетельствуют, что для переживших возрождение Крещение обязательно, ибо «действительно является элементом спасения»⁵⁰.

Таким образом, Крещение воспринимается последователями РС не как простой обряд, дающий право на участие в Вечере Господней, но как необходимое условие приобщения к телу Иисуса Христа — Церкви (см. 1 Кор. 12, 13), в котором принявший Крещение получает полное свидетельство о своём усыновлении⁵¹.

В РС полное погружение всего человека в воду, также считается обязательным⁵². Обоснованием этого они считают практику полного погружения при Иоанновом Крещении (см. Ин. 1, 26)⁵³.

В РС и СЦ человек во время Крещения погружается в воду путём отклонения назад. Такой способ считается принципиальным. Однако, если крещаемый по каким-либо физическим причинам не может погрузиться отклонением назад, то допустимо использовать любой другой способ⁵⁴.

47 Настольная книга пресвитера. С. 121.

48 Настольная книга пресвитера. С. 252.

49 Там же. С. 119.

50 Колесников Н.А. Христианин! Знаешь ли ты, как должно поступать в доме Божиим? Т. 1. С. 49.

51 Там же.

52 Гнида И. С. Церковные установления // Братский вестник. 1988. № 4. С. 71–80. С. 75; Настольная книга пресвитера. С. 253.

53 Колесников Н. А. Христианин! Знаешь ли ты, как должно поступать в доме Божиим? Т. 1. С. 48.

54 Настольная книга пресвитера. С. 250.

Выбор места Крещения — искусственный или естественный водоём — для последователей РС и СЦ не является принципиальным⁵⁵.

В РС, как и в СЦ, крещение инвалидов по психическому заболеванию невозможно⁵⁶. Однако Н. А. Колесников и И. С. Гнида о крещении таких людей ничего не пишут.

В РС возложение рук не выделяется в отдельное установление. Более того, в «Настольной книге пресвитера» делается замечание о том, что

«было бы ошибкой считать, что молитва (возложения рук) нужна для того, чтобы крещёные получили Святого Духа, так как Святой Дух живёт в верующем и осуществляет водительство в жизни каждого рождённого свыше христианина с момента покаяния (см. Рим. 8, 9–14)»⁵⁷.

В РС эти слова в большей степени являются доктринальными, чем реально исповедуемыми, поскольку практика показывает, что отношение ко Крещению и в РС, и в СЦ — это получение дара Духа Святого⁵⁸.

Так же, как и в СЦ, в РС после Крещения совершается Хлебопреломление⁵⁹. Обязательность завершения Крещения Хлебопреломлением основывается на том, что само Хлебопреломление воспринимается последователями СЦ и РС не как причастие Собственному Телу Христа (см. Ин. 6, 54–56), а как причастие Его мистическому телу — Церкви.

Заключение

Описание практики Крещения в СЦ и РС, а также рассуждения о нём различных представителей русского баптизма ещё раз подчёркивают двойственное понимание данного установления. Точно такая же ситуация наблюдается со всеми или практически со всеми принятыми в СЦ и РС установлениями⁶⁰.

Таким образом, можно констатировать, что в русском баптизме складывается парадоксальная ситуация: и в СЦ, и в РС официальное

55 Настольная книга пресвитера. С. 48.

56 Там же. С. 252.

57 Там же. С. 248.

58 Более подробно см.: Прохоров К. О некоторых особенностях понимания крещения в русском баптизме // Богословские размышления. 2007. № 8. С. 71–88.

59 Настольная книга пресвитера. С. 249.

60 Морозов А. В., диак. Союз церквей евангельских христиан-баптистов: учение об установлениях и исповедальной практике. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2022.

вероучение об установлениях русских баптистов соответствует обще-баптистскому символическому пониманию, тогда как практикуемый подход к этим установлениям — сакраментальный.

Выявленная особенность воззрений русских баптистов может быть использована в миссионерской практике при разъяснении им православного взгляда на таинства.

Источники

Вероучение РС ЕХБ от 1985 г. [Оф. сайт РС ЕХБ]. [Электронный ресурс]. URL: <https://baptist.org.ru/faith/verouchenie> (дата обращения: 29.07.2022).

Гнида И. С. Церковные установления // Братский вестник. 1988. № 4. С. 71–80.

Карев А. В. Священнодействия Церкви // Братский вестник. 1963. № 1. [Электронный ресурс]. URL: https://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/2312/ (дата обращения: 10.09.2022).

Колесников Н. А. Христианин! знаешь ли ты, как должно поступать в доме Божиим. Т. 1. Москва: «Весть», 1998.

Настольная книга пресвитера. Москва: Информ. принт, 2010.

Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. Издание Международного совета церквей ЕХБ, 2006.

Письмо по сотериологическим разномыслиям. Правление РСЕХБ, опубликовано 2 апреля 2012. [Электронный ресурс]. URL: <http://baptist.org.ru/articles/documents/597> (дата обращения: 18.08.2022).

Пространный Православный Катилизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Москва: Сибирская Благовонница, 2013.

Статистические данные по молодёжи МСЦ ЕХБ // Чистый источник. 2020. № 1 (3). С. 67. Тенденции мирового баптизма. Оф. сайт РС ЕХБ [Электронный ресурс]. URL: <https://baptist.org.ru/read/article/94334?ysclid=l6l6i7bfqy337250876> (дата обращения 08.08.2022)

Храпов Н. П. Должно вам родиться свыше // Вестник истины. № 1. 1999. С. 48–51.

Храпов Н. П. Дом Божий и служение в нем. СЦ ЕХБ. Издание первое. 1972–1974 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm> (дата обращения: 11.09.2022).

Литература

Алексей Синичкин: о жизни с ДЦП, братстве, неприглядных фактах и этике историка (25.06.2022). [Интервью с Алексеем Синичкиным (историком и архивариусом Российского союза ЕХБ)]. [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wgbc.org/media/f3skfdq/>

aleksey-sinichkin-o-zhizni-s-dcp-bratstve-neprikladnyh-faktah-i-etike-istorika (дата обращения 7.09.2023).

Бокова О. А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX–XIX веков: [дис... канд. филос. наук: 09.00.14]. Санкт-Петербург, 2011.

Морозов А. В., диак. Союз церквей евангельских христиан-баптистов: учение об установлениях и исповедальной практике. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2022.

Прохоров К. Апофатизм и катафатизм в протестантизме // Богословие и размышление. 2006. № 6. С. 46–57.

Прохоров К. О некоторых особенностях понимания крещения в русском баптизме // Богословские размышления. 2007. № 8. С. 71–88.

Прохоров К. Русский баптизм и Православие. Москва: ББИ, 2017. (Серия «Диалог»).

Иванов М. В. Современные тенденции в богословии российских евангельских христиан-баптистов: [дис... канд. филос. наук: 09.00.14]. Москва, 2012.

Прохоров К. Семь таинств русских баптистов // Богословские размышления. 2014. Вып. № 15. С. 142–160.

Российский союз евангельских христиан-баптистов. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Российский_союз_евангельских_христиан-баптистов (дата обращения 01.06.2023).

Санников С. В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX столетия // Philosophy and Theology. Modern Science — Moderní věda. № 2. 2017. С. 92–104.

АГИОГРАФИЯ

ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО СТЕФАНА МАХРИЩСКОГО

В ЧЕТЫХ-МИНЕЯХ ИЕРОМОНАХА ГЕРМАНА
ТУЛУПОВА И СВЯЩЕННИКА ИОАННА
МИЛЮТИНА*

Священник Кирилл Прихотько

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
ассистент кафедры филологии Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
kprikhotko@gmail.com

Для цитирования: *Прихотько К., свящ.* Житие преподобного Стефана Махрищского в Четьих-Минях иеромонаха Германа Тулупова и священника Иоанна Милютина // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 370–384. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.019

Аннотация

УДК 091 (82-941) (2-35) (271.2)

В статье рассматривается вопрос распространения «Жития прп. Стефана Махрищского» в июльских Четьих-Минях XVII в. Прежде всего, это Минеи-Четьи иеромонаха Германа (Тулупова) (ТСЛ 679) и священника Иоанна Милютина (Син. 807). Цель работы — выявить потенциальные антиграфы Жития для указанных выше агиографических сборников, а также установить преемственность списков Жития в них. В результате текстологического и палеографического исследования списков Жития автор приходит к выводу, что Основная редакция произведения предположительно была заимствована иеромонахом Германом (Тулуповым) из сборника-конволюта ТСЛ 692. Священник Иоанн Милютин, безусловно, ориентируется на состав минейного свода своего предшественника, но, имея перед собой текст Жития, близкий к СПбДА 270 (2) и Ник. 121, редактирует его в присущей для него манере, сокращая вступительную часть произведения.

Ключевые слова: «Житие Стефана Махрищского», Минеи Германа Тулупова, Минеи Иоанна Милютина, рукописная традиция.

* Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 22-18-00174, <https://rscf.ru/project/22-18-00174/>, ИРЛИ РАН.

Live of St. Stephan Makhishchsky in the Menaia of Hieromonk German Tulupov and Priest Ioann Miliutin*

Priest Kirill Prikhotko

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Assistant at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

kprikhotko@gmail.com

For citation: Prikhotko, Kirill, priest. "Live of St. Stephan Makhishchsky in the Menaia of Hieromonk German Tulupov and Priest Ioann Miliutin". *Theological Herald*, no. 3 (50), 2023, pp. 370–384 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.019

Abstract. The article deals with the issue of the spread of the Writing of Life of St. Stephen of Makhrishchsky in the July volume of the Menaion, the 17th century. Firstly, this work is done by hieromonk German (Tulupov) (TSL 679) and priest John Milyutin (Syn. 807). Its goal is to identify potential antigraphs of the Life for listed above hagiographic collections, as well as to establish the continuity of the lists of the Life in them. As a result of a textual and paleographic study of the Lists of the Life, the author comes to the conclusion that the Main Edition of the work was presumably taken by hier. German (Tulupov) from the collection-convolute TSL 692. Priest John Milyutin, certainly, is guided by the composition and the elements of his predecessor's menaia code, but, apparently, having the text of the Life at his disposal which is close in meaning to SPbDA 270 (2) and Nick. 121, edits it in his usual manner, shortening the introductory part of the work.

Keywords: Live of St. Stephan Makhishchsky, Menaia of German Tulupov, Menaia of John Milyutin, manuscript tradition.

* The study was financially supported by the Russian Science Foundation № 22-18-00174, <https://rscf.ru/project/22-18-00174/>, IRLI RAS.

Введение

«Житие прп. Стефана Махрищского» — памятник агиографии второй половины XVI в., повествующий о «спостнике и собеседнике»¹ прп. Сергия Радонежского. Он был создан около 1560–1563 гг. по благословению свт. Макария, митрополита Московского, и повелению царя Иоанна Грозного агиографом Макарьевского круга Иоасафом, игуменом Данилова монастыря². Об истории создания памятника говорится как в предисловии к Житию, так и в послесловии, озаглавленном «О поставленіи каменья цркви живоначальнаго трца». Однако сведения о заказчиках более полно изложены в последнем: «бывшѣ же по сіхъ варлаамѣ и гдѣменю тоа обители . и видѣ бываемаа чюдеса ѿ гроба прѣбнаго стефана . житіе стго ѣ кратце ѿ того прадѣда серапїѡна сѣнноинокѣ пѣматѣ рѣди написано баше ѿбрѣте в мнрьской ксенодохїи . йнаа же ѿ оустъ прадѣда своѣго своимѣ ошїма ѿ прѣбнемъ стефанѣ слыша . егда ѣще юннѣ емѣ бывшѣ томоу игоуменѣ варлаамѣ . к сім же помышлаше ѿ чюдесѣхъ прѣбнаго стефана написать еліко самъ видѣ . и еліко ѿ инѣхъ слыша и звѣстѣно . семѣ же бывшѣ еже ѿ чюдесѣхъ еже видѣ и слыша той преже речѣныи варлаамѣ и гдѣменѣ пѣматѣ рѣди написа . и принесѣ тогда прѣващемоу скїпетра всеа великіа росїа . блгоѣтївомѣ , и хваламѣ достоїномѣ въ црехъ великомѣ кнѣзю іваннѣ . сїоу прѣнопѣматнаго ѡного великаго кнѣза васїліа , иже во йноцѣхъ варлаа наречѣннаго . такоже и пресѣенномѣ гнѣ архїерѣбу великіа всеа росїи макарію митрополїтѣ . оні же помыслиша еже толїка такова велика и стѣ моужа свершѣна в добродѣтелѣ , и дївна в чюдесѣхъ не подобѣ оставити житїа егѣ и чюдесѣ бѣ написанїа . егѣ и самъ гѣ прослави . и повелѣша написать житїе егѣ и чюдеса , мнѣ смиренномѣ іѣсафѣ , да пѣматѣ егѣ прочитѣтѣся»³.

Книжная деятельность свт. Макария, начатая им на Новгородской кафедре, а затем Соборы 1547 и 1549 гг., главной целью которых была канонизация русских святых, дали мощный импульс развитию агиографического творчества и пример для подражания последующим составителям четых сборников. Уже спустя полвека появляются новые комплекты Миней-Четых: Чудовские (Годуновские)⁴ в 1600 г., иеромонах Герман (Тулупов) завершает работу над полным комплектом

1 Служба преподобному отцу нашему Стефану, игумену, Махрищскому чудотворцу. Москва, 1887. С. 14.

2 Прихотько К., свящ. Стефан, прп. Махрицкий // ПЭ. 2022. Т. 66. С. 280.

3 ТСЛ 679. Л. 335.

4 Дробленкова Н. Ф. Миней Четых Чудовские // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 114.

Миней⁵ в 1632 г., а священник Иоанн Милютин⁶ — в 1654 г. Также известны два сборника-конволюта, получившие название Четых-Миней Феодосия Сийского и составленные не ранее 1665 г.⁷ И, конечно, одним из главных вопросов в изучении подобных сборников является вопрос об источниках, которыми пользовались книжники для составления своих минейных сводов.

Если священник Иоанн Милютин в послесловии к каждому тому Миней указывал основной источник: «...писах же с монастырских миней четых»⁸, в котором, как замечает А. В. Сиренов, исследователи видят Четьи-Минеи иеромонаха Германа (Тулупова)⁹, то последний только обозначал принцип их составления, например: «написана бысть сѣа сѣаа книга мѣъ и ѿ четъа вывоѣ (ТСЛ 679; л. 633). Однако результаты, полученные в ходе изучения различных памятников агиографии и минейных сводов вообще, свидетельствуют о том, что чаще всего текст в составе Миней-Четых священника Иоанна Милютина (далее — МИМ) не восходит к Минеям иеромонаха Германа (Тулупова) (далее — МГТ)¹⁰. Также справедливо будет сказать, что, например, «Житие прп. Геннадия Костромского», вероятно, было заимствовано Милютиным из МГТ¹¹.

Таким образом, на наш взгляд, верным является замечание А. Е. Соболевой, которая указывает, что «вопрос об источниках Миней для каждого текста или тома должен решаться индивидуально и будет тем точнее, чем подробнее разработана история каждого текста»¹²,

5 Алексеев В. Н., Турилов А. А. Герман // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 253.

6 См.: Поньрко Н. В. Иоанн Иванов Милютин // СККДР. 1992. Вып. 3. Ч. 2. С. 65–69.

7 См.: Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания. Москва; Санкт-Петербург, 2011. С. 81.

8 Поньрко Н. В. Иоанн Иванов Милютин // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 69.

9 Сиренов А. В. Милютинские Миней и черновик степенной книги // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2009. № 3. С. 3.

10 См.: Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания. Москва; Санкт-Петербург, 2011. С. 84–85; Кулева Н. А. К вопросу о составе и источниках Милютинских миней четых (на примере февральского тома) // Комплексный подход в изучении Древней Руси: Сборник материалов X Международной научной конференции. Москва, 2019. С. 107–108; Соболева А. Е. К вопросу о соотношении житийных текстов в Минеях Четях иеромонаха Германа Тулупова и Иоанна Милютина // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2021. № 66. С. 59–70.

11 Соболева А. Е. Рукописная традиция «Жития Геннадия Костромского» XVI–XIX в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. Т. 78. № 4. С. 157–174.

12 Соболева А. Е. К вопросу о соотношении житийных текстов в Минеях Четях иеромонаха Германа Тулупова и Иоанна Милютина // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2021. № 66. С. 61.

поэтому целью нашей статьи является выявление потенциальных антиграфов «Жития Стефана Махрищского» в МИМ и МГТ.

Отметим, что это Житие входит в состав Миней-Четых только в XVII в. Оно читается в составе июльских томов МГТ и МИМ. Данный текст не входит в состав июльских томов ни одного из комплектов Великий Миней-Четых¹³, поскольку формирование их длилось с 1529 по 1554 гг., а Житие создано, как указано нами выше, около 1560–1563 гг. Также «Житие Стефана» не читается как в Чудовских Минеях, так и в Минеях прп. Феодосия Сийского.

1. Списки «Жития Стефана Махрищского» в ТСЛ 692 и 679

В июльском томе Миней-Четых иером. Германа (ТСЛ 679; л. 303 — 335 об.) читается Основная редакция Жития. Текст озаглавлен: «В тои же днѣ житіе ѿ подвижи прѣбнаго ѿца нашего йже на махрици, елѣи ѿче» — и имеет инципит: «Понѣже оубо пребл҃гїи нашз вл҃ка б҃гъ ѿ г҃ь іс х҃с . всегда намз оустрааа бл҃гаа ѿ полѣзнаа . ѿ ѿ нашемз сп҃сѣнїи промыслаа».

Включение Жития в состав июльского тома МГТ неслучайно и объясняется не только наличием списков Жития в библиотеке лавры и особым вниманием составителя к житиям русских святых, но и тем, что в 1615 г. по ходатайству прп. Дионисия и келаря Троицкой обители Авраамия Палицына разорѣнный поляками Махрищский монастырь был приписан к Троице-Сергиевой Лавре¹⁴. Ведь именно по благословению прп. Дионисия лаврский книжник осуществлял работу над минейным сводом¹⁵.

Один из известных нам старших списков Основной редакции «Жития Стефана Махрищского» находится в рукописи «Жития русских святых и Апокалипсис толковый»¹⁶ (ТСЛ 692; л. 707–728), которая представляет собой сборник-конволют, состоящий из трёх частей: жития русских святых, Апокалипсис толковый свт. Андрея Кесарийского и ещё два агиографических текста: «Повесть о Петре и Февронии Муромских» и «Житие Стефана Махрищского», написанных на бумаге конца XVI в. В результате пословной сверки списков Жития в ТСЛ 692 и ТСЛ 679 вы-

13 Ляховицкий Е. А., Шибав М. А. Великие Миней-Четы // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 262–267.

14 Смирнов С. К. Историческое описание Махрищского монастыря. Москва, 1852. С. 20.

15 Алексеев В. Н., Турилов А. А. Герман // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 253.

16 Иларий, иером., Арсений, иером. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. 3. Москва, 1879. С. 52–55.

яснилось, что, вероятнее всего, именно этот список стал для Тулупова непосредственным антиграфом. Об этом свидетельствуют следующие чтения.

Первое представляет собой причастие *всѣающе*, встречающееся в повествовании о встрече прпп. Сергия Радонежского и Стефана Махрищского: *и собравъшимса братїамъ і ѱзыде с ними прїѣвныи стѣфанъ во срѣтенїе ст҃аго сер҃гіа. вѣста во клеверѣта єдинѣ волю твораще га своего, дх҃овнѣю браздѣ въздѣлающе, и словесное сѣма всѣающе* (ТСЛ 679; л. 313). Нужно отметить, что в известных нам двадцати двух списках Основной редакции Жития это чтение представлено четырьмя вариантами:

- 1) *Всѣающе* — ТСЛ 692, ТСЛ 679, ОЛДП F.189, Овч. 263, Арх. 233, Никиф. 121;
- 2) *Всѣюще* — СПбДА 270 (2), Сол. Анз. 79/1445, Унд. 1101;
- 3) *Всѣвающе* — Унд. 377 и 378, Егор. 2026, Барс. 762, Забел. 525, ТСЛ 637;
- 4) *Сѣюще* — Син. 807, Погод. 734, Соф. 466.

Вероятнее всего, чтение «*всѣающе*» возникло под влиянием предшествующего причастия «*воздѣлающе*». Очевидно, что ошибка, допущенная писцом в ТСЛ 692, была затем воспроизведена Германом Тулуповым в ТСЛ 679.

Второе интересующее нас место находится в чуде «*О оумноженїи потрібнѣхъ пища же и питїа*» (ТСЛ 679; л. 324 об. — 326 об.). Здесь повествуется о том, как во время праздника Пятидесятницы игумен Варлаам, совершив молитву у гроба прп. Стефана и испросив у него помощи в исполнении установленного святым устава кормить алчущих нищих и путников, повелел, несмотря на «*вскздѣвнїю потрібнѣхъ*» в монастыре, насельнику обители Симеону «*полагати малыа ѣны хлѣбы на трапѣзѣ и питїе...*». Когда же настало время трапезе, игумен благословил пищу и все вкушающие насытились, а оставшихся продуктов хватило братии монастыря ещё на три месяца. В ТСЛ 692 вымарана небольшая часть этого текста, которая достаточно хорошо просматривается с помощью ультрафиолетовой лампы¹⁷. Приведём это чтение курсивом в квадратных скобках. «*єгдѣ же вре́ма іжденїю . възта́въ игдѣме́, по ѱбычу́ю сотвори́въ мѣтвѣ . и прѣлага́емаа на трапѣзѣ бл҃гослови́въ . и нача́ша іѣсти . [но иже вездѣ сый и вса исполнаа, прѣстѣи и всесилныи и животвораціи дх҃ъ, иже со отцемъ вслѣпѣ и с сыномъ вынѣ] і иже иногдѣ насытївыи ма́нною непокорївыа лѣтѣ жидѣвзска*

17 Выражаю сердечную признательность ведущему научному сотруднику РГБ А.Д. Паскалю за помощь в работе с рукописью.

в пѣстыни . и патїю хлѣвы и двема̀ рѣвома пѣ тысаць кромѣ женъ и дѣтѣи напитавыи...» (ТСЛ 692; л. 721 об.) Приведённая нами купюра в ТСЛ 692, на наш взгляд, послужила обособлению целой группы списков, она не читается в: ТСЛ 679, Син. 807, Син. 542, СПбДА 270 (2), Сол. Анз. 79/1445, Забел. 525, ТСЛ 637, Унд. 1101, Опт. 228, Никиф. 121.

Также важно сказать о чтении, отсутствующем в ТСЛ 692 и указанной выше группе списков. Это фрагмент с поучением прп. Стефана Махрищского Константину Дмитриевичу, будущему священномученику Кассиану Авнежскому, перед его монашеским постригом:

ТСЛ 692	ОЛДП F. 189, Егор. 154 и 2026, Арх. 233, Попов 94
<p>Блї же въ поустыни ст҃го живїи чл҃къ нѣкїи имене кѡстантїи, сн҃з дмитрѣе, рѡда ч҃тна и богата . сѣи принесє имѣнїа немало кз стѣфанѡ на строєнїе монастырѧ . и братїи мл҃тню доволнѡ подадє . и молїи прѣвнаго єже ѡблеци єго въ иноческаа . прѣвнїи прїї и ѡблече и въ иноческаа, и нарече ѡма ємоу касїанѡ. (ТСЛ 692; л. 715 об.)</p>	<p>Блї же въ пѣстыни ст҃го живїи чл҃къ нѣкїи именемъ кѡстантинѡ сн҃з димитрїевѡ . рѡда ч҃тна и богата . сѣи принесє имѣнїа немало к стѣфанѡ на строєнїе мнѣтрѧ . и братїи мл҃тню доволнѡ подадє . и молїи прѣвнаго єже ѡблеци єго во иноческаа . <u>стѣфан же поучивѡ єго, рече вынѡ имѣи страхъ бжїи предѡ ѡчїма своима . и не презирати оубоги . не возноситиса во своемъ видѣнїи . быти въ смиреннѣи мысли . не стѣжати в скорьбѣ . но всѣ оумѡ прїимати напастї . о приходлци бѣдѧ не жалитиса . и тако поучивѡ єго прїимѡ и ѡблече во иноческаа, и нарече ѡма ємоу касїанѡ. (ОЛДП F. 189; л. 423 об. — 424)</u></p>

Отсутствие этого чтения также значительно сужает круг рукописей, откуда могло произойти заимствование «Жития Стефана Махрищского».

Таким образом, принимая во внимание наиболее раннюю датировку списка, а также приведённые выше текстологические маркеры, можно осторожно высказать предположение о том, что для ТСЛ 679 непосредственным антиграфом является список Жития из ТСЛ 692.

2. «Житие Стефана Махрищского» в Син. 807 и ТСЛ 679

«Житие преподобного Стефана Махрищского» также входит в состав июльского тома Миней-Четых священника Иоанна Милютина¹⁸ (Син. 807; л. 716–769), начавшего работу¹⁹ над новым комплектом Миней совместно со своими сыновьями в стенах Троице-Сергиева монастыря в 1646 г., спустя всего четырнадцать лет после иеромонаха Германа Тулупова.

Список Жития в Син. 807 выделяется нами как отдельный вид «Жития Стефана Махрищского». Здесь оно озаглавлено: «В той же день житие и чудеса преподобного отца нашего Стефана Махрищскаго чудотворца» — и имеет инципит: «Сѣи достохвѣлнии стефанъ от великаго града кїева».

Обратимся к анализу изменений, внесённых в текст Жития.

Известно, что характерной чертой редакторской работы отца Иоанна Милютина являлось сокращение частей, не имеющих прямого отношения к жизнеописанию святого: вступлений и предисловий²⁰. «Житие Стефана» не является исключением. Пространное историософское вступление перед жизнеописанием махрищского подвижника, имеющее целью подчеркнуть апостольское преемство Русской Церкви и включить подвижников, просиявших на Руси, в сонм святых мирового православия, полностью опускается редактором. Также важно отметить, что священник Иоанн вполне последовательно редуцирует чтения, где проявляется личность повествователя²¹: будь то слова, открывающие новую часть произведения (Кто оубо ѣсть сѣи і ѿкоуду сказати ми подобѣ...), или пассаж Иоасафа, призванный уверить читателя в истинности повествования подкреплённый цитатой из «Лествицы» прп. Иоанна Синайского, или достаточно пространный отрывок, где представлен мотив самоуничтожения автора (от слов «... и не іако прѣмѣдрѣ и хѣдѣбѣства ісполненоу ми соущѣ...» и далее).

Проиллюстрируем данные тезисы. Здесь курсивом и полужирным с нижним подчёркиванием выделен текст предисловия, вошедший

18 *Иосиф (Левицкий), архим.* Оглавление четых-миней священника Иоанна Милютина. Москва, 1867. С. 131.

19 *Понырко Н. В.* Иоанн Иванов Милютин // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 65–66.

20 Там же. С. 66.

21 На наш взгляд, в «Житии Стефана Махрищского» прослеживается тип повествователя-«собираателя». См.: *Лобакова И. А.* К изучению поэтики русской агиографии: повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI – начала XVII в. // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 337–350.

в **Син. 807**: «Понѣже оубо прѣвлѣни нашь вѣка бѣтъ и гѣ іс хѣ . всегда намъ оустрааа блгѣа и полѣзнаа . и ѡ намемъ спсѣнии промыслаа . прѣже многѣ лѣтъ прѣрки своа послѣ прорицающѣи тогѡ во смотрѣніе . напослѣдокъ же лѣтъ, послѣ сѣа своѣгѡ единокѡнаго ражающагѡса ѿ жены . и бывающагѡ пѡ законѡмъ, да пѡ законныа искоупѣи, іакоже глѣтъ бжтвенныи павелъ потѡм же послѣ сѣиенныа своа и бжтвенныа аплы во всѣа іазыки, проповѣдати тогѡ слѣвѡ, и просвѣтити на во тмѣ и сѣни смѣртнѣи сѣдѣаа, и направити нѡги наша на поуѣтъ миренъ . и ѿ многобжѣа на истинное бгѡразѡміе привестѣи, і идолюскѣиа нечистѡты прѣмѣнитѣи стѣи крщѣніемъ . во всю во зѣмлю изыде въщѣаніе йхъ, и в концѣ вселѣнныа глыи, по глѣщѣмоу прѣкоу дѣдѡ . даже и до нашего іазыко русѣискаго дѡнде глѣа ѡнъ бжтвенныи, сѣенныа трѣбы, великаго глѣю и бгѡгласнаго апла андрѣа, брата петрѡва іако ѡрла, или іако же рѣци мѡлнїю прѡтеции вселѣннѡю . егда бѣгѣи емѡ на мѣсте идѣже ѣсть грѣа кїевъ . и тоу прѡречѣ сѣщимъ с нѣи оучнѣко, іако тѣ хѡщѣ грѣа бѣгѣи великѣ и многѡчлѣнъ, і истиннаго бга познѣтѡ, и вѣрѡвати емѡ ймѣтъ . и цркви многѣи и мостыра постѣаватса ѣже и бѣсть . и постѣави крѣтъ на ѡномъ мѣсте бжтвенныи андрѣи . по лѣтѣ же нѣсколицѣхъ бѣсть грѣа на томъ мѣсте, по прѡречѣнію бжѣственаго апла . и людѣи мнози бѣхѡ живѡщѣи в немъ . по ѡмрачѣми бѣхѡ идолюскѣенїемъ, дѡнде егда воздѣвиже гѣ бѣтъ іакоже моисѣа вожа илїю і наставника . сїце нѡвомѡ илїю людѣмъ своимъ воздѣвиже великаго кнѣза владимира сѣа свѣтослѣваа нѡваго апла . или іакоже иногда великаго во црѣ константіна . сѣи не ѡ егѣпта на рабѡты изведѣ, но ѡ идолюскѡужѣніа рабѡты избѣави . не мѡре чѡвьственѡе прѡведѣ, но невѣрїа мѡре мѣслѣнѡе крѣтною пѣлицѡю раздѣли, и к бгѡразѡмію привѣдъ стѣимъ крщѣніемъ всю зѣмлю рѣсьскѡю . сїце же семѡ бывающѡ . людѣ хрѣтоимѣнитѣимъ мнѡжѣствѡющимъ и радѡщѡимса, и вѣре правослѣвнѣи цѣвѣтѡущи . црквам же многимъ и мнѣтрѣмъ постѣавленѡ бѣвшимъ . и мнѡгимъ мѡжемъ дхѡвнымъ, іако нѣскимъ столпѡ непоколебимымъ, в пѡстнѣихъ пѡдвизѣхъ прѡсїавшѣи . йже краснаа и в малѣ оуслѣждѣмаа мїра сегѡ ѡвѣргъшиа вѣдѣщаа ради жїзні іаже оугѡтѡва бѣтъ любѡщимъ егѡ . іакоже иногда бѣше во егѣптѣ дрѣвле идоломъ клѣнающѣса, послѣдѣи же иночѣскаа мнѡжѣства и пѡстнѣчѣскаа тѣамо оумножѣхѡса . іакоже никѡлиже нигдѣже толїко стѣа мѡжи ѡбвѣтѣатса . идѣже во грѣхъ оумножѣса тѣамо блгѡдѣтъ прѣизѡбілѡва . іако рѣчѣ бгѡгласныи ісѣа . людѣи хѡдѣщѣи во тмѣ сѣвѡ восїа ймъ . тѣакѡ нѣтъ в роустѣи землїи всѣми нами вїднѣмо ѣсть . іакоже звѣзды сїающа, йже ѡзарѣтѡ мѣслѣнѡю твердѣ црѣковнѡю . или іакоже свѣтїлнѣицы на свѣщнѣицѣхъ постѣавленѣ бѣша свѣтитѣи мїрѡ всѣмѡ . бгѡподражатѣльнымъ своѣи житїемъ і оучѣніемъ . по смѣртнѣи же чѡдесѣи и знѣменнѣи . в нѣх же ѣсть сѣи достохѣвалныи стѣфанъ ѡ нем же на днѣ слово прѣлежѣи . Кто оубо ѣсть сѣи і ѡкоудѡу, сказѣти ми подобѣѣ ѡ ѡного прѣже рѣченнаго великаго града кїева сѣи бѣше . родїса ѡ родитѣлю хрѣтіанѡ и блгѡчѣстївѡ и вѣрноу . и да не мнѣтъ ма кто іако неїстинно

пишѣци ѣже ѡ сѣмъ . обѣрай во ѣсть невѣрїю полъзѣ погублати . рече блженныи лѣствицикъ . понеже оубо многа лѣта оубо преидоша ѡ нели же сѣи блженный бѣсть . дажь и до дне ѡ житїи его никто же воспоминаѣ . чюдесе же многимъ бывшимъ ѡ гроба стго . егда же цртва великаго роїскаго прѣва скипетра блгочестїебыи хваламъ достоїныи самодержецъ и достохвалныи во црѣхъ юаннъ . снъ прѣпамятнаго ѡного великаго кнѣза васїла . йже варла нареченныи во йноуескомъ образѣ . сѣи велико тцѣнїе показавъ ко стымъ црквамъ и мнѣре . и дхѡвныа мѣжа възискаа . и мѣтвы ѡ нихъ прїемла . и честъ великъ подаа ймъ . і елицы ѡ нихъ ѡ житїа сего ѡидоша . йх же житїа почитаа и пѣматї торжествѣа . паче инѣхъ прѣе прѣже его бывши . тако и прѣсценныи макариѣ . йже тогда оукрашаа прѣтлѣ рѣска митрополїа . йже в лѣта пѣтвы своеа . словесноу секїроу коренїе ересемъ постыѣ . сїа слышашѣ ѡ прѣпнемъ стѣфанъ . елико бгъ творитъ чюдеса его ради . о семъ во самъ глѣтъ гъ . славацаа ма прославаю . мнѣ же смиренномъ прѣже написавшѣ ѡ явленїи мощи . и о чюдесѣхъ преподобныхъ григорїа и касїана йже на авнѣзе быши оучнцѣхъ стго стѣфана . прилѣчи же са написати ѣже і ѡ житїи стго стѣфана и о чюдесѣхъ его²² . и не іако премѣдрѣ и хѣдѡбства исполненоу ми соущѣ . илї высоко слово имѣщѣ . но паче грѣшнѣ ми и смиренѣ . и прѣстѣ словѣ и бесѣдоу . и воащѣ же ми са прѣтча ѡного лѣнїваго раба сзкрѣвшаго иногда талантъ . и никто же ми ѡ семъ да зѣрї . понеже бѣ постѣланнѣ и невѣжда словѣ . по глѡцѣмому быхъ невѣжда словомъ но не разѣмомъ . зѣз же и разѡумъ краткоу . и не достѣточѣнъ нѣкако имѣхъ . но и ѡ сѣе подовѣе ми содѣтелеа моего бга блгодарити йже ѡ дха своего на всѣкъ плѡтъ илѣавшѣ . и слово сложно и разѣма исполнено даровавшѣ двомъ сїце дрѣгѡму же сїце . но ѡ семъ молю ѡтѣсклю и дхѡвную ваашѣ любовь . іако да мѣтвою ваашею помѡжете ми . ѣже подѣтимиса ѡ всемогѣщаго бга словѣ во ѡверзѣнїе оустъ мой . ѣже нѣчто написати ѡ житїа прѣпнаго стѣфана . понеже и звїтїа словесемъ не вѣмъ . ни рѣшѣнїа прѣтчамъ не навькохъ . ни оу философъ оучнхса грамоти кїа же и рїтори кїа никогдаже прочитѣ . ниже тцеславіа ради сїе дерзнѣ . ни ѡ члѣкѣ славы сїа мїмотекоущїа възискаа по повелѣнъ быхъ йже ѡ тогда оукрашающаго престѡлѣ мѣре црквѣ прѣтѣа бѣа рѣска митрополїа . стѣвшиаго глѡ гдѣна митрополїта макариѣ (ТСЛ 679; л. 303–306 об.).

Также отметим, что до начала основного повествования о жизни святого редактор сокращает ещё несколько мест. Книжник удаляет из текста цитату из Второзакония (Втор. 32, 7): «вопроси рече ѡца твоего и возвѣсти тѣвѣ . и стѣрца твоа и рекоу тѣвѣ», которую приводит агиограф, повествуя о своём желании пойти в обитель Стефана и там получить свидетельство о подвигах преподобного, а также исключает фрагмент,

22 Далее в **Син. 807**: повелением стѣвшиаго гдѣна митрополїта макариѣ рѣска митрополїа.

в котором Иоасаф, игумен Данилова монастыря, приступая к рассказу о подвижнике благочестия, выражает своё упование на помощь Божию, молитвы святого и читателей о себе.

ТСЛ 679	Син. 807
<p>и тѣко простре ѡубогѣю моѡ десницѣ . и мѣлости ѡ бѣга всемогѣщаго просѣ, <u>могѣщаго невѣжда ѡумѣдрити, и</u> <u>младенцемѣ неразѣмнымѣ рѣзѣмѣ</u> <u>даровати . пѣче же и мѣтвѣ стѣго</u> <u>надѣаса и ѡ ва самѣ мѣтвѣ</u> прикоснѣхса дѣлѣ (ТСЛ 679; л. 307 об.)</p>	<p>и тѣко простре ѡубогѣю моѡ десницѣ. и мѣлости ѡ бѣга всемогѣщаго просѣ коснѣхса дѣлѣ (Син. 807; л. 719)</p>

Далее в **Син. 807** подобных композиционных изменений не наблюдается. Состав чудес остаётся неизменным: их здесь тоже двенадцать, как и в **ТСЛ 679**.

Таким образом, «Житие Стефана Махрищского» в составе Миней-Четых, безусловно, свидетельствует о том, что для Иоанна Милютина части Жития, не относящиеся к жизнеописанию святого, являются второстепенными, поэтому они подвергаются сокращению. Однако ещё раз подчеркнём, что данный тезис справедлив только для вступительной части Жития. В. О. Ключевский видит в таком редакторском подходе Милютина стремление сократить объём памятника, однако это, по мнению исследователя, «отнимает много цены у его (Милютина) обширного сборника и позволяет обращаться к нему для изучения известного памятника только при недостатке других списков»²³.

Пословная сверка списка Жития в **Син. 807** со списками в **ТСЛ 692** и **ТСЛ 679** дала возможность выявить не только ряд композиционных изменений, но и наличие синтаксических, морфологических и лексических разночтений, а сопоставление полученных результатов с большим количеством списков позволило отметить, на наш взгляд, важные закономерности.

Одним из самых ярких чтений является ошибка писца — скачок от сходного к сходному.

23 Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1988. С. 298.

ТСЛ 679	Син. 807
<p>понѣже лѣта мно́га оу́же преидо́ша, іа́ко стѣи преста́виса ѿ житіа́ сегò . <u>Ѧзъ же извѣ́стно ѿ сѣмъ не вѣмъ</u>, ка́ко роді́са и воспитанъ бѣсть прѣпныи . и ѿвѣржеса міра, і иноческое житіе́ ка́ко прохода́ или ка́ко преста́виса ѿ житіа́ сегò сѣа́ же ми помышляющѣ и о сѣмъ немало́ попечѣніе ми бѣсть (ТСЛ 679; л. 306 об.)</p>	<p>понѣже лѣта мно́га оу́же преидо́ша, іа́ко стѣи преста́виса ѿ житіа́ сегò . <u>Ѧзъ же извѣ́стно ѿ сѣмъ не вѣмъ</u>, ка́ко роді́са и воспитанъ бѣсть прѣпныи . и ѿвѣржеса міра, і иноческое житіе́ ка́ко прохода́ или ка́ко преста́виса ѿ житія сегò <u>Ѧзъ же извѣ́стно о сем не вѣмъ</u> сѣа́ же ми помышляющѣ и о сѣмъ немало́ попечѣніе ми бѣсть (Син. 807; л. 716 об. — 717)</p>

Интересно, что данная гаплография также читается ещё в двух списках Жития: в списке 60-х гг. XVII в. **СПБДА 270 (2)**²⁴ «Жития святых отец»²⁵ и в списке конца XVII в. **Ник. 121** «Житие преподобного Стефана Махрищского»²⁶. Важно отметить, что названные нами списки восходят к **ТСЛ 692**, поскольку не имеют чтения в чуде «О оумноженіи потрі́бныхъ пи́ца же и пи́тїа» и вставки с поучением прп. Стефана, обращённым к Константину Дмитриевичу, которые были приведены нами выше.

Однако это далеко не единственное чтение, объединяющее эти два списка. Из пяти мест, где в **Син. 807** отмечается перестановка слов местами, только два являются признаком этого списка, а три присутствуют в упомянутых выше списках.

ТСЛ 692, ТСЛ 679	Син. 807, СПБДА 270 (2), Ник. 121
<p>и повелѣ́ бола́щаго сѣа́ своего́ погрѣ́зити въ вода́ . и дѣ́е в то́и чѣ́ бѣсть зѣ́дравъ іа́ко нико́лиже бо́лѣвъ (ТСЛ 679; л. 329 об.)</p>	<p>и повелѣ́ бола́щаго сѣа́ своего́ погрѣ́зити в вода́ . и дѣ́е в то́и чѣ́ зѣ́дравъ бѣсть іа́ко нико́лиже бо́лѣвъ (Син. 807; л. 759)</p>
<p>и бѣ́ в нѣмъ чѣ́къ нѣ́кїи живыи <u>григо́ріе</u> <u>и́менемъ</u> (ТСЛ 679; л. 330 об.)</p>	<p>и бѣ́ в нѣмъ чѣ́къ нѣ́кїи живыи <u>и́менемъ</u> <u>григо́ріе</u> (Син. 807; л. 760)</p>

24 Тетради с текстом «Жития Стефана Махрищского» имеют два вида водяных знаков: 1) голова шута, л. 231–232, тип Дианова № 43. 1658 г.; 2) герб под короной, л. 240–241, отождествить не удалось.

25 *Родосский А. С.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих С.-Петербургской духовной академии и составляющих её первое по времени собрание. Санкт-Петербург, 1893. С. 254–255.

26 Водяной знак: герб Амстердама, л. 18–21, тип Дианова № 91. 1691 г.

тѡи же **бѣсноуемыи ѿторжеса** и бѣжа
в дѣбрь и скръса. (ТСЛ 679; л. 332 об.)

тѡи же **ѿторжеса бѣсноуемыи** и бѣжа
в дѣбрь и скръса. (Син. 807; л. 765 об.)

Отметим и ряд лексических разночтений (ТСЛ 679 — Син. 807): **прикоснѣхса** — **коснѣхса**; **сотвориша** — **устроиша**; **да питѣеши** — **да напитѣеши**; **творитъ** — **сотворитъ**, — и морфологическое: **подаа** — **подаваа**.

Три последних чтения также объединяют между собой списки Жития в **СПБДА 270 (2)** и **Ник. 121**.

Таким образом, учитывая приведенные нами чтения, мы предполагаем, что свящ. Иоанн Милютин, сокращая текст «Жития Стефана Махрищского», обращался к списку Основной редакции произведения, уже имеющему чтения, отличные от **ТСЛ 679**, а не вносил их сам.

Интересен и следующий факт. В **Ник. 121** присутствуют несколько владельческих записей, согласно которым эта рукопись принадлежала и перепродавалась жителями города Балахны. На л. 39 об. читаем: «Сия книга балахонца посацкаго ч<е>л<о>в<е>ка Марата (?) именемъ, а хто сию книгу украдетъ да будетъ проклять <...> куплена сия книга на Москве у балахонца Ивана Шапошникова ... денегъ з<а> нея сто<л>ко рублевъ 1724 го<да> марта 22 де<нь>». Отметим, что сам свящ. Иоанн Милютин, а также книгохранитель Троице-Сергиевой Лавры иером. Иоасаф Кирьянов были земляками и происходили из Балахны²⁷. Учитывая наличие вышеперечисленных чтений, записей и происхождение редактора, можно предположить, что Иоанн Милютин мог иметь доступ к тексту Жития, бытовавшему на Нижегородской земле. Однако данный тезис ещё нуждается в проверке, для чего необходим дальнейший археографический розыск.

Выводы

Подводя итог нашему исследованию, следует сказать, что впервые текст Основной редакции включается в состав июльского тома Миней-Четых книжником Троице-Сергиева монастыря иером. Германом Тулуповым в 1632 г. Причём, как показал текстологический анализ, предположительно непосредственным антиграфом для Жития в составе МГТ является старший из известных нам списков Жития в **ТСЛ 692**. Свящ. Иоанн Милютин, также работавший над созданием Миней-Четых в стенах

Троице-Сергиева монастыря, безусловно, ориентировался на состав минейного свода своего предшественника, о чём свидетельствует состав этих сборников, но, согласно пословному сопоставлению списков «Жития Стефана Махрищского» в **ТСЛ 679** и **Син. 807**, скорее всего, в качестве антиграфа имел список Жития, близкий к **СПбДА 270 (2)** и **Ник. 121**, в который уже и вносилась редакторская правка, описанная выше. Интересно, что полученные нами данные относительно Жития в МИМ сопоставимы с результатами исследователей текстов житий прп. Александра Свирского и прп. Кирилла Новоезерского.

Архивные материалы

- Арх. 233** — ОР БАН. Архангельское собрание. № 233.
Барс. 762 — ОР ГИМ. Собрание рукописей Е. В. Барсова. № 762.
Егор. 154 — ОР РГБ. Ф. 98. Собрание рукописей Е. Е. Егорова. № 154.
Егор. 2026 — ОР РГБ. Ф. 98. Собрание рукописей Е. Е. Егорова. № 2026.
Забел. 525 — ОР ГИМ. Собрание рукописей И. Е. Забелина. № 525.
Ник. 121 — ОР РГБ. Ф. 199. Собрание рукописей П. Н. Никифорова. № 121.
Овч. 263 — ОР РГБ. Ф. 209. Собрание рукописей П. А. Овчинникова. № 263.
ОЛДПФ. 189 — ОР РНБ. Ф. 536. Собрание рукописей Общества любителей древней письменности. № 189.
Опт. 228 — ОР РГБ. Ф. 214. Собрание рукописей Оптиной пустыни. № 228.
Погод. 734 — ОР РНБ. Ф. 588. Собрание рукописей М. П. Погодина. № 734.
Попов 94 — ОР РГБ. Ф. 236. Собрание рукописей А. Н. Попова. № 94.
Син. 542 — ОР ГИМ. Синодальное собрание. № 542.
Син. 807 — ОР ГИМ. Синодальное собрание. № 807.
Сол. Анз. 79/1445 — ОР РНБ. Ф. 717. Собрание Соловецкого монастыря. № 79/1445.
Соф. 466 — ОР РНБ. Ф. 728. Софийское собрание. № 466.
СПбДА 270 (2) — ОР РНБ. Ф. 573. Собрание Санкт-Петербургской духовной академии. № 270 (2).
ТСЛ 637 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 637.
ТСЛ 679 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 679.
ТСЛ 692 — ОР РГБ. Ф. 304. I. Собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. № 692.
Унд. 377 — ОР РГБ. Ф. 310. Собрание рукописей В. М. Ундольского. № 377.
Унд. 378 — ОР РГБ. Ф. 310. Собрание рукописей В. М. Ундольского. № 378.
Унд. 1101 — ОР РГБ. Ф. 310. Собрание рукописей В. М. Ундольского. № 1101.

Альбомы водяных знаков бумаги

Дианова Т. В. Филиграния XVI–XVIII вв. «Голова шута». Москва: ГИМ, 1997.

Дианова Т. В. Филиграния XVII–XVIII вв. «Герб города Амстердама». Москва: ГИМ, 1998.

Источники

Служба преподобному отцу нашему Стефану, игумену, Махрищскому чудотворцу. Москва: Синод. тип., 1887.

Литература

Алексеев В. Н., Турилов А. А. Герман // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 252–253.

Дробленкова Н. Ф. Минеи Четьи Чудовские // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 114–116.

Иосиф (Левицкий), иером. Оглавление четьих-миней священника Иоанна Милютина. Москва: Универ. тип., 1867.

Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2011.

Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва: Наука, 1988.

Кулева Н. А. К вопросу о составе и источниках Милютинских миней четьих (на примере февральского тома) // Комплексный подход в изучении Древней Руси: Сборник материалов X Международной научной конференции. Москва: Индик, 2019. (Приложение к журналу «Древняя Русь. Вопросы медиевистики»). С. 107–108.

Лобакова И. А. К изучению поэтики русской агиографии: повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI — начала XVII в. // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 337–350.

Ляховицкий Е. А., Шибавев М. А. Великие Минеи-Четьи // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 262–267.

Понырко Н. В. Иоанн Иванов Милютин // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 65–69.

Прихотько К., свящ. Стефан, прп. Махрищский // ПЭ. 2022. Т. 66. С. 280–284.

Родосский А. С. Описание 432-х рукописей, принадлежащих С.-Петербургской духовной академии и составляющих ее первое по времени собрание. Санкт-Петербург: Тип. А. О. Башкова, 1893.

Сиренов А. В. Милютинские Минеи и черновик степенной книги // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2009. № 3. С. 3–8.

Соболева А. Е. Рукописная традиция Жития Геннадия Костромского XVI–XIX в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. Т. 78. № 4. С. 157–174.

Соболева А. Е. К вопросу о соотношении житийных текстов в минеях четьих иеромонаха Германа Тулупова и Иоанна Милютина // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2021. № 66. С. 59–70.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 3 (50) • 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 Вёрстка	<i>диак. Пётр Лонган Е. А. Шавергина</i>

Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 24¼
Подписано в печать 30.09.2023