

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (51)  
2023



Сергиев Посад  
2023



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 4(51)  
2023



Sergiev Posad  
2023

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р24-401-0005

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.  
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 4 (51). – 384 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

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

доктор богословия  
ректор Московской духовной академии

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

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии

**Секретарь журнала:** священник Александр Ларионов

кандидат богословия  
преподаватель кафедры филологии Московской духовной  
академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# EDITORIAL BOARD

**Head editor:** Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology  
Rector of Moscow Theological Academy

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

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

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

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

## EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

## EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

- 15     **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 19     **Михаил Анатольевич Скобелев**  
Значение метафоры «кости ваши расцветут» (Ис. 66, 14; Сир. 46, 14; 49, 12) в библейском контексте: церковное Предание и современная библеистика
- 43     **Владимир Викторович Бельский**  
Организация иудейского богослужения в Иерусалиме при Теиспидах
- 61     **Александр Александрович Байрон**  
Формальная логика в Евангелиях и Деяниях апостолов
- Религиозная философия*
- 83     **Иеромонах Александр (Богдан)**  
Понятия «знак/образ» Майстера Экхарта и «символ» Николая Бердяева: сравнительный анализ
- Патрология и христианская литература*
- 93     **Елена Сергеевна Семенова**  
Тема дружбы в толкованиях блаженного Августина на 5-й и 7-й псалмы
- 113    **Диакон Сергей Кожухов**  
Церковная политика императора Анастасия I и богословское содержание «Типоса». Часть 3
- Нравственное богословие*
- 131    **Священник Вячеслав Клюев**  
Лингвистические аспекты христианской теологии прощения: концепт прощения
- История Поместных Православных Церквей*
- 147    **Игумен Дионисий (Шлёнов)**  
Церковь-Мать в византийской и поствизантийской традиции
- 185    **Протоиерей Сергей Звонарёв**  
Автокефалия Православной Церкви в Чехословакии в свете отношений с Московским Патриархатом в 1960-х – начале 1970-х годов по данным архивных церковных источников
- 208    **Светлана Николаевна Азарова**  
Леснинский Свято-Богородицкий женский монастырь в годы фашистской оккупации и межконфессионального противостояния в Югославии

- История Русской Православной Церкви*
- 227 **Татьяна Ивановна Шевченко**  
Проблемы русского церковного рассеяния в Западной Европе в письмах духовенства из Парижа на Валаам межвоенного периода
- Агиография*
- 256 **Тимофей Александрович Балько**  
Священномученик Василий Крылов: формирование жизненной позиции
- 273 **Юлия Александровна Ростовцева**  
Географическое и духовное странничество. К постановке проблемы
- Русская литература*
- 284 **Диакон Дионисий Макаров**  
Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька» в контексте жанра и современной критики
- 296 **Диакон Сергей Красников**  
Представление М. М. Пришвина о Боге на материалах дневниковых записей
- Церковное искусство*
- 314 **Епископ Серафим (Амельченков)**  
Духовная музыка С. В. Рахманинова
- Миссионерское движение*
- 333 **Андрей Юрьевич Литвин**  
История развития Православной миссии в провинции Хэнань
- Источниковедение*
- 359 **Ольга Владимировна Баранова**  
История собрания книг кирилловской печати библиотеки Московской духовной академии
- РЕЦЕНЗИИ
- 375 **Владислав Андреевич Тулянов**  
Рецензия на: *Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С.* Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири. Барнаул: Изд. Алтайского университета, 2022. (Этнокультурные и религиоведческие исследования в Евразии; вып. 5). 153 с. ISBN 978-5-7904-2660-5

# CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 19 **Mikhail A. Skobelev**  
The Meaning of the Metaphor «and your bones shall flourish» (Is 66:14; Sir 46:14; 49:12) in a Biblical Context: Ecclesiastical Tradition and Modern Biblical Scholarship
- 43 **Vladimir V. Belsky**  
Organization of Jewish Worship in Jerusalem During the Teispid Period
- 61 **Alexander A. Bairon**  
Formal Logic in the Gospels and Acts of the Apostles
- Religious philosophy*
- 83 **Hieromonk Alexander (Bogdan)**  
Eckhart's Concept of «Sign/Image» and Berdyaev's Concept of «Symbol»: A Comparative Analysis
- Patrology and Christian literature*
- 93 **Elena S. Semenova**  
The Theme of Friendship in Saint Augustine's Expositions on Psalm V and VII
- 113 **Deacon Sergey Kozhukhov**  
The Church Policy of Emperor Anastasios I and the Theological Content of the «Typos». Part 3
- Moral theology*
- 131 **Priest Vyacheslav Klyuev**  
Linguistic Aspects of Christian Theology of Forgiveness: The Concept of Forgiveness
- History of the Local Eastern Orthodox Churches*
- 147 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**  
The Mother Church in the Byzantine and Post-Byzantine Tradition
- 185 **Archpriest Sergey Zvonariov**  
Autocephaly of the Orthodox Church in Czechoslovakia in the Light of Relations with the Moscow Patriarchate in the 1960s – Early 1970s According to Church Archives Sources
- 208 **Svetlana N. Azarova**  
Lesninsky Holy Theotokos Convent in the Conditions of Interfaith Confrontation in Yugoslavia During the Nazi Occupation

- History of the Russian Orthodox Church*
- 227 **Tatiana I. Shevchenko**  
Problems of the Russian Church's Diaspora in Western Europe in the Letters of the Clergy from Paris to the Valaam Monastery During the Interwar Period
- Hagiography*
- 256 **Timothy A. Balyko**  
Hieromartyr Vasily Krylov: The Formation of a Life Position
- 273 **Julia A. Rostovtseva**  
Pilgrimage and Spiritual Journey. To the Problem Statement
- Russian literature*
- 284 **Deacon Dionysius Makarov**  
A Christmas Story by A. P. Chekhov «Van'ka» in the Context of the Genre and Modern Criticism
- 296 **Deacon Sergey Krasnikov**  
M. M. Prishvin's Idea of God Based on the Materials of Diary Entries
- Church art*
- 314 **Bishop Seraphim (Amel'chenkov)**  
Spiritual Music by S. V. Rachmaninov
- Missionary movement*
- 333 **Andrey Yu. Litvin**  
History of the Development of the Orthodox Mission in Henan Province
- Source study*
- 359 **Olga V. Baranova**  
History of the Collection of Books of the Kirill Printing of the Library at the Moscow Theological Academy
- REVIEWS
- 375 **Vladislav A. Tulyanov**  
Review of: *Dashkovsky P. K., Dvoryanchikova N. S. Sovetskaya i rossiyskaya gosudarstvenno-konfessional'naya politika na yuge Zapadnoy Sibiri. [Soviet and Russian State-Confessional Policy in the South of Western Siberia].* Barnaul: Izd. Altayskogo universiteta, 2022. (Ethnocultural and Religious Studies in Eurasia; iss. 5). 153 p. ISBN 978-5-7904-2660-5

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ВРСХД Вестник русского студенческого христианского движения. *Le messenger*. Paris; New York (N. Y.); Москва, 1925–. № 1–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- ППС Православный Палестинский сборник (в 1954–1992 гг. Палестинский сборник), Санкт-Петербург; Москва, 1881–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТСО Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
- ЦИВ Церковно-исторический вестник. Москва: Издание Общества любителей церковной истории, 1998–2020. № 1–27.
- ЦиВ Церковь и Время. Москва: ОВЦС МП, 1991–1992; 1998–.
- BDB *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2000.
- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca* / [ed. Socii Bollandiani], 3e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Т. 1–3. (*Subsidia hagiographica*; vol. 8a, b, c); *Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).
- CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago: in 21 vol.* Chicago (Ill.): The Oriental Institute, 1956–2010. (*The Chicago Assyrian Dictionary*).
- CCSG *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CCSL *Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
- CFHB SB *Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum*; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–. Bd. 2–.
- CFHB SV *Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Vindobonensis*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975–. Bd. 12/1–3–.

- NPNF A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (Nicene and Post-Nicene Fathers) / ed. P. Schaff, H. Wace. Series I. Vol. 1–14; Series II. Vol. 1–14. Edinburgh; Grand Rapids (Mich.): T. & T. Clark; B. Eerdmans, 1886–1900.
- OCA Orientalia christiana analecta. Roma, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- PO Patrologia Orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris; Turmhout; Roma, 1903–. Т. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademische Verlag, 1886–. Bd. 1–.

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- АН СССР Академия наук Союза Советских Социалистических Республик
- БМДА Библиотека Московской духовной академии
- ВСЦ Всемирный совет церквей
- ВЦИК Всероссийский центральный исполнительный комитет
- ВЦУ Высшее церковное управление
- ВЦУЗ Высшее Церковное Управление Заграницей
- ГААК Государственный архив Алтайского края
- ГАНО Государственный архив Новосибирской области
- ГАРФ Государственный архив Российской Федерации
- ГИИНС Государственное издательство иностранных и национальных словарей
- Госархив СПД РА Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай
- НАРК Национальный архив Республики Карелия
- ОВЦС Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
- ОГИЗ Объединение государственных книжно-журнальных издательств
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- РАН Российская академия наук
- РГБ Российская государственная библиотека
- РФО Религиозно-философское общество
- СДР СССР Совет по делам религий при Совете Министров СССР
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- ХМК Христианская мирная конференция
- ЦАК Церковно-археологический кабинет имени Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия I (Симанского) при Московской духовной академии
- ЩГА Щёлковский городской архив



DECР The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate

#### УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ИПВА Институт политического и военного анализа  
 ЛДА Ленинградская духовная академия  
 МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова  
 МДА Московская духовная академия  
 НИУ ВШЭ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
 ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия  
 ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
 РХГА Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского  
 СДА Сретенская духовная академия  
 СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия

#### ПЕРЕВОДЫ

- AMP Amplified Bible. La Habra (Ca.): The Lockman Foundation, 2015.  
 АМРС The Amplified Bible Classic Edition. La Habra (Ca.): The Lockman Foundation, 1987.  
 ASV The Holy Bible. American Standard Version / ed. P. Schaff et al. New York (N. Y.): Thomas Nelson & Sons, 1901.  
 BGT LXX (Rahlfs LXX) + GNT (NA-28 Greek NT)  
 CSB The Christian Standard Bible. Nashville (Tenn.): Holman Bible Publishers, 2017.  
 DB Бехистунская надпись Дария I  
 GNT (NA-26 Greek NT) Novum Testamentum graece / ed. E. Nestle, E. Nestle, K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>26</sup>1979.  
 GNT (NA-28 Greek NT) Novum Testamentum graece / ed. E. Nestle, E. Nestle, B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>28</sup>2012.  
 Hdt *Herodoti Historiae* / recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Hude. Oxonii; Londini; Novi Eboraci: E Typographeo Clarendoniano; Apud Humphredum Milford, <sup>2</sup>1912. Vol. I–II.  
 JUB 2000 The Holy Scriptures: Jubilee Bible 2000 / ed. R. M. Stendal. Ransom Press International, 2020.  
 KJ21 The Holy Bible. The 21st Century King James Version. Gary (S. D.): Deuel Enterprises, 1994.  
 KJV King James (1611/1769)

- LXX Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- MEV The Holy Bible. Modern English Version / ed. J. F. Linzey. Lake Mary (Fla.): Charisma House, 2014.
- NASB Holy Bible. New American Standard Bible. La Habra (Ca.): The Lockman Foundation, 2020.
- NCV The Holy Bible. New Century Version. Nashville (Tenn.): Thomas Nelson, 2005.
- NET The NET Bible. New English Translation. Biblical Studies Press, 1996.
- NIRV The Holy Bible. New International Reader's Version. Grand Rapids (Mich.): Biblica; Zondervan, 2016.
- NIV The Holy Bible. New International Version. Palmer Lake (Colo.): Biblica, 2011.
- NJB The New Jerusalem Bible. Darton: Longman and Todd; Les Éditions du Cerf, 1985.
- NRSVCE New Revised Standard Version Bible: Catholic Edition. Washington (D. C.): National Council of the Churches of Christ in the USA, 1993.
- RSO Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.
- RSV Revised Standard Version of the Bible. Washington (D. C.): National Council of the Churches of Christ in the USA, 1971.
- VUL Biblia Sacra Vulgata (Vulgate)
- MT Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- PBO Библия. Современный русский перевод. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

# ЗНАЧЕНИЕ МЕТАФОРЫ «КОСТИ ВАШИ РАСЦВЕТУТ» (ИС. 66, 14; СИР. 46, 14; 49, 12) В БИБЛЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

ЦЕРКОВНОЕ ПРЕДАНИЕ  
И СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Михаил Анатольевич Скобелев

кандидат богословия  
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
доцент кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
mskobelev@mail.ru

**Для цитирования:** *Скобелев М. А.* Значение метафоры «кости ваши расцветут» (Ис. 66, 14; Сир. 46, 14; 49, 12) в библейском контексте: церковное Предание и современная библеистика // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 19–42. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.001

- \* Основанием для статьи послужил доклад на конференции кафедры библеистики МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» 17 мая 2023 г. Автор приносит искреннюю благодарность за помощь в работе с источниками на иврите: преподавателю кафедры библеистики МДА С. А. Виноградову, старшему преподавателю Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ И. А. Фридману, магистранту СДА Роману Питателеву; в работе с источниками на греческом и латинском языках: преподавателю кафедры библеистики МДА протоиерею Борису Тимофееву; за помощь в подготовке статьи к публикации — преподавателю кафедры библеистики ПСТГУ диакону Николаю Серебрякову, кандидату филологических наук доценту СДА Е. В. Горской.

**Аннотация**

УДК 27-277.2

В статье рассматривается смысл метафоры «и кости ваши расцветут, как молодая зелень» в Книге пророка Исаии (Ис. 66, 14) и немного в ином варианте «да процветут кости их от места своего» в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир. 46, 14; 49, 12). Очевидна взаимосвязь между указанными библейскими цитатами. Если в Книге Исаии это пророчество о праведниках (рабах Господа), то в Книге Иисуса, сына Сирахова это пожелание самого автора, которое он адресовал судьям Израиля (Сир. 46, 14) и малым пророкам (Сир. 49, 12). Как показывает проведённое исследование, метафора «кости ваши процветут» в библейском контексте указывает на божественное покровительство. В статье приводится понимание указанной метафоры традиционными церковными экзегетами и современными библеистами критического направления, анализируется контекст указанных библейских фрагментов, лексика, переводы.

**Ключевые слова:** метафора, сuggestивность, кости, воскресение, «похвала отцам», Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, пророк Исаия, Масоретский текст, Септуагинта, библейская критика, Трито-Исаия.

---

## The Meaning of the Metaphor «and your bones shall flourish» (Is 66:14; Sir 46:14; 49:12) in a Biblical Context: Ecclesiastical Tradition and Modern Biblical Scholarship

**Mikhail A. Skobelev**

PhD in Theology

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

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

mskobelev@mail.ru

**For citation:** Skobelev, Mikhail A. "The Meaning of the Metaphor 'and your bones shall flourish' (Is 66:14; Sir 46:14; 49:12) in a Biblical Context: Ecclesiastical Tradition and Modern Biblical Scholarship". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 19–42 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.001

**Abstract.** The article studies the meaning of the metaphor «and your bones shall flourish like young herbs» in the book of the prophet Isaiah (66, 14) and in a slightly different wording «May their bones flourish from their place» in the Wisdom of Ben Sira (46, 14; 49, 12). The relationship between the biblical quotations is obvious. If in the book of Isaiah, we read a prophecy about the righteous (servants of the Lord), in the Wisdom of Ben Sira we deal with a wish of the author himself, which he addressed to the judges of Israel (Sir. 46, 14) and minor prophets (Sir. 49, 12). As the research demonstrates, the idiom «flourishing bones» in the biblical context indicates divine patronage. The article presents the understanding of the stated metaphor by both traditional Church exegetes and modern critical biblical scholars, analyses the context of the biblical fragments mentioned, terms, translations.

**Keywords:** metaphor, suggestiveness, bones, resurrection, «Hymn to the Fathers», the Wisdom of Ben Sira, the prophet Isaiah, Masoretic text, Septuagint, biblical criticism, Trito-Isaiah.

## Введение

Предметом настоящего исследования нами выбрана одна из многочисленных библейских метафор «*и кости ваши расцветут, как молодая зелень*», которая встречается в трёх фрагментах Ветхого Завета: Ис. 66, 14; Сир. 46, 14 и Сир. 49, 12; и, хотя в перечисленных отрывках варианты данной метафоры немного отличаются друг от друга, суть её принципиально не меняется.

Пророчество «*и кости ваши расцветут, как молодая зелень*» по-своему уникально и требует специального исследования. Важно напомнить, что, по мнению литературоведов, любая метафора обладает суггестивностью<sup>1</sup>, то есть «она не только помогает пониманию, но и приводит в движение все эмоциональные и концептуальные обертоны»<sup>2</sup>. Согласно известному отечественному историку литературы А. Н. Веселовскому, суггестивность — одна из отличительных черт поэтической речи<sup>3</sup>.

Можно предположить, что для читателя, знакомого с Ветхим Заветом, эта метафора будет ассоциироваться с расцветшим жезлом Аарона (Числ. 17) или с видением поля сухих костей пророка Иезекииля, которые были оживлены Духом Божиим (Иез. 37, 1–14)<sup>4</sup>. Оба сюжета связаны одним мотивом: то, что считалось безжизненным, ожило действием Бога.

Попытаемся ответить на вопросы: какой смысл вкладывали в эту метафору священные авторы, как понимали её древние церковные экзегеты и как толкуют современные?

- 1 Суггестивность от *англ.* suggest — «внушать», «подсказывать».
- 2 Цит. по: *Вайс М.* Библия и современное литературоведение (Метод целостной интерпретации). Москва, 2001. С. 139.
- 3 См.: *Веселовский А. Н.* Из введения в историческую поэтику // *Он же.* Избранное: Историческая поэтика. Москва, 2006. С. 55–80.
- 4 Этот фрагмент из Книги пророка Иезекииля читается в качестве паремии в православной Церкви на утрене в Великую Субботу.

## 1. Изучаемая метафора в Книге пророка Исаии 66, 14

### Масоретский текст (MT)

וְרֵאִיתֶם וְשִׂשׁ לְבָבְכֶם  
וְעִצְמוֹתֵיכֶם כְּעֵצֵי תְּפֹרְתֵי הַנֶּחֱדָה  
וְנִדְעָה יְדֵי הוֹדָה אֶת־עַבְדֵי יְיָ  
וְעַם אֶת־אֲבִיבָיו:

### Септуагинта (LXX)

καὶ ὄψεσθε καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία  
**καὶ τὰ ὀστά ὑμῶν ὡς βοτάνη ἀνατελεῖ**  
καὶ γνωσθήσεται ἡ χεὶρ κυρίου τοῖς σεβομένοις αὐτόν  
καὶ ἀπειλήσει τοῖς ἀπειθοῦσιν.

### Vulgata (VUL)

Videbitis, et gaudebit cor vestrum;  
**Et ossa vestra quasi herba germinabunt;**  
Et cognoscetur manus Domini servus ejus,  
Et indignabitur inimicis suis.

### Синодальный перевод (RSO)

*И увидите это, и возрадуется сердце ваше,  
**и кости ваши расцветут, как молодая зелень,**  
и откроется рука Господа рабам Его,  
а на врагов Своих Он разгневается.*

### Современный русский перевод (РБО)

*Вы увидите — и возрадуются ваши сердца,  
**И ваши тела наполнятся жизнью, как молодая трава.**  
И явится сила Господа на Его рабах,  
А Его гнев — на врагах Его<sup>5</sup>.*

Следует отметить, что замену слова «кости» на слово «тела» в переводе РБО нельзя признать удачной, поскольку она лишает исследуемую метафору того эмоционального воздействия, которым заряжен данный образ. В защиту этой точки зрения необходимо указать, что древние переводы Ис. 66, 14 Септуагинта и Вульгата передают слово *‘ašmôṭēket* как «кости ваши». Значительная часть англоязычных переводов, начиная с King James Version (KJV) 1611 г., переводит слово *‘ašmôṭēket* (VUL: *ossa vestra*) как *your bones* — «ваши кости» (ASV, AMP, AMPC, JUB 2000, KJ21, MEV, NASB, RSV), в некоторых изданиях оно

заменено на *your bodies* — «ваши тела» (NRSVCE), или на *your limbs* — «ваши тела (члены)» (NJB), чаще просто на *you* — «вы» (CSB, NCV, NET, NIV, NIRV). Тем не менее в сносках часто указывается, что в еврейском тексте стоит: *your bones* (CSB, NET, NRSVCE).

Прежде чем приступить к анализу цитаты Ис. 66, 14, скажем немного о её контексте<sup>6</sup>. Интересующие нас слова принадлежат последней части Книги пророка Исаии (главы 56–66), которые в современной критической библейской науке принято называть Трито-Исаией (*англ. Trito-Isaiah*)<sup>7</sup>. Согласно библейской критике, автором этой части является писатель, живший в начале персидского владычества, во второй половине VI в. до Р. Х.<sup>8</sup> Пророк передаёт обращение Господа:

<sup>5</sup> *«Выслушайте слово Господа, трепещущие пред словом Его: Ваши братья, ненавидящие вас и изгоняющие вас за имя Моё, говорят: “Пусть явит Себя в славе Господь, и мы посмотрим на веселие ваше”. Но они будут постыжены.*

<sup>6</sup> *Вот, шум из города, голос из храма, голос Господа, воздающего возмездие врагам Своим.*

<sup>7</sup> *Ещё не мучилась родами, а родила; Прежде нежели наступили боли её, разрешилась сыном.*

<sup>8</sup> *Кто слышал такое? Кто видал подобное этому? Возникла ли страна в один день? Рождался ли народ в один раз, как Сион, едва начал родами мучиться, родил сынов своих?*

<sup>9</sup> *Доведу ли я до родов и не дам родить? говорит Господь. Или, давая силу родить, заключу ли утробу? Говорит Бог твой.*

6 Анализируемая цитата является частью паремии (Ис. 66, 1–24), которая читается в православном богослужении Великим постом в пятницу Недели Вайи на шестом часе.

7 Деление Книги пророка Исаии на три части: Перво-Исаия (1–39), Второ-Исаия (40–55) и Трито-Исаия (56–66), получившее широкое распространение в библейской критике, принадлежит немецкому исследователю Б. Думу (B. Duhn) в его комментарии на Книгу пророка Исаии 1892 г.

8 О защите подлинности Книги пророка Исаии смотрите: *Скобелев М. А. Защита единства и подлинности Книги пророка Исаии русскими библеистами XIX – начала XX в. // XX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. С. 134–142.*

- <sup>10</sup> *Возвеселитесь с Иерусалимом и радуйтесь о нём, все любящие его!  
Возрадуйтесь с ним радостью, все сетовавшие о нём.*
- <sup>11</sup> *Чтобы вам питаться и насыщаться от сосцов утешений его,  
Упиваться и наслаждаться преизбытком славы его.*
- <sup>12</sup> *Ибо так говорит Господь:  
Вот, Я направлю к нему мир как реку,  
и богатство народов — как разливающийся поток  
для наслаждения вашего;  
на руках будут носить вас и на коленях ласкать.*
- <sup>13</sup> *Как утешает кого-либо мать его, так Я утешу вас,  
и вы будете утешены в Иерусалиме.*
- <sup>14</sup> *И увидите это, и возрадуется сердце ваше,  
и кости ваши расцветут как молодая зелень?  
и откроется рука Господня рабам Его,  
а на врагов Своих Он разгневается» (Ис. 66, 5–14).*

По мнению И. Бленкинсоппа, отрывок 66, 7–14 является заключением к третьей части Книги Исаии — главам 56–66. Он предлагает рассматривать его в качестве параллели к фрагменту 54, 1–17b, который, в свою очередь, представляет собой завершение ко второй части книги — главам 40–55. В обоих фрагментах похожее завершение: рабы Господа отождествляются с теми, кому обещан расцвет Иерусалима. Параллелизм связывает обе части книги (главы 40–55 и 56–66). Согласно И. Бленкинсоппу, главы 56–66, адаптированные к новой исторической ситуации, служат комментарием к главам 40–55<sup>9</sup>.

П. Мисколл (P. Miscall) указывает, что в отрывке 66, 7–14a пророк резко переходит от темы суда к оправданию Сиона-Иерусалима<sup>10</sup>.

Стихи 7–9 обращены к Сиону и его жителям. Сион уподоблен матери, которой предстоит безболезненно в один день родить сыновей. И. Бленкинсопп справедливо находит здесь антитезу Сион — Вавилон, поскольку в Ис. 47, 9 говорится, что Вавилон стал вдовой и потерял своих детей в один день<sup>11</sup>.

9 *Blenkinsopp J. Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (Conn.); London, 2007. (The Anchor Bible; 19B). P. 266.*

10 *Quinn-Miscall P. D. Isaiah. Sheffield, 2006. P. 178–179.*

11 *Blenkinsopp J. Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 266.*



Стихи 10–11 адресованы всем скорбящим (*kol-hammit'abb'elim*) и любящим Иерусалим. Господь призывает их радоваться вместе с Сионом, потому что их скорби пришёл конец. Призыв *радоваться* передан тремя древнееврейскими глаголами:  $\text{פָּרַח}$  (*šmḥ*),  $\text{לִיג}$  (*gyl*),  $\text{שִׂישׂ}$  (*šyś*), стоящими в императиве множественного числа.

*Возвеселитесь (šimḥû) с Иерусалимом и радуйтесь (gîlû) о нём, все любящие его! Возрадуйтесь (šîśû) с ним радостью (māšôś), все сетовавшие о нём! (66, 10).*

Стихи 12–14а являются продолжением речи Господа. Он обещает жителям Иерусалима богатство и благополучие, которые сравниваются с потоком полноводной реки. Господь уподоблен матери ('*em*), ласкающей и утешающей своего ребёнка (жителей Иерусалима. — М. С.) у себя на коленях. Этот образ уже встречался ранее в стихах 7–9. Мотив утешения передан в одной строке стиха 13 древнееврейским глаголом  $\text{נָחַם}$  (*nḥm*), стоящим в трёх различных формах:

*как утешает кого либо (t<sup>e</sup>naḥ<sup>a</sup>tennî)<sup>12</sup> мать, Я утешу вас ('<sup>a</sup>naḥetkem)<sup>13</sup>, вы будете утешены (t<sup>e</sup>nîḥāmî)<sup>14</sup>.*

«Четырнадцатый стих [, — пишет П. Смит, —] связывает и дополняет многие темы, которые были ранее. Верным дано обещание, что они увидят ( $\text{הָרָא}$ ) и возрадуются ( $\text{שִׂישׂ}$ ); эти мотивы взяты из стихов 5 и 8 ( $\text{הָרָא}$ ), а также из стиха 10 ( $\text{שִׂישׂ}$ )»<sup>15</sup>.

В стихе 14а пророк завершает описание темы радости в восстановленном Иерусалиме, а далее (66, 14b–16) он возвращается к теме возмездия и разделения народа на рабов Господа ('*bādāyūw*) и Его врагов ('*ōy<sup>e</sup>bāyūw*)<sup>16</sup>. Важно отметить, что под *рабами Господа* в третьей части Книги Исаии (56–66) понимаются не только потомки Израиля, но и иноплеменники, присоединившиеся к Господу (см. Ис. 56, 6). Стих 14b возвращает к теме стихов 5–6, в которых изображено проявление

12 Piel Perfect 3 p. sg. f.

13 Piel Imperfect 1 p. sg. f.

14 Pual Imperfect 2 p. pl. m.

15 *Smith P. A. Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56–66.* Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1995. (Supplements to Vetus Testamentum; 62). P. 165.

16 *Quinn-Miscall P. D. Isaiah.* P. 178–79.

Божественного гнева на врагов, и также является мостом к стихам 15–17<sup>17</sup>.

Блж. Иероним, сопоставляя еврейский и греческий тексты фрагмента Ис. 66, 14, замечает:

«[Семьдесят] (LXX) вместо рабов поставили боящиеся [τοῖς σεβόμενοις]<sup>18</sup>, вместо врагов — неверующие [τοῖς ἀπειθοῦσιν]<sup>19</sup>, прочее перевели одинаково»<sup>20</sup>.

На эту особенность греческого перевода Ис. 66, 14b также обратил внимание современный исследователь греческого текста Книги Исаии Д. Баер<sup>21</sup>. Он пишет, что в переводе Семидесяти (LXX) отождествление «рабов Господа» (*‘aḥādāyūw*) с Его *σεβόμενοι* поразительно (*англ. is striking*), хотя оно и неполное, поскольку во многих рукописях стоит *τοῖς φοβούμενοις*, «боящимся». Он поясняет своё наблюдение следующим образом: оба слова использовались в греко-римский период (когда создавалась Септуагинта. — М. С.) применительно к уверовавшим язычникам, в то время как еврейский текст 66-й главы Книги Исаии говорит в пользу того, что торжество и утешение в результате восстановления Иерусалима/Сиона будут испытывать исключительно иудеи<sup>22</sup>. Нельзя согласиться с этим мнением Д. Баера, поскольку, как отмечалось выше, в Масоретском тексте третьей части Книги Исаии (главы 56–66) есть несколько фрагментов, посвящённых принятию Господом иноплеменников *בְּנֵי חַוְּזִיִּים* (*bēnē hannēkār*, «сыновья иноплеменников»), обратившихся к Нему (см. Ис. 56, 3–6, ср. 66, 18–21). По мнению Д. Баера, греческий автор, используя для перевода древнееврейского *‘aḥādāyūw* слово *σεβόμενοι*, решил приспособить текст Исаии к своему времени и месту (иудейской общине в Александрии. — М. С.), где вопрос о статусе уверовавших язычников (прозелитов) был весьма востребован<sup>23</sup>.

17 Smith P. A. Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56–66. P. 165.

18 Форма part. praes. med. dat. pl. m. от глагола *σεβω*, *σεβωμαι* — «благоговеть, почитать (богов), поклоняться».

19 Форма part. praes. act. dat. pl. m. от глагола *ἀπειθέω* — «быть непослушным, не повиноваться».

20 Hieronymus. Commentariorum in Isaiam prophetam 18, 66, 13–14 // PL. 24. Col. 661C:10–12: «LXX pro servis, posuerunt timentes; pro inimicis, incredulos: caetera similiter». Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на книгу пророка Исаии 18, 66, 13–14 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 9. Киев, 1883. С. 236.

21 Baer D. A. When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56–66. Sheffield, 2001. (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series; 318/1). P. 232–246.

22 Ibid. P. 233.

23 Ibid. P. 233.

Сказав о контексте и содержании анализируемой цитаты, обратимся к её синтаксическим особенностям. Необходимо отметить, что стих 66, 14 обладает ясной структурой: каждая из четырёх строк начинается союзом «и» (в МТ — *waw*, в греческом LXX — *καί*), последние две строки представляют собой антитезу. Таким образом, перед читателем один из многочисленных примеров библейского параллелизма.

По характеру фрагмент Книги Исаии 66, 7–14 является пророчеством о будущем благоденствии Иерусалима/Сиона. Нам предстоит выяснить, к какому времени относится исполнение этого пророчества.

Теперь обратимся непосредственно к разбору лексики самой метафоры Ис. 66, 14а: וְעֲצְמוֹתֵיכֶם כִּפְּשָׁא תִפְרָחְנָהּ ( *и кости ваши расцветут как молодая зелень*).

- וְעֲצְמוֹתֵיכֶם (*w<sup>e</sup>‘ašmōtēkē*, «и кости ваши»). Множественное число от עֲצָמָה (*‘ešēma*): 1) кость, 2) члены, всё тело, 3) сам, 4) самый, 5) тот самый<sup>24</sup>. В переводе Семидесяти: τὰ ὀστά («кости») < ὀστούν, τό («кость»). В Ветхом Завете «кости» часто рассматриваются как средоточие физической силы и здоровья: Иов. 20, 11; 21, 24; Притч. 3, 8; 15, 30; Ис. 58, 11; Ис. 66, 14; Плач. 4, 7. О тех, кто побеждён страхом или болезнью, в Ветхом Завете говорится, что их кости נִבְהָלוּ, «потрясены» (Пс. 6, 3; 41/42, 11); וַיִּשָׁשׂוּ, «иссохли» (Пс. 30/31, 11); וַיִּבְּלוּ, «обветшали» (Пс. 31/32, 3); וְאֵין-יָמִי בְּעַצְמֵי, «нет мира в костях моих» (Пс. 37/38, 4; Плач. 1, 13). Следует отметить, что в большинстве перечисленных фрагментов глаголы в сочетании со словом «кости» имеют метафорические значения. Таким образом, через описание состояния костей в Ветхом Завете передаётся не только физическое, но и душевное состояние человека. Согласно мнению Р. Чисхолма, метафора Ис. 66, 14 указывает на то, что сыны Сиона, вернувшиеся из вавилонского плена, будут радоваться восстановлению Иерусалима, поскольку пророк заявляет, что «кости» сыновей, (которые в этом контексте символизируют национальную силу и благополучие) процветут «как трава»<sup>25</sup>. Под цветением костей в Ветхом Завете подразумевается божественное покровительство, а под сокрушением — божественное наказание (Пс. 50/51, 8 (10)); Ис. 38, 13;

24 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 391.

25 Chisholm R. B. *‘ešēma* // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 3. Carlisle; Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 499–501.

Плач. 3, 4). Видение пророком Иезекиилем долины сухих костей (Иез. 37, 1–14), разбросанных по полю, символизирует смерть. В Ветхом Завете Суд Божий над Его врагами проявляется особым образом: их кости разбрасывают שִׁטְוֹ (*šīṭh*) (Иер. 8, 1–2), זָרָה (*zrah*) (Иез. 6, 5), פֶּזֶר (*pzer*) (Пс. 52/53, 5(6)), оставляя непогребёнными<sup>26</sup>.

- קַדְשֵׁי ( *kadeše'*, «как трава»). В Ветхом Завете слово קִשְׁיָא (*deše'*) обозначает новую свежую траву, которая прорастает после дождя. Трава может прорасти в степи — тогда она служит пастбищем для скота (см.: Иов. 38, 26–27; Иоил. 2, 21–22)<sup>27</sup>.
- תִּפְרַחְנָהּ ( *tiprahñā*, «расцветут»). Глагол תִּפְרַחְנָהּ (*qal*) imperfect 3 л., мн. ч., ж. р. от корня פָּרַח (*prh*, «пускать ростки, давать почки, вспыхивать, расцветать»)<sup>28</sup>. В иврите также есть существительное с этим корнем — פֶּרַח (*pérah*, «бутоны, цветы»). Глагол *prh* находим в МТ в метафорах, взятых из растительного мира, в книгах пророков и в псалмах<sup>29</sup>. Корень *prh* встречается в Книге Исаии восемь раз (5, 24; 17, 10–11; 18, 5; 27, 6; 35, 1.2 (дважды); 66, 14). Для нашей темы важно отметить, что *prh* используется в метафорическом значении не только в Ис. 66, 14, но также в Ис. 17, 10–11; 27, 6 (об Израиле). Мысль о том, что умершее, лишённое жизни, например пустыня, по повелению Бога может вновь зацвести, дорога пророческой керигме (см.: Ис. 35, 1, 2; Ос. 14, 6.8). Метафору «да расцветут кости» в канонических книгах Ветхого Завета находим только у Исаии. В греческом переводе Ис. 66, 14 глагол *tiprahñā* передан формой ἀνατελεῖ (fut. ind. act., р. 3, sg.) < ἀνατέλλω:

26 Chisholm R. B. *'ešem* // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 3. Carlisle; Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 499–501.

27 М. Футато отмечает, что в Ветхом Завете *deše'* часто употребляется в различных позитивных образах, например: в 2 Цар. 23, 4 справедливое правление царя уподобляется «дождю, которой производит траву», а во Втор. 32, 2 учение Моисея сравнивается с «ливнем на траву (*deše'*)». Наоборот, увядшая трава используется в образах божественного суда (4 Цар. 19, 26; Ис. 15, 6; 37, 27; Пс. 36/37, 2). См.: Futato D. *Mark deše'* // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 1. Carlisle; Grand Rapids (Mich.), 1996. P. 999–1000.

28 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. Москва, 2019. С. 418.

29 Hostetter E. C. *prh* // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 3. Carlisle; Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 683–685.

1) «повелевать взойти, произращать, производить», 2) «восходить, вырастать»<sup>30</sup>.

Рассмотрим церковную экзегезу. Наиболее ранние толкования на Ис. 66, 14 находим у Тертуллиана и Оригена. Тертуллиан цитирует метафору «*и кости ваши расцветут*» в труде «О воскресении плоти» («De resurrectione carnis»):

«Ясно, что если бы народ жаловался на то, что кости его высохли и надежда потеряна, ропща на гибельное рассеяние, то и Бог по праву утешал бы воображаемое отчаяние воображаемым обещанием. А так как бедствие рассеяния ещё не случилось с народом, а надежда на воскресение возвещалась ему очень часто, было ясно, что гибель тел колебала веру в воскресение, поэтому Бог и возбуждал веру, которая в народе угасла. Но если и другие беды действительно терзали тогда Израиль [Вавилонский плен. — М. С.], то смысл откровения [см. Иез. 37] всё же следует понимать не как притчу, а как свидетельство воскресения, дабы возбудить в народе надежду на вечное спасение и насущное воскресение, отклонить его взор от тогдашних бедствий. К этому стремились и другие пророки: *Вы выйдете из гробов как тельцы, когда их освобождают от верёвок, и будете попираť врагов* (Мал. 4, 2). И ещё: *Возрадуется ваше сердце, и ваши кости взойдут, как трава* (Ис. 66, 14), потому что трава обновляется разложением и тлением семян»<sup>31</sup>.

Ориген цитирует метафору «*и кости ваши расцветут*» и комментирует изречение из книги Притчей Соломона: «*Тогда исцеление будет телу твоему и уврачевание костей твоих*» (Прит. 3, 8) — следующим образом:

«В настоящей жизни тела наши подвержены болезням и пребывают в немощи, поэтому плоть желает противного духу. А когда [то, что] посеяно в тлении, *восстаёт в нетлении* (1 Кор. 15, 42), тогда и получает исцеление. В свою очередь, уврачуются кости тогда, когда соединится *кость с костью, каждая с составом своим* (Иез. 37, 7). Тогда, по слову пророка, *кости наши, как трава, расцветут* (Ис. 66, 14). Тогда, говорит, в теле твоём будет полнота всякой праведности, поэтому тело твоё будет сиять благим светом добродетелей, и [будет]

30 Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Москва, 1991. С. 101, s. v. ἀνατέλλω.

31 Tertullianus. De resurrectione carnis XXXI, 1–4 L. 1–17 // CCSL. 2. P. 960–961. Рус. пер. Н. Шабурова, А. Столярова: Тертуллиан. О воскресении плоти 31 // Тертуллиан. Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. Москва, 1994. С. 215.

уврачевание от Бога глубины твоих помышлений, которые являются для души основой, как кости для тела»<sup>32</sup>.

Блж. Иероним в комментарии на Ис. 66, 14 ссылается на своё же толкование Ис. 58, 11, содержащее близкое по смыслу высказывание<sup>33</sup>:

«LXX: *И будет Бог твой всегда с тобою, и наполнишься, как желает душа твоя, и кости твои будут тучными. И будут как сад напоённый и как источник, в котором вода не иссякнет.* Того, что прибавлено в александрийских списках в начале этого отдела: *и ещё будет в тебе хвала Моя* — и в конце: *и кости твои, как трава взойдут, и будут тучными и получают наследие в род и роды* — нет в еврейском и даже у Семидесяти в исправленных и подлинных списках, поэтому оно должно быть отмечено спереди обелом<sup>34</sup>. Когда мрак сердца твоего, говорит, по восшествии света рассеется и вместо непроницаемой ночи взойдёт полдень, то ты всегда будешь иметь Бога обитателем <...> и кости твои освободятся от погибели и огня вечного или будут тучными, так что те, кто прежде был истощён вследствие алкания слова Господня, получают прежнюю полноту. Это мы можем понимать и в буквальном смысле относительно воскресения тех тел, которым уготовано падение, и о силах души, указывая на которые святой говорит в псалме: *Вся кости Моя рекут: Господи, кто подобен Тебе?* (Пс. 34, 10). О них и в Притчах написано: *Слава благая утучняет кости* (Притч. 15, 30). Им обещаются и награды: *“здоровье будет для тела твоего и исцеление для костей твоих”* (Притч. 16, 24). О них также написано: *Хранит Господь вся кости их, ни одна от них сокрушится* (Пс. 33, 21). Напротив того, грешный и утративший крепость и силу души стенает и говорит: *расточатся кости наши при аде* (Пс. 140, 7)»<sup>35</sup>.

- 32 *Origenes. In Proverbia Salomonis 3, 8 // Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. T. 3: Patres Anteniceni / ed. J. V. Pitra. Veneto, 1883. (Analecta Sacra; III). P. 525. Рус. пер. протоиерея Бориса Тимофеева.*
- 33 Текст Ис. 58, 11 в Масоретском тексте и в греческих переводах существенно различается, об этом блж. Иероним говорит в начале своего толкования. См.: *Hieronymus. Commentariorum in Isaiam prophetam 16, 58, 11 // PL. 24. Col. 570D:1–3: «...in Hebraico non habetur, sed ne in Septuaginta quidem emendatis et veris exemplaribus: unde obelo praenotandum est».*
- 34 Блж. Иероним упоминает специальный знак, используемый Оригеном для работы с библейским текстом. Обелом (от греч. ὀβελός, «копье») Ориген отмечал отсутствующие в еврейском тексте и сомнительные с его точки зрения слова.
- 35 *Hieronymus. Commentariorum in Isaiam prophetam 16, 58, 11 // PL. 24. Col. 570C:5 – 571B:8. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на книгу пророка Исаяи 16, 58, 11 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 9. Киев, 1883. С. 91–93. [Приводится в современной орфографии с изм.]*

Свт. Кирилл Александрийский, комментируя слова Исаии 66, 14, пишет:

«Мало в чем, говорит [Господь. — М. С.], уступлю матери, но так утешу имеющих еще нетвердый ум, что у них не будет недостатка ни в чем необходимом для упокоения. А воспитываемые так, говорит, и окружаемые всяким снисхождением и любовью, вы [праведники народа Израиля. — М. С.] со временем увидите и горний град, небесный Иерусалим, исполнитесь веселием и наподобие травы процветут у всех вас кости, ибо *воскреснут мертвии и восстанут иже во гробех* (Ис. 26, 19), обогатившись от Христа росой, то есть животворящим духом. Так говорит к Богу и псалмопевец о почивающих в земле: *послещи духа Твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс. 103, 30). Действительно, как полевые растения вскоре гибнут и вянут, а с наступлением времени весною снова оживают и всходят, так и погребенные в земле останки умерших во время пакибытия по неизреченной силе Божией прозябнут, ибо, как я сказал, воскреснут. Тогда-то и познается рука<sup>36</sup> Господня боящимся Его. Рукою же называет здесь Господа нашего Иисуса Христа, через Которого все и в Котором все. Через Него опять совершится воскресение мертвых. Ибо последствием Его всемогущества служит как то, что Он мог сообщить бытие тому, что некогда не существовало, так и то, что Он подвергшееся тлению может опять обновить и возвратить в первоначальное состояние»<sup>37</sup>.

Блж. Феодорит Кирский также интерпретирует метафору Ис. 66, 14 как указание на воскресение мёртвых:

«И не только в этой жизни Я дам вам разнообразное утешение через моих вестников, но также, даруя вам воскресение из мертвых, исполню вас всевозможными радостями и в небесном городе. Именно на это он [Исаия. — М. С.] намекает, когда уподобляет рост костей растущей траве»<sup>38</sup>.

36 В Синод. пер.: *и откроется рука Господа.*

37 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* 5, 6, 66, 14 // PG. 70. Col. 1441A:15–C:12. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию 5, 6, 66, 14 // Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 8. Москва, 1890. (ТСО; 57). С. 510–511. [Приводится в современной орфографии].

38 *Theodoretus. Commentaria in Isaiam* 20 L. 655–660 // SC. 315. P. 340: «Ὁὐ γὰρ μόνον κατὰ τὸν παρόντα βίον διὰ τῶν ἐμῶν κηρύκων (παντοίαν) ὑμῖν προσοίσω παράκλησιν ἀλλὰ καὶ τῇ ἐπουρανίῳ πόλει παντοδαπῆς ὑμᾶς εὐ(φροσύν)ης ἐμπλήσω, τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν δωροῦμενος. Ταύτην γὰρ παρεδήλωσε, βοτάνῃ (φυσ)μένῃ τῶν ὀστέων ἀπεικάσας τὴν βλάστην». Рус. пер. протоиерея Бориса Тимофеева.

Тема воскресения, предполагаемая церковными экзегетами в метафоре процветших костей (Ис. 66, 14), не чужда Книге пророка Исаии, поскольку как в первой, так и в третьей её частях ясно говорится о загробной жизни (см.: Ис. 26, 19; 57, 2).

Интерпретация слов Ис. 66, 10–14 современными исследователями: И. Бленкинсоппом (J. Blenkinsopp), П. Мисколлом (P. Miscall), Р. Чисхолмом (R. Chisholm), П. Смитом (P. Smith), Д. Баером (D. Baer) — прочно связана с их представлением о богословии Трито-Исаии (главы 56–66), которое, по их мнению, обусловлено временем жизни автора этой части Книги Исаии, а именно началом персидского владычества над Иудеей (сер. VI в. — 1-ая пол. V в. до Р. Х.). Как мы знаем, главным устремлением иерусалимской общины, вернувшейся из вавилонского плена, было воссоздание Храма и самого Иерусалима. Однако у этого направления деятельности были противники. Согласно мнению, получившему широкое распространение в современной зарубежной библеистике, Трито-Исаия в целом и 66 глава в частности показывают различные взаимные противостояния групп иудеев после их возвращения из Вавилонского плена<sup>39</sup>. Верным (рабам Господа) пророк обещает своё покровительство — радость и утешение. Никто из вышечисленных комментаторов, анализируя Ис. 66, 14, тему воскресения не рассматривает, поскольку уникальные благоденствие и утешение, которые ожидают рабов Господа в будущем, интерпретируются ими исключительно в земном плане: как восстановление разрушенного Иерусалима, стремительное увеличение числа его жителей и благополучное существование.

## 2. Изучаемая метафора в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (46, 14; 49, 12)

Оба фрагмента находим в знаменитом отрывке этой книги — в «похвале отцам» (שְׁבַח אֲבוֹת עוֹלָם, πατέρων ὄμιλος, Сир. 44–49)<sup>40</sup>. В нём прославляются подвиги ветхозаветных праведников (דְּבַר יְשָׁרִים, «мужей именитых»).

39 Baer D. A. When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56–66. P. 233.

40 Фрагмент Сир. 44, 1–14 из «Похвалы отцам» читается в православном богослужении в качестве второй паремии на великой вечерне на праздник Всех святых, в земле российской просиявших.



В первом фрагменте (Сир. 46, 13–15) метафора «τὰ ὀστᾶ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν» («*да процветут кости их от места своего*») прилагается к ветхозаветным судьям:

Сир. 46, 12

LXX:

τὰ ὀστᾶ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν  
καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἀντικαταλλασσόμενον ἐφ' υἱοῖς δεδοξασμένων  
αὐτῶν (Sir. 46, 12; BGT)

Синод. перевод:

**да процветут кости их от места своего,**  
*и имя их да преїдѣт к сынам их в прославлении их!* (Сир. 46, 14.15)<sup>41</sup>.  
Во втором фрагменте относится к двенадцати малым пророкам:

Сир. 49, 10

LXX:

καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν  
παρεκάλεσαν γὰρ τὸν Ἰακωβ καὶ ἐλυτρώσαντο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος  
(Sir. 49, 10; BGT)

Синод. перевод:

*И двенадцать пророков — да процветут кости их от места своего!* — утешали Иакова и спасали их верною надеждою (Сир. 49,12).

Оригинальный (еврейский) текст фрагмента Сир. 46, 12 из рукописи Каирской генизы (Geniza, MS B)<sup>42</sup> сохранился только для второй части фразы:

וּשְׁמָם תַּחֲלִיף לְבָנֵיהֶם<sup>43</sup>

Синод. перевод:

*и имя их да преїдѣт к сынам их в прославлении их!*

- 41 Нумерация стихов исследуемых цитат Книги Сираха в Септуагинте и в Синодальном переводе различается, поэтому будет указываться следующим образом: Сир. 46, 12(14) и Сир. 49, 10(12).
- 42 Еврейский текст Книги Иисуса, сына Сирахова, был открыт в 1896 г. в Каирской генизе. Первым исследователем найденной рукописи был Соломон Шехтер.
- 43 The Book of Ben Sira: The Historical Dictionary of the Hebrew Language: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary = Sēfer Ben Sira. Jerusalem, 1973. P. 58.

Другой вариант:

*и имя их Ты обновишь для детей их*<sup>44</sup>.

Реконструкцию оригинального варианта Сир. 46, 12 подготовил издатель и комментатор еврейского текста книги Моше Цви Сегал (Moshe Zvi Segal):

[תְּהִי עֲצָמוֹתָם פְּרוּחֹת מִתְּהָם]

וְשֵׁם תְּהִלָּי לְבָנֵיהֶם:<sup>45</sup>

אָמַשׁוּ (*ûš<sup>a</sup>māš*) — *и имя их*. Союз *waw* и существительное *šēm* («имя») объединены с местоименным суффиксом 3 л. мн. ч.

תְּהִלָּה (*taḥ<sup>a</sup>lîp*) (3 л. ед. числа Imperfect породы Hifil, от корня תְּהַלֵּךְ в Qal: 1) двигаться, проходить, миновать, в Hifil: 1) сменить, заменить, 2) изменить, 3) обновлять, 4) обновиться, 5) замещать<sup>46</sup>. В Книге пророка Исаии 40, 31 пророк обещает, что верные Господу обновятся (*yaḥ<sup>a</sup>lîpû*), Он даст им силу перенести тяжесть изгнания<sup>47</sup>. В переводе Семидесяти: καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἀντικαταλασσόμενον ἐφ' υἱοῖς δεδοξασμένων αὐτῶν; ἀντικαταλασσόμενον (part. praes. pass., N. sg. n. < ἀντί + καταλλάσσω) — 1) променивать, разменивать, менять, 2) примиряться с кем-то; δεδοξασμένων (part. perf. pass., gen., pl. m. < δοξάζω) — «прославлять, хвалить».

לְבָנֵיהֶם (*libnêhem*, «к сыновьям их»). Слитный предлог *l<sup>o</sup>* и существительное *bānîm* («сыновья») в st. constr. объединены с местоименным суффиксом 3 л. мн. ч.

Комментируя первую часть стиха Сир. 46, 12 [תְּהִי עֲצָמוֹתָם פְּרוּחֹת מִתְּהָם] «да процветут кости их от места своего», М. Сегал пишет:

«Это выражение — благословение для умерших, наподобие позднейшего благословения יָנוּחוּ בְשָׁלוֹם («они будут покоиться в мире» (Ис. 57, 12)), и наоборот שִׁחִיק עֲצָמוֹת («пусть будут сокрушены кости» (Берешит Рабба; 49)) и שִׁחִיק טִימִיא («Вайикра Рабба; 25)<sup>48</sup>. Может быть, в этом выражении есть остаток какой-то древней веры в то, что касается костей умершего, которые в могиле»<sup>49</sup>.

44 Перевод И. А. Фридмана.

45 Segal M. Z. Sefer ben Sira Hassalem. Jerusalem, 1997. P. 318.

46 Графов А.Э. Словарь библейского иврита. Москва, 2019. С. 163, 164.

47 Chisholm R. B., Carpenter E. *hlp* (2736) // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 2. Carlisle; Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 156.

48 Оба выражения: שִׁחִיק עֲצָמוֹת и שִׁחִיק טִימִיא — в иудейской традиции являются проклятиями и переводятся одинаково: «Пусть будут сокрушены кости».

49 Segal M. Z. Sefer ben Sira Hassalem. P. 318. Рус. пер. с иврита С. А. Виноградова.

Важный для нашего исследования комментарий, на который ссылается М. Сегал, содержится в Большом мидраше на Книгу Бытия (Берешит Рабба; 49). Слова Писания: «И Господь сказал: утаю ли Я от Авраама...» (Быт. 18, 17) — рабби Ицхак истолковал при помощи стиха זָכַר צְדִיק לְבָרָכָה (Быт. 18, 17) следующим образом:

«Память праведника благословенна, а имя нечестивых сгниёт» (Мишлей; 10:7)<sup>50</sup>. Сказал рабби Ицхак: «Каждый, кто упоминает праведника и не благословляет его, нарушает заповедь. На чём это основано? “Память праведника благословенна” (Там же). И каждый, кто упоминает злодея и не проклинает его, преступает повеление. На чем это основано? “... А имя нечестивых сгниёт”»<sup>51</sup>.

Еврейский текст второго фрагмента Сир. 49, 10 из рукописи Каирской генизы (Geniza, MS B) сохранился лучше:

וגם שנים עשר הנביאים  
 תהי עצמתם פר תם  
 אשר החלימו את יעקב וישעוהו ב...<sup>52</sup>

Ниже представлена реконструкция Сир. 49, 10 М. Сегалом:

וגם שנים עשר הנביאים  
 תם: [חות מתה] תהי עצמ תם פ ר  
 אשר החלימו את יעקב  
 מונת תקנה] וישעוהו ב...<sup>53</sup>  
 שנים עשר הנביאים

(*šʾnêṯ ʿāśār hannʾbîʾîm*, «двенадцать пророков»).

Это название указывает, что собрание книг Малых пророков воспринималось во II в. до Р. Х. как единое целое<sup>54</sup>. Словосочетание «двенадцать пророков» встречается в Писании всего один раз, в отличие от словосочетания «двенадцать колен». В переводе Семидесяти: τῶν δωδεκα προφητῶν.

50 Книга Притчей Соломоновых 10, 7.

51 Мидраш Раба [Великий мидраш] Берешит Раба. Москва, [5772] 2012. Т. 1. С. 671.

52 The Book of Ben Sira: The Historical Dictionary of the Hebrew Language; Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary = Sēfer Ben Sira. P. 62.

53 Segal M. Z. Sefer ben Sira Hassaleim. P. 336.

54 Время составления Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

אֲשְׁמֹתָאם ('*ašmōtām*, «кости их») мн. ч. от אֲשָׁמָה – 1) кость, 2) члены, всё тело, 3) сам, 4) самый, 5) тот самый<sup>55</sup>. В переводе Семидесяти: τὰ ὀστά.

פָּרַחַה (pōr<sup>h</sup>ōt, «расцветут») причастие ж. р. мн. ч. от корня *prh*. Утрата текста, по всей видимости, пришлась на глагол פָּרַחַה – 1) расти, цвести, 2) проявиться, 3) прорваться<sup>56</sup>. То, что здесь стоит именно этот глагол, подтверждается параллельным местом из Ис. 66, 14, которое было разобрано выше. Корень *prh* встречается ещё в нескольких фрагментах еврейского текста Книги Сираха: это стихи 11, 22; 14, 19; 37, 21. В переводе Семидесяти (LXX): ἀναθάλοι (аог. opt. act., р. 3. sg). Глагол *prh* в греческом переводе часто передаётся глаголом ἀναθάλλω («опять расцветать, получать новые силы», см.: Сир. 11, 22; 46, 12)<sup>57</sup>.

תַּחְתָּם (*tahtām*, «под ними»). Вероятно, здесь соединение предлога תַּחַת – 1) под, 2) внизу, 3) вместо<sup>58</sup> и местоименного суффикса 3 л. мн. ч. В переводе Семидесяти: ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν.

הִחְלִימוּ (*hehlîmû*, «утешали»). Корень חָלַם (*hlm*, «быть здоровым, видеть сны») в Hifil – «сделать здоровым, исцелить»<sup>59</sup>. В переводе Семидесяти: παρακάλεσαν < παρακαλέω – 1) «призывать, приглашать, поощрять, ободрять», 2) «утешать».

וַיִּשְׁעוּהוּ (*wayyōšēhu*, «и спасали его (Иакова)») – 3 л. мн. ч. Hifil, от корня יָשַׁע – «помочь, спасти, даровать победу»<sup>60</sup> с местоименным суффиксом 3 л. ед. ч. В переводе Семидесяти: καὶ ἐλυτρώσαντο αὐτοῦς.

Первый отечественный исследователь оригинального (древнееврейского) текста Книги Иисуса, сына Сирахова, прот. А. Рождественский полагает, что в Сир. 46, 14.15 (Сир. 46, 12; LXX)

«второе полустиише притчи (стих 15) выдвигает тот смысл, что кости благочестивых судей процветут в их потомстве, в нём они дадут новый добрый отпрыск, вновь произрастут (ср. Сир. 44, 9–14). В еврейском тексте второе полустиише читается: “и имя их — отпрыск (תַּחְלִיפִים (*тахалиф*), ср. 44, 16) для сынов их”, то есть будет отпрыском, даст в них новые побеги. Более свободный перевод: вновь

55 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 391.

56 Там же. С. 418.

57 В общей сложности в греческой версии Сираха он встречается пять раз (1, 18; 11, 22; 46, 12; 49, 10; 50, 10). Идея, что сухое, мёртвое может силой Божией вновь ожить, зазеленеть, передаётся применительно к сухому дереву в Масоретском тексте и в переводе Семидесяти этой же парой глаголов в Иез. 17, 24. Однако следует отметить, что в греческой версии Ис. 66, 14 глагол *prh* передан глаголом ἀνατελεῖ < ἀνατέλλω (см. выше, с. 29).

58 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 552.

59 Там же. С. 163.

60 Там же. С. 222.

расцветёт на сынах их. Ту же мысль дают, по-видимому, и переводы греческий и славянский: “и имя их пременяемо на сынех”, то есть процветёт (стих 14), перейдя к сыновьям. Сирийский перевод: “и они оставят доброе имя своё сыновьям своим” является свободной передачей еврейского чтения»<sup>61</sup>.

Мысль о том, что слава праведников не истребится и «народы будут рассказывать об их мудрости», содержится в прологе произведения «Похвала отцам» (Сир. 44, 11–14).

В современном комментарии И. Клеванса (J. Klawans) и Л. Виллса (L. Wills) интересующий нас фрагмент (Сир. 46, 14/12) сопровождается следующим примечание:

«Не ясно, имеет ли эта фраза эсхатологическое значение (как в Ис. 66, 14) или, что кажется более вероятным из её продолжения (стих 15), она метафорически указывает на то, что влияние славы праведников (судей) будет простираться и на их потомство»<sup>62</sup>.

Легко заметить, что фрагмент Сир. 46, 14/12 понимается прот. А. Рождественским, И. Клевансом и Л. Виллсом одинаково. Они видят в указанной метафоре не эсхатологический контекст — воскресение мёртвых, а указание на то, что доброе имя (слава) праведника продолжится в его детях. Серьёзный аргумент в защиту данной точки зрения — отсутствие темы воскресения мёртвых в Книге Иисуса, сына Сирахова<sup>63</sup>.

Вместе с тем есть и другие варианты понимания интересующей нас библейской метафоры в Книге Иисуса, сына Сирахова. Так, в фундаментальном комментарии А. Ди Леллы (A. Di Lella) дано такое объяснение:

«Слова “да процветут кости их от места своего” (Сир. 46, 12), содержащиеся в греческом и сирийском переводе Книги Сираха, встречаются ещё во фрагменте, посвящённом Малым пророкам (49, 10). Возможно, здесь автор ссылается на историю с костями пророка Елисея (см. 4 Цар. 13, 20–21). Поскольку автор книги Судей показывает интерес к местам их погребения (см. Суд. 10, 1–5; 12, 8–15), как и автор Книги Иисуса Навина (24, 30), поэтому возможно бен Сира [сын

61 *Рождественский А., прот.* Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Санкт-Петербург, 1911. С. 713.

62 *Klawans J., Wills L. M.* The Jewish Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version Bible Translation. New York (N. Y.), 2020. P. 491.

63 *Князев А., прот.* Понятие и образ Божественной Премудрости // Православие и Библия сегодня. Сборник статей. Киев, 2006. С. 374.

Сираха. — М. С.] развивает эту тему в настоящем контексте Сир. 46, 12 и обращается к ней вновь в Сир. 49, 10; LXX»<sup>64</sup>.

Нужно признать, что данный комментарий, на наш взгляд, несколько не раскрывает содержания интересующей нас метафоры, потому как А. Ди Лелла сосредоточен на буквальном понимании текста и не стремится объяснить саму метафору.

### Выводы

Пожелание: «*Да процветут кости ваши (их)*» — в эпоху Второго Храма являлось традиционным иудейским благословением усопшим праведникам.

Изучаемая нами метафора заимствована из растительного мира. Свойства растений, а именно цветение и рост, перенесены на части человеческого тела — кости. Слово «кость» (*‘ešet*, мн. ч. *‘āšāmīt*, *‘āšāmōt*) в ветхозаветном контексте имеет широкое применение как в буквальном, так и в метафорическом значении. Кости человека — важнейшее понятие ветхозаветной антропологии, наравне с другими: душа, дух, сердце, с помощью которых передаётся не только состояние телесной природы человека, но и вся гамма его душевных переживаний. Под метафорой «*да процветут кости ваши (их)*» в Ветхом Завете подразумевается божественное покровительство. Однако, как было установлено, понимание сути этого покровительства существенным образом различается в традиционной церковной экзегезе и в современной библеистике.

Если в христианской экзегезе цитата из пророка Исаии 66, 14 имеет эсхатологическое содержание, а интересующая нас метафора указывает на воскресение мёртвых (Тертуллиан, Ориген, свт. Кирилл Александрийский, блж. Иероним Стридонский, блж. Феодорит Кирский), то современные комментаторы И. Бленкинсоп (J. Blenkinsopp), П. Мисколл (P. Miscall), Р. Чисхолм (R. Chisholm), П. Смит (P. Smith), Д. Ваер (D. Vaer) при разборе Ис. 66, 14 ничего не говорят о воскресении. Они интерпретируют метафору как обещание исключительного земного благополучия рабам Господа (МТ: *‘ābādāyw*; LXX: *τοῖς σερβομένοις*), вернувшимся из Вавилонского плена, и наказания их врагов. Важно отметить, что под «рабами Господа» в Книге Исаии понимаются не только потомки Израиля, но и иноплеменники,

64 The Wisdom of Ben Sira / transl., notes P. W. Skehan; intr., comment. A. A. Di Lella. New York (N. Y.), 1987. (Anchor Bible; 39). P. 516–517.

присоединившиеся к Господу (см. Ис. 56, 6, ср. 66, 18–21). Пророчество Исаии 66, 10–14 для названных исследователей неразрывно связано с «программой» восстановления Сиона (59, 20; 60, 1–22; 61, 1–9; 62, 1–12; 65, 18–25) после Вавилонского пленения (64, 10–12), которая является магистральной темой третьей части Книги Исаии (главы 56–66). Только двое (И. Клеванс и Л. Виллс) из представленных выше современных комментаторов, отмечают в метафоре (Ис. 66, 14) эсхатологическое содержание.

Понимание в церковной традиции слов Исаии: «... *да процветут кости ваши как молодая зелень*» (66, 14) — как указание на воскресение из мёртвых не противоречит богословию книги, поскольку как в первой (главы 1–39), так и в третьей (главы 56–66) её части ясно говорится о загробной жизни (Ис. 26, 19; 57, 2).

Современные английские переводы Книги Исаии свидетельствуют о тенденции к упрощению смысла текста, в результате чего анализируемая метафора Ис. 66, 14 в некоторых из них (NRSVCE, NJB, CSB, NCV, NET, NIV, NIRV) утратила изначальный смысл.

С определённой долей уверенности можно говорить, что слова Исаии 66, 14 оказали влияние на автора Книги Иисуса, сына Сирахова во фрагментах 46, 12(14) и 49, 10(12). Толкование метафоры «*да процветут кости их от места своего*» (LXX: τὰ ὀστᾶ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν) прот. А. Рождественским, а также современными исследователями И. Клевансом (J. Klawans) и Л. Виллсом (L. Wills) указывает на то, что в данном случае речь идёт не о воскресении из мёртвых, а о влиянии славы праведников — «судей Израиля» (οἱ κριταὶ LXX) и «двенадцати пророков» (τῶν δώδεκα προφητῶν LXX) на их потомство. На наш взгляд, эта интерпретация вполне убедительна, учитывая, что тема воскресения и будущей жизни в Книге Сираха отсутствует. Однако полностью исключать эсхатологическое содержание Сир. 46, 14; 49, 12 всё же не стоит.

Заметим также, что несмотря на применение Иисусом, сыном Сираха, метафоры «*да процветут кости их от места своего*» к судьям Израиля (Сир. 46, 14) и к малым пророкам (Сир. 49, 12), нельзя относить её исключительно к этим двум группам. Очевидно, что она имеет универсальный характер и может быть приложима ко всем праведникам Священной истории, о подвигах которых рассказывает Сирах в «похвале отцам» (главы 44–49), поскольку «*память праведника пребудет благословенна*» (Притч. 10, 7).

Сопоставляя адресатов пророчества Исаии 66, 10–14 с адресатами пожелания «*да процветут кости их от места своего*» в Книге Иисуса, сына Сирахова 46, 14; 49, 12, необходимо обратить внимание на универсализм слов Исаии, допускавшего будущее благоденствие не только потомков Израиля, но и присоединившихся к истинной вере язычников, и на сугубо иудейский партикуляризм автора Книги Иисуса, Сирахова.

### Издания Библии

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.  
 Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.
- Библия. Современный русский перевод. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.

### Издания творений святых отцов и церковных авторов

- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- Hieronymus*. Commentariorum in Isaiam prophetam 16 // PL. T. 24. Col. 547–586B.
- Hieronymus*. Commentariorum in Isaiam prophetam 18 // PL. T. 24. Col. 627–678B.
- Origenes*. In Proverbia Salomonis // Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. T. 3: Patres Antenicani / ed. J. B. Pitra. Veneto: Machitaristarum Sancti Lazari, 1883. (Analecta Sacra; t. III). P. 523–527.
- Tertullianus*. De resurrectione carnis // *Tertulliani Opera*. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 921–1012.
- Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 20 // *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe* / éd. J.-N. Guinot. T. III. Paris: Cerf, 1984. (SC; № 315). P. 292–350.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книгу пророка Исаии 16 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 9. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. С. 53–116.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книгу пророка Исаии 18 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 9. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. С. 182–261.
- Кирилл Александрийский, свт.* Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 8. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова, 1890. (ТСО; т. 57).
- Тертуллиан*. О воскресении плоти / пер. Н. Шабурова, А. Столярова // *Тертуллиан*. Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. Москва: Прогресс, Культура, 1994. С. 188–248.



## Научная литература

- Вайс М. Библия и современное литературоведение (Метод целостной интерпретации). Москва: Мосты культуры, 2001.
- Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. [Репринт V-го издания 1899 г.].
- Веселовский А. Н. Из введения в историческую поэтику // Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика. Москва: РОССПЭН, 2006. С. 55–80.
- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. Москва: Текст, 2019.
- Князев А., прот. Понятие и образ Божественной Премудрости // Православие и Библия сегодня. Сборник статей. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 34–397.
- Мидраш Раба [Великий мидраш] Берешит Раба. Москва: Книжники; Леаим, [5772] 2012. Т. 1.
- Рождественский А., прот. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1911.
- Скобелев М. А. Защита единства и подлинности книги пророка Исаии русскими библеистами XIX — начала XX в. // XX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. Москва: ПСТГУ, 2010. С. 134–142.
- Baer D. A. When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56–66. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series; t. 318; vol. 1).
- Blenkinsopp J. Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 2008.
- Chisholm R. B. 'ešem // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 3. Carlisle; Grand Rapids (Mich.): Paternoster; Zondervan, 1997. P. 499–501.
- Chisholm R. B., Carpenter E. ḥlp (2736) // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 2. Carlisle; Grand Rapids (Mich.): Paternoster; Zondervan, 1997. P. 156.
- Futato M. D. deše' // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 1. Carlisle; Grand Rapids (Mich.): Paternoster; Zondervan, 1996. P. 999–1000.
- Hostetter E. C. prḥ // New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 3. Carlisle; Grand Rapids (Mich.): Paternoster; Zondervan, 1997. P. 683–685.
- Klawans J., Wills L. M. The Jewish Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version Bible Translation. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2020.
- Miscall P. D. Isaiah. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. (Readings — A New Biblical Commentary).
- Segal M. Z. Sefer ben Sira Hassalem (ספר בן סירא השלם משה צבי סגל). Jerusalem: Musad Bialik, 1997. [Ecclesiasticus = Sēfer ben sirā' haššālēm m'eēt mōše šbi segal]. (In Hebrew).

*Smith P. A.* Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56–66. Leiden; New York (N. Y.), Köln: Brill, 1995. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 62).

The Book of Ben Sira: The Historical Dictionary of the Hebrew Language: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary = Sēfer Ben Sira. Jerusalem: [S. n.], 1973.

The Wisdom of Ben Sira / transl., notes P. W. Skehan; intr., comment. A. A. Di Lella. New York (N. Y.): Doubleday, 1987. (Anchor Bible; vol. 39).

# ОРГАНИЗАЦИЯ ИУДЕЙСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ ПРИ ТЕИСПИДАХ

Владимир Викторович Бельский

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

**Для цитирования:** *Бельский В. В.* Организация иудейского богослужения в Иерусалиме при Теиспидах // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 43–60. DOI: 10.31802/GV.2023.51.4.002

## Аннотация

УДК 26[652]-523.4 (26-246/-247)

В центре внимания данной статьи свидетельство Книги Ездры (Езд. 3, 1–6) о сооружении жертвенника в Иерусалиме при Кире II (539–530 гг. до Р. Х.) иудеями первой волны репатриации. На основании текста Книги Ездры создаётся впечатление, что сооружение алтаря открытого типа в первый год Кира Великого является началом реконструкции Иерусалимского храма. Некоторые факты и их сопоставление заставляют усомниться в том, что сообщение Езд. 3, 1–6 исторически достоверно. Однако исследователи начального периода эпохи Второго храма не учитывают особенностей древнеизраильских богослужебных практик с их градацией сакральных мест. В статье предпринимается попытка объяснить содержание указанного фрагмента Книги Ездры в контексте многообразия ветхозаветных литургических практик и различия мест, приспособленных для совершения богослужения. Судя по всему, упоминающийся в указанном фрагменте жертвенник мог быть сооружён в правление Кира II, однако это был не алтарь реставрируемого Иерусалимского храма, а одиночный жертвенник с ограниченным богослужебным функционалом.

**Ключевые слова:** Книга Ездры, эпоха Второго Храма, Теиспиды (Чишпишиды), Кир II Великий, ветхозаветное богослужение, дом Божий, одиночный жертвенник, ветхозаветное священство, Книга пророка Аггея, Книга пророка Захарии.

## Organization of Jewish Worship in Jerusalem During the Teispid Period

**Vladimir V. Belsky**

PhD in Theology

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

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 14312, Russia

b\_volodimir@mail.ru

**For citation:** Belsky, Vladimir V. "Organization of Jewish Worship in Jerusalem During the Teispid Period". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 43–60 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.002

**Abstract.** The focus of this article is the testimony of the book of Ezra (Ezra 3, 1–6) about the construction of an altar in Jerusalem under Cyrus II (539–530 BC) by the Jews of the first waves of repatriation. The restoration of the cult of Yahweh in Yehud was not only of religious significance, but also played an important role in the administrative and political forms of the Jewish community and in resolving the socio-economic situation in the southern Levant. However, before Darius Hystaspes (522–486 BC), there were no conditions for the construction of a temple, which would become the center of unification of the Jews of this region in the civil-temple community. Based on the text of the book of Ezra, it seems that the construction of the open altar in the first year of Cyrus the Great is the beginning of the construction of the Jerusalem temple. The beginning of the construction of the temple under Cyrus II in the absence of sufficient material resources, Divine sanction in the form of prophecy and clearly formulated royal sanction causes justified criticism in the scientific literature. In addition, the consecration of the altar in the open air contradicted the usual order of consecration of the temple, in which the consecration of the altar occurred at the very end, after the construction of the temple walls, and was combined with the investiture of the priests of this temple. All this casts doubt on the ancient reliability of the text of Ezra 3, 1–6. However, researchers of the initial period of the Second Temple era do not pay attention to ancient Israelite liturgical practices with their gradation of sacred places. The article attempts to explain the message of the indicated pericope of the book of Ezra in the ninth variety of Old Testament liturgical practices and systems of places adapted for worship. According to the hypothesis put forward in this education, the altar discussed in the indicated Conservative narrative could indeed have been built in the reign of Cyrus II, but it was not the altar of the restored Jerusalem Temple, a single altar with limited liturgical functionality.

**Keywords:** Book of Ezra, Second Temple Period, Teispides, Cyrus the Great, Old Testament Worship, House of God, Solitary Altar, Old Testament Priesthood, Book of Haggai, Book of Zechariah.

**Н**ачальный этап эпохи Второго Храма до сих пор получает в исследованиях неоднозначную интерпретацию. Так, в качестве спорных рассматриваются вопросы начальной даты строительства Иерусалимского Храма, социального и конфессионального состава ранней Иерусалимской общины, административный статус этой общины, мотивация участников и факторы реставрации, и прочие. С одной стороны, эта неоднозначность обусловлена сопоставлением библейских свидетельств: книг Аггея–Захарии и Ездры–Неемии. При этом далеко не всегда учитывалась сама специфика этих групп книг (первые являются пророческими, вторые историко-нарративными), предполагающая разные экзегетические подходы. С другой стороны, открытие древневосточных текстов и возможность истолковывать библейские книги в контексте древне-ближневосточных параллелей и исторического фона Ахеменидской эпохи не только способствовали прояснению «тёмных» мест Писания, но и порождали новые научные проблемы. Необходимо признать, что именно успешные исследования древне-ближневосточных цивилизаций в значительной степени заострили проблему исторической реконструкции начального этапа становления иудейской общины Второго Храма.

В данной статье будет рассмотрен вопрос о восстановлении иудейского богослужения на месте первого Иерусалимского Храма при первых персидских правителях (Кире Великом и его ближайших преемниках), объединяемых историками в так называемую династию Теиспидов (по имени Теиспа (Чишпиша) для отличия от Ахеменидов потомков Дария<sup>1</sup>). В Езд. 1, 2–3 сообщается, что царь Кир повелел построить дом (לֵבַיִת), то есть Храм ҮНҮН в Иерусалиме. Однако далее Езд. 3, 23 фиксирует, что вернувшимися был построен лишь жертвенник (מִזְבֵּחַ) для совершения всежогжений (קָרְבָּנִים). При этом священнописатель отмечает, что *храму Господню ещё не было положено основание* (Езд. 3, 6b). Третья глава Книги Ездры заставляет задуматься не только над причинами невыполнения декрета Кира II, текст которого приводится в Езд. 1, 2–3, но и над тем, каким образом было организовано служение ҮНҮН до постройки и освящения Второго Храма. В связи с последним вопросом в научной литературе

1 Согласно DB и те и другие принадлежали к одному роду, однако (даже если это так) есть все основания проводить это разделение. Об узурпаторском характере прихода к власти Дария I Гистаспа см.: Дандамаев М. А. К вопросу о династии Ахеменидов // ППС. 1960. Вып. 5 (68). С. 19–20.

встречаются различные точки зрения, вплоть до полного отрицания существования хоть какой-то формы богослужения в Иерусалиме ранее V в. до Р. Х.<sup>2</sup> Для понимания специфики богослужебного почитания ЮНВН в среде иудеев-репатриантов и статуса этого культа необходимо рассмотреть религиозную ситуацию и храмовую политику в последние годы существования Нововавилонской державы и первые десятилетия персидского владычества.

После взятия Иерусалима Навуходоносором (Набу-кудурри-уцуром) II (605–562 гг. до Р. Х.) Соломонов Храм был разрушен и значительная часть населения (знати, жречества, ремесленников) уведена в плен в 587/6 г. до Р. Х., что фактически положило конец древнеизраильской государственности. Однако религиозная традиция Южного царства продолжила существование: тот факт, что представитель священнического рода Иезекииль был призван к пророческому служению в Месопотамии, фиксирует континуитет как священнической, так и профетической традиции (см.: Иез. 1, 1–3, 2.3–10)<sup>3</sup>.

После кратких правлений Амель-Мардука (Евильмеродаха в 4 Цар. 25, 23 = Иер. 52, 31) и Нергал-шар-уцура (Нергал-шарецера в Иер. 39, 3), а также ещё более краткого правления Лабаша-Мардука (556 г. до Р. Х.) Нововавилонское царство постиг политический кризис и власть перешла к Набониду (556–539 гг. до Р. Х.). Последний начал радикальные религиозные реформы, вызвавшие недовольство как вавилонского жречества, так и вавилонян. Эти преобразования только обострили политические (между военной и жреческой партиями), социальные (между знатью и рядовыми общинниками) и этнические (между халдеями, арамеями и депортированными народами) противоречия<sup>4</sup>. В результате в 539 г. до Р. Х. царь Аншана и Парсумаша Кир (Куруш) II захватил Вавилон и Междуречье без особого сопротивления<sup>5</sup>.

Позиционировав себя в качестве законного наследника вавилонских царей, Кир восстановил «старые» вавилонские культы, однако отказался от политики насильственных переселений и позволил покорённым народам вернуться на родину. В том числе по этой причине

2 См., например: *Edelman D. V. The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem. New York (N. Y.), 2014. P. 140–146.*

3 Как известно, Иезекииль был переселён в Двуречье вместе с царём Иоакимом в 597 г. до Р. Х. Идею континуитета пророческой традиции в плену поддерживает также И. Вилли-Пляйн. См.: *Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich, 2007. S. 11.*

4 См.: *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. Москва, 1985. С. 33–36.*

5 См.: *Олмстед А. Т. История Персидской империи. Москва, 2012. С. 68–69; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. Москва, 1963. С. 108–109.*

он именуется в Ветхом Завете помазанником  $\text{YHWH}$  ( $\text{חַוְּיָה}$  в Ис. 45, 1). Однако прочно обосновавшиеся в Двуречье иудеи не стремились возвращаться в Палестину, и желание вернуться в Палестину едва ли разделяли дети и внуки пленников Навуходоносора. Тем не менее в южном Леванте оставалось иудейское население, со своей стороны продолжавшее допленную традицию<sup>6</sup>. Предпринятые Киrom политические меры обеспечили поддержку завоёванных народов, но достигнутая им стабильность новой империи не могла быть долговременной. Назревшие в государстве политические, социальные, этнические и религиозные противоречия проявились уже через восемь лет после гибели его основателя (смерть Кира последовала в июле 530 г. до Р. Х.): многочисленные восстания прокатились почти по всем регионам державы.

В марте 522 г. наследовавший Киру сын Камбиз (Камбуджия) узнаёт о мятеже своего брата Бардии (Марда, Смердиса древнегреческих источников), тайно убитого или исчезнувшего ранее. Стремившийся вернуть себе царский престол Камбиз не успевает вернуться из Египта и умирает при загадочных обстоятельствах в июле того же года<sup>7</sup>. Был ли Бардия действительно сыном Кира или же его именем пользовался самозванец Гаумата<sup>8</sup> — вопрос открытый. Тем не менее приводят весьма убедительные аргументы в пользу того, что никакого династического кризиса после безвременной кончины Камбиза в империи не было. Имела место борьба между сыном Кира Бардией, опиравшимся на рядовых общинников-персов, и дальним родственником Кира Дарием, поддержанным персидской знатью и фактически узурпировавшим власть<sup>9</sup>.

6 См.: 4 Цар. 25, 12 = Иер. 52, 16; ср.: Агг. 2, 4. Л. Фрид, ссылаясь на Барстада и Торри, пишет, что, помимо земледельцев, оставшееся население Иудеи включало ремесленников, торговцев, сельских и городских старейшин, священников, пророков, книжников. См.: *Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-Palace Relation in the Persian Empire.* Winona Lake (Ind.), 2004. P. 158.

7 См.: *Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах.* С. 121, 163; *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы.* С. 64.

8 Как это утверждал Дарий I согласно Бехистунской надписи (DB).

9 См.: *Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах.* С. 135, 179–183; *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы.* С. 76–77. Взгляд на Дария Гистаспа как на узурпатора разделяет и А. Олмстед. См.: *Олмстед А. Т. История Персидской империи.* С. 128–129. Стоит отметить, что изложенная здесь точка зрения противоречит более традиционной концепции, согласно которой восстание Гауматы рассматривается как заговор мидийского жречества (магов). Эта концепция основана на некритическом чтении источников, прежде всего DB. Целью этого текста была дискредитация личности Гауматы, как враждебного персам, и легитимация Дария.

Все вышеизложенные события являлись проявлением сложных процессов политического, социально-экономического и религиозного характера, которые происходили на конечном этапе существования Нововавилонского царства и в начале истории Персидской империи. Говоря о религиозной политике Теиспидов и первых Ахеменидов, следует учитывать, что культовый аспект древневосточных религий включал храмовое и нехрамовое богослужение. В свою очередь, функции храмов не сводились к мировоззренческим, социально-регулятивным и прочим: в экономике Ахеменидской державы храмовый сектор, наряду с частновладельческим, являлся преобладающим. Кроме того, обширные храмовые хозяйства являлись полноценными административно-территориальными единицами (общинами), и храмовое управление было низовым уровнем административно-политической структуры сначала Нововавилонской, а затем и Персидской империи. Соответственно, для дифференциации между религиозной и храмовой политикой имеются серьёзные основания<sup>10</sup>.

Не вызывает сомнений, что религиозную политику Теиспидов следует рассматривать как в мировоззренческом, так и в социально-политическом её аспектах. В условиях, когда верховная светская и религиозная власть была сосредоточена в руках монарха, принципиальным становится и вопрос о религиозном мировоззрении первых персидских правителей. Однако изменения в религиозной политике целесообразно проследить, начиная с последних десятилетий исторического бытия Нововавилонской державы. В халдейской Вавилонии храмы являлись крупными собственниками, ведущими торговую и ростовщическую деятельность. Управление храмовыми хозяйствами осуществлялось царскими администраторами, тесно связанными со столичной аристократией<sup>11</sup>, тем не менее «вся храмовая собственность считалась коллективным имуществом граждан данной храмовой округи»<sup>12</sup>. При этом в пользу храмов собиралась десятина, которую выплачивали и вавилонские цари.

Ситуация изменилась при Набониде: для укрепления царской власти он насаждал культ Сина (Наннара) как бога всей Вавилонии и всей Ассирии в противовес культу Мардука. С этой целью он развернул масштабное храмовое строительство, в том числе восстановил храмы Сина

10 См.: Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. Москва, 1980. С. 331, 344.

11 См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 26–28.

12 Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 344.



в Уре (Экишнугаль) и в Харране (Эхульхуль)<sup>13</sup>. Кроме того, каждый храм был обязан делать отчисления в пользу царской казны, для чего была учреждена особая должность управляющего «кассой царя» (*qipri ša šarri*). Все эти мероприятия проводились в ущерб традиционным вавилонским культам и последствия такой политики были отмечены выше.

Кир II и Камбиз II были приверженцами политеистической древнеперсидской народной религии, пантеон которой включал Митру, Анахиту, Веретрагну и других богов природных сил<sup>14</sup>. При этом правление обоих монархов характеризовалось веротерпимостью<sup>15</sup>. Плюрализм проявлялся и в языковой политике: даже в административных структурах Персидской державы использовались языки покорённых народов<sup>16</sup>. После прихода к власти Кир восстановил старые вавилонские храмы, сохранил налог в их пользу. При этом сам Кир перестал платить этот налог, оставил в храмах «кассы царя», а сверх того обложил храмовые хозяйства натуральными податями и обязал храмовые общины предоставлять рабочую силу для несения трудовых повинностей в пользу казны<sup>17</sup>. Новый курс фискальной политики требовал усиления государственного контроля над храмовыми хозяйствами через государственных чиновников<sup>18</sup>. Таким образом, религиозная политика Кира Великого и его сына сочетала плюрализм в отношении верований подданных с жёстким контролем за храмовой экономикой и ограничением храмовых доходов. В целом (за некоторыми исключениями) эта линия была продолжена и последующими персидскими царями. Впрочем, Камбиз, стремясь заручиться поддержкой определённых групп жречества, делал исключения из этих правил и сохранял привилегии за служителями некоторых храмов вновь покорённых народов<sup>19</sup>. В свою очередь, искавший в борьбе с персидской знатью поддержку рядовых персов-общинников Гаумата разрушал храмы персидской

13 Минаева В. В. Набонид // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 220–221.

14 См.: Hdt I, 131; Saadi-nejad M. Anāhitā: A History and Reception of the Iranian Water Goddess. London, 2021. P. 1–3.

15 См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 249–251; Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 334.

16 См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. Санкт-Петербург, 2010. С. 189.

17 См.: Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 346.

18 См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 89.

19 Например, для саисского храма Нейт. См.: Posener G. La première domination perse en Egypte. P. 171; Bares L. Abusir IV. The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir. Prague, 1999. P. 33.

знати<sup>20</sup>. Хотя Гаумата не уничтожал святилища других персов, можно предполагать, что конечной целью (лже)Бардии была централизация культа на основе зороастризма<sup>21</sup>.

После ликвидации Южного царства его территория вошла в состав Заречья (*аккад.* Eber-Nari, *арам.* עבר-נהר *ʿabar naharā* «За рекой»; в современной литературе довольно широко используется термин Трансевфратена), а первым наместником новообразованной провинции Йехуд был назначен Годолия. Местом своей резиденции новый правитель выбрал Мицпу (Массифу) Вениаминову — город, являвшийся некогда административным и культовым центром (1 Цар. 7, 5.11–16; 10, 17–24; Суд. 20, 1–3.8–10), но при этом не связанный с домом Давида. По всей видимости, Годолия предпринял аграрную реформу с целью закрепить за оставшимися земледельцами (*народом земли*) те земли, которыми ранее владела переселённая аристократия. Однако в результате заговора Годолия был убит (4 Цар. 25, 22–25)<sup>22</sup>. Тем не менее провинция продолжала существовать на протяжении всей истории Нововавилонской державы, пребывая в состоянии хозяйственного и демографического упадка, пока персидское завоевание не изменило политическую конфигурацию.

В библейской науке период, начинающийся эдиктом Кира, устойчиво обозначается как после пленный. Однако Р. Коггинс справедливо отмечает:

«Сравнение персов с ассирийцами и вавилонянами предупредит нас против иного предложения, которое является общим в ветхозаветных исследованиях. Это общепринятое деление материала на “допленный” и “послепленный”, как если бы оба периода резко отличались друг от друга»<sup>23</sup>.

Иудейская традиция, напротив, предпочитала отсчитывать новый период израильской истории только с Дария Гистаспа, начавшего эпоху Второго Храма<sup>24</sup>.

20 См.: Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времён до конца IV в. до н. э. Москва; Ленинград, 1956. С. 433.

21 Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 335–336.

22 См.: История древнего Востока: от ранних государственных образований до древних империй / под ред. А. В. Седова. Москва, 2004. С. 485.

23 Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield, 1996. P. 9.

24 Некоторые исследователи вообще связывают окончание Вавилонского плена с именем царя Дария и относят его к 520/519 г. См., например: Kesters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode. Heidelberg, 1895. S. 19.

После взятия Вавилона Киrom, которое ознаменовало конец истории Нововавилонского царства, регион Иудеи продолжал находиться в состоянии экономического, политического и религиозного упадка. И хотя Иерусалим (или то, что от него осталось после катастрофы 586 г. до Р. Х.) стал частью новой Персидской державы, в повседневной жизни Палестины на первых порах существенных изменений не происходило. Версия эдикта Кира в Езд. 6, 3–5 (из всех трёх сохранившихся ветхозаветных текстов этот текст считается наиболее близким к аутентичному тексту) свидетельствует лишь о позволении восстановить Иерусалимский Храм УНВН. Подобное разрешение вполне соответствует общей религиозной и храмовой политике Кира, который хотел укрепить свой авторитет легитимного правопреемника государственной власти в аннексированных регионах.

В остальном, как уже было отмечено, Кир, декларировавший себя как легитимного преемника вавилонских монархов, стремился сохранить *status quo*. Тем не менее в 535 г. Кир объединяет Вавилонию и Заречье в одну провинцию с тем же названием («Вавилония и Заречье») и ставит во главе этого нового административного образования Губару (Гобрия греческих источников)<sup>25</sup>. Причина состояла в том, что в религиозном, этническом и социальном плане Трансевфратена была весьма неоднородна: помимо Сирии, составляющей большую часть её территории, сюда входили занятые средиземноморской торговлей финикийские города (как на побережье Азии, так и на Кипре), земельные районы бывшего царства Давида и Соломона, населённые как депортированными (Самария), так и местными (Йехуд) крестьянами<sup>26</sup>. При этом частично заселённый моавитянами юг со времени Набонида находился под контролем кочевых племён арабов-кедаритов, государство которых находилось в вассальной зависимости от Вавилона<sup>27</sup>. Поскольку сиро-палестинский регион всегда был некоторым «мостом» между Египтом и Месопотамией, части Заречья тяготели к разным экономическим и административным центрам (например, финикийские торговые города были ориентированы на Египет и другие страны Средиземноморья). Возможно, Кир, создав провинцию, объединявшую территории бывшего Халдейского царства, стремился предотвратить вероятность вхождения Леванта в сферу влияния Египта.

25 См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 52.

26 См.: Stern E. *Archeology of Persian Palestine // The Cambridge History of Judaism / ed. W. D. Davies, L. Finkelstein. Vol. I. Cambridge, 2008. P. 89–90.*

27 Циркин Ю. Б. История библейских стран. Москва, 2003. С. 348–349.

Таким образом, на основании сведений из источников говорить о принципиальных изменениях в социальном положении иудеев и в административно-политическом статусе Палестины не представляется возможным: эдикт Кира оставлял иудеев в качестве подданных монарха-язычника. Указы Кира II не предполагали приобретения общиной иудеев, вернувшихся в Палестину, какого-либо административного статуса в структуре управления Персидской империей. При этом и реконструкция храмового здания, и организация регулярного богослужения требовали, согласно текстам Пятикнижия, значительных сельскохозяйственных ресурсов (см.: Исх. 29, 38–42, Лев. 16, 1–30, Числ. 28, 3–6)<sup>28</sup>. Над распределением последних Ахемениды, в целом сохранившие систему управления храмовыми хозяйствами позднеавилонского периода, установили жёсткий контроль. Следует принимать во внимание и тот факт, что право на строительство нового храма (и ремонтные работы в уже существующем) являлось исключительной прерогативой персидского царя. Наконец, вернувшиеся из плена иудеи находились в окружении чужеродного и иноверческого населения. Экстраполяция всех этих фактов на литургическую жизнь палестинских иудеев раннеахеменидского периода неизбежно приводит к вопросам о формах богослужения на заре послепленного периода, о его инициаторах и материальном обеспечении.

Во фрагменте Езд. 3, 6: «С первого же дня седьмого месяца начали возносить всесожжения Господу. А (wəN qātal) храму Господню ещё не было положено основание» — противопоставление предполагает не только обычные для библейского нарратива смену плана (переход к заднему плану повествования) и авторский комментарий<sup>29</sup>, но и указывает на принципиальное различие между двумя типами святилищ. Так, при рассмотрении допленного ветхозаветного богослужения выделяются несколько типов культовых мест израильтян: 1) храмы, 2) одиночно стоящие жертвенники, 3) высоты, 4) неогороженные культовые площадки (открытые святилища)<sup>30</sup>. Все эти типы отличались друг от друга локализацией (в городе / вне города), доступом к совершению жертвоприношения (потомок иудейских ветвей дома Аарона / ааронит

28 В этом смысле древнееврейское богослужение требовало больше жертвенных животных, чем, скажем, месопотамское: в храмах Междуречья, например, сожжения туш совершались редко и не были частью регулярного богослужения. См.: Lafont B. Sacrifices et Rituels a Mari et dans la Bible // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1999. Vol. 93. № 1. P. 59.

29 Ср.: Лёзов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании. С. 211–215.

30 См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and Historical Setting of Priestly School. Oxford, 1978. P. 16–18, 25, 48.

вообще / любой израильтянин) и набором тех видов жертвоприношений, которые могли быть использованы на этом месте<sup>31</sup>.

В Езд. 3, 4 упоминается о сооружении פָּזִיז, «жертвенника». Родственная פָּזִיז арамейская лексема maḏbaḥun означает место убоя или канаву, проделанную потоком. В Ветхом Завете этот термин может быть связан с самыми различными типами святилищ. Впервые термин упоминается в повествовании о потопе: после выхода из ковчега Ной устраивает жертвенник, на котором приносит УНВН всеожжения (см. Быт. 8, 20). Книга Бытия упоминает, что аналогичные алтари воздвигались ветхозаветными патриархами: Авраамом в Вефиле (см. Быт. 12, 8), Мамре (см. Быт. 13, 18), земле Мориа (см. Быт. 22, 9); Исааком в Вирсавии (см. Быт. 26, 25); Иаковом в Сихеме (см. Быт. 33, 20) и Вефиле (см. Быт. 35, 7). С именем Моисея Книга Исход связывает устройство жертвенника в Рефидиме (см. Исх. 17, 15), Хориве (см. Исх. 24, 4). Иисус Навин соорудил жертвенник в Гевале (см. Нав. 8, 30). Книга Судей сообщает, что Гедеон воздвиг жертвенник в Офре (см. Суд. 6, 24), а некий человек Божий — в Вефиле (см. Суд. 21, 4). Кроме того, в 1 Цар. 7, 17 есть свидетельство о создании жертвенника судьёй Самуилом в Раме. Если говорить о монархическом периоде, то исторические книги сообщают о сооружении алтарей Саулом после битвы при Михмассе (см. 1 Цар. 14, 35), Давидом на гумне Орны Иевусянина (см. 2 Цар. 24, 25), Иеровоамом I в Вефиле (см. 3 Цар. 12, 32); также Илия восстановил жертвенник на горе Кармил (см. 3 Цар. 18, 30). Стоит отметить и упоминание в 3 Цар. 3, 4 о тысяче всеожжений, которые принёс Соломон на главном жертвеннике в Гаваоне (см. 3 Цар. 3, 4)<sup>32</sup>.

Ссылки на другие библейские отрывки, где упоминается פָּזִיז, содержатся в BDB, однако приведённая выше выборка является достаточной для предварительных наблюдений и выводов. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что устройство (или почти идентичное ему проведение восстановительных работ) не нуждалось в санкции со стороны царя (к примеру, пророк Илия согласно 3 Цар. 18, 30 сам сооружает жертвенник). Основанием святости жертвенника могло быть устное предание, связывающее его с фактом откровения УНВН кому-либо из патриархов или же народу Израиля. Далее следует отметить, что сооружение алтаря открытого типа происходило по случаю, он не был предназначен для регулярного ежедневного богослужения,

31 См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 16–17, 49.

32 См.: BDB. P. 258.

на что указывает и отсутствие при этих жертвенниках персонала, который обеспечивал бы регулярное богослужение.

Таким образом, в Езд. 3, 2–3 сообщается именно о сооружении святилища второго типа, то есть одиночного жертвенника, стоящего под открытым небом. Именно на одиночных алтарях, в отличие от алтарей храмовых, не могли приноситься в жертву первенцы крупного рогатого скота и овец, совершаться жертвы благодарения, обетные приношения (в том числе десятина), а также добровольные приношения, приношения начатков урожая (Исх. 23, 19; 34, 26; Втор. 26, 1–11) и жертвоприношения трёх праздников годового круга (см. Исх. 23, 14–16)<sup>33</sup>. Более того, в текстах Писания нет свидетельств о наличии царских разрешений и об участии царствующих особ в создании алтарей подобного типа. Жертвоприношения на них могли совершать жрецы, однако царской санкции на эту культовую деятельность не требовалось.

Следовательно, жертвенник из Езд. 3, 6 не являлся жертвенником будущего Иерусалимского Храма. Храмовый жертвенник всегда освящался после сооружения здания, стены которого отделяли сакральное пространство от профанного, причём консекрация жертвенника соединялась с посвящением жрецов (см. Исх. 29, Лев. 8–9)<sup>34</sup>. Хотя жертвенник был воздвигнут на месте первого Иерусалимского Храма, что уже являлось предпосылкой для последующего восстановления всего здания, создание подобных культовых сооружений не требовало особого царского указа. Однако для вернувшихся иудеев богослужения на этом жертвеннике под открытым небом были вполне легитимными, принимая во внимание причастность к его сооружению давида Зоровавеля и служение на нём ааронита Иисуса, а также в силу исторической памяти о святости данного места. Только наличием этих ожиданий можно объяснить принесение  $\text{הַזְבֵּחַ}$  (таковое могло приноситься только в Храме, подробнее о  $\text{הַזְבֵּחַ}$  см. ниже) и празднование Кущей ( $\text{לַחֹדֶשׁ}$ ), описанное в Езд. 3, 4.

Строительство же храмового здания, в отличие от сооружения одиночного жертвенника, требовало разрешения со стороны персидских властей в лице самого монарха для соблюдения законности Персидской империи, частью которой являлась Иудея. Участие царя в основании

33 См.: *Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel*. P. 16–17.

34 Как знак особой связи (перво)священника с Богом, присутствие которого знаменовал жертвенник. Подробнее об инвеституре ветхозаветных священников см.: *Бельский В. В. Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3, 1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ // БВ. 2020. № 2 (37). С. 44–45.*

храма могло быть формальным (или его могло не быть). Однако разрешение должно было существовать, иначе любая инициатива по храмовому строительству нарушала сложившиеся обычаи и являлась нелегитимной.

Итак, организация как богослужебной, так и административно-политической жизни иудеев, вернувшихся в Палестину, была тесно связана с реконструкцией Храма YHWH и восстановлением ааронитского священства. Как уже отмечалось, сооружение храмового здания и снабжение его всеми необходимыми литургическими принадлежностями требовало определённых финансовых средств. Нет оснований отрицать, что в период Теиспидов иудеи предпринимали действия по реконструкции разрушенного святилища (в том числе попытки сбора средств). Кроме того, без материального обеспечения в виде регулярного притока денежных средств и (или) продукции аграрного сектора экономики была бы невозможна организация регулярного богослужения в новопостроенном Храме. Легитимным инициатором храмового строительства на древнем Ближнем Востоке выступал только монарх (точно так же, как в античной Греции храмы воздвигались по инициативе полиса). Египетские и месопотамские источники чётко фиксируют участие царя в закладке и освящении нового святилища<sup>35</sup>. И даже упоминание некоего жреца Саркаса, сына Катовала в освятительной надписи из Сард в качестве храмостроителя<sup>36</sup>, не свидетельствует об отсутствии царской санкции на строительство.

В библейских текстах содержатся сведения о финансировании восстановления Иерусалимского Храма и о его легитимизации. Так, Книга Ездры не упоминает ни о каких источниках средств для восстановления храма, кроме возвращённого Киrom II храмового имущества и *доброхотных даяний* иудеев (Езд. 1, 6). Однако текст первой речи пророка Аггея констатирует нежелание<sup>37</sup>, а также отсутствие возможности<sup>38</sup> у палестинских иудеев восстанавливать Иерусалимский Храм на втором году правления Дария Гистаспа. Следовательно, добровольные пожертвования (если  $\text{הַדָּתָה}$  в тексте Езд. 1, 6 подразумевает именно *доброхотные даяния*, а не что-то иное) не могли служить финансовым источником,

35 См., например: Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии. Санкт-Петербург, 2003. С. 71, 82, 84.

36 См.: [№ 11]. Marmorstelle in Sardes gefunden // *Gusmani R.* Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964. S. 255.

37 «Народ сей говорит: "Не пришло ещё время, не время строить дом Господень"» (Агг. 1, 2).

38 «Вы сеете много, а собираете мало; едите, но не в сытость; пьёте, но не напиваетесь; одеваетесь, а не согреваетесь; зарабатывающий плату зарабатывает для дырявого кошелька» (Агг. 1, 6).



достаточным для восстановления храмового здания (см. Езд. 3, 7) и обеспечения регулярного богослужения в нём (см. Езд. 3,6).

Рассмотрение библейских контекстов, в которых используется термин  $\text{נָדַבַּת}$ , позволяет уточнить его значение в случае Езд. 1, 6. Два основных значения слова  $\text{נָדַבַּת}$ , которые приводятся в BDB, подразумевают добровольность (см. Втор. 23, 24; Ос. 14, 5; Пс. 54, 8; 68, 10; 110, 3) и добровольное приношение (см. Исх. 35, 29; 36, 3, Лев. 7, 16; 22, 18.21.23.38; Числ. 15, 3; 29, 39; Втор. 12, 6.17; 16, 10; 2 Пар. 31, 14; 35, 8; Езд. 1, 6; 3, 5; 8, 28; Иез. 46, 12, Ам. 4, 5, Пс. 119, 108). При этом в контексте культа слово  $\text{נָדַבַּת}$  используется в Исх. 35, 29 и 36, 3, где сообщается о приношениях для Скинии (в LXX, соответственно, ἀφαιρέμα и τὰ προσφερόμενα), во Втор. 16, 10 (как приношение в праздник Седмиц;  $\text{מִזְבֵּחַ נִדְבָת בַּהַר}$  в LXX: καθότι ἡ χεὶρ σου ισχύει) и в Ам. 4,5, где пророк говорит о хлебном приношении. Нерегулярность перевода рассматриваемого термина на древнегреческий язык может свидетельствовать об отсутствии однозначной ассоциации  $\text{נָדַבַּת}$  с добровольностью. Кроме того, узус аккадского аналога этого слова *nindabû* фиксирует в качестве основного и первоначального семантического значения слова «хлебное приношение (в том числе зерна и пива)<sup>39</sup>. Причём нередко это приношение носит регулярный характер и используется в значении обеспечения как такового<sup>40</sup>. Как видно из аккадской параллели, значение добровольности для  $\text{נָדַבַּת}$  является дополнительным. Такая интерпретация лексем связана, вероятно, с контекстом хлебного приношения (см., например: Лев. 2, 1 сл.), причины и случаи принесения которого в Писании не уточнены, а также с упоминанием «влечения сердца» и «расположения духа» в Исх. 35, 21.29 ( $\text{וְיָבִאוּ כָּל-אִישׁ אֲשֶׁר-נִשְׁאַף לִבּוֹ וְכָל אֲשֶׁר נִדְבָה רוּחוֹ}$ ).

Чтобы понять, как финансировались реконструкционные работы, необходимо установить, на какие образцы из прошлого ориентировались иудеи начала послепленной эпохи в деле этой реконструкции. Как известно, из всех существовавших на Святой Земле храмов YHWH именно царский Храм в Иерусалиме приобретёт значение главного и единственного, а впоследствии станет и эсхатологическим символом для иудеев<sup>41</sup>. Однако закрепление такого статуса за Храмом Соломона, а впоследствии за Храмом Зоровавеля стало возможным во многом благодаря религиозной и литургической деятельности царя Иосии (639/640 — 608/609 гг.).

39 См.: CAD. 11n2. P. 236–238.

40 См.: CAD. 11n2. P. 236–237.

41 См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 44.



«Власть Иосии как “хорошего” царя в Иерусалиме определила единый храм, единое божество и персонал первосвященника иерусалимского храма и левитского священства как нормативную, надлежащую религию для любого, кто претендует на то, чтобы быть иудеем в любой точке Персидской империи. <...> Столпами (героями) останутся Моисей, Давид и Соломон, но колышек (the peg), поддерживающий эти столпы, это Иосия»<sup>42</sup>.

Несмотря на некоторые спорные стороны указанной концепции, сложно не согласиться с этими утверждениями. Именно результаты деятельности Иосии с акцентом на едином месте поклонения в Иерусалиме и на соблюдении Закона оставалась в памяти первого поколения репатриантов, и парадигму реформы именно этого царя стремились воспроизвести (насколько позволяли финансовые и административные ресурсы) организаторы строительства Второго Храма.

Судя по всему, сбор необходимых для реконструкции Второго Храма средств осуществлялся аналогичным образом или же ориентировался на то, как собирали средства для ремонта Храма Соломона при Иосии. Реформа Иосии (в том числе и ремонт храма) требовали средств, которые не были добровольными пожертвованиями, а собирались с населения по поручению царя неким Захарией (см. 2 Пар. 35, 8)<sup>43</sup>, о чём свидетельствует и текст остракона № 1 из собрания Ш. Мусаева. Надпись была сделана палеоеврейским письмом, но для удобства чтения она приведена квадратным арамейским шрифтом с параллельным русским переводом:

- |                    |                                 |
|--------------------|---------------------------------|
| 1) כאשר צוך אשי    | 1) Как приказал тебе Оси        |
| 2) וה דלמה תתל דיב | 2) ну царь, (чтобы) дать в руку |
| 3) [ז]והירכ פסכ רת | 3) [З]ахарии серебро Тар-       |
| 4) שש תיבל הוהי    | 4) шиша дому YHWH               |
| 5) /// ש*          | 5) ш [екеля] З.                 |

(Перевод мой. — В. Б.)

\* *Bordreuil P., Israel F., Pardee D. Deux Ostraca Paléo-Hébreux de la Collection Sh. Moussaïeff // Semitica. 1996. № 46. P. 50.*

42 *Handy L. K. Josiah as Religious Peg for Persian-Period Jews and Judaism // Edelman D. et al. (eds.). Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends. Tübingen, 2016. P. 85.*

43 См.: Циркин Ю. Б. История библейских стран. С. 330–331.

Источниковедческий анализ указанного текста показал, что, в отличие от асмонеиской «диархической» модели (которую традиционно экстраполируют на предшествующую Маккавеям историю Израиля и Иудеи), в данном тексте отражена обычная для царств древнего Ближнего Востока норма, согласно которой царь обладал исключительными и достаточными полномочиями «для строительства священных и светских памятников»<sup>44</sup>. Разумеется, эти сборы являлись обязательными, и слово  $\text{הַרְבֵּי}$  в Езд. 1, 6 не должно вводить в заблуждение: например, дань, собираемая персидскими царями, также именовалась дарами (*греч.* δῶρα)<sup>45</sup>. Если же основные иудейские функционеры реставрации Иерусалимского храма рассматривали в качестве основной парадигмы деятельность царя Иосии, то такое ориентирование на образцы включало не только воспроизведение религиозных установок Иосии, но и использование административных и экономических механизмов, подобных тем, что использовал иудейский царь для реализации своей реформы. Следовательно, при восстановлении Иерусалимского Храма после падения Нововавилонской державы его строители должны были поступать аналогичным образом.

### Выводы

Рассмотренный материал показывает, что в период правления Кира Великого и его ближайших преемников (Камбиза и Гауматы) у иудейских репатриантов отсутствовали достаточные религиозные и юридические основания, а также источники материального обеспечения, необходимые для строительства Иерусалимского Храма. Тем не менее богослужение на месте Храма Соломона было возобновлено уже по возвращении первых иудеев при Кире II и осуществлялось на жертвеннике открытого типа. Объединение репатриантов вокруг бывшего Иерусалимского святилища, а также несомненное преобладание в их среде монотеистических воззрений указывают на стремление галута (*ивр.* גלות) восстановить результаты религиозной реформы царя Иосии. Однако возможность реализовать эти установки появилась лишь в условиях изменений политического курса Персидской империи, которые произошли при Дарии Гистаспе.

44 *Sérandour A. Remarques complémentaires sur la contribution ordonnée par le roi 'ShYHW pour le temple de YHWH // Semitica. 1996. № 46. P. 79.*

45 *См.: Hdt III, 89.*

## Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- [№ 11]. Marmorstelle in Sardes gefunden // *Gusmani R.* Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964. S. 255.
- Bordreuil P., Israel F., Pardee D.* Deux Ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaïeff // *Semitica*. 1996. № 46. P. 49–76.
- Malbran-Labat F.* La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. Roma: Gruppo editoriale internazionale, 1994.
- Statuette Naophore du Vatican № 158 [113] // *Posener G.* La première domination perse en Egypte: recueil d'inscriptions hiéroglyphiques. Le Caire, 1936. P. 1–26.

## Литература

- Бельский В. В.* Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3, 1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ // БВ. 2020. № 2 (37). С. 41–58.
- Дандамаев, М. А.* Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. Санкт-Петербург: Петербургское лингвистическое общество, 2010.
- Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). Москва: Изд. восточной литературы, 1963.
- Дандамаев М. А.* К вопросу о династии Ахеменидов // ППС. 1960. Вып. 5 (68). С. 3–21.
- Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. Москва: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1985.
- Дандамаев М. А., Луконин В. Г.* Культура и экономика древнего Ирана. Москва: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1980.
- Дьяконов И. М.* История Мидии с древнейших времен до конца IV в. до н. э. Москва; Ленинград: АН СССР, 1956.
- Емельянов В. В.* Ритуал в древней Месопотамии. Санкт-Петербург: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003.
- Лёзов С. В.* Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. Москва: РГГУ, 1998. С. 187–217.
- Минаева В. В.* Набонид // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 219–221.
- Олмстед А. Т.* История Персидской империи / пер. с англ. А. А. Карповой. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2012.
- Седов А. В.* История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй / Предисловие В. А. Яковсона; Под ред. А. В. Седова; Редкол.: Г. М. Бонгард-Левин (пред.) и др.; Институт востоковедения. Москва: Восточная литература, 2004.

- Циркин Ю. Б. История библейских стран. Москва: Астрель; АСТ; Транзиткнига, 2003. (Классическая мысль).
- Bares L. Abusir IV. The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir. Prague: Karolinum Press, 1999.
- Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Edelman D. V. The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem. New York (N. Y.): Routledge, 2014.
- Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-Palace Relation in the Persian Empire. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2004.
- Handy L. K. Josiah as Religious Peg for Persian-Period Jews and Judaism // Edelman D. et al. (eds.). Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends / Edited by D. Edelman, A. Fitzpatrick-McKinley, P. Guillaume. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. (Orientalische Religionen in der Antike; 17). P. 72–90.
- Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and Historical Setting of Priestly School. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Kosters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode / übersetzt von A. Basedow. Heidelberg, 1895.
- Lafont B. Sacrifices et Rituels a Mari et dans la Bible // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1999. Vol. 93. № 1. P. 57–77.
- Saadi-nejad M. Anāhitā: A History and Reception of the Iranian Water Goddess. London: I. B. Tauris, 2021.
- Sérandour A. Remarques complémentaires sur la contribution ordonnée par le roi 'ShYHW pour le temple de YHWH // Semitica. 1996. № 46. P. 77–80.
- Stern E. Archeology of Persian Palestine // The Cambridge History of Judaism: in 3 vol. / ed. W. D. Davies, L. Finkelstein. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 88–114.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2000.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago: in 21 vols. Chicago (Ill): The Oriental Institute, 1956–2010. (The Chicago Assyrian Dictionary).
- Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007. (Zürcher Bibelkommentar).

# ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА В ЕВАНГЕЛИЯХ И ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ

Александр Александрович Байрон

кандидат философских наук  
старший преподаватель Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина  
196605, г. Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10  
beiron87@mail.ru

**Для цитирования:** Байрон А. А. Формальная логика в Евангелиях и Деяниях апостолов // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 61–82. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.003

## Аннотация

УДК 16 (27-246)

Цель статьи — выяснить значение формально-логических законов и правил в новозаветном библейском повествовании. Для этого были применены метод контент-анализа, герменевтический метод, системный подход, а также объективный текстологический анализ. Также в статье предупреждаются возможные возражения относительно «логических парадоксов» и «противоречивости» в евангельском повествовании. Устанавливается, что данные «парадоксы», как и противоречия, обнаруживаемые в новозаветных текстах, в действительности вовсе не свидетельствуют об игнорировании объективного значения логических правил и законов, так как оказываются мнимыми. В завершение статьи делается вывод о придании в рассматриваемых текстах Нового Завета объективного значения формальной логике и рациональному мышлению как главнейшему средству познания и верховному критерию истины.

**Ключевые слова:** формальная логика, разум, рациональность, мышление, христианство, Библия, Новый Завет, Евангелия, Деяния апостолов.

## Formal Logic in the Gospels and Acts of the Apostles

**Alexander A. Bairon**

PhD in Philosophy

senior lecturer at the Pushkin Leningrad State University

10, Petersburg Highway, St. Petersburg, Pushkin, 196605, Russia

beiron87@mail.ru

**For citation:** Bairon, Alexander A. "Formal Logic in the Gospels and Acts of the Apostles". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 61–82 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.003

**Abstract.** The article discusses the place and role of formal logic in the Christian Holy Scripture of the New Testament (Gospels and Acts of the Apostles). Based on the use of the content analysis method, hermeneutic method, a systematic approach, as well as objective textual analysis, the meaning of formally logical laws and rules from the point of view of the New Testament biblical narrative is revealed, namely: in general, the relation to logical rationality is analyzed, then the relation to the basic laws and rules of formal logic (to the first – on the example of the four main laws: laws of identity, contradiction, excluded by the third and sufficient basis, to the second – on the example of specific types of conclusions). Possible objections about the «logical paradoxes» and about the «contradictory» in the Gospel narrative are being resolved. It is established that these «paradoxes», as well as the contradictions found in the New Testament texts, in reality do not at all indicate a disregard for the objective meaning of logical rules and laws, since they turn out to be imaginary. At the end of the article, it is concluded that the texts of the New Testament under consideration give objective meaning to formal logic, rational thinking as the most important means of knowledge and the supreme criterion of truth.

**Keywords:** formal logic, reason, rationality, thinking, Christianity, Bible, New Testament, Gospels, Acts of the Apostles.

## Введение

Данная статья посвящена осмыслению роли и значения законов и правил формальной логики в Новом Завете. Актуальность названной проблемы в настоящее время не подлежит сомнению, о чём свидетельствует её обсуждение в научной литературе на самом высоком уровне<sup>1</sup>. Неоднозначность указанной темы, наличие по ней диаметрально противоположных точек зрения у различных исследователей говорит о том, что она нуждается в беспристрастном и объективном рассмотрении. Поскольку же основой основ в христианстве является Библия, а наиболее значимой для христиан частью Библии — Новый Завет, то представляется вполне оправданным для ответа на вопрос, насколько большее место в жизни христианина должны занимать логика и мышление, обратиться к выяснению значения, которое придаётся рациональному мышлению, формальной логике как главнейшему средству познания и верховному критерию истины<sup>2</sup> именно в этой части христианского Священного Писания.

Проблема, о которой будет идти речь в данной статье, сравнительно мало была затрагиваема в научной литературе. Из произведений отечественных авторов, которые касаются темы логики и рационального мышления в христианском Священном Писании, прежде всего должен

- 1 В качестве примера достаточно упомянуть о недавней дискуссии, развернувшейся на страницах «Вестника Православного Свято-Тихоновского университета», «Философского журнала» и «Трудов кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии», участники которой: заведующий сектором философии религии Института философии РАН В. К. Шохин и старший научный сотрудник сектора современной западной философии того же института А. М. Гагинский — вели полемику как раз о роли объективного логического мышления, рациональности для христианской теологии. В рамках данной дискуссии один из её участников, А. М. Гагинский, ополчается на саму идею рациональности в религии, не подкрепляя, однако, свою позицию хоть сколько-нибудь серьёзными аргументами. См.: *Шохин В. К.* Легко ли брать крепость рациональной теологии? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 79. С. 117–131; *Он же.* Рациональная теология и проблемы с рациональностью // Труды каф. богословия СПбДА. 2019. № 1 (3). С. 58–77; *Гагинский А. М.* Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 111–124; *Он же.* О ветхих мехах рациональной теологии и молодом вине веры // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 81. С. 121–136.
- 2 Под истиной нами, в согласии с классическим аристотелевским определением (см.: *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения. Т. 1. Москва, 1975. С. 141), понимается «отражение в сознании человека предметов, явлений и закономерностей объективной действительности такими, какими они существуют вне и независимо от познающего субъекта» (*Кондаков Н. И.* Логический словарь-справочник. Москва, 1975. С. 218).

быть назван труд исследователя XIX в. А. Струнникова «Вера как уверенность по учению православия. Исследование вопроса об отношении веры и знания»; что касается современных авторов, то здесь следует назвать в первую очередь работы С. С. Аверинцева. Если говорить о зарубежных исследователях, то можно назвать труды Ю. Бохеньского «Логика религии», «Сто суеверий», а также сочинения таких авторов, как А. Макграт, Л. Моррис и других. Но даже в трудах названных авторов тема «логики в религии» применительно к Новому Завету лишь затрагивалась, но не была предметом отдельного исследования<sup>3</sup>.

Имеется, правда, немалое количество сочинений как «старых», так и «новых» воинствующих атеистов<sup>4</sup>, для которых вопрос о логике в религии, в том числе в Библии в целом и Новом Завете в частности, является, в общем, уже заранее решённым — и притом известно, в какую сторону. Однако, в силу проблематичности отнесения данных сочинений к числу научных, а их авторов — к числу добросовестных учёных, вряд ли целесообразно отдельно на них останавливаться.

Приступая к рассмотрению вышеуказанной темы, считаем необходимым во избежание недоразумений с самого начала прояснить формулировку темы, вынесенную в заглавие настоящей статьи. Библия — не философский трактат, чтобы в ней присутствовали специальные обращения к каким-либо проблемам логической теории, как, например, в трудах Аристотеля. Искать такие обращения в ней было бы странно, и совершенно прав был Т. Гоббс, писавший, что Христос «пришёл в этот

3 Так, у А. Струнникова и Ю. Бохеньского отмечается важная роль логики в христианском Священном Писании, но без какого-либо подробного раскрытия данной темы; С. С. Аверинцев и А. Макграт говорят о большой роли аналогий в новозаветном повествовании, «притчевости» языка Нового Завета, однако не затрагивают применительно к нему иные вопросы, касающиеся значения формальной логики. См.: *Струнников А.* Вера как уверенность по учению православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания. Ч. 1. Самара, 1887. С. 109–112; *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. Москва, 1993. С. 84; *Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 9; *Он же.* Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев, 2004. С. 192; *Макграт А.* Введение в христианское богословие. Одесса, 1998. С. 144–146.

4 Под «старыми» атеистами здесь понимаются представители французского просвещения, «вульгарного материализма» XIX в., последователи марксистской школы (или же те, кто себя к таковому причисляет — например, атеисты советского периода); под «новыми» — такие известные представители современного атеизма, как Р. Докинз, С. Харрис, П. Богосян, К. Флаш, Ф. Мёллер, П. Бойер и др.



мир не для того, чтобы учить *логике*»<sup>5</sup>. Тем не менее, поскольку Новый Завет представляет собой текст, в котором повествуется о некоторых событиях и утверждаются некоторые истины, то можно, как минимум, поставить задачу выяснить, не имеется ли в данном тексте каких-либо утверждений, изречений, описываемых событий, примеров и т. п., которые прямо или косвенно свидетельствовали бы о том или ином отношении к тому, что сегодня мы называем правилами и законами формальной логики, со стороны действующих или повествующих лиц; а если ответ на этот вопрос окажется утвердительным, то выяснить, каковым является это отношение.

На наш взгляд, в Новом Завете таковые утверждения, изречения, события, примеры присутствуют, поэтому именно вышеназванную задачу мы перед собой и ставим. Цель настоящей статьи — объективное исследование вопроса о роли и значении правил и законов формальной логики с точки зрения новозаветного библейского повествования. Методология предпринимаемого исследования предполагает применение метода контент-анализа, герменевтического метода, системного подхода, а также текстологического анализа.

В данной статье тема логической рациональности в главном из двух разделов христианской Библии будет рассмотрена на примере Евангелий и Деяний святых апостолов.

Исходя из того, что логика говорит о мышлении в целом как о средстве познания, но при этом подразумевает также определённые законы и правила, по которым должно совершаться это мышление, то все высказывания в Новом Завете, указывающие на определённое отношение к правилам и законам формальной логики, рациональному мышлению как средству познания истины, можно разделить на две группы: 1) показывающие отношение к абстрактному мышлению, логической рациональности вообще; 2) выражающие отношение к основным законам и правилам формальной логики.

## 1. Отношение к логической рациональности в целом

Если говорить о свидетельствах того или иного отношения в Новом Завете к разуму, логике, абстрактному мышлению в целом, то таких свидетельств в Евангелиях и Деяниях апостолов можно насчитать

5 Цит. по: *Талиаферро Ч.* Доказательство и вера. Философия и религия с XVII в. до наших дней. Москва, 2014. С. 164.

весьма много. Прежде всего, очевидно, что Христос и Его последователи не чуждались спора, рационального обсуждения со своими оппонентами определённых тем, а, наоборот, рассматривали его как путь к выяснению истины: в качестве примера можно привести спор Спасителя с диаволом, с фарисеями, дискуссии апостола Павла и архидиакона Стефана с их противниками, поэтому положение «В споре рождается истина» нельзя не признать абсолютно соответствующим «букве» и «духу» Евангелия и Деяний. Однако и помимо этого в названных книгах Нового Завета можно встретить немало изречений, где выражается определённое отношение к разуму, абстрактному мышлению.

Так, в 7-й главе Евангелия от Матфея Иисус вопрошает слушающих: «*Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень? И когда попросит рыбы, подал бы ему змею?*» (Мф. 7, 9–10). Здесь, как представляется, с очевидностью выражается мысль, что поступать согласно логике заложено в самой природе человека. В той же главе мы находим «золотое правило нравственности» (ст. 12), спустя много веков повторённое в «категорическом императиве», который, как известно, был выведен немецким философом И. Кантом из всеобщности разума. В притче о сеятеле (см. Мф. 13, 3–9) Христос выражает мысль о том, что Священное Писание нужно воспринимать с разумением<sup>6</sup>, иначе то *благое семя*, которое было посеяно его словами в душе человека, похитит *лукавый* (ст. 19). Тот же, кто слышит слово Писания и понимает его, напротив, *бывает плодоносен* (ст. 23). В притче о талантах (см. Мф. 25, 14–30) господин не говорит рабам, что они должны преумножить его богатство, поскольку они сами могут об этом догадаться посредством логики, объективного мышления<sup>7</sup>. Обращаясь к фарисеям, Спаситель призывает *исследовать Писания* (Ин. 5, 39); Им ясным образом отдаётся предпочтение сознательному, разумному поклонению Богу перед неразумным, несознательным (4, 22). Наконец, об отношении христианства к логике, рациональному мышлению позволяет заключить такой известный евангельский сюжет, как уверение Фомы (см. Ин. 20, 24–29).

6 По справедливому замечанию исследователей, «разумеющий» (греч. συνιέντος) здесь означает именно «разумно осознающий», «понимающий», ведь невозможно исполнять Слово Божие, не «разумея», в чём его повеление заключается. См.: Клеон Л. Роджерс мл., Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Санкт-Петербург, 2001. С. 92.

7 Фивейский М., свящ. Комментарий на Евангелие от Матфея // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. Стокгольм, 1987. С. 385.

Апостол Фома, не бывший с учениками во время явления воскресшего Иисуса, выражает скептицизм по поводу Его воскресения; Христос же, снисходя к его неверию, не только повторно является ученикам, но и позволяет Фоме дотронуться до Своего тела и осязательно удостовериться в Своём Воскресении. Если в качестве законного<sup>8</sup> признаётся столь «недуховный» способ удостоверения в христианской истине, то почему путь мышления, логики не должен являться законным?

Свидетельства об определённом отношении в Новом Завете к рациональному мышлению находим и в Деяниях. Апостолы, в полном согласии с разумом и логикой, узнают волю Божию в решении особенно важных для Церкви вопросов благодаря жребию (Деян. 1, 23–26)<sup>9</sup>. Апостол Павел *доказывает* обращаемым в христианство, что Христу с необходимостью надлежало воскреснуть из мёртвых (см. Деян. 17, 3). В Коринфе он *убеждает* эллинов и иудеев (18, 4), *рассуждает* с последними о законе Божиим (18, 19).

Наконец, говоря об отношении в Евангелии в целом к логике, рациональности, мышлению как «жизненному ориентиру» и критерию истины, необходимо сказать про следующий важный евангельский сюжет. К Иисусу приходит женщина с сосудом драгоценного мира и возливает Ему на голову, что вызывает у учеников негодование и ропот. С их точки зрения «более разумно» было бы продать это миро, а вырученные деньги раздать нищим. Но Христос, открывая ученикам ближайшее будущее, показывает им правоту женщины и их заблуждение (см. Мф. 26, 6–13). В этом событии можно видеть осуждение Спасителем узкого, приземлённого, ограниченного, одностороннего варианта логической рациональности (и тем самым указание на то, что есть высшая рациональность, рациональность в подлинном смысле слова)<sup>10</sup>.

## 2. Отношение к основным законам и правилам формальной логики

Как известно, основу формальной логики составляют четыре закона: закон тождества («всякая мысль тождественна самой себе»), закон

8 Та же мысль присутствует и в 1 Ин. 1, 1–3.

9 Строгая логика в действиях апостолов состоит здесь в том, что принятие решения на основе жребия означает исключение «человеческого фактора» и возможность непосредственного явления воли «надчеловеческой», т. е. Божественной.

10 Тот же смысл, как очевидно, несут слова апостола Павла о *букве* и *духе* ветхозаветного Закона (Рим. 7, 6).

противоречия («противоречащие суждения не могут быть одновременно истинными»), закон исключённого третьего («из двух противоречащих суждений либо одно истинно, другое ложно, либо одно ложно, другое истинно; третьего не дано») и закон достаточного основания («всякая истинная мысль имеет для этого<sup>11</sup> достаточное основание»). В Евангелиях и Деяниях апостолов мы находим немало высказываний, явно «коррелирующих» с содержанием данных законов. Рассмотрим эти высказывания согласно приведённой нами последовательности.

**Закон тождества.** В рассматриваемых нами текстах Нового Завета изречений, которые можно интерпретировать как выражающие определённое отношение к логическому закону тождества, не так много, но они есть. Так, евангелист Иоанн выражает заботу о логической точности в передаче слов Иисуса (см. Ин. 21, 20–23), и этим косвенно выражается мысль, что Его учение всегда тождественно самому себе<sup>12</sup>.

**Закон противоречия.** Данный закон представлен в Новом Завете гораздо шире, чем предыдущий. Фактическое осуждение его нарушения присутствует в словах Христа: «*Что ты смотришь на сучок в глазу брата твоего, а бревна в своем глазе не чувствуешь?*» (Мф. 7, 3) — а также во множестве слов, обличающих расхождения в воззрениях фарисеев и отличия их наставлений от их образа жизни<sup>13</sup> (Мф. 15, 1–6; 23, 1–4, 16–19, 23–24; 25, 28; Ин. 5, 46; 7, 23; 10, 32). Фарисеев Спаситель уподобляет капризным детям, которые сидят на улице и, обращаясь к своим товарищам, говорят: *мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали. Ибо пришел Иоанн, ни ест, ни пьет, и говорят: в нем бес. Пришёл Сын Человеческий, ест и пьёт; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам. И оправдана премудрость чадами ее* (Мф. 11, 16–19)<sup>14</sup>. «Змии, порождения

11 То есть для того, чтобы быть истинной.

12 Т. е. что никакие «добавления», «уточнения» и т. п. в нём недопустимы.

13 Хотя законы логики непосредственно относятся не к конкретным поступкам людей, а к отвлечённым формам мысли, однако в том случае, если мысль говорит об обязательности или же, наоборот, недопустимости какого-то действия, очевидным является «столкновение» между этой мыслью и поведением лица, не совершающего или же совершающего данное действие. В этом смысле можно говорить о противоречивости утверждений, высказываний людей и их реального поведения.

14 Относительно смысла последних слов: «... оправдана премудрость чадами её» (греч. «ἔδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς», см.: GNT (NA-26 Greek NT). S. 28) — нет единого мнения среди исследователей, но исходя из контекста данного высказывания можно предположить, что «премудрость» здесь — это как раз логика, законы которой нарушают порицатели Христа и Иоанна.

*ехиднины! Как убежите вы от осуждения в геенну?»* (Мф. 23, 33) — спрашивает Он у фарисеев, а вместе с ними и у всех, мыслящих и поступающих вопреки разуму. В притче о немилосердном должнике государь наказывает *негодного раба* за алогичный поступок (Мф. 18, 23–34). Христос, в согласии с логикой, не требует от человека того, что превосходит его силы (см. Мф. 19, 12), лишь напоминая при этом, что *невозможное человеку возможно Богу* (19, 26).

Закон исключённого третьего. Что касается данного закона, то его утверждение в Новом Завете можно видеть прежде всего в известных словах Евангелия от Матфея: *«Да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх того, то от лукавого»* (5, 37) С учётом того, что в греческом тексте (ἔστω δὲ ὁ λόγος ἰμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν<sup>15</sup>) слово λόγος является подлежащим, а «да, да» и «нет, нет» сказуемыми, можно вывести следующий его смысл: ваше «да» должно быть действительно «да», а ваше «нет» действительно «нет», чего-то среднего (например, одновременных да и нет) здесь быть не может<sup>16</sup>.

Закон достаточного основания. Этот закон представлен в Новом Завете, пожалуй, даже большим количеством изречений, чем все предыдущие. В первой главе Евангелия от Матфея евангелист, говоря о зачатии Христа, выражает мысль, что несмотря на то, что Его рождение не было естественным, оно произошло не без объективной причины; Мария стала беременна не просто так, ни с того ни с сего, а приняла плод от Духа Святого (см. Мф. 1, 18), то есть это было чудо, совершившееся благодаря действию благодати Божией<sup>17</sup>. Ещё более рельефно данная мысль выражена у евангелиста Луки (см. Лк. 1, 35).

В притче о десяти девах (см. Мф. 25, 1–12) пять мудрых дев названы мудрыми потому, что поступили предусмотрительно, в согласии с логикой (так как у них не было достаточного основания считать, что масла в светильниках хватит до прихода жениха). Никодим упрекает фарисеев за их намерение судить Иисуса без достаточных на то оснований

15 Ibid. S. 11.

16 Фивейский М., свящ. Комментарий на Евангелие от Матфея. С. 105.

17 Точно так же и во время Тайной Вечери чудо пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христову произошло не просто так, без всякой причины, а действием благодати Божией (Мф. 26, 26–28). Вообще, нужно сказать, что чудеса в Новом Завете никогда не происходят «ни с того ни с сего», им всегда предшествует какое-то божественное действие. Они совершаются либо Христом, либо Его учениками, и то, что они «нарушают» естественный порядок вещей, вовсе не является нелогичным, поскольку в них проявляется всемогущество Божие. На то, что чудеса совершаются, якобы, без причины, в Новом Завете нет ни малейшего намёка.

(см. Ин. 7, 50–51)<sup>18</sup>. На суде у первосвященника Спаситель, будучи ударен рабом первосвященника, возражает последнему: *«Если Я сказал худо, покажи, что худо, а если хорошо, что ты бьешь Меня?»* (Ин. 18, 23) — по сути, признавая его виновным в нарушении закона достаточного основания. Благоразумный разбойник упрекает своего «товарища по несчастью» за алогичное требование к распятому Иисусу (см. Лк. 23, 39–41). В соответствии с законом достаточного основания Нафанаил (см. Ин. 1, 47–50), Никодим (см. Ин. 3, 2), исцелённый слепой (см. Ин. 9, 33), сотник при Кресте (см. Мф. 27, 54) заключают о Нём как о Сыне Божиим<sup>19</sup>.

Одним из следствий закона достаточного основания является положение: *«Не может быть того в следствии, чего не было в причине»*. Если всякий предмет имеет свою причину, то и все его свойства должны иметь причины в свойствах последней<sup>20</sup>. К этому положению, как несомненному и самоочевидному, апеллируют многие изречения Нового Завета: *«Не может древо доброе приносить плоды худые, ни древо худое приносить плоды добрые»* (Мф. 7, 18); *«По плодам их узнаете их»* (Мф. 7, 20); *«Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего»* (Мф. 10, 24); *«Господин! Не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? Откуда же на нем плевелы?»* (Мф. 13, 27); *«Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух»* (Ин. 3, 6); *«Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земной и есть, и говорит, как сущий от земли»* (Ин. 3, 31) и другие.

Разумеется, при разговоре на тему закона достаточного основания применительно к Новому Завету сам собой возникает вопрос о логическом обосновании конкретных истин христианства. Имеются ли таковые в новозаветных текстах? Постараемся ответить на данный вопрос.

Прежде всего, надлежит обратить внимание на следующие изречения: *«Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя едиnorodного Сына Божия»* (Ин. 3, 18); *«Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе; слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день»* (Ин. 12, 48); *«Если бы Я не пришёл и не говорил им, то не имели бы греха, а теперь не имеют извинения во грехе своём»* (Ин. 15, 22); *«Если бы Я не сотворил*

18 Аналогичный пример, но уже с решением правителя Кесарии Феста относительно апостола Павла, находим в Деяниях апостолов (См. Деян. 25, 27).

19 Конкретные виды умозаключений, на основе которых здесь делается вывод, будут рассмотрены далее.

20 См.: Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. С. 163.

*между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего»* (Ин. 15, 24). Во всех этих изречениях можно видеть указание на истинность и строгую логическую очевидность всего того, о чём говорил Христос, ведь если нет объективных, очевидных для разума доказательств, то за что, спрашивается, будет осуждён неверующий?

Что же касается доказательств конкретных истин христианства, то здесь надлежит сказать следующее. Выше упоминалось про абсолютно логичные заключения в Евангелии о Христе как о Сыне Божиим<sup>21</sup>. Кроме этого, первые слова Евангелия от Иоанна: *«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»* (1, 1–3) — логически объясняют природу Бога Сына, необходимость бытия Второй Ипостаси<sup>22</sup>. Логическое же объяснение идеи искупления видим в следующих словах Спасителя: *«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал едиnorodного Сына Своего, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную»* (Ин. 3, 16). В значительной степени рациональная аргументация присутствует и в речи апостола Павла перед афинянами (Деян. 17, 22–31).

Однако нельзя не отметить, что во всех вышеназванных примерах применение законов и правил логики далеко не всегда очевидно, его обнаружение часто требует самостоятельных интеллектуальных усилий со стороны читателя. Можно согласиться с А. Струнниковым, что библейское новозаветное повествование — это скорее указание на возможность логической аргументации, нежели сама логическая аргументация (но действительно прямое указание, поскольку о догматах говорится как о чём-то логически очевидном<sup>23</sup>).

21 То, что они являются абсолютно логичными, будет показано ниже.

22 Как поясняет Л. Моррис в своём произведении «Теология Нового Завета», у древних греков было принято различать два аспекта термина «λόγος» в значении «слово»: *logos prophorikos* — слово произнесённое, и *logos endiathetos* — слово, остающееся произнесённым. Последнее имело значение разума, указывало на мыслящую, разумную часть человеческой природы. Отсюда «Слово», которое было «вначале», в Евангелии от Иоанна надлежит понимать как «высший разум» Бога. См.: *Моррис Л.* Теология Нового Завета. Санкт-Петербург, 1995. С. 262.

23 *Струнников А.* Вера как уверенность по учению православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания. Ч. 1. С. 120.



Придание в Новом Завете столь большого значения закону достаточного основания, безусловно, опровергает расхожее мнение<sup>24</sup>, будто предпочтительным вариантом веры в христианстве является вера без объективных доказательств, по принципу «верую, ибо абсурдно».

Сказав о положительной оценке в рассматриваемых нами текстах Нового Завета значения четырёх основных законов формальной логики, о которой можно сделать вывод на основе предшествующего исследования, надлежит назвать конкретные примеры применения и соблюдения в Евангелии и Деяниях правил данной логики. При этом, исходя из того, что все логические правила находят своё воплощение в применении к конкретным формам мысли (понятиям, суждениям, умозаключениям, доказательствам и др.), то отношение в Новом Завете к данным правилам надлежит рассматривать на примере конкретных видов этих форм, обнаруживаемых в новозаветных текстах.

Из форм мысли, встречающихся в Новом Завете, мы обратим внимание прежде всего на умозаключения, поскольку две из главных форм — понятия и суждения — в любом случае присутствуют во всяком осмысленном повествовании, ну а какого-либо специального обращения к этим категориям абстрактного мышления мы в рассматриваемых нами текстах не находим<sup>25</sup>.

Итак, какие же виды умозаключений мы находим в Евангелиях и Деяниях апостолов? Прежде всего, это простой категорический силлогизм.

Так, в виде простого категорического силлогизма первой фигуры может быть представлена логика заключения о Христе как о Сыне Божьем, которое сделали Нафанаил (см. Ин. 1, 47–50), Никодим (см. Ин. 3, 2), исцелённый слепой (см. Ин. 9, 33), сотник при Кресте (см. Мф. 27, 54):

24 См.: *Tertullianus. De carne Christi* // PL. 2. Col. 761. Рус. пер.: *Тертуллиан. О плоти Христа* // *Тертуллиан. Избранные сочинения* / пер. с лат; общ. ред. и сост. А. А. Столярова. Москва, 1994. С. 166; *Паскаль Б. Мысли о религии*. Москва; Минск, 2001. С. 63–64; *Осипов А. И. Путь разума в поисках истины*. Москва, 2014. С. 259; *Давыденков О., прот.* Катихизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций. Москва, 2017. С. 4; *Шугаев И., прот.* Если вы решили принять крещение. Москва, 2014. С. 19; *Шермер М.* Воскрешение атеиста // Предисловие к кн.: *Богоссян П.* Евангелие от атеиста. Санкт-Петербург, 2015. С. 8; *Jodl F.* *Wissenschaft und Religion*. Frankfurt am Main, 1909. S. 26.

25 В известном евангельском изречении: «*Не судите, да не судимы будете*» (Мф. 7, 1), где, казалось бы, говорится именно о суждении, речь, как видно из контекста, идёт совсем о другом. Понятие «судить» здесь употребляется не в логическом, а лишь в моральном смысле.



Тот, кто видит будущее (знает всё, творит чудеса и т. п.), есть Бог. Этот человек видит будущее (знает всё, творит чудеса и т. п.). Этот человек — Бог<sup>26</sup>.

Надлежит обратить внимание, что из большого количества существующих правил простого категорического силлогизма (три правила терминов, шесть правил посылок и семь правил фигур<sup>27</sup>) ни одно в вышеприведённых умозаклечениях не нарушается.

Также можно назвать умозаклечения, имеющие вид условно-категорического силлогизма:

- 1) *«Оставьте их, они — слепые вожди слепых, а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму»* (Мф. 15, 14).
- 2) *«И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо, если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками»* (Деян. 5, 38–39).

В обоих приведённых случаях мы видим правильные модусы условно-категорического силлогизма: в первом — от утверждения основания к утверждению следствия (*modus ponens*), во втором — от отрицания следствия к отрицанию основания (*modus tollens*)<sup>28</sup>.

Примером условно-разделительного силлогизма (конструктивной дилеммы) является следующая заповедь из Нагорной проповеди Христа:

*«Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища*

26 Надлежит, впрочем, отметить, что, с учётом гипотетического характера первой посылки, сам по себе вывод в данном силлогизме только гипотетический. Поэтому необходимо уточнить: те, кто по модели вышеприведённого умозаклечения признали Христа Сыном Божиим, сделали это не только по названной причине, но и потому, что как раз в это время иудеи ожидали Его пришествия. См.: *Матвеевский П. А., прот.* Евангельская история. Кн. 1. События Евангельской истории начальные, преимущественно в Иерусалиме и Иудее. Москва, 2010. С. 181.

27 См.: *Кобзарь В. И.* Основы логических знаний. Санкт-Петербург, 1994. С. 63–66.

28 Хотя в Деян. 5, 38–39, на первый взгляд, имеет место неправильный модус условно-категорического силлогизма — от отрицания основания к отрицанию следствия, однако фактически, с учётом того, что на момент произнесения этих слов Гамалиилом являлось уже очевидным, что дело христиан не только не разрушается, а, напротив, укрепляется, допустимо сделать акцент не на формальной структуре высказывания, а на данном обстоятельстве и считать его как бы невысказанной второй посылкой.

*на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут»* (Мф. 6, 19–20).

В данной дилемме соблюдены все правила условно-разделительного силлогизма: заключение идёт по одному из логически допустимых вариантов (от утверждения основания к утверждению следствия), в разделительной посылке исчерпаны все альтернативы, подразумеваемый разделительный союз имеет значение строгой дизъюнкции<sup>29</sup>.

Наконец, примером разделительно-категорического силлогизма можно считать, во-первых, слова Христа: *«По истине говорю вам: много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было неба три года и шесть месяцев, так что сделался большой голод по всей земле; и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую»* (Лк. 4, 25–26); во-вторых, рассуждение, которое легло в основу действий апостолов, решивших избрать из двух претендентов путём жребия «преемника» на место Иуды (см. Деян. 1, 23–26). Здесь также изначально соблюдены правила данного вида силлогизма, состоящие в том, что дизъюнкция должна быть строгой, а деление в разделительной посылке — полным<sup>30</sup>.

Наряду с различными видами силлогизмов, в Новом Завете мы находим и пример такой формы мысли, как косвенное доказательство: Иисус в ответ на мнение фарисеев о том, чей Он сын, возражает от противного, доказывая ложность их предположения (см. Мф. 22, 41–46).

Помимо названных примеров, в рассматриваемых нами новозаветных текстах присутствует немало и иных ссылок на формально-логическую очевидность, которые могут быть представлены различными видами умозаключений: Мф. 5, 13–14.15; 7, 6; 9, 12; 12, 29.41–42; 21, 28–31; 24, 32–33; Лк. 7, 40–43; 11, 40; Ин. 11, 9–10; 15, 4 и другие.

На основании всего сказанного мы можем сделать вполне определённый вывод: в Евангелиях и Деяниях апостолов признаётся объективное значение четырёх основных законов формальной логики и присутствует строгое соблюдение законов и правил логики в рассуждениях, прежде всего, Христа и апостолов. Однако здесь возможны два возражения, обращающих на себя внимание. Во-первых, все вышеприведённые примеры и высказывания принадлежат «положительным» персонажам

29 Кобзарь В. И. Основы логических знаний. С. 78–79. Может показаться, что здесь нет строгой дизъюнкции, ведь, казалось бы, можно *собрать сокровища* и на небе, и в то же время на земле. Но Христос категорически отвергает такую возможность: *«Не можете служить Богу и маммоне»* (Мф. 6, 24).

30 Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. С. 508.

новозаветного повествования, но разве нет подобных же высказываний со стороны персонажей «отрицательных»? Во-вторых, как же быть с многочисленными «логическими парадоксами» в Евангелии (например, такими как притча о рабочих в винограднике, притча о бесплодной смоковнице и др.) и с противоречиями в евангельском повествовании, например, в рассказах о Преображении Христа и Его Воскресении?<sup>31</sup>

На эти возражения можно ответить так. Если мы обратимся к анализу высказываний и действий, принадлежащих в Новом Завете «отрицательным» персонажам, то нетрудно будет заметить, что практически во всех их действиях и высказываниях присутствуют нарушения законов и правил формальной логики. Помимо уже упомянутых нами примеров, можно привести следующие.

- 1) Фарисеи в споре со Спасителем вместо приведения рациональных аргументов намереваются побить Его камнями (см. Ин. 8, 59); в Деяниях апостолов фарисеи после речи архидиакона Стефана перед ними также побили его камнями вместо того, чтобы дать аргументированные возражения (см. 7, 58).
- 2) Иуда, один из учеников Христа, предаёт Его вопреки логике (см. Мф. 26, 14–16). Как можно заключить из предшествующего события (из негодования учеников по поводу поступка женщины, возлившей драгоценное миро на голову Иисуса, по поводу чего больше всего возмущался как раз данный апостол (см. Ин. 12, 4–5)), решение о предательстве было принято Иудой под влиянием страсти сребролюбия, из-за негодования по поводу материальных убытков, согласно объяснению традиционного православия<sup>32</sup>.
- 3) Во время разговора с иудеями перед казнью Богочеловека Пилат спрашивает, какое же зло Им совершено, но вместо конкретного ответа слышит злобный крик: «*Да будет распят*» (Мф. 27, 23). Затем логику нарушает и сам Пилат, умывая перед народом руки в знак своей невиновности (см. Мф. 27, 24), тогда как именно он юридически ответствен за смерть Христа. Ранее Пилат также нарушает логику, когда выходит от Христа к иудеям, не пожелав выслушать Его ответ на свой вопрос: «*Что есть истина?*» (Ин. 18, 38).

31 См., например: *Старченков Г. И.* Христианство и церковь глазами учёного-атеиста. Москва, 2002. С. 22; *Флаш К.* Почему я не христианин. Санкт-Петербург, 2016. С. 196–212.

32 *Фивейский М., свящ.* Комментарий на Евангелие от Матфея. С. 403–404.

- 4) Упрёки, которыми злословившие поносили Иисуса во время казни (см. Мф. 27, 39–43), также являются нарушением логики, ибо они не знали главного, ради чего пришёл Христос: чтобы *отдать душу Свою для искупления многих* (Мф. 20, 28).
- 5) Фарисеи вместо открытого диалога со Спасителем  *совещаются, как бы уловить Его в словах* (Мф. 22, 15); впоследствии они клеветуют на Христа, называя Его *обманщиком* (Мф. 27, 62–66); прибегают к прямой лжи, чтобы скрыть истину (см. Мф. 28, 11–15; Деян. 14, 19); в споре с архидиаконом Стефаном в качестве решающего аргумента используют клевету (см. Деян. 8, 15).
- 6) Наконец, нельзя не сказать о примерах, которые Иисус приводит в притчах о нерассудительном богаче (см. Лк. 12, 16–21) и о богаче и Лазаре (см. Лк. 16, 19–31). В первой притче некий богач, возгордившись от сознания неисчерпаемости своего богатства, решил сказать душе своей: *«Душа! Много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись»*. Но Бог сказал ему: *«Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?»* Здесь, как нетрудно видеть, выражена мысль о следующем: безумие говорить о будущем в категорических суждениях, если мы, не зная этого будущего, можем говорить о нём только в гипотетических. Во второй притче неправедный богач, страдая в адском пламени, умоляет Авраама послать к своим братьям нищего Лазаря, презиравшего его при жизни, чтобы он предостерег их от следования тому неправедному образу жизни, который привёл его в это место мучения, и в ответ на совершенно логичное возражение Авраама: *«У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их»* — приводит логически крайне слабый довод: *«Нет, отче Аврааме! Но если кто из мертвых придет к ним, покаются»*. Несостоятельность данного довода раскрывается в последующих словах Авраама: *«Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят»*, так как Моисей и пророки были (по крайней мере, *de jure*) высшим авторитетом для фарисеев. И действительно, даже чудеса воскрешения мёртвых, совершённые Христом, не смогли убедить фарисеев изменить их неправедный образ жизни<sup>33</sup>. Приведённые два примера позволяют утверждать,

33 Розанов Н. Комментарий на Евангелия от Марка, Луки и Иоанна // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников

что в Новом Завете нелогичность рассуждений<sup>34</sup> проявляются «отрицательные» персонажи не только реальной жизни, но и притч<sup>35</sup>.

Что касается второго возражения, то, действительно, в Новом Завете можно найти притчи и изречения, на первый взгляд кажущиеся вопиющим противоречием с точки зрения логики. Однако это лишь на первый взгляд. Учёт исторического контекста, смысловых оттенков, особенностей повествования разных авторов позволяет увидеть, что названные противоречия, во всяком случае, не являются неразрешимыми.

Так, в притче о работающих в винограднике (см. Мф. 20, 1–16) мы видим явное «нарушение логики»: работники, нанятые хозяином виноградника под самый конец рабочего дня, получают такую же плату, как и те, кто проработал весь день. То, что работники за существенно разное количество работы получают одинаковое вознаграждение, действительно, может вызвать недоумение. Однако контекст данной притчи, ситуация, в которой Спаситель рассказывает её ученикам (а именно после слов Петра: *«Вот, мы оставили все и последовали за Тобою: что же будет нам?»* (Мф. 19, 27)), позволяет считать данную притчу как бы нравственным наставлением для Петра и остальных учеников Христа, получением не надеяться чрезмерно на своё апостольство, на избранничество, на то, что они были раньше всех призваны, ибо *многие... будут первые последними, и последние первыми* (Мф. 19, 30)<sup>36</sup>.

В притче о бесплодной смоковнице мы также видим, казалось бы, совершенно алогичную ситуацию: Иисус, увидев по дороге в Иерусалим

А. П. Лопухина. Т. 9. Стокгольм, 1987. С. 233–234.

- 34 Конечно, в совершении под влиянием внешних факторов и(или) собственных недостатков этими персонажами действий со знаком «минус» тоже можно усмотреть определённую логику, однако проблема заключается в том, что в основе данных действий, тем не менее, лежит логическая неправильность мышления.
- 35 Впрочем, объективности ради нужно признать, что в некоторых случаях нелогично, иррационально поступают и «положительные персонажи» Нового Завета: в качестве примера достаточно привести отречение апостола Петра (см. Мф. 26, 69–74). Однако данная алогичность действий, являясь лишь следствием минутной слабости, носит случайный характер и ими самими признаётся ошибочной. Так, Евангелие сообщает, что Пётр в ту же самую ночь слёзно раскаялся в своём поступке (см. Мф. 26, 75). С другой стороны, и «отрицательные персонажи» Нового Завета иногда стараются приводить в защиту своей позиции аргументы, выглядящие вроде бы вполне логично (например: Ин. 8, 33; 10, 33 и т. п.). Но эти немногие примеры говорят лишь о том, что и враги Христа в своих спорах с Ним вынуждены учитывать значение объективной логики.
- 36 *Фивейский М., свящ.* Комментарий на Евангелие от Матфея. С. 314–315.

смоковницу, искал на ней плодов, хотя было время года, когда их ещё и не могло быть; более того, не найдя на ней плодов, проклял её, сказав: «*Да не будет же от тебя плода вовек*» (Мф. 21, 19). Здесь видится сразу несколько противоречий: как мог всеведущий Христос не знать, что в это время года не может быть плодов на данной смоковнице? а если Он знал, то зачем же искал их и, тем более, проклял смоковницу? Однако эти противоречия вполне разрешимы. Как поясняется в «Толковании Евангелия» Б. И. Гладкова, среди смоковниц Палестины имеется разновидность, сохраняющая до весны как листья, так и поздно созревающие плоды. Согласно повествованию евангелиста Марка, смоковница, которую увидел Иисус, была покрыта листьями, следовательно, на ней могли быть и прошлогодние плоды. Иными словами, внешний вид этого дерева давал повод предполагать, что на нём могут быть плоды, поэтому осуждение его Христом было совершено в согласии с логикой. Кроме того, нельзя не учитывать, что здесь действия Богочеловека также подобны поучению, носят характер притчи<sup>37</sup>.

Некоторые «логические парадоксы» в Евангелиях, если можно так выразиться, «сами в себе» несут разрешение. Так, Спаситель, придя на Иордан креститься, в ответ на изумление Иоанна: «*Мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?*» — говорит: «*Оставь теперь; ибо так надлежит нам исполнить всякую правду*» (Мф. 3, 14–15). Слова Христа: «*Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее*» (Мф. 10, 39) — и Его пример о пшеничном зерне, поясняющий их (см. Ин. 12, 24), становятся совершенно понятны в свете заповеди о готовности отдать жизнь за верность истине (см.: 1 Пет. 4, 12–13; Апок. 2, 10). В словах: «*Кто умалится, как дитя, тот и больше в Царствии Небесном*» (Мф. 18, 4) — выражена мысль о том, что христианин должен по-детски смирить себя, дабы достичь Царства Небесного<sup>38</sup>. В повествовании о двух лептах, положенных вдовой в храмовую сокровищницу (см. Лк. 21, 1–4), Иисус оценивает её приношение выше, чем более «солидные» подаяния богачей, ибо пропорционально своему общему состоянию вдова, действительно, положила гораздо большую долю.

Логические противоречия, которые видятся в новозаветном повествовании, отнюдь не являются неразрешимыми, о чём писали ещё

37 Гладков Б. И. Толкование Евангелия. Клин, 2011. С. 681.

38 Фивейский М., свящ. Комментарий на Евангелие от Матфея. С. 291.

Августин Блаженный<sup>39</sup>, Иероним Стридонский<sup>40</sup>, Иоанн Златоуст<sup>41</sup> и другие отцы Церкви. Так, в рассказе о Преображении Христа евангелисты Матфей и Марк, с одной стороны, и Лука, с другой, указывают различное количество дней, прошедших между беседой Христа с учениками о Своей смерти и Его мистическим просиянием на горе Фавор: Матфей и Марк указывают, что между этими событиями прошло шесть дней (см. Мф. 17, 1; Мк. 9, 2), а Лука — что восемь (см. Лк. 9, 28). Однако это противоречие является мнимым, поскольку, по объяснению, восходящему к блж. Иерониму<sup>42</sup> и свт. Иоанну Златоусту<sup>43</sup>, ап. Лука считал и тот день, в который Иисус беседовал с апостолами о предстоящей Ему смерти, и тот, в который возвёл трёх Своих учеников на гору, а Матфей и Марк — только те дни, которые находились между этими событиями<sup>44</sup>. Точно так же при ближайшем рассмотрении мнимыми оказываются расхождения между евангелистами в повествовании о Воскресении<sup>45</sup>.

Итак, приведённые возражения не отменяют сделанного нами вывода о безусловном признании в Евангелиях и Деяниях апостолов объективного значения формальной логики как главнейшего средства познания истины. Но почему же тогда в рассмотренных нами текстах нет конкретных, подробно изложенных доказательств в защиту положений, прямо или косвенно утверждаемых в Новом Завете, о бытии Бога, о Троице, о Боговоплощении и других? В ответ на это мы можем повторить то, что уже сказали в начале статьи: Библия — не философский трактат. Она не доказывает, а только возвещает. Доказывать — это уже дело тех, кому вверена проповедь истины (то есть апологетов, миссионеров и священников). Причём в первые времена христианства

- 39 *Aurelius Augustinus. De consensu Evangelistarum // PL. 34. Col. 1041–1229. Рус. пер.: Августин, блж. О согласии евангелистов // Августин, блж. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 882–1135.*
- 40 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei // PL. 26. Col. 15–218. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование Евангелия. Минск, 2008. С. 28–318.*
- 41 *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Matthaеum // PG. 58. Col. 469–793. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста. Москва, 1993. С. 475–901.*
- 42 *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Evangelium Matthaei // PL. 26. Col. 121. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование Евангелия. С. 181.*
- 43 *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Matthaеum // PG. 58. Col. 549. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста. С. 573.*
- 44 *Гладков Б. И. Толкование Евангелия. С. 509.*
- 45 Данный вопрос подробно рассмотрен у блаженного Августина, а также и в упомянутом произведении Б. И. Гладкова. См.: *Aurelius Augustinus. De consensu Evangelistarum // PL. 34. Col. 1195–1216. Рус. пер.: Августин, блж. О согласии евангелистов. С. 1096–1118; Гладков Б. И. Толкование Евангелия. С. 849–857.*



эти доказательства были в большей степени необходимы для язычников, Христос же в своей проповеди обращается к людям, у которых есть Моисей и пророки, поэтому Он и не приводит доказательств конкретных догматов. Он не приводит даже доказательств божественности Писания, ведь у тех, к кому была обращена данная проповедь, она и так не вызывала сомнений. Он приводит в доказательство Своей божественности только Свои чудеса, потому что именно этого требовали народ и ученики<sup>46</sup>. Но это ни в коем случае не отменяет факта утверждения Им объективного значения законов и правил логики, который, как представляется, получил подтверждение в настоящем исследовании.

Подводя итоги исследования, мы можем сделать следующие выводы

- 1) В рассмотренных нами новозаветных книгах формальной логике, рациональному мышлению придаётся объективное значение как главнейшему средству познания и верховному критерию истины.
- 2) В Новом Завете присутствуют положения, в которых признаётся объективное значение всех четырёх основных формально-логических законов: тождества, противоречия, исключённого третьего и достаточного основания.
- 3) В новозаветных текстах (в Евангелиях и Деяниях апостолов) мы находим примеры конкретных видов логических умозаключений: простой категорический силлогизм (4), условно-категорический силлогизм (2), разделительно-категорический силлогизм (2), условно-разделительный силлогизм (1), а также пример доказательства от противного (1). Во всех отмеченных умозаключениях строго соблюдены все относящиеся к ним правила формальной логики.
- 4) «Логические парадоксы», противоречия в повествовании, присутствующие в Евангелиях, не означают осуждения и отрицания правил и законов формальной логики, так как являются мнимыми.
- 5) Действительные же нарушения законов и правил формальной логики, присутствующие в Новом Завете, почти всегда исходят от лиц, являющихся «отрицательными персонажами» новозаветной истории.

46 Струнников А. Вера как уверенность по учению православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания. Ч. 1. С. 168.



### Источники

- Aurelius Augustinus*. De consensu Evangelistarum // PL. T. 34. Col. 1041–1229.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Evangelium Matthaei // PL. T. 26. Col. 15–218.
- Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaеum // PG. T. 58. Col. 469–793.
- Tertullianus*. De carne Christi // PL. T. 2. Col. 752–792.
- Августин, блж.* О согласии евангелистов // *Августин, блж.* Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 882–1135.
- Аверинцев С. С.* Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев: Дух і літера, 2004.
- Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1975. С. 65–367.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование Евангелия. Минск: Лучи Софии, 2008.
- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1993.
- Розанов Н.* Комментарий на Евангелия от Марка, Луки и Иоанна // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: [в 11 т.] / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 9. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. С. 1–505.
- Тертуллиан*. О плоти Христа // *Тертуллиан*. Избранные сочинения / пер. с лат; общ. ред. и сост. А. А. Столярова. Москва: Прогресс; Культура, 1994. С. 161–187.
- Фивейский М., свящ.* Комментарий на Евангелие от Матфея // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: [в 11 т.] / изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. С. 26–478.

### Литература

- Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 3–13.
- Богоссян П.* Евангелие от атеиста. Санкт-Петербург: Питер, 2015.
- Бохеньский Ю.* Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. Москва: Прогресс, 1993.
- Гагинский А. М.* О ветхих мехах рациональной теологии и молодом вине веры // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 81. С. 121–136.
- Гагинский А. М.* Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 111–124.
- Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. Клин: Христианская Жизнь, 2011.
- Давыденков О., прот.* Катихизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций. Москва: ПСТГУ, 2017.
- Клеон Л. Роджерс мл., Клеон Л. Роджерс III.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2001.

- Кобзарь В. И.* Основы логических знаний. Санкт-Петербург: СПбДА, 1994.
- Кондаков Н. И.* Логический словарь-справочник. Москва: Наука, 1975.
- Макграт А.* Введение в христианское богословие. Одесса: Богомыслие, 1998.
- Матвеевский П. А., прот.* Евангельская история: [в 3 кн.]. Кн. 1: События Евангельской истории начальные, преимущественно в Иерусалиме и Иудее. Москва: Сибирская Благовонница, 2010.
- Моррис Л.* Теология Нового Завета. Санкт-Петербург: Библия для всех, 1995.
- Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2014.
- Паскаль Б.* Мысли о религии. Минск; Москва: Харвест; АСТ, 2001.
- Старченко Г. И.* Христианство и церковь глазами учёного-атеиста. Москва: Слово, 2002.
- Струнников А.* Вера как уверенность по учению Православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания. Ч. 1. Самара: Тип. М. Гран, 1887.
- Талиаферро Ч.* Доказательство и вера. Философия и религия с XVII в. до наших дней. Москва: Языки славянской культуры; Знак, 2014.
- Флаш К.* Почему я не христианин / пер. с нем. И. С. Алексеевой, науч. ред. Т. В. Литвин. Санкт-Петербург: Изд. Ивана Лимбаха, 2016.
- Шохин В. К.* Легко ли брать крепость рациональной теологии? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 79. С. 117–131.
- Шохин В. К.* Рациональная теология и проблемы с рациональностью // Труды каф. богословия СПбДА. 2019. № 1 (3). С. 58–77.
- Шугаев И., прот.* Если вы решили принять крещение. Москва: Изд. Московской Патриархии, 2014.
- Jodl F.* Wissenschaft und Religion. Frankfurt am Main: Neuer Frankfurter Verlag, 1909.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

# ПОНЯТИЯ «ЗНАК/ОБРАЗ» М. ЭКХАРТА И «СИМВОЛ» Н. БЕРДЯЕВА

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Иеромонах Александр (Богдан)  
/ Андрей Васильевич Богдан

магистр теологии  
насельник Николо-Угрешского мужского ставропигиального  
монастыря  
140090, г. Дзержинский, Николо-Угрешский мужской  
ставропигиальный монастырь, пл. Святителя Николая, д. 1  
alexand-b@mail.ru  
<https://orcid.org/0009-0006-5554-5181>

**Для цитирования:** *Александр (Богдан), иером.* Понятия «знак/образ» М. Экхарта и «символ» Н. Бердяева: сравнительный анализ // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 83–92. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.004

## Аннотация

УДК 1(091)

Цель настоящей статьи — проанализировать содержание концептов «знак / образ» у Майстера Экхарта и «символ» у Николая Бердяева и провести их компаративный анализ. Идеи немецкого мистика оказали влияние на формирование религиозно-философских взглядов русского мыслителя. Однако понятия «знак/образ» и «символ» у этих авторов по содержанию весьма различаются, что стало причиной использования данных концептов в разрешении отличных друг от друга богословско-философских вопросов. Если М. Экхарт использовал понятие «знак/образ» в гносеологии, антропологии, триадологии, христологии, то Н. Бердяев с помощью концепта «символ» пытался разрешить проблему двойственности мира, а именно его разделение на две сферы — падший эмпирический и подлинный духовный.

**Ключевые слова:** Майстер Экхарт, знак/образ, Николай Бердяев, символ, реальность.

## Eckhart's Concept of «Sign/Image» and Berdyaev's Concept of «Symbol»: A Comparative Analysis

**Hieromonk Alexander (Bogdan) / Andrey V. Bogdan**

MA in Theology

the inhabitant of Nikolo-Ugreshsky monastery

1, St. Nicholas Square, Nikolo-Ugreshsky monastery, Dzerzhinskiy, 140090, Russia

alexand-b@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0006-5554-5181>

**For citation:** Alexander (Bogdan), hieromonk. "Eckhart's Concept of 'Sign/Image' and Berdyaev's Concept of 'Symbol': A Comparative Analysis". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 83–92 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.004

**Abstract.** The purpose of this article is to analyze the content of the concepts of «sign/image» in Meister Eckhart and «symbol» in Nikolai Berdyaev and to conduct their comparative analysis. The ideas of the German mystic influenced the formation of the religious and philosophical views of the Russian thinker. However, the content of the concepts of «sign/image» and «symbol» in these authors has little in common, which was the reason for the use of these concepts in resolving different theological and philosophical issues. While Eckhart used the concept of «sign/image» in gnoseology, anthropology, triadology, Christology, Berdyaev with the help of the concept of «symbol» tried to solve the problem of the duality of the world, namely its division into two spheres – the fallen empirical and the authentic spiritual.

**Keywords:** Meister Eckhart, sign/image, Berdyaev, symbol, reality.

Один из ведущих представителей отечественной философской традиции Николай Александрович Бердяев в своих работах неоднократно обращался к наследию западнохристианской духовной культуры, в частности, к работам мистиков, в первую очередь Якоба Бёме и Майстера Экхарта (Иоанна из Хоххайма). В связи с этим будет актуален компаративный анализ концептов «знак/образ» в письменном наследии М. Экхарта и понятия «символ» в работах русского философа, поскольку посредством этих концептов данные мыслители разрешали одну из главных проблем мировой культуры — вопрос двойственности мира, то есть его разделения на духовную и материальную сферы.

### 1. Концепция «знака/образа» у Иоанна из Хоххайма

Майстер Экхарт, известный также как Иоганн Экхарт (J. Eckhart) и Экхарт из Хоххайма или Хоххаймский (Eckhart von Hochheim) (ок. 1260 — 1327/1328) — монах-доминиканец, один из ярчайших представителей мистической традиции Католической Церкви, которая во многом противопоставлялась рационалистическому оптимизму схоластики. Спекулятивная мистика М. Экхарта глубоко укоренена в неоплатонической традиции, христианизированной автором ареопагитского корпуса. В русле главных идей этих трактатов разрабатывались основные концепты богопознания и обожения среди рейнских мистиков. Однако необходимо отметить, что экхартовская мистика неразрывно связана с богословской традицией того времени, ибо Иоанн из Хоххайма получил образование в Парижском университете, поэтому исследователи нередко отказываются от противопоставления «мистики» и «схоластики» в наследии данного богослова, указывая на схоластическое основание его духовной мысли<sup>1</sup>. В этом смысле концепция «знака» или «образа» М. Экхарта выступает как вполне рациональное основание для описаний его мистических поисков и опыта, указывая таким образом на его подлинность и доступность каждому человеку.

Одной из особенности религиозной жизни XIII–XIV вв. является тот факт, что мистика, зародившаяся в монашеской среде и предполагавшая попытки непосредственного общения с Богом, по ряду причин становится важнейшей составляющей духовной жизни людей, которые не входят в официальную структуру Церкви, то есть мирян. В связи

1 Бенуа Бейер де Рик. Майстер Экхарт и мистика отрешённости. Москва, 2019. С. 13.

с этим во многих проповедях М. Экхарта, которые являются важнейшим источником для анализа его взглядов и опыта, содержатся призывы к мистическому поиску и познанию Бога через самоуглубление.

Концепт «знака», и в определённых контекстах близкого к нему по значению понятия «образ», встречается у данного представителя рейнской мистики в различных случаях: в рассмотрении проблем христологии, антропологии, гносеологии. В средневековой интеллектуальной традиции одним из ключевых значений знака была его являющая функция, согласно которой он являлся сопричастным своему значению и реально участвовал в том, что он выражает, в связи с чем и та вещь, которую выражал знак, также в нём присутствовала, как в своём ином<sup>2</sup>.

Из вышеуказанного понимания знака следует его неразрывная связь с онтологией в работах немецкого мистика. В русле ортодоксального богословия Римо-Католической Церкви М. Экхарт указывает на то, что Бог есть бытие, что подразумевает под собой тезис о том, что всё бытие, которое есть, есть от Бога, поэтому все тварные вещи источником бытия имеют Бога<sup>3</sup>. Однако в то же время, основываясь на идеях Пс.-Дионисия Ареопагита, Иоанн из Хоххайма указывает, что Бог, обладая бытием, находится за пределами терминов проявления и предшествует онтологическому определению. В связи с этим представляется возможным использовать тезис о том, что Бог не существует. При этом он проводил дифференциацию между познаваемым Богом, Который сотворил этот мир, и абсолютно неведомым и неисповедимым Божеством, из глубин Которого рождается Бог. Познание Бога возможно лишь в глубинах человеческого бытия, ибо наша душа свободна от различных знаков и образов; она имеет возможность соединиться с Ним вне посредников. Сам образ Божий запечатлён в человеческой душе и понимается М. Экхартом как место, где происходит встреча с Творцом, где Он рождается в человеке. Для познания Бога, Который не содержит в Себе какого-либо образа и не нуждается в нём, необходимо отрешиться от знаков и образов, сделаться им чуждым и неподобным, выйти из самого себя, так как всякий образ препятствует богопознанию. Тем не менее данный автор уделяет особое внимание образу Христа, запечатление которого в душе человека является начальным шагом

2 *Реутин М. Ю.* Семиотика Иоанна Экхарта из Хоххайма (краткое изложение мистической доктрины) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 20 (91). Вып. 14. С. 18.

3 *Бенуа Бейер де Рик.* Майстер Экхарт и мистика отрешённости. С. 88–90.

в духовной жизни человека. Если человек устремляясь к Богу и вечности совершает грехи, то несмотря ни на какие обстоятельства «образ Божий, Сын Божий, зародыш Божией природы» в нём не исчезает, но становится скрытым<sup>4</sup>. Если же человек руководствуется иными целями, совершает какие-либо действия не ради соединения с Богом, пусть даже ради Царства Божия, то им схватывается лишь образ Творца, но Сам Бог от него ускользает<sup>5</sup>.

Учение М. Экхарта о знаке/образе следует разделить на два периода, первый из которых посвящён разработке концепции о несуществовании знака, а второй — о положительной взаимосвязи знака и бытия.

При восприятии реальности в человеческом интеллекте формируются некие знаки предметов, однако они запечатлевают только определённые характеристики, а не сущность познаваемого объекта. Поскольку топосом знака является человеческий разум, а непосредственно сам предмет расположен вне познающего, то из этого следует вывод о несуществовании знака: он не может получить бытие от того предмета, который воспринимается и познаётся с помощью знака<sup>6</sup>. Тем не менее данная характеристика не нивелирует основную познавательную функцию знака, которая состоит в его репрезентативной способности. В противном случае, то есть если бы он обладал собственным существованием, это препятствовало бы постижению предмета познания. Именно при посредничестве знаков/образов возможно человеческое познание. В наследии М. Экхарта тезис о несуществовании Бога или знака не подразумевает отсутствия, но указывает на наличие, которое не представляется возможным описать с помощью метафизических дефиниций. Различные предметы могут в одно и то же время и существовать и наличествовать как знаки.

Переходя к осмыслению противоположного значения знака/образа, М. Экхарт указывал на его неразрывную связь с первообразом, поскольку именно от последнего образ и получает бытие<sup>7</sup>. Подобное понимание этой взаимосвязи разрабатывается в контексте триадологии рейнского мистика, а именно отношений между Ипостасями Отца и Сына: Слово

4 *Майстер Экхарт. О человеке высокого рода // Он же. Трактаты. Проповеди. Москва, 2010. С. 70.*

5 *Мейстер Экхарт. О сокровеннейшей глубине. URL: <https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt03.htm>*

6 *Реутин М. Ю. Семиотика Иоанна Экхарта из Хоххайма (краткое изложение мистической доктрины). С. 21.*

7 *Широв Е. В. Понятие «Образ» в произведениях Майстера Экхарта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 4. С. 102–103.*

Божие есть совершенный образ и подобие Отца, ибо Слово есть «первое исхождение из естества»<sup>8</sup>. Образ является естественным истечением, так как прообраз наделяет его своим бытием вне зависимости от своей воли. Данная характеристика относится и к внутритроичной жизни: Сын рождается не по собственному хотению Отца, но из «плодоносности Отцова естества»<sup>9</sup>.

Образ находится в прообразе, поскольку от последнего получает бытие, а прообраз — в образе. Они едины и одновременны (т. е. одного возраста): первый производит и порождает, а второй является порождённым и произведённым<sup>10</sup>. Однако несмотря на эту связь они не тождественны, потому что каждый обладает отдельным материальным естеством, их разделяющим. Образ лишь воспринимается носителем, то есть субъектом, который познаёт объект, однако ничего от него не получая. Всё своё бытие образ воспринимает от прообраза.

Таким образом, необходимо отметить, что учение о знаке/образе является одним из главных аспектов богословия Майстера Экхарта, так как его семиотика излагается им в различных богословских сферах христианского вероучения, а также для описания мистического опыта, его «схватывания» и указания на доступность каждому верующему человеку.

## 2. Символ как мост к первореальностям бытия

Николай Александрович Бердяев, выдающийся русский мыслитель, один из первых представителей философии экзистенциализма, в своих работах неоднократно апеллирует именно к западно-христианской мистической традиции, поскольку, по его мнению, апофатическая традиция мистиков Восточной Церкви является всего лишь неким продолжением философского учения неоплатоников<sup>11</sup>. Мистическая традиция важна, так как позволяет переступить через пределы падшего объективированного мира необходимости. Мистика является квинтэссенцией

8 Шилов Е. В. Понятие «Образ» в произведениях Майстера Экхарта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 4. С. 105.

9 Реутин М. Ю. Семиотика Иоанна Экхарта из Хоххайма (краткое изложение мистической доктрины). С. 24.

10 Там же. С. 23.

11 Бердяев Н. А. Дух и реальность // Он же. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск, 2017. С. 139.



духовного опыта, потому что перед отдельной личностью открывается возможность непосредственно соприкоснуться с последней тайной<sup>12</sup>.

Тема противопоставления двух миров — мира свободы и мира объективации — является одной из основных в творчестве великого русского мыслителя. Н. Бердяев скептически настроен по отношению к эмпирическому миру: он полагает что видимый мир, будучи падшим, не обладает собственным существованием. Никакой подлинной реальности в нашем мире быть не может, он является только символом подлинного духовного мира, поэтому наш мир — это мир символов. Одним из главных критериев несовершенства эмпирического мира является объективация, то есть превращение реальности в объект, отчуждение, выхолащивание внутреннего содержания, утрата субъективности. Однако данный русский мыслитель проводил дифференциацию символического восприятия бытия, которое он понимал не как простой феноменализм, называемый им также «идеалистическим символизмом», а как «символическое отражение» первореальностей<sup>13</sup>. К подлинному духовному миру в нашей эмпирии приобщиться невозможно, потому что он становится нам доступен в определённой степени только посредством символов.

Понятие «символ» понималось Бердяевым двойственно: с одной стороны, как что-то относящееся к внутреннему душевному состоянию человека, а с другой — как неразрывно связанное с миром подлинным, с первореальностями бытия. Однако мыслитель подчёркивает, что использует концепт символа только во втором, реалистическом значении.

Символ неразрывно связан с другими важнейшими концептами в философии Н. А. Бердяева — свободой и творчеством. Символ, или условный знак, выступает неким мостом между актуализацией творческой способности человека, которая является одним из выражений образа Божия в нём, и сокровенной подлинной реальностью — реальностью духа<sup>14</sup>. Дух сковывается социальной обыденностью, он находится в плену у мира необходимости, в котором царствует вражда и разобщённость. Даже такие укоренённые в субъекте, в его экзистенции категории, как Церковь, в нашем мире объективируются, поэтому

12 Антонов К. М. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н. А. Бердяева // *Философия религии: аналитические исследования*. 2019. Т. 3. № 1. С. 64–65.

13 Зеньковский В. В. *Очерки русской философии* // *Он же*. Христианская философия. Москва, 2010. С. 767.

14 Бердяев Н. А. *Смысл творчества* // *Он же*. Философия свободы. Смысл творчества. Москва, 1989. С. 449.

всё, что есть в Церкви, тоже лишь символ. Как социальный институт Церковь проходит свой путь в человеческом обществе, приспосабливается к нему, в связи с чем в ней объективируется даже Святой Дух, а Истина, явленная в боговоплощении и проповеданная Христом, будучи опасной для падшего мира, превратилась в социально полезную ложь, что привело к ложным сакрализациям, по мнению Н. Бердяева<sup>15</sup>.

Подлинной реальностью обладает лишь дух, духовное начало, которое также присутствует в человеке. Человек является не бесплотным, но воплощённым духом; именно воплощение, согласно данному русскому философу, является подлинной реализацией духовного начала в нашем мире, в связи с чем одно из призваний человека состоит в том, чтобы творчески воплощать. Объективация преодолевается через подлинную, а не символическую любовь, поскольку в любви субъект, наше «я», становится не перед объектом, но перед «ты». Переход к подлинному существованию происходит не через изменение внешнего «космоса», внешних предметов, но в экзистенции. Н. Бердяев указывает, что именно любовь и является свободой — свободой от рабства эмпирическому миру и падшей греховной природе.

В центре творчества этого русского философа стоит вопрос о человеке, о личности. Ключ к разгадке этой проблемы содержится в догмате о боговоплощении: именно единственность и неповторимость Личности Иисуса Христа является основой «единственности и неповторяемости всякой личности»<sup>16</sup>. Однако при анализе христологических вопросов Н. Бердяев не уделяет особого внимания понятию «символ», таким же образом обстоит дело и в триадологии.

Важное место символу русский мыслитель уделяет при анализе духовного опыта, в этом его позиция во многом совпадает с воззрениями М. Экхарта, воспринимавшего символ как рациональное основание мистического опыта. Бердяев указывал, что цель богопознания — наиболее глубинное проникновение в тайны Божественной жизни, в связи с чем и всякое подлинное богословие неотделимо от опыта, который возможно изложить лишь с помощью символа. Именно символическое выражение духовного опыта лежит в основе письменной христианской традиции. Таким образом, символ выступает тем понятием, с помощью которого человек может изложить свой опыт причастности Богу.

15 Бердяев Н. А. Дух и реальность // *Он же*. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск, 2017. С. 64.

16 Бердяев Н. А. Философия свободы // *Он же*. Философия свободы. Смысл творчества. Москва, 1989. С. 220.

### Заключение

На основании вышесказанного следует отметить, что концепты «знак/образ» и «символ» занимают важнейшее место в работах немецкого мистика Майстера Экхарта и русского религиозного мыслителя Николая Бердяева. Для Иоанна из Хоххайма «знак/образ» играет важную роль в гносеологии, триадологии, христологии и антропологии. Это понятие также неразрывно связано с внутренней сокровенной жизнью представителя немецкой спекулятивной мистики, так как с помощью концепта «знак/образ» М. Экхарт пытался рационализировать, насколько это возможно, духовный опыт и указать на его подлинность, а также на то, что каждый человек имеет возможность прикоснуться к божественному. Для познания Бога человеку необходимо отрешиться от всяких образов, как ненужных посредников, однако при этом запечатление образа Христа в человеческой душе является первым шагом в духовной жизни. С помощью понятий «образ» и «первообраз» Иоанн из Хоххайма описывает отношения между Божественными Ипостасями Отца и Сына, Который есть совершенный образ и подобие Отца.

Н. А. Бердяев неоднократно обращался в своих работах к наследию Майстера Экхарта, однако понимание русским мыслителем концепта «символ», на первый взгляд близкого по смыслу к концептам «знак/образ» немецкого мистика, имеет с ним мало общего. Понятие «символ» для Бердяева является краеугольным камнем в разрешении проблемы двойственности миров: наш эмпирический мир является лишь отражением и символом подлинного духовного мира. Символ выступает мостом, связывающим с первореальностями бытия. Только благодаря ему наш падший мир может хоть в какой-то мере приобщиться к подлинности и освободиться от объективированности.

### Источники

- Бердяев Н. А. Дух и реальность // Бердяев Н. А. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2017. С. 3–200.*
- Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. С. 251–534.*
- Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. С. 9–250.*
- Майстер Экхарт. О человеке высокого рода // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. Москва: Наука, 2010. С. 67–73.*

*Мейстер Экхарт*. О сокровеннейшей глубине. [Электронный ресурс]. URL: <https://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt03.htm> (дата обращения: 24.02. 2023).

## Литература

- Антонов К. М.* Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н. А. Бердяева // *Философия религии: аналитические исследования*. 2019. Т. 3. № 1. С. 57–78.
- Бенуа Бейер де Рик*. Мастер Экхарт и мистика отрешённости. Москва: Институт св. Фомы, 2019.
- Зеньковский В. В.* Очерки русской философии // *Зеньковский В. В.* Христианская философия. Москва: Институт русской цивилизации, 2010. С. 311–915.
- Реутин М. Ю.* Семиотика Иоанна Экхарта из Хоххайма (краткое изложение мистической доктрины) // *Научные ведомости Белгородского государственного университета*. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 20 (91). Вып. 14. С. 18–30.
- Шилов Е. В.* Понятие «Образ» в произведениях Мастера Экхарта // *Вестник Московского университета*. Серия 7: Философия. 2014. № 4. С. 100–117.

# ТЕМА ДРУЖБЫ

## В ТОЛКОВАНИЯХ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА НА 5-Й И 7-Й ПСАЛМЫ

Елена Сергеевна Семенова

магистр богословия  
аспирант Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
semenova\_elena95@mail.ru

**Для цитирования:** *Семенова Е. С.* Тема дружбы в толкованиях блаженного Августина на 5-й и 7-й псалмы // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 93–112. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.005

### Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|-284)

Цель исследования — рассмотреть понимание дружбы в толкованиях блж. Августина Иппонийского на 5-й и 7-й псалмы. В статье впервые представлен перевод на русский язык фрагментов данных толкований, выполненный автором публикации совместно с Е. А. Разумовской. Интерпретируя первоисточники, автор приходит к следующим выводам. Согласно блж. Августину, в Ин. 15, 15 передано обетование о дружбе между человеком и Богом. Эти отношения подразумевают благое рабство Богу (исполнение заповедей Божиих, которое основано на смирении, исключает первоначальный страх наказания и соединено с совершенным страхом Божиим) и представляют собой христианскую нравственность, явленную в совершенном возрасте. Также блж. Августин понимает дружбу между человеком и Богом одновременно как откровенность Бога по отношению к человеку и познание человеком Божественного Промысла. Как богопознание, она соединена с нравственным совершенством и представляет собой одну из добродетелей, относящихся к заповеди о богопочитании. Такая дружба является Божиим даром человеку. В толкованиях на 5-й и 7-й псалмы блж. Августина дружба понимается как духовно-нравственная реальность.

**Ключевые слова:** святоотеческая экзегеза, блаженный Августин, 5-й и 7-й псалмы, дружба, христианская нравственность, переводы с латинского.

## The Theme of Friendship in Saint Augustine's Expositions on Psalm V and VII

**Elena S. Semenova**

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

semenova\_elena95@mail.ru

**For citation:** Semenova, Elena S. "The Theme of Friendship in Saint Augustine's Expositions on Psalm V and VII". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 93–112 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.005

**Abstract.** The present research is devoted to a concept previously underexamined in modern Russian theology – the concept of friendship in Saint Augustine's expositions on Psalms V and VII. The article presents for the first time a Russian translation of some fragments of these expositions by the author and Elena A. Razumovskaya. Interpreting the primary sources, the author makes the following conclusions. According to Saint Augustine in John. 15, 15 there is the promise of friendship between a human and God. This friendship implies good servitude to God (the fulfillment of God's commandments, which excludes the first fear of punishment, founded on humility and united with the perfect fear of God) and represents the perfect Christian morality. Saint Augustine also interprets the friendship between a human and God, on the one hand, as God's openness to the human, and on the other hand, as the human's knowledge of Divine Providence. As the knowledge of God, it constitutes a virtue pertaining to the First commandment of The Decalogue and united with moral perfection. This friendship is God's gift to a human. Thus, according to Saint Augustine's interpretation of Psalms V and VII, friendship represents a spiritual and moral reality.

**Keywords:** exegesis of Church Fathers, Saint Augustine, Psalm V, Psalm VII, friendship, Christian morality, Latin translations.

## Введение

Тема дружбы является одной из важнейших в Священном Писании и святоотеческом богословии. В Ветхом Завете можно видеть примеры дружбы между человеком и Богом (праотец Авраам, пророк Моисей (см. Иак. 2, 23; Исх. 33, 11)) и дружбы между людьми (Давид и Ионафан (см. 1 Цар. 18, 1))<sup>1</sup>. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержит наставления о правильном построении межлических дружеских отношений, а также описания признаков истинной и ложной дружбы (см. Сир. 6, 1.5–17)<sup>2</sup>. В Новом Завете ученики Христовы неоднократно именуются Его друзьями (см. Лк. 12, 4, Ин. 15, 14–15). О дружбе говорится в сочинениях свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, свт. Амвросия Медиоланского и других отцов Церкви<sup>3</sup>.

При этом в толкованиях на библейские книги, а также в других творениях святых отцов и в богослужебных текстах говорится о нравственном понимании дружеской любви. Например, согласно толкованию на Ин. 15, 14 свт. Григория Двоеслова, дружба между человеком и Богом представляет собой полноту богообщения, которая откроется в будущем веке, то есть является целью христианской жизни<sup>4</sup>. В отдельных песнопениях Постной Триоди дружба между человеком и Богом понимается как подражание христианина Господу Иисусу Христу в добродетели смирения и как взаимность милосердия, являемая в отношениях между человеком и Богом, когда человек благоденствует Ему в лице ближних, а Господь Иисус Христос дарует человеку вселение в вечные обители (спасение) по смерти и Страшном Суде<sup>5</sup>. Согласно свт. Иустину (Полянскому), дружеская любовь человека к Богу, заповеданная примером и учением Господа Иисуса Христа, заключается

- 1 Корнилий (Зайцев), *иерод.* Тема дружбы в церковной письменности. Сергиев Посад, 2012. С. 96–101.
- 2 *Рождественский А. П.* Об истинной и ложной дружбе, по Книге Иисуса сына Сирахова // ХЧ. 1908. № 1. С. 15–16, 19–26.
- 3 См.: Корнилий (Зайцев), *иерод.* Тема дружбы в церковной письменности. Сергиев Посад, 2012. С. 103–108.
- 4 *Gregorius Magnus.* Habita ad populum in basilica sancti Pancratii martyris, die natalis ejus 4 // PL. 76. Col. 1206C:5–6: «Amici mei estis, si ea quae praecipio vobis facitis»; Col. 1206D:9–10: «nota fieri veluit servis suis, ut eos efficeret amicos suos». Рус. пер.: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова 27, 4 // Григорий Двоеслов, *свт.* Избранные Творения. Москва, 1999. С. 247.
- 5 Службы Страстной седмицы Великого поста. Москва, 1994. С. 107, 155–156.

в добродетелях искренности и откровенности, а также служения<sup>6</sup>. Таким образом, рассмотрение темы дружбы актуально не только с теоретической, но и с нравственно-практической точки зрения.

Одним из святых отцов, уделявших ей особое внимание, является блж. Августин Иппонийский. Данная тема затрагивается блж. Августином в ряде сочинений, в том числе «Толкованиях на Псалмы»<sup>7</sup>. Однако при том, что отдельные толкования псалмов уже были переведены на русский язык, полный перевод «Толкований...», или «Энарраций...», до сих пор не опубликован. В частности, к непереверждённым энаррациям относятся толкования блж. Августина на 5-й и 7-й псалмы, в которых говорится о дружбе. По всей видимости, данным фактом обусловлено и отсутствие русскоязычных исследований, посвящённых пониманию дружбы в указанных толкованиях.

Что касается публикаций зарубежных учёных, то на тему дружбы в «Толкованиях на Псалмы» блж. Августина писали Р. Кришна в статье «Пребывающий в любви пребывает в Боге: дружба в латинской христианской традиции»<sup>8</sup> (см. 1 Ин. 4, 16), Л. Карфикова в статье «Друг сердца моего: дружба в “Исповеди” Августина»<sup>9</sup> и Д. Макэвой в статье «Душа едина и тело едино: дружба и духовное единство у Августина»<sup>10</sup> (ср. Деян. 4, 32).

Цель нашего исследования — рассмотреть понимание дружбы в энаррациях на 5 и 7 псалмы и восполнить отсутствие в современной русской богословской науке публикаций, посвящённых данному аспекту мысли блж. Августина. Для этого мы приводим здесь перевод<sup>11</sup> интересных нас фрагментов из толкований св. Августина на 5-й и 7-й псалмы, который сопровождается необходимыми комментариями и авторской интерпретацией.

6 *Иустин, еп. Рязанский и Зарайский*. Сочинения. Т. 10. Москва, 1895. С. 156–157.

7 *Krishna R. Qui Manet in Amicitia Manet in Deo: Friendship in a Latin Christian Tradition // Pacifica: Australasian Theological Studies*. 2016. Vol. 29 (2). P. 141–160; *McNamara M. A. Friends and Friendship for St. Augustine*. New York (N. Y.), 1964.

8 *Krishna R. Qui manet in amicitia manet in Deo: Friendship in a Latin Christian Tradition // Pacifica: Australasian Theological Studies*. 2016. Vol. 29 (2). P. 141–160.

9 *Karčíková L. Frater cordis mei: Friendship in Augustine's Confessions // Acta Universitatis Carolinae Theologica*. 2020. Vol. 10. № 2. P. 69–91.

10 *McEvoy J. Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine // Recherches de théologie ancienne et médiévale*. 1986. Vol. 53. P. 40–92.

11 Перевод выполнен нами совместно с кандидатом филологических наук, доцентом кафедры русской и зарубежной литературы Института филологии и журналистики СГУ имени Н. Г. Чернышевского Е. А. Разумовской.



## 1. Представление о дружбе в толковании на 5-й псалом

«1. Надписание псалма [таково]: “О принимающей наследство (*Pro ea quae haereditatem accipit*)”. Следовательно, [под ней] понимается Церковь, которая принимает в наследство жизнь вечную через посредство Господа нашего Иисуса Христа, чтобы ей иметь [в себе] Самого Бога (*лат. ut possideat ipsum Deum*), с Которым соединясь она была бы блаженна (*лат. cui adhaerens beata sit*), соответственно следующему: “Блаженны кроткие, ибо они будут иметь наследством землю” (ср. Мф. 5, 5). Какую землю, если не ту, о которой сказано: “Упование моё есть Ты, часть моя на земле живущих” (ср. Пс. 141, 6)? И это, более очевидно: “Господь — часть наследия моего и чаши моей” (ср. Пс. 15, 5). И, в свою очередь, Церковь называется наследием Божиим в соответствии со следующим: “Проси у Меня, и дам Тебе народы в наследие Твоё” (ср. Пс. 2, 8). Следовательно, Бог именуется нашим наследием, потому что Он Сам пасёт и оберегает нас. И мы называемся наследием Божиим, потому что Он Сам управляет и правит нами. Потому Голос Церкви, призванной к наследству, присутствует в этом псалме, чтобы и она сама стала наследием Господним.

<...>

8. “Мужа кровей и лукавого возгнушается Господь”. Возможно, здесь поистине, [как] кажется, повторено то, что сказал выше: “Ты возненавидишь всех, которые творят беззаконие, погубишь всех, которые говорят ложь”, чтобы ты отнёс “мужа кровей” к творящему беззаконие, а “лукавого” ко лжи: ибо [это] есть лукавство, когда одно говорится, а другое разумеется. И подходящим словом воспользовался, сказав: “возгнушается”; ибо имеют обыкновение называться ненавидными лишённые наследства: этот же псалом о той, которая принимает наследство (*лат. pro ea est quae haereditatem accipit*), которая присоединяет радость надежды своей, говоря: “Я же во множестве милости Твоей войду в дом Твой”. “Во множестве милости”, возможно, говорит: во множестве людей совершенных и блаженных (*лат. fortasse in multitudine hominum perfectorum et beatorum dicit*), из которых будет состоять тот Град (*лат. civitas illa*), который теперь Церковь носит во чреве и постепенно рождает. И кто отрицает, что множеством милости Божией поистине называются многие возрождённые и совершенные люди (*Homines autem multos*

regeneratos atque perfectos, recte dici multitudinem miserationis Dei quis negat), когда в высшей степени истинно сказано: “Что есть человек, что Ты хранишь память о нем; или сын человеческий, что Ты посещаешь его?” (Пс. 8, 5). “Вниду в дом Твой”: подобно тому, как камень — в здание, полагаю, сказано. Ибо что другое есть дом Божий, нежели храм Божий, о котором сказано: “Ибо храм Божий свят, который есть вы” (см. 1 Кор. 3, 17)? Этого здания Он есть *краеугольный камень* (Еф. 2, 20), который приняла совечная Отцу Сила и Премудрость Бога (*лат. cujus aedificii lapis angularis est ille* (Ephes. II, 20), quem suscepit coaeterna Patri Virtus et Sapientia Dei).

9. “Поклонюсь к храму святому Твоему, в страхе Твоём”: “к храму” мы понимаем как «близ храма», ведь [Пророк] не говорит: “Поклонюсь в храме святом Твоём”, но “поклонюсь к храму святому Твоему”. Также следует понимать, что [это] сказано не о совершенстве, но о движении вперёд к совершенству. Так что совершенство обозначается сими словами: “Вниду в дом Твой”. А чтобы это стало ясно, прежде *поклонюсь*, говорит, *к храму святому Твоему*; и возможно, к этому прибавляет: “*в страхе Твоём*”, который является великой помощью продвигающимся ко спасению. Когда же каждый (*quisque*) придёт, станет соответственно сказанному: “*Совершенная любовь прочь изгоняет страх*” (1 Ин. 4, 18), ибо уже не боятся Друга те, кому сказано: “*Я уже не назову вас рабами, но друзьями*” (Ин. 15, 15), так как [они] приведены к тому, что обещано»<sup>12</sup>.

Прежде всего следует сделать отступление и указать, что особую сложность при переводе составило последнее предложение 8-го раздела, поскольку, с грамматической точки зрения, местоимение «которого», «который» (*лат. «quem»*) может быть отнесено как к местоимению «Он», «Тот» (*лат. «ille»*), так и к существительному «камень» (*лат. «lapis»*). Таким образом, кроме выбранного нами способа перевода, возможен и иной:

«Этого здания *краеугольный камень* есть Тот (см. Еф. 2, 20), Которого приняла совечная Отцу Сила и Премудрость Бога».

12 *Augustinus Hipponensis. Enarratio in psalmum V // PL. 36. Col. 83, 86–87.* В данном «Толковании» слово «друг», не считая цитаты из Священного Писания, употребляется один раз в 9-м фрагменте, поэтому в контексте проводимого исследования именно этот фрагмент представляет интерес. Однако, его необходимо рассматривать в связи с 1-м и 8-м фрагментами, по причине чего мы также обращаемся к переводу данных разделов толкования.

Однако в этом случае, при грамматической правильности перевода, большие сомнения вызывает его верность с догматической точки зрения. Выходит, что некая совечная Богу Отцу Сила и Премудрость Божия приняла Господа Иисуса Христа. Из чего логически следует, что Сила и Премудрость Божия в данном предложении не отождествляются с Богом Сыном. Но в Священном Писании именно Господь Иисус Христос назван Божией Силой и Премудростью:

*«... а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 23–24).*

Также и у самого блж. Августина о Боге Сыне говорится как о Мудрости, совечной Богу Отцу<sup>13</sup>.

Итак, мы избираем первый способ перевода, относя местоимение «которого», «который» (*лат.* «quem») к существительному «камень» (*лат.* «lapis») и передавая глагол «suscipio» русским «принять». При этом мы ориентируемся на английский перевод последнего предложения 8-го фрагмента энARRации на 5-й псалом. В нем латинский глагол «suscipio» передается английским глаголом «assume» («принимать», «полагать», «брать на себя», «принимать на себя», «присваивать»):

«Of which building He is the cornerstone, whom the Power and Wisdom of God coeternal with the Father assumed».

«Этого здания Он является краеугольным камнем, который приняла Сила и Премудрость Божия, совечная Отцу»<sup>14</sup>.

Тогда вторая часть предложения получает следующий смысл: Сын Божий, совечная Отцу Сила и Премудрость Бога, принял / принял на Себя / взял на Себя краеугольный камень Церкви, то есть стал её основанием.

Вернёмся к фрагментам энARRации. Раздел 1 представляет собой толкование надписания 5-го псалма. Согласно блж. Августину, это псалом о Церкви, которая наследует вечную жизнь, единение с Богом, блаженство, поэтому, заключает святой отец, в 5-м псалме присутствует прямая речь Церкви, чтобы ей стать наследием Божиим. Словосочетаниями «стать наследием» и «принимать наследство» здесь выражаются разные стороны одного и того же состояния обожения, которого призвана

13 *Августин, блж.* Исповедь. Санкт-Петербург, 2014. С. 319, 354–355.

14 *Saint Augustine.* Expositions on The Book of Psalms. Psalm V // NPNF. Series I. Vol. 8. P. 13.

достичь Церковь, что видно из 16-го фрагмента<sup>15</sup>. Поскольку же данный псалом, по блж. Августину, содержит в себе молитву Церкви о достижении полноты единения с Богом, а также нравственного совершенства или праведности, которые неотделимы от него<sup>16</sup>, под голосом Церкви он, очевидно, подразумевает такую молитву. Следовательно, уже в толковании надписания 5-го псалма мы видим намёк на существование двух уровней её бытия сообразно духовно-нравственному состоянию тех, кто принадлежит к ней: Церкви наследующей и Церкви, молящейся об обретении наследия.

8-й фрагмент содержит, во-первых, толкование второй части Пс. 5, 7, которая, по блж. Августину, является повторением сказанного о лишённых наследства во второй части Пс. 5, 6 и первой части Пс. 5, 7. Во-вторых, с явной отсылкой к надписанию, в ней снова говорится о том, что в 5-ом псалме речь идёт о Церкви. Блж. Августин развивает данное положение, изъясняя Пс. 5, 8. В 18-м фрагменте энARRации на 5-й псалом утверждается, что слова: «*Я же во множестве милости Твоей войду в дом Твой*» относятся к восклицанию Церкви (см. Пс. 5, 8), в котором она выражает надежду на то, что уже ныне, прежде достижения совершенства, начинает приближаться к Богу в страхе<sup>17</sup>. Как можно предположить, по блж. Августину, они содержат, с одной стороны, следующий смысл: милостью Божией в Церкви явится и станет её частью множество возрождённых крещением, совершенных и блаженных людей. Данная интерпретация основана, во-первых, на словах блж. Августина: «*“Вниду в дом Твой”*: подобно тому, как камень — в здание, полагаю, сказано». Они могут указывать на соотношение части и целого. Во-вторых, на следующем за этими словами отождествлении дома Божия с храмом Божиим, то есть с Церковью. Осуществляя его, экзегет ссылается на 1 Кор. 3, 17 и Еф. 2, 20.

С другой стороны, также можно предположить, что, согласно блж. Августину, в первой части Пс. 5, 8 речь идёт о том, что множество совершенных войдут в дом Божий, то есть станут домом Божиим или храмом Бога, обретут богообщение, которое начинается уже во временной жизни и в полноте откроется в будущем веке. Данное предположение, в свою очередь, основано на утверждении блж. Августина, которое присутствует в 16-м фрагменте энARRации и помещено в эсхатологическом контексте. В этом фрагменте епископ Иппонийский

15 *Saint Augustine. Expositions on The Book of Psalms. Psalm V // NPNF. Series I. Vol. 8. P. 15.*

16 *Ibid. P. 11–12.*

17 *Ibid. P. 15.*

говорит, что Храм Божий (который в 18-м разделе, по-видимому, назван домом Божиим) — это праведники, достигшие полноты единения с Богом, обретшие наследство и ставшие Его наследием<sup>18</sup>.

Таким образом, в 8-м фрагменте утверждается то, на что уже намекалось в 1-м фрагменте: согласно Пс. 5, 8, в Церкви есть как совершенные, которые уже в нынешнем веке обретают наследие, радость единения с Богом и которым уготовано будущее блаженство, так и те, которые ещё не достигли совершенства и находятся на пути к нему.

В 9-м фрагменте это утверждение получает развитие. Восклицание надежды (см. Пс. 5, 8), по блж. Августину, говорит о двух уровнях отношений человека с Богом. Первый уровень — это путь к совершенству, который всякий из ещё не вошедших в дом Божий проходит в страхе Божиим, продвигаясь вперёд к нравственному совершенству и поклоняясь «близ храма», рядом с ним. Второй уровень, обозначаемый словами: «Вниду в дом Твой» (Пс. 5, 8), характеризуется обретением совершенной любви к Богу, которая изгоняет страх, и достижением спасения.

Когда человек восходит к совершенству и обретает спасение, освобождаясь от страха, то на нём сбывается обетование Господа Иисуса Христа: «Я уже не назову вас рабами, но друзьями» (Ин. 15, 15) — и он становится другом Божиим, будучи приведённым к обещанному. Слово *quisque*, употреблённое здесь блж. Августином, имеет значения «каждый», «всякий», что, видимо, и позволило при переводе энARRации на английский язык передать его местоимением *any one*, имеющим, среди прочих, значение «кто-либо»<sup>19</sup>. Иными словами, в понимании блж. Августина, когда кто-либо из верующих обретает совершенство и спасение, становясь частью дома Божия, сообщества совершенных и святых, тогда вновь и вновь сбывается обетование о дружбе человека с Богом. Следовательно, согласно епископу Иппонийскому, в Ин. 15, 15 говорится о дружбе как об исключаяющих страх отношениях между нравственно-совершенным человеком и Богом. Но что представляют собой данные отношения и о каком страхе говорит святой отец?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к толкованию блж. Августина на Ин. 15, 14–15, содержащемуся в его сочинении «Толкование на Евангелие от Иоанна». В 85-м рассуждении экзегет говорит, что в Ин. 15, 14 заключён следующий смысл: «Вы — друзья Мои, если являетесь Моими хорошими рабами». Господь, являя снисходительность, называет друзьями Своих хороших рабов, потому что хорошим

18 *Saint Augustine. Expositions on The Book of Psalms. Psalm V // NPNF. Series I. Vol. 8. P. 15.*

19 *Ibid. P. 13.*

рабом может быть только тот, кто исполняет предписания своего господина. Если христианин будет хорошим рабом Божиим, то будет и другом Божиим:

«Великая снисходительность! Поскольку хорошим рабом можно быть, только исполняя предписания господина своего, то Он захотел, чтобы [ученики Его] разумели себя друзьями Его, если смогут проявить себя хорошими рабами. Но, как я сказал, в том проявлена великая снисходительность, что Господь снизошёл назвать своими друзьями тех, кого Он признал в качестве Своих рабов»<sup>20</sup>.

О том, что исполнение приказаний господина — это обязанность рабов, продолжает блж. Августин, говорится в иных местах Священного Писания, где рабы Божии, не исполняющие Его заповедей и обращающиеся к Нему как Своему Господу, призываются к послушанию, подтверждающему их слова, а послушным рабам обещается награда:

«В самом деле, чтобы вы знали о том, что в обязанности рабов входит исполнение приказаний своего господина, Он порицает в другом месте рабов такими словами: “*Что вы зовёте Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?*” (Лк. 6, 46). То есть, когда вы произносите, говорит Он, “Господи!”, подтвердите исполнением заповедей ваши слова. Разве не скажет Он послушному рабу: “*Хорошо, добрый раб! В малом ты был верен, над многими тебя поставлю; войди в радость Господа твоего*” (Мф. 25, 21)? Итак, раб может быть и другом, если он хороший раб»<sup>21</sup>.

Таким образом, в Ин. 15, 14, по блж. Августину, друг Божий — это хороший раб Божий.

Однако в следующем стихе сказано:

«*Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его*» (Ин. 15, 15).

И, по словам блж. Августина, имя друга используется здесь для того, чтобы имя раба было исключено, а не ради того, чтобы показать, что раб Божий и друг Божий — это одно и то же:

«Как же мы должны разуместь, что хороший раб является и рабом, и другом, если Он сказал: “*Я уже не называю вас рабами, ибо раб*»

20 Августин, блж. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 2: Рассуждения 38–142. Москва, 2020. С. 443.

21 Там же. С. 443–444.

*не знает, что делает господин его*”? Итак, Он ввёл имя друга, чтобы удалить имя раба; не для того, чтобы и то и другое имя объединились в одном, но, чтобы одно заняло место, освобождённое другим»<sup>22</sup>.

Далее блж. Августин призывает читателей понять эти слова Писания и обращается к Богу с молитвой о вразумлении и том, чтобы ему самому и читателям исполнить их на деле. Благодаря уразумению этих слов, по блж. Августину, христианин узнаёт, что *делает Господь*, то есть обретает истинное смирение — понимание того, что все благие дела он совершает силой Божией. Через таковое смирение (или, при иной интерпретации фразы, через таковое благое рабство) человек достигает дружбы с Богом:

«Давайте уразумеем это, братья, давайте поймём, и пусть Господь позволит нам это понять и пусть сделает так, чтобы мы исполнили то, что поймём. Если мы узнаем это, то воистину узнаем то, что делает Господь, ибо только Господь делает нас такими [рабами], и через это мы достигаем Его дружбы»<sup>23</sup>.

Трудность понимания данных евангельских стихов устраняется экзегетом через обращение к учению о двух видах рабства Богу. По блж. Августину, есть два вида рабства, основанных на двух видах страха Божия, и, соответственно, два рода рабов Божиих. Первый страх, согласно словам Священного Писания, должен быть изгнан совершенной любовью, тогда как второй, чистый страх, всегда остаётся с христианином. Вместе с первым страхом должно быть устранено и рабство, основанное на нём:

«Ведь есть два вида страха, которые порождают два рода боящихся; поэтому есть и два вида служения, которые порождают два рода рабов. Есть страх, который изгоняется совершенной любовью (ср. 1 Ин. 4, 18). А есть другой страх, который чист и пребывает во веки веков (ср. Пс. 18, 10). На этот страх, который отсутствует в любви, указывал апостол, когда говорил: «... потому что вы не приняли духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе (Рим. 8, 15). На тот же страх, который чистый, он указывал, когда говорил: “Не гордись, но бойся” (Рим. 11, 20). Вместе с тем страхом, который изгоняется любовью, должно быть также изгнано и служение, основанное на нём. Ибо и то и другое, то есть и страх, и служение, объединил апостол,

22 Августин, блж. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 2: Рассуждения 38–142. Москва, 2020. С. 444.

23 Там же. С. 445.

сказав: “...потому что вы не приняли духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе» (Рим. 8, 15)<sup>24</sup>.

В Ин. 15, 15, заключает блж. Августин, сказано о рабах, служащих Богу из первого страха:

«Также на раба, связанного таким служением, указывал Господь, когда говорил: “Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его” (Ин. 15, 15). Разумеется, здесь говорится не о том рабе, которому присущ чистый страх и которому сказано: “Войди, добрый раб, в радость Господа твоего” (ср. Мф. 25, 21). Но [сказано] о том рабе, которому присущ страх, который должен быть изгнан любовью, и о нём Он сказал в другом месте: “Раб не пребывает в доме вечно: сын пребывает вечно” (Ин. 8, 35)»<sup>25</sup>.

Рассуждение завершается пассажем, в котором экзегет призывает самого себя и других быть не рабами, а чадами, поскольку христианам дана *власть быть чадами Божиими*, чтобы удивительным образом, будучи рабами Божиими, не быть Его рабами, то есть, будучи хорошими рабами, служащими Богу из чистого страха, не быть рабами, исполняющими заповеди из страха, который должен быть изгнан:

«И вот поскольку Он дал нам *власть быть чадами Божиими* (Ин. 1, 12), давайте будем не рабами, а чадами, чтобы некоторым удивительным и невыразимым, но всё же верным образом мы, рабы, смогли не быть рабами; разумеется, рабы мы — в чистом страхе, который отличает раба, входящего в радость Господа своего, а “не быть рабами” — в страхе, который должен быть изгнан, который отличает раба, не пребывающего в доме во веки»<sup>26</sup>.

Такое рабство Богу, по слову блж. Августина, зиждется на смирении, на понимании того, что всё хорошее совершает не сам человек, но Бог через человека. Этим пониманием не обладает раб, действующий из первого страха: он приписывает себе все благие дела:

«Но, чтобы мы были такими рабами, которые не рабы, давайте знать, что [всё] делает Господь. Но это неизвестно тому рабу, который не ведает, что делает господин его; и когда он совершает что-то хорошее, то возносит себя так, как если бы это он сам совершил, а не Господь

24 Августин, блж. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 2: Рассуждения 38–142. Москва, 2020. С. 445–446.

25 Там же. С. 446.

26 Там же.



его; и хвалится собой, а не Господом, обманывая самого себя, поскольку хвалится, как будто не [от Господа] получил (ср. 1 Кор. 4, 7)»<sup>27</sup>.

Все добрые дела христианина и смирение, создающее возможность для дружбы между человеком и Богом, согласно блж. Августину, являются даром Божиим:

«Давайте же, возлюбленные, чтобы получить возможность быть друзьями Господа, знать, что делает наш Господь. Ибо Он делает нас не только людьми, но и праведниками, а не мы сами [становимся ими]. И кто это делает так, чтобы мы узнали это, если не Он? *Ибо мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога* (1 Кор. 2, 12). Всё, что есть хорошего, даровано Им. И вот поскольку знание того, Кем даровано всякое благо, также является благом, дарованным, конечно же Им, то в отношении всякого блага хвалящийся пусть хвалится Господом (ср. 1 Кор. 1, 31)»<sup>28</sup>.

Очевидно, что экзегет следует святоотеческому учению о двух видах страха Божия, изложенному в четвёртом поучении прп. аввы Дорофея. По прп. Дорофею, первоначальный страх свойствен новоначальным. Это страх наказания, вечных мучений:

«Например, кто исполняет волю Божию по страху мук, как мы сказали, ещё новоначальный: ибо он не делает добра для самого добра, но по страху наказания»<sup>29</sup>.

Совершенный же страх свойствен тем, кто обрёл совершенную любовь к Богу. Он, будучи рождён от этой любви, изгоняет первоначальный страх. Тот, кто боится Господа таковым страхом, боится утратить радость общения с Ним, а не вечных мучений<sup>30</sup>. Исполнение воли Божией из страха наказания отличает рабов Божиих, тогда как совершенный страх — сынов Божиих<sup>31</sup>.

То есть, можно сделать вывод, что согласно толкованию блж. Августина, слова Господа, переданные в Ин. 15, 14–15, можно понимать следующим образом: «Вы — друзья Мои, если являетесь Моими хорошими рабами, исполняющими Мои заповеди из страха утратить общение со Мною. Я уже не называю вас рабами, которые исполняют

27 *Августин, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 2: Рассуждения 38–142. Москва, 2020. С. 446.

28 Там же. С. 447.

29 *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Москва, 2013. С. 86–87.

30 Там же. С. 87.

31 Там же. С. 87–88.

Мою волю из страха наказания, потому что таковой раб, будучи чужд смирения, не знает, что всё делает Господь».

Значит, следуя логике святого отца, в Ин. 15, 15 говорится о том, что достигшие совершенной любви к Богу и усыновления уже не являются рабами Божиими, действующими из страха вечных мучений и чуждыми смирения, но, будучи хорошими рабами, которые боятся утратить общение с Ним и все совершённые ими благие дела относят к действию силы Божией, являются друзьями Божиими. Таким образом, понятие «друг Божий» в Ин. 15, 14–15 сближается с понятиями «хороший раб», «сын Божий», «праведник», а под дружбой в данных евангельских стихах следует, по мысли епископа Иппонийского, разуметь исполнение христианином заповедей Божиих, основанное не на первоначальном, но совершенном страхе Божиим и на смирении. И такая дружба с Богом является Его даром человеку. Следовательно, возвращаясь к экзегезе на 5-й псалом, можно предположить, что в ней дружба, обетованная в Ин. 15, 15, также понимается блж. Августином как особый род отношений между человеком и Богом: эта взаимная связь подразумевает нравственное совершенство, благое рабство и исключает страх наказания.

## 2. Понятие о дружбе в толковании на 7-й псалом

*«Псалом самого Давида, который он воспел Господу, о словах Хусия, сына Иемининова»<sup>32</sup>.*

По блж. Августину, надписание 7-го псалма представляет собой пророчество Давида, словесным «покрывалом» для которого становится один из эпизодов Второй книги Царств:

«1. История же, случай откуда упоминает это пророчество, располагается, что легко узнать, во Второй книге Царств. Ибо там Хусий, друг царя Давида, совершил переход на сторону его сына Авессалома, который вёл войну против отца, для разведывания и донесения о тех советах, каковые он замышлял против отца, будучи под влиянием советника Ахитофела, который до этого изменил дружбе Давидовой и, возможно, настроил его сына против отца своими советами. Но поскольку в этом псалме следует рассматривать не саму историю,

32 Перевод надписания 7-го псалма с латинского языка, как оно цитируется в PL. T. 36. Col. 97.

из которой Пророк заимствует покрывало тайн, если мы совершили присоединение ко Христу, покрывало снимается» (2 Кор. 3, 16)<sup>33</sup>.

В данном пассаже слова «друг» и «дружба» используются блж. Августином для обозначения индивидуальных дружеских отношений между людьми, а сама тема дружбы ещё не получает раскрытия<sup>34</sup>.

Далее, следуя толкователям, чьи имена он не упоминает (во всяком случае, в первом фрагменте данной энARRации), блж. Августин обращается к значению имён библейских персоналий и понимает их (персоналии), а также их деяния как *прообразы* осуществившегося в Новом Завете, производя филологический анализ текста в сочетании с типологическим толкованием.

«И вначале давайте спросим значение самих имён, что оно означает [само] в себе. Ибо многие толкователи, которые не чувственно, до буквы, но духовно исследуя именно их, учат нас, что Хусий понимается как “Молчание”, а Иеминий — как “Милостивый”, и Ахитофел как “смерть брата”. В этих толкованиях нам опять встречается сей предатель Иуды, так что Авессалом несёт его образ, согласно тому, что оно [имя Авессалома] понимается как отеческий мир, поскольку отец оказался мирным по отношению к нему, хотя он сам по своему лукавству испытывал войну в сердце, как исследовано в третьем псалме»<sup>35</sup>.

Согласно епископу Иппонийскому, Авессалом является прообразом Иуды, Ахитофел прообразом смерти Иуды (то есть его предательства, которое породило и физическую смерть), а Хусий, предпринимающий стратегический манёвр и на время переходящий в стан врага прообразом Промысла Божия, домостроительства Христова или *молчания*. Также, о чём будет сказано в конце рассматриваемого нами фрагмента, Иеминий, или Милостивый, есть прообраз Бога, прообраз Господа Иисуса Христа.

33 *Augustinus Hipponensis. Enarratio in psalmum VII // PL. 36. Col. 97.*

34 В «Толковании на 7-й псалом» слово «дружба» употребляется один раз, а слово «друг» — два раза, не считая цитаты из Священного Писания. Все перечисленные словоупотребления прослеживаются в 1-м фрагменте энARRации, который представляет собой толкование надписания 7-го псалма. Для удобства восприятия мы разделили перевод данного фрагмента на несколько частей, каждая из которых будет сопровождаться комментариями и интерпретацией.

35 Ibid.

«И как в Евангелии мы находим, что ученики названы сынами Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 9, 14), так там же в Евангелии находим ещё, что они названы братьями, ибо воскресавший Господь говорит: *“Иди и возвести братьям Моим”* (Ин. 20, 17), и апостол называет Его Первородным между многими братьями (Рим. 8, 29). Следовательно, смерть Его ученика, который Его предал, справедливо понимается как смерть брата, потому что Ахитофела мы сказали толковать так. А Хусий, поскольку толкуется как “Молчание”, справедливо понимается как то, что против тех лукавств Господь наш боролся молчанием, то есть глубочайшей тайной, которой произошло отчасти ослепление Израиля, когда преследовали Господа, чтобы вошла полнота язычников и так весь Израиль исцелился.

Когда апостол пришёл к этой бездонной тайне и этому глубокому молчанию, тогда воскликнул, словно поражённый неким страхом самой глубины: *“О бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?”* (Рим. 11, 33–34, синод. перевод). Таким образом, это великое молчание раскрывается в изложении не более, чем передаётся в удивлении»<sup>36</sup>.

По блж. Августину, как Хусий, перейдя в стан врага, совершил разведку, так и Господь Иисус Христос, попуская отступление Израиля и предательство Иуды, действуя молча, втайне, незримо, обращает и то и другое во спасение языческих народов и всего человечества.

«Господь, скрывая этим молчанием таинство благоговейно почитаемых страданий, добровольную смерть брата, то есть преступное злодеяние Своего предателя, в Своём милосердии, а также Провидении изменяет порядок; это он [Иуда. — *Е. С.*] к уничтожению Единого Человека по злему умыслу совершал, чтобы Тот собрал всех людей ко спасению предвидящим правлением»<sup>37</sup>.

Далее следует вывод из настоящего прообразовательного толкования. Именно он и представляет для нас главный интерес.

«Следовательно, псалом Господу воспевают совершенная душа, которая уже достойна знать тайну Божию; воспевают о словах Хусия, так как заслуживает знать слова этого молчания. Ибо у неверующих и гонителей это молчание есть также и тайна. Однако у своих,

36 *Augustinus Hipponensis. Enarratio in psalmum VII // PL. 36. Col. 97–98.*

37 *Ibid. Col. 98.*

которым сказано: *“Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего”* (Ин. 15, 15), у Его друзей оно, следовательно, является не молчанием, но словами молчания, то есть ясным и очевидным разумом этого молчания. Ибо молчание, то есть Хусий, называется сыном Иеминия, то есть Милостивого, так как не должно было быть скрыто от святых то, что было совершено за них. И однако же: *“Не знает, — говорит, — левая рука, что делает правая”* (Мф. 6, 3). Следовательно, совершенная душа, которой эта тайна стала известна, воспекает в пророчестве о знании той же тайны. Эту тайну милостивый Бог, то есть благоволяющий и милостивый к ней, совершил: почему это молчание, которое есть *Хусий, сын Иеминия*, именуется Сыном Милостивого?»<sup>38</sup>

Друзьям Божиим, верующим, говорит блж. Августин, в отличие от неверующих и гонителей, дано знать молчание Божие, то есть Промысл Божий. Для них он уже не молчание, но *слова молчания*, то есть «ясный и очевидный разум этого молчания». Согласно евангельскому стиху, процитированному святым отцом, именно это знание, именно то, что по отношению к ним Христос проявляет откровенность, и делает их друзьями Божиими. По той же причине пророк Давид, «совершенная душа», по толкованию блж. Августина, будучи совершенным, достойным воспринять откровение о Божественном молчании, по милости Божией, воспекает псалом Господу. И, воспевая, одновременно пророчествует о знании этого молчания или о словах Хусия; таковое знание явится в душах верующих уже в эпоху Нового Завета, по сказанному в Евангелии:

*«Не знает левая рука, что делает правая»* (Мф. 6, 3).

Очевидно, что здесь блж. Августин связывает понятие дружбы человека с Богом с понятием нравственного совершенства. Давид, *зная тайну Промысла Божия* и поэтому являясь другом Божиим, есть совершенный (в силу чего он и заслуживает знать её). При этом он же и *пророчествует* о знании Божественного молчания, которое, соответственно, имеет место в будущем. Следовательно, в будущем явятся и другие друзья Божии, которым, поскольку они будут совершенны, будет *дано знать тайны Царствия Божия* (Лк. 8, 10).

Таким образом, в данном толковании блж. Августин понимает дружбу между человеком и Богом как откровенность Господа Иисуса

Христа по отношению к ученикам, с одной стороны, и как знание тайны Божией учениками Христовыми, с другой; как единение человека с Богом в силу его приобщения Божественному знанию. Эта дружба является плодом нравственного совершенства и даром милости Божией.

По определению свт. Феофана Затворника, христианская нравственная жизнь — это свободное исполнение воли Божией, объявленной в заповедях, с верой в Господа Иисуса Христа и при содействии Божественной благодати. Через исполнение воли Божией христианин пребывает в общении с Богом в Господе Иисусе Христе, по обещанию, данному им при Крещении или в таинстве Покаяния<sup>39</sup>. Христианская жизнь имеет три возраста, или степени: младенческий, юношеский и мужеский (совершенный), причём находящиеся в последнем возрасте, в отличие от духовных младенцев, побуждаются к нравственной жизни любовью, а не страхом<sup>40</sup>.

### Выводы

Дружба человека с Богом, понимаемая блж. Августином как благое рабство Богу, основанное на смирении, исключающее первоначальный страх наказания и соединённое с совершенным страхом Божиим, представляет собой христианскую нравственность, явленную в совершенном возрасте. Равным образом, дружба, понимаемая блж. Августином как откровенность Бога по отношению к человеку и познание человеком Божественного Промысла, в той её стороне, которая представляет собой богопознание, во-первых, невозможна без содействия Божественной благодати, ибо

«Дух Святой подаёт силы нашему духу, дабы мы могли познать дарованное нам от Бога. Божие познаётся Божиим. Бог познаётся Богом — вот апостольское и святоотеческое правило христианской теории познания, гносеологии»<sup>41</sup>;

во-вторых, таковая дружба соединена с нравственным совершенством и является одной из добродетелей, относящихся к заповеди о богопочитании, поскольку данной заповедью повелевается, в том

39 *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. Москва, 2010. С. 51, 82, 139–140.

40 Там же. С. 165–170.

41 *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. Москва, 2007. С. 29.

числе, познавать Бога<sup>42</sup>. Следовательно, в толкованиях блж. Августина на 5-й и 7-й псалмы содержится представление о дружбе как *духовно-нравственной реальности*. Таким образом, нами рассмотрено понимание дружбы в энARRациях на 5 и 7 псалмы, до настоящего момента не изученное в современном русском богословии, и поставленная цель исследования достигнута.

### Источники

- Augustinus Hipponensis*. Enarratio in psalmum V // PL. T. 36. Col. 83–90.
- Augustinus Hipponensis*. Enarratio in psalmum VII // PL. T. 36. Col. 97–109.
- Gregorius Magnus*. Habita ad populum in basilica sancti Pancratii martyris, die natalis ejus [XL homiliarum in Evangelia, lib. II, hom. XXVII, lectio 8: Joan. 15, 12–16] // PL. T. 76. Col. 1204–1210.
- Saint Augustine*. Expositions on The Book of Psalms. Psalm V // *Saint Augustin*. Expositions on the Book of Psalms / ed. A. C. Coxe. New York (N. Y.): The Christian Literature Company, 1888. (NPNF; vol. 8). P. 11–15.
- Авва Дорофей*, прп. Душеполезные поучения. Москва: Данилов мужской монастырь, 2013.
- Августин*, блж. Исповедь. Санкт-Петербург: Азбука; Азбука-Аттикус, 2014.
- Августин*, блж. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. Т. 2: Рассуждения 38–142. Москва: Сибирская благовонница, 2020.
- Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова // *Григорий Двоеслов*, свт. Избранные творения. Москва: Паломник, 1999. (Библиотека отцов и учителей церкви; т. 7). С. 7–428.
- Иустин*, еп. *Рязанский и Зарайский*. Сочинения: в 12 т. Т. 10. Москва: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерева и К°, 1895.
- Иустин (Попович)*, прп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. Москва: ИС РПЦ, 2007.
- Службы Страстной Седмицы Великого Поста. Москва: Московский патриархат, 1994.
- Феофан Затворник*, свт. Начертание христианского нравоучения. Москва: Отчий дом, 2010.
- Филарет (Дроздов)*, митр. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва: Сибирская благовонница, 2013.

### Литература

- Корнилий (Зайцев)*, иерод. Тема дружбы в церковной письменности: [дис... магистр. богосл.]. Сергиев Посад, 2012.
- 42 *Филарет (Дроздов)*, митр. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва, 2013. С. 128.

- Рождественский А. П.* Об истинной и ложной дружбе, по Книге Иисуса сына Сирахова // ХЧ. 1908. № 1. С. 3–26.
- Karfišková L.* Frater cordis mei: Friendship in Augustine's Confessions // Acta Universitatis Carolinae Theologica. 2020. Vol. 10, № 2. P. 69–91.
- Krishna R.* Qui manet in amicitia manet in Deo: Friendship in a Latin Christian Tradition // Pacifica: Australasian Theological Studies. 2016. Vol. 29 (2). P. 141–160.
- McEvoy J.* Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1986. Vol. 53. P. 40–92.
- McNamara M. A.* Friends and Friendship for St. Augustine. New York (N. Y.): Pauline Fathers, 1964.



# ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА ИМПЕРАТОРА АНАСТАСИЯ I И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ «ТИПОСА»

ЧАСТЬ 3\*

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент МДА

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

patrology@yandex.ru

**Для цитирования:** *Кожухов С., диак.* Церковная политика императора Анастасия I и богословское содержание «Типоса». Часть 3 // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 113–130. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.006

## Аннотация

УДК 27-1 (27-9|0325/1054)

Данная публикация является третьей частью исследования касательно церковной политики императоров Восточной Римской империи: Василиска, Зинона и Анастасия I, в царствование которых были выпущены соответственно указы: «Энциклика», «Энотикон», «Типос», касающиеся религиозной церковной жизни. Главный вопрос, который в них решался, это отношение к Халкидонскому Собору, который утвердил учение о двух природах и одной ипостаси во Христе. Автор рассматривает исторический фон, в котором началось правление императора Анастасия I, его отношение с последователями Халкидона, а также его противниками Севером Антиохийским и Филоксеном Маббургским и условия появления «Типоса». В статье приводятся мнения современных исследователей относительно авторства и времени появления «Типоса», дан его перевод на русский язык, анализируется богословское содержания «Типоса».

**Ключевые слова:** «Типос», Халкидонский Собор, Анастасий I, Север Антиохийский, Филоксен, халкидониты, монофизиты, две природы, одна природа.

\* Окончание. Первая часть опубликована: *Кожухов С., диак.* Религиозная политика и богословское содержание императорских посланий: «Энциклики» Василиска, «Энотикона» Зинона и «Типоса» Анастасия I: Часть 1 // БВ. 2022. № 3 (46). С. 119–133. Вторая часть опубликована: *Кожухов С., диак.* Церковная политика императора Зинона и богословское содержание «Энотикона». Часть 2 // БВ. 2022. № 4 (47). С. 79–102.

## The Theme of Friendship in Saint Augustine's Expositions on Psalm V and VII

### Part 3\*\*

#### Deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

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

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

patrology@yandex.ru

**For citation:** Kozhukhov, Sergey A., deacon. "The Church Policy of Emperor Anastasios I and the Theological Content of the 'Typos'. Part 3". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 113–130 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.006

**Abstract.** This paper is the third part of a study on the ecclesiastical policy of the emperors of the Eastern Roman Empire: Basilisk, Zeno and Anastasios I, during whose reign decrees were issued respectively: «Encyclical», «Enoticon», «Typos» concerning religious church life. The main issue they addressed was the relationship to the Council of Chalcedon, which approved the doctrine of two natures and one hypostasis in Christ. The author examines the historical background in which the reign of Emperor Anastasios I began, his relationship with the followers of Chalcedon, as well as his opponents Severus of Antioch and Philoxenus of Mabbug, and the conditions for the appearance of the «Typos». The article presents the opinions of modern researchers regarding the authorship and time of the appearance of the «Typos», its translation into Russian is given, and the theological content of the «Typos» is analyzed.

**Keywords:** eTypos, Chalcedon Council, Anastasios I, Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, Chalcedonians, Monophysites, two natures, one nature.

\*\* Ending. The first part was published: *Kozhukhov S. A., deacon. Religious Policy and Theological Content of the Imperial Letters: «Encyclicals» by Basiliscus, «Enotikon» by Zinon and «Tipos» by Anastasios I. Part 1 // Theological Herald. 2022. № 3 (46). P. 119–133.* The second part was published: *Kozhukhov S. A., deacon. The Church Policy of the Emperor Zeno and the Theological Content of the «Henoticon». Part 2 // Theological Herald. 2022. № 4 (47). P. 79–102.*

### Вводные замечания

Император Анастасий I вступил на престол в апреле 491 г. и наследовал ситуацию неопределённости и напряжённости, которая была создана в церковной среде по причине полемики и действия «Энотикона», который мы обсуждали в предыдущей нашей публикации<sup>1</sup>. Сам Анастасий I в первые два десятилетия не вводил ничего нового в церковный порядок и придерживался положений «Энотикона». Он не позволял спорить об одной или двух природах, открыто провозглашать как авторитетный или анафематствовать Халкидонский Собор. Символ первых двух Вселенских Соборов и решения Эфесского Собора (431 г.) формально оставались в его царствование господствующей идеологией. Лишь ввиду постоянных споров вокруг Халкидона, разобщённости епископов и попыток какой-либо из сторон взять верх, применял свою императорскую власть для наказания несогласных и смещал тех епископов, которые пытались нарушить «Энотикон»<sup>2</sup>. Иными словами, Анастасий I пытался соблюдать паритет и не принимал чью-либо сторону, хотя справедливости ради следует отметить, что халкидонитам доставалось больше, нежели их противникам. В 496 г., добившись созыва Поместного Константинопольского Собора, Анастасий I изгнал с кафедры патриарха Евфимия за его открытое исповедание Халкидонского Собора и неповиновение. Он был обвинён в несторианстве, традиционное обвинение в адрес последователей Халкидонского Собора со стороны его противников, и сослан<sup>3</sup>. Причины низложения Евфимия могли быть скрыты и в личных отношениях императора с патриархом. Евфимий был против поставления Анастасия императором и заставил его перед вступлением на престол написать исповедание веры и письменную клятву, что тот будет хранить правую веру, поскольку

- 1 Кожухов С., диак. Церковная политика императора Зинона и богословское содержание «Энотикона». Часть 2 // БВ. 2022. № 4 (47). С. 79–102.
- 2 См., например: *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 32–34. Рус. пер.: *Евагриус Схоластик. Церковная история* / пер. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург, 2010. С. 233–240.
- 3 *Joannes Malalas. Chronographia* XVI, 11 L. 62–68 // CFHB SB. 35. P. 327. Рус. пер. Л. А. Самуткиной: «В его царствование [Анастасия] был низложен патриарх Константинополя Евфимий, и [царь] сослал его в Евхаит в Понте как несторианина; вместо него стал патриархом Константинополя Македоний, который [впоследствии] был также низложен как несторианин. Подобным образом и патриарх Антиохии Флавиан был как несторианин сослан в город, называемый Петра, который находится в Третьей Палестине». См.: *Иоанн Малала. Хронография*. Санкт-Петербург, 2010. С. 496.

об Анастасии открыто говорили, что он манихей<sup>4</sup>. Историками он характеризуется, с одной стороны, как миролюбивый, осторожный и харизматичный император, с другой — его действительно называли «манихеем», «евтихианином» и «арианином»<sup>5</sup>. Более того, патриарх Евфимий отказался вернуть это клятвенное обещание Анастасия I и передал его своему приемнику по Константинопольской кафедре Македонию (496–511), что ещё более усилило противостояние<sup>6</sup>. Последний был умеренным халкидонитом. Он подписал «Энотикон» и не входил в общение с Римом, следуя политике императора<sup>7</sup>.

Со временем взгляд самого Анастасия I на Халкидонский Собор менялся в сторону полного его непринятия и осуждения. Этому, безусловно, способствовали два злейших противника Собора: еп. Маббугский Филоксен<sup>8</sup> и патриарх Антиохийский (монах) Севир, (512–518)<sup>9</sup>. Оба они вели активную богословскую, полемическую и агитационную деятельность против Халкидонского Собора и «Томоса» папы Льва Римского соответственно в Сирии и Палестине, были знакомы Анастасию I и не раз пользовались его покровительством. Монах Севир в 508 г. прибыл в Константинополь с тремястами монахов, чтобы искать защиты от монаха-халкидонита Нефалия, который изгнал Севира из монастыря, после того как последний вступил в богословский спор с Нефалием в монастыре близ г. Майюма в Палестине относительно Халкидонского Собора и учения о двух природах<sup>10</sup>. Здесь он знакомится с императором и разворачивает с его помощью непримиримую борьбу

4 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 32. Рус. пер.: *Евагриус Схоластик*. Церковная история. С. 233.

5 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 29–30. Рус. пер.: *Евагриус Схоластик*. Церковная история. С. 223, сн. 1; С. 227, сн. 4.

6 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 32. Рус. пер.: *Евагриус Схоластик*. Церковная история. С. 232–233.

7 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 20–31. Рус. пер.: *Евагриус Схоластик*. Церковная история. С. 228, сн. 2; С. 232.

8 Филоксен, епископ Маббугский, один из яростнейших противников Халкидонского собора, создал сильную оппозицию халкидонскому учению в Сирии. Во многом благодаря ему, с Антиохийской кафедры был смещён патриарх Флавиан (512) и поставлен будущий идеолог монофизитства Севир. Филоксен занимал свою кафедру с 484 по 518 гг. Был сослан после восшествия на трон императора Иустина (518–527). Умер в ссылке в 523 г.

9 Давыденков О., *прот.* Из истории сирийского монофизитства. Религиозная политика императора Анастасия I // Богословский сборник. 1999. Вып. 4. С. 20–29.

10 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 33. Рус. пер.: *Евагриус Схоластик*. Церковная история. С. 236; *Zacharie le Scholastique*. *Vie de Sévère* // PO. 2/1. P. 103.

с целью добиться окончательного осуждения Халкидонского Собора. По причине активной деятельности Филоксена и Севира и при непосредственном попустительстве Анастасия I, с кафедр были смещены два епископа-халкидонита: Македоний Константинопольский (496–511) и Флавиан II Антиохийский (498–512), которые приняли «Энотикон», но не хотели анафематствовать сам Халкидонский Собор. Македоний был тайно выслан из Константинополя после осуждения его на Константинопольском Соборе (511 г.)<sup>11</sup>. Вместо него был поставлен Тимофей I Литровул (511–518), который послушно исполнял волю императора. Флавиана II не удалось осудить на соборе в Сидоне (511 г.), но после, воспользовавшись беспорядками<sup>12</sup>, низложили его на Соборе в Лаодикии (512 г.)<sup>13</sup>. Император Анастасий действовал, по-видимому, в соответствии с этим решением, и сослал его; или же Флавиан был изгнан без решения какого-либо собора за якобы устроенные беспорядки, как следует из повествования Евагрия<sup>14</sup>. И Македоний, и Флавиан II отказывались анафематствовать Халкидонский Собор. Вместо Флавиана II на Антиохийскую кафедру был поставлен Севир, ставший идеологом противников Халкидона (512–518) не только в Сирии, но и для всех, выражавших несогласие с Халкидоном в империи как современных ему, так и последующих. В своих первых посланиях к палестинским монахам в качестве патриарха в Антиохии Севир предал анафеме Халкидонский

11 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 32. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. С. 233–234, сн. 2.

12 *Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства. Религиозная политика императора Анастасия I // Богословский сборник. 1999. Вып. 4. С. 28: «В конце 511 года Анастасий повелел созвать в Сидоне представительный собор, в работе которого приняло участие до 80 епископов. Председательствовал на соборе Сотерих, епископ Кесарии Каппадокийской, но реально делами заправлял Филоксен и его единомышленники. Несмотря на это, монофизитам не удалось сразу добиться своих целей. Флавиан вновь отказался анафематствовать Халкидонский Собор и томос Льва. На стороне Флавиана выступили епископы Трира, Берита и Финикии, Дамаска, Востры и Аравии. Заседания собора сопровождались серьезными беспорядками. При помощи монахов из провинции Сирии Первой, убежденных монофизитов, Филоксен устроил в Антиохии демонстрацию, враждебную патриарху, с требованием анафемы Халкидонскому Собору. Однако население Антиохии неожиданно встало на сторону Флавиана и перебило «множество монахов, так что они в огромном числе нашли себе гроб в Оронте, и их трупы погребены были в волнах его».

13 *Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. *Θεσσαλονίκη*, 1974. (Βυζαντινά Κείμενα καὶ Μελέται 11). Σ. 76.

14 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 32. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. С. 234–235.

Собор и его последователей<sup>15</sup>. Таким образом, изменение церковной политики Анастасия I произошло в 511–512 гг., через двадцать лет после начала его правления. Это, как представляется, напрямую связано с деятельностью Севира и Филоксена в Константинополе, результатом такого изменения и явился «Типос»<sup>16</sup>.

### Мнение современных исследователей о «Типосе»

Относительно времени написания «Типоса» и его появления у современных исследователей нет сомнений. Есть лишь суждения относительно авторства, что, возможно, таковым был сам император Анастасий I, но это предположение не имеет под собой основания, поскольку сам Севир говорит о том, что он составил этот документ. Первым, кто обратил внимание на сохранившийся фрагмент «Типоса», был Ж. Лебон, который перевёл его на латынь, но не опубликовал перевод. Ш. Мёлле, отдавая дань уважения к уже покойному Ж. Лебону, привёл его перевод с армянского на латынь отрывка «Типоса» в своей статье<sup>17</sup>. Сам Ж. Лебон определял этот текст как принадлежащий императору Анастасию<sup>18</sup>. Ж. Лебон пришёл к мысли, что Севир сам составил и был редактором «Типоса»<sup>19</sup>.

Ш. Мёлле датирует «Типос» временем между 505 г. и 511 г., а точнее 508 г., поскольку до этого политика императора Анастасия I была более умеренной в режиме «Энотикона», однако считает, что «Типос» должен был стать униональным документом между противниками и последователями Халкидонского Собора. С 508 г. она, под влиянием Севира Антиохийского, начала меняться в сторону осуждения Халкидона. Временем 512–513 гг., по-видимому, когда «Типос» стал известен в богословских кругах, Ш. Мёлле датирует появление первых

15 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 33. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история*. С. 237.

16 Прекрасное историческое описание событий богословских споров, происходящих в недрах противоборствующих сторон при императоре Анастасии I, даётся в исследовании М. В. Грацианского (см.: *Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора*. Москва, 2016. С. 87–104).

17 Он не был опубликован при жизни Ж. Лебона.

18 *Lebon J. Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Lovanii, 1909. P. 47: «un fragment du Type ou Formule de pleine garantie de l'empereur Anastase».*

19 *Ibid.* P. 47–48.

т. н. неохалкидонитов, таких как Иоанн Грамматик Кесарийский, который находился в явной оппозиции «Типосу»<sup>20</sup>. Иоанн Грамматик — это тот, кто, по-видимому, возглавлял небольшой собор в г. Александретте, и который известен своими семью тезисами<sup>21</sup>. Ж. Лебон считает, что этот собор был ответом на монофизитский собор в Тире (514–515 гг.), на котором «Энотикон» императора Зинона был истолкован в антихалкидонском смысле<sup>22</sup>. Вполне возможно, что этим толкованием и мог явиться «Типос», составленный Севиром Антиохийским.

Исследователь К. Капицци в своей диссертации «Император Анастасий I (491–518). Исследование о жизни, деяниях и личности»<sup>23</sup> полагает, что примерно с 509 г. Анастасий начинает симпатизировать противникам Халкидона и ок. 511 г. Севир, будучи в Константинополе в это время, составил догматическую формулу единства из 77 глав, где однозначно осуждался Халкидонский Собор и «Томос» папы Льва. К. Капицци утверждает, ссылаясь на «Церковную историю» Захарии Ритора<sup>24</sup>, что эта формула вошла в историю под названием «Типос императора Анастасия»<sup>25</sup>. Дальнейшее развитие событий, по мнению автора, разворачивались следующим образом: Филоксен Маббургский представил эту формулу на соборе в Сидоне с требованием, чтобы отцы собора подписали его, но большинство отвергло это и осталось на стороне Флавиана Антиохийского. Отцы осудили Диодора и Нестория и, ничего не сказав о Халкидонском Соборе, разошлись. В июле 511 г. противники Халкидона заставили Македония Константинопольского подписать

20 *Moeller C. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // TU. 78. S. 246.*

21 «Семь тезисов» из письма Филоксена Маббургского «К Марону» (*Lebon J. Texte inédites de Philoxène de Mabbough // Le Muséon. 1930. T. 43. P. 137–163*). Это послание Филоксена является ответом в форме наставления игумену Марону. О цели данного наставления говорит сам Филоксен. Марон спрашивает пояснений относительно «семи тезисов», которые перечислены в присланном письме. Само письмо Марона к Филоксену не дошло до нас. О «семи тезисах» мы знаем из ответного послания Филоксена к Марону, где он перечисляет их, объясняя Марону важнейшие догматические положения.

22 *Lebon J. Le Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. P. 152, n. 2.* Здесь Ж. Лебон говорит о важности собора в Тире для монофизитов. Этот аспект был также особо выделен монофизитскими историками Захарией Схоластиком, Иоанном Бейт-Афтонийским и Михаилом Сирийцем.

23 *Capizzi C. L'Imperatore Anastasio I (491–518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. Roma, 1969. (OCA; 184).*

24 *Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère // PO. 2/1. P. 108.*

25 *Capizzi C. L'Imperatore Anastasio I (491–518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. P. 116–117.*

«Типос», что он и сделал, хотя и был низложен. Однако через четыре дня, побуждаемый негативной реакцией монахов-халкидонитов, отозвал свою подпись. Таким образом, К. Капицци считает, что именно Севир Антиохийский явился автором «Типоса», который был использован и им самим, и Филоксеном для агитации и принуждения к принятию его другими епископами Востока, в частности Флавианом Антиохийским и Илией Иерусалимским, имевшим антихалкидонскую позицию<sup>26</sup>. Греческий исследователь П. Чаранис также говорит о «Типосе» как о средстве принуждения Флавиана Антиохийского и Илии Иерусалимского к принятию антихалкидонской позиции. Составителем «Типоса» он считает Севира Антиохийского<sup>27</sup>.

У. Френд в своей монографии относительно авторства и задач «Типоса» излагает ту же позицию, что и предыдущие исследователи. Он, в частности, говорит, что собор в Сидоне, созванный по приказу Анастасия, был для того, чтобы попытаться привести восточные провинции к единству на основе «Типоса» Севира. Однако здесь монофизиты потерпели серьёзное поражение. Они не смогли низложить Илию Иерусалимского и Флавиана Антиохийского, а египтяне сообщили собору, что общение с теми, кто принял Халкидон, не было прервано до тех пор, пока действовал «Энотикон»<sup>28</sup>. Таким образом, «Типос» был составлен Севиром и вводился как замена «Энотикону».

Ф. Никс в своей монографии «Правление Анастасия I, 491–518»<sup>29</sup> проводит в общем-то традиционный взгляд на «Типос». Этот взгляд один из тех, кто не видит разницы между монофизитством и неохалкидонизмом. Это довольно привычная для западных исследователей точка зрения. Ф. Никс считает, что «Типос» даёт «Энотикону» монофизитскую или неохалкидонскую интерпретацию, что во втором случае звучит абсурдно<sup>30</sup>. Исследовательница допускает, что и сам император

26 Capizzi C. L'Imperatore Anastasio I (491–518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. P. 116–118.

27 Charanis P. Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Σ. 64.

28 Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972. P. 219.

29 Nicks F. K. The Reign of Anastasius I, 491–518. Oxford, 1998.

30 Очевидно, что это никак не укладывается с тем, то первым неохалкидонитом называют Иоанна Кесарийского Грамматика (например: Ж. Лебон, Ш. Мёлле), последователя Халкидонского Собора, который полемизировал с Севиром Антиохийским, автором «Типоса» и не под каким видом не осудил бы Халкидон, тем более был бы не согласен с прямыми анафемами на Собор и на «Томос Льва к Флавиану». Про других халкидонитов,



мог быть ответственным за содержание «Типоса», иными словами, мог быть в какой-то мере автором<sup>31</sup>. Или же это дело рук Севира, который «проживал в императорском дворце» и имел огромное влияние на Анастасия. Ф. Никс, однако, склоняется к авторству Севира, поскольку последний в своей речи на поставление патриархом Антиохийским признал три первых Вселенских Собора, «Энотикон» Зинона и предал анафеме Халкидон и «Томос Льва», как и говорится в «Типосе»<sup>32</sup>. Это Сефир повторял не раз в том или ином виде в своих сочинениях. По мнению автора монографии принятие «Типоса» должно было стать актом объединения всех христиан империи и, главным образом, достигнуть полного отрицания Халкидона со стороны трёх кафедр: Константинопольской, Антиохийской и Иерусалимской.

А. Кофски называет «Типос» «специальным оружием» (*англ.* «a special weapon») в атаке на халкидонитов императора Анастасия. Текст, по мнению исследователя, составлен Севиром для императора, когда последний попросил его стать арбитром в споре между Филоксеном и Флавианом Антиохийским<sup>33</sup>. «Типос», согласно императору Анастасию, должен был стать унией. А. Кофски справедливо считает, что «Типос» следует рассматривать как севирианскую интерпретацию «Энотикона» императора Зинона, и, если бы «Типос» был принят как официальная доктрина, то Халкидон был бы уничтожен совершенно, а севирианская интерпретация кирилловой христологической традиции «получила бы императорскую печать»<sup>34</sup>. Таким образом, делает вывод автор, не было никакой двойственности или разделения в принятии или непринятии Халкидона. Он однозначно отвергался, а «Типос» признавался как более действенная мера в установлении церковного единства, чем «Энотикон»<sup>35</sup>.

Таким образом, мнение современных исследователей сводятся к тому, что «Типос» составлен монахом Севиром, в будущем патриархом Антиохийским, по просьбе императора Анастасия для т. н. униональной религиозной политики последнего с целью полного отхода и осуждения халкидонской христологии двух природ. Главным идеологом

например, таких как, Иоанн Скифопольский. Леонтий Византийский можно сказать то же самое.

31 *Nicks F. K. The Reign of Anastasius I, 491–518. P. 178.*

32 *Ibid. P. 177.*

33 *Kofsky A. Severus of Antioch and Christological Politics in the Early Sixth Century // Proche Orient Chrétien. 2007. 57. P. 48.*

34 *Ibid. P. 49.*

35 *Ibid.*

всего процесса представляется Севир, о чём он сам свидетельствует в своих посланиях, о которых мы скажем ниже.

### **Антихалкидонское движение и появление «Типоса». Два свидетельства Севира Антиохийского**

Правление императора Анастасия I (491–518) — это апогей борьбы противников Халкидонского Собора, которые в своей агитации смогли добраться до самых высших эшелонов власти и открыто вести борьбу против его последователей и учения о двух природах. В период 505–512 гг. Севир находился в Константинополе и имел тесное общение с императором Анастасием I, стремясь к прямому осуждению Халкидонского Собора на самом высоком уровне власти. Это и стало причиной появления «Типоса» (*греч.* «τύπος τῆς πληροφορίας»)³⁶. Действовал Севир совместно с Филоксеном Маббугским (Ксенайя), хотя сам Филоксен не принимал в написании «Типоса» непосредственного участия. В столице их усилия были направлены на смещение двух предстоятелей, умеренных халкидонитов: Македония Константинопольского и Флавиана II Антиохийского. Филоксен, по словам Ш. Мёлле, занимал более радикальную позицию по отношению к двум вышеназванным епископам и требовал от них анафематствовать Халкидон³⁷. Флавиан пытался

36 «Формула согласия» или «удовлетворения». Не путать с «Типосом» («Τύπος τῆς πίστεως» — «Образец веры» издан в 648 г.), который был составлен патриархом Константинопольским Павлом (641–653) при участии императора Константа II (641–668) и обнародован как императорский указ. Тогдашняя ситуация в империи после потери Египта, завоёванного арабами, была весьма сложной не было единства среди христиан. Констант II пытался выстроить отношения с папой Римским, оставаясь, при этом, сторонником монофелитства. «Типос» отходит от позиции «Экфесиса» (638 г.) императора Ираклия и смягчает некоторые положения относительно монофелитского учения. В нём запрещается спорить или дискутировать о двух или одной воле во Христе. Была даже снята табличка с текстом «Экфесиса» с дверей св. Софии, что свидетельствовало о формальном изменении позиции в высшей власти. Однако «Типос» так и не был принят истинными сторонниками учения о двух природах, такими как св. Мартин, папа Римский, прп. Максим Исповедник, его ученики и др. Схожую ситуацию мы можем наблюдать с принятием «Энотикона» (482 г.) имп. Зинона, о котором шла речь во второй части исследования (Кожухов С., *диак.* Церковная политика императора Зинона и богословское содержание «Энотикона». Часть 2 // БВ. 2022. № 4 (47). С. 79–102). Поскольку истинные защитники Халкидонского Собора и последователи учения о двух природах во Христе никогда не принимали положений этого императорского указа.

37 Македоний категорически оказался вступить в общение с Филоксеном, и не только в евхаристическое, но и просто в словесное. См.: Halleux A., *de*. Philoxène de Mabbog sa vie, ses écrits, sa théologie. P. 61.

найти с ними компромисс. Его позиция заключалась в признании трёх Вселенских Соборов, исключая Халкидон, однако он принимал анафематизмы против Нестория и Евтихия, принятые на Халкидонском Соборе. При этом он подписал «Энотикон», что сделал и Александрийский Пётр Монг, и многие другие противники Халкидонского Собора. Но этого не было достаточно Филоксену, он требовал прямой и безоговорочной анафемы на Халкидон. Севир, как замечает Ш. Мёлле, занимал более умеренную позицию по отношению к Флавиану. Однако, предложение Иоанна Клавдиопольского из Исаврии принять в качестве альтернативы Халкидонский Собор по анафематизмам на Нестория и Евтихия, на что был готов Флавиан Антиохийский, а не по исповеданию веры (оросу), не устроили уже самого Севира. Это, по его мнению, уничтожало «Типос» и снимало главное обвинение с Халкидонского Собора в несторианстве. Иными словами, Севир пытался найти нечто среднее между радикальной позицией Филоксена и предложением Иоанна Клавдиопольского, которая казалась ему слишком слабой. Исходя из этого, Севир и приступил к составлению «Типоса». Однако, как мы увидим ниже, найти компромисс между позицией Филоксена и Иоанна Клавдиопольского ему так и не удалось, поскольку «Типос», а точнее то, что от него осталось — догматическая часть — как раз и демонстрирует радикальное неприятие Халкидона и учения о двух природах. Сам император Анастасий I, как мы знаем, не желал выходить за пределы «Энотикона» в своей церковной политике, однако тесное знакомство и присутствие рядом с ним Филоксена Маббугского и Севира привели к тому, что «Типос» был составлен именно в сугубо антихалкидонском духе по просьбе императора Анастасия, а собор в Тире (514 г.), который провёл Филоксен Маббугский утвердил его как униональный акт<sup>38</sup>.

То, что мы называем «Типосом» (*греч.* «*τύπος τῆς πληροφορίας*») — это небольшой дошедший до нас отрывок текста, сохранившийся на армянском языке в двух редакциях<sup>39</sup>. В нём открыто с использованием

38 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 33. Рус. пер.: *Евагриу Схолостик. Церковная история*. С. 238–239.

39 *Le livre des Lettres* / éd. J. Ismireantz. Tiflis, 1901. P. 277–278; *Le sceau de la foi* / ed. K. Têr-Mkrč'ean. Ê.Ĵmiacin, 1914. P. 128. Этот небольшой отрывок текста был идентифицирован как «Типос» имп. Анастасия Ж. Лебоном и переведён им же на латинский язык. Ш. Мёлле опубликовал латинскую версию перевода Ж. Лебона (*Moeller C. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // TU. 78. S. 240–245*). В качестве основного текста он взял версию из «Печати веры» из издания Тер-Мкртчана (1914), а разночтения дал по «Книге писем» (1901).

недвусмысленных формулировок анафематствуется Халкидонский Собор, «Томос» папы Льва к Флавиану и учение о двух природах. Место его появления — Константинополь, время — между 505 г. и 512 г. Как известно, сам император Анастасий, как и его предшественник Зинон, не писал богословских трактатов. Составителем «Типоса» себя именует сам Севир, впоследствии патриарх Антиохийский (512–518). Давайте рассмотрим рассуждения Севира, которые он делает, исходя из содержания «Типоса». Они касаются частичного принятия Халкидонского Собора только лишь по анафемам на Нестория и Евтихия, то, что предлагал ему епископ Клавдиопольский Иоанн и на чём настаивал Флавиан Антиохийский. Такие рассуждения Севир предпринимает в своём послании «К епископу Константину»<sup>40</sup>, где говорит о невозможности принятия Халкидонского Собора полностью или частично как несторианского, полемизирует с теми, кто этого не понимает, а также приводит некоторые примеры из церковной истории, чтобы продемонстрировать свою правоту. Здесь он упоминает в положительном смысле об «Энциклике» Василиска<sup>41</sup> и в какой-то мере сравнивает её с «Типосом», составленным им для императора Анастасия I. Давайте рассмотрим некоторые важные места из этого послания Севира, которые могут прямо или косвенно сказать что-то о «Типосе» и его содержании.

О «Типосе» Севир упоминает в самом начале послания. Он говорит, что (ныне) после некоего «святого Астерия и тех, кто был с ним», пришли те, кто желают произвести обман с той целью, чтобы либо «упразднить Типос или формулу удовлетворения», либо исказить его точность. Одним из таких, по-видимому, и был епископ Клавдиопольский Иоанн, предложивший Севиру следующее компромиссное с халкидонитами положение для внесения в «Типос». Вот его слова, как их передаёт Севир:

«Мы принимаем Собор в Халкидоне не как определение веры, а как отвержение Нестория и Евтихия. Таким образом, и те, кто

40 Константин, монофизитский епископ Селевкии. См.: *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 31; *Lebon J. Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. P. 49, n. 2.

41 Об отношении монофизитов к «Энциклике» и содержанию этого послания, см.: *Кожухов С., диак.* Религиозная политика и богословское содержание императорских посланий: «Энциклики» Василиска, «Энотикона» Зинона и «Типоса» Анастасия I. Часть 1 // БВ. 2022. № 3 (46). С. 119–133.

доволен Синодом, не будут сердиться, и вы получите удовлетворение от того, что доктрины, которые оскорбляют вас, отвергнуты»<sup>42</sup>.

Ответ Севира был категоричен. Тот, кто принимает Нестория, а это и есть сам Халкидонский Собор и «Томос Льва к Флавиану», тот не может его осуждать, даже если делает это на словах, поскольку на самом деле выражает те же богословские взгляды, что и Несторий. Такую компромиссную позицию Сефир назвал «порождение пьяного ума». Он сравнивает Халкидонский Собор с ересью Ария, которая до определённого момента в своём учении не считалась таковой, поскольку Арий признавал различие сущностей Отца и Сына<sup>43</sup> и не смешивал их, противопоставляя это савеллианскому смешению. В таком случае, по мнению Севира, можно принять и Ария с его учением:

«Нам пора принять и арианскую ересь, которая противостоит злomu мнению Савеллия и до определённого момента согласуется с правильными доктринами Церкви в том, что она прославляет Бога, нерождённого Отца, и в том, что она не смешивает три субстанции, но ограничивает их собственными атрибутами или лицами»<sup>44</sup>.

По мнению Севира, не может быть частичного принятия, как и частичной анафемы. Дальнейшая беседа Севира и Иоанна Клавдиопольского несколько отходит от темы «Типоса», однако здесь мы находим ещё и отношение Севира к «Энциклике» императора Василиска, выпущенной в 475 г. Напомню, что в ней была прямая анафема на Халкидонский Собор.

Мы имеем ещё один, но весьма незначительный фрагмент, где Сефир, возможно, упоминает «Типос». Он находится в его первом послании «К Икумению». Это важное догматическое послание, где Сефир излагает важнейшие положения монофизитского учения. Обратившись к авторитету свт. Кирилла Александрийского и свт. Григория Назианзина, Сефир осуждает Халкидонский Собор, учение о двух природах и двух свойствах в воплощённом Христе. Он указывает, что правое учение содержится в указе «светлейшего царя», предающего анафеме всех противников, исповедующих такое учение. В самом тексте Севира нет слова

42 The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis. Vol. 2: Translation. Pt. 1 / ed., trans. E. W. Brooks. London, 1903. P. 5.

43 Термин «сущность» тогда признавался тождественным термину «ипостась». Так считал и свт. Афанасий Александрийский, что и было отражено в Никейском Символе веры. Их различие в тринитарном учении ввёл свт. Василий Великий перед Вторым Вселенским Собором.

44 The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis. [To Constantine the Bishop]. P. 6.

«Типос», однако догадка Е. У. Брукса, что это именно и есть «Типос», как нам представляется, верна, поскольку для Севира не было более истинного указа царя, чем «Типос», который был к тому же им же самим и написан, а сам «светлейший царь» не мог быть никем иным, как императором Анастасием I, следовавшим наставлениям Севира в отношениях с халкидонитами, начиная с 505 г. Вот вся цитата:

«Итого того, что мы сказали, таков: мы должны предать анафеме тех, кто разделяет единого Христа: и они разделяют его, говоря о двух природах после соединения и, следовательно, распределяя действия и свойства между природами. Соответственно, хорошее учение содержится в <Типосе> “...светлейшего царя”: ибо оно предаёт анафеме тех, кто разделяет единого Сына, который был ипостасно соединённый с плотью в две природы, а также действия и свойства одних и тех же двух природ»<sup>45</sup>.

Таким образом, на основании вышеприведённого материала вполне допустимо принять свидетельство из первого послания «К Икумению», что здесь упоминается «Типос», как составленный для императора Анастасия монахом Севиrom. Другим свидетельством, что Сеvir является автором «Типоса», может служить схожесть богословия Севира, представленного в его сочинениях и в самом «Типосе», как по пунктам повторяемых аргументах против Халкидонского Собора и соборного учения, что предлагаем рассмотреть ниже.

### «Типос» и его богословское содержание

Для наглядности приведём сохранившейся фрагмент «Типоса»<sup>46</sup> в переводе на русский язык:

«Из послания императора Анастасия против всех схизматиков, которые были после (41)<sup>47</sup> года Халкидонского Собора. Одно признаём определение веры 318-ти святых Отцов, которое мы принимаем,

45 Severus. Letter I to Oecumenius // PO. 12. Fasc. 2. № 58. P. 185–186.

46 Перевод сделан с опубликованной Ш. Мёлле латинской версией перевода Ж. Лебона с армянского языка. Ш. Мёлле даёт этот фрагмент по: Le sceau de la foi / ed. K. Têr-Mkrč'ean. P. 128. А разночтения по: Le livre des Lettres / ed. J. Ismireantz. P. 277–278. См.: Moeller C. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // TU. 78. S. 242. Здесь мы приводим только перевод без разночтений, поскольку они не имеют принципиального значения.

47 Возможно, по какой-то причине добавлено редактором. См.: Moeller C. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // TU. 78. S. 242, n. 2.

которые собрались в Никее, из которого видно, что Один есть из Святой Троицы, Господь наш Иисус Христос, Слово Божие, Который воплотился от святой Богородицы Девы Марии и вочеловечился. Это исповедание восприняли и 150 отцов, собравшихся в Константинополе по благодати Святого Духа. В соответствии с этим вероопределением блаженный Синод (тех), которые собрались в Эфесе, анафематствовали схизматика Нестория и всех, кто верует и помышляет как он, как и послание, которое называется “Энотикон” Зинона, православного императора, а равно как и “Послание” Иоанна архиепископа Александрийского<sup>48</sup>, из которого явствует то же самое, в котором он анафематствует “Томос” Льва, положения которого не соответствуют вероопределению, устанавливая две природы после единения в Одним Христе. Мы, как и приняли от Святых Отцов, не говорим две природы, но исповедуем одну природу Бога Слова воплощённую, и анафематствуем Халкидонский Собор, и самого Льва и его “Томос” и тех, которые говорят, что Христос — это два Сына, один прежде времени, другой, который пришёл в конце времён. [Анафематствуем] и (тех), которые говорят после исповедания единства, что две природы и два лица, две формы, двое свойств и различий действий каждой природы, мы отвергаем и анафематствуем, поскольку это выступает против двенадцати анафематизмов блаженного Кирилла»<sup>49</sup>.

Из первой фразы ясно, что «Типос» был направлен против «всех схизматиков», которые появились после Халкидонского Собора, что определённо указывает на виновника и причину появления т. н. «схизматиков». Это указывает на Собор и его последователей. И далее в «Типосе» идёт поочерёдное перечисление столпов веры, на которые опирались составители текста, учений и анафематизмов. Как нам представляется, «Типос» по содержанию можно разделить на три части: 1) в первой части говорится о безальтернативности Никейского Символа, принятого на Никейском Соборе (325 г.), который является, по мнению авторов, основанием для теопасхитской формулы; 2) провозглашаются ещё четыре источника правой веры: Константинопольский Вселенский Собор

48 Речь идёт об Иоанне III Никиоте, архиепископе Александрийском (505–516), противнике Халкидонского Собора. Он считал, что «Энотикона» недостаточно и необходимо полное осуждение халкидонского учения о двух природах. Он открыто анафематствовал Халкидон, что привело к разрыву общения с Македонием Константинопольским, Флавианом Антиохийским и Илией Иерусалимским. Ту же позицию по отношению к Халкидону занимал и Севир, поэтому упоминание об Иоанне Никиоте в «Типосе» не случайно.

49 *Moeller C. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // TU. 78. S. 242.*



(381 г.), Эфесский Вселенский Собор (431 г.), «Энотикон», «Послание» Иоанна III Никиота архиепископа Александрийского (в конце добавляются ещё 12-ть анафематизмов свт. Кирилла Александрийского); 3) далее идёт перечисление неправых, с точки зрения составителей, учений, анафематствуются Халкидонский Собор, «Томос Льва к Флавиану» и те, кто учит о двух природах, двух Сынах, двух свойствах, двух действиях и двух лицах после воплощения; эти учения противоречат вере отцов первых соборов, тогда как соответствующей вере отцов в «Типосе» признаётся формула «одна природа Бога Слова воплощённая» и 12-ть анафематизмов свт. Кирилла Александрийского. По своему содержанию «Типос» проводит ту линию, которую избрал Севир Антиохийский для полного отвержения халкидонского богословия и даже богословия свт. Кирилла, которое он изложил в своей «Формуле единения» 433 г. с Иоанном Антиохийским. Нельзя согласиться с положениями предыдущих исследователей, что «Типос» является униональной формулой, поскольку ни один халкидонит не мог бы подписаться под прямыми анафемами на Собор и учением о двух природах и свойствах, соединённых в единой ипостаси Сына Божьего. Это неприятие и было показано предстоятелями трёх кафедр, придерживающихся режима «Энотикона» императора Зинона: Македонием Константинопольским, Флавианом Антиохийским и Илией Иерусалимским, которые не подписали эту формулу или, подписав, как Македоний, отозвали её назад. Все трое были смещены монофизитами со своих кафедр с санкции императора Анастасия I. На монофизитском соборе в Тире (514 г.), созванном, возможно, по просьбе императора Анастасия, где были все видные монофизиты того времени, «Типос» был принят, а сам «Энотикон» Зинона был истолкован в антихалкидонском смысле. Решения собора были отправлены императору и утверждены им.

Таким образом, «Типос» императора Анастасия — это текст, составленный монахом Севиром, будущим патриархом Антиохийским в резко выраженном антихалкидонском ключе. Он достаточно ясно коррелирует с «Энцикликой» Василиска и «Энотиконом» Зинона, где явно или подспудно осуждался Халкидонский Собор и его учение о двух природах во Христе после воплощения. Богословское содержание «Типоса» отходит от неопределённости, как это было сделано в «Энотиконе», относительно статуса и учения Халкидонского Собора и подвергает его анафеме, как не соответствующего предшествующей церковной традиции и преданию. «Типос» стоит на позициях богословия Диоскора Александрийского и второго Эфесского «Разбойничьего» собора (449 г.).



Формула одной природы после воплощения признаётся единственно верной, а 12-ть анафематизмов свт. Кирилла рассматриваются как авторитетное её обоснование без учёта «Формулы единения», составленной свт. Кириллом ради церковного мира в 433 г., где он пошёл на компромисс с Иоанном Антиохийским. Начиная с «Типоса» антихалкидонская церковная политика стала на непродолжительное время господствующей на Востоке империи, хотя и не явно, вплоть до смерти императора Анастасия I († июль 518 г.). Против Анастасия I в защиту истинной веры и Халкидонского Собора, выступил комит Виталиан (514 г.)<sup>50</sup>, что в результате привело к воцарению поддерживающего Халкидон императора Юстина I в сентябре 518 г. и смене церковной политики.

### Источники

*Joannes Malalas. Chronographia // Ioannis Malalae chronographia / ed. I. Thurn. Berolini; Novi Eboraci: De Gruyter, 2000. (CFHB SB; Bd. 35). P. 3–432.*

*Le livre des Lettres / ed. J. Ismireantz. Tiflis: Bibliotheca Sahag-Mesrobienne, 5, 1901.*

*Le sceau de la foi / ed. K. Têr-Mkrč'ean. ÊĴmiacin: Réimpr. anastat. [d. Ausg.] S., 1914. [Louvain: Peeters, 1974]. (Bibliothèque arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian).*

*Severus. Letter I to Oecumenius // A Collection of Letters of Severus of Antioch / ed., trans. E. W. Brooks. Turnhout: Brepols, 1985. (Patrologia Orientalis; t. 12; fasc. 2; № 58). P. 175–186.*

*The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis. Vol. 2: Translation. Pt. 1 / ed., trans. E. W. Brooks. London: Published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate, 1903.*

*Zacharie Le Scholastique. Vie de Sévère / Textes syriaques publiés, traduits et annotés par M.-A. Kugener // PO. T. 2/1. P. 7–115.*

*Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I–VI / пер. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).*

### Литература

*Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. Москва: Изд. Московского университета, 2016. (Труды исторического факультета МГУ; сер. II: Исторические исследования; вып. 86 (42)).*

*Давиденков О., прот. Из истории сирийского монофизитства. Религиозная политика императора Анастасия I // Богословский сборник. 1999. Вып. 4. С. 20–29.*

50 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 43. Рус. пер.: Евагрий Схоластик. Церковная история. С. 266 и далее.*

- Кожухов С., диак.* Религиозная политика и богословское содержание императорских посланий: «Энциклики» Василиска, «Энотикона» Зинона и «Типоса» Анастасия I. Часть 1 // БВ. 2022. № 3 (46). С. 119–133.
- Кожухов С., диак.* Церковная политика императора Зинона и богословское содержание «Энотикона». Часть 2 // БВ. 2022. № 4 (47). С. 79–102.
- Capizzi C.* L'Imperatore Anastasio I (491–518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. Roma: Pont. Inst. orientaliū studiorum, 1969. (OCA; t. 184).
- Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1974. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται, τ. 11).
- Halleux A., de.* Philoxène de Mabbog sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain: Imprimerie orientaliste, 1963. (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae; ser. 3; t. 8).
- Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Kofsky A.* Severus of Antioch and Christological Politics in the Early Sixth Century // Proche Orient Chrétien. 2007. Vol. 57. P. 43–57.
- Lebon J.* Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Lovanii: J. Van Linthout, 1909.
- Lebon J.* Textes inédits de Philoxène de Mabboug // Le Muséon. 1930. T. 43. P. 137–163.
- Moeller C.* Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // Studia Patristica. Vol. 3: Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part 1: Introductio, Editiones, Critica, Philologica / ed. F. L. Cross. Berlin: Academie Verlag, 1961. (TU; Bd. 78). S. 240–247.
- Nicks F. K.* The Reign of Anastasius I, 491–518. Oxford: St. Hilda's College, 1998.

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

# ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ ПРОЩЕНИЯ

КОНЦЕПТ ПРОЩЕНИЯ

Священник Вячеслав Клюев  
/ Станислав Владимирович Клюев

магистр психологии  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
191023, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15  
advokat.udm@mail.ru  
<https://orcid.org/0009-0001-5632-6646>

**Для цитирования:** *Клюев В., свящ.* Лингвистические аспекты христианской теологии прощения: концепт прощения // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 131–146. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.007

## Аннотация

УДК 27-1 (81'42)

Прощение — фундаментальное понятие христианской теологии, воплощающее суть Божьей любви и милосердия к человечеству и указывающее на вершину христианской нравственности. Автором подчёркивается значение языка в выражении, получении и воплощении прощения, в связи с чем теологическое исследование христианского прощения предлагается начать с анализа лингвистического концепта прощения и покаянного дискурса в русском языке. Язык, используемый в Священном Писании для описания Божьего прощения, отражает Его божественную природу. Такие слова, как благодать, милосердие, любовь, примирение, используются для того, чтобы передать существо, глубину и величие Божьего прощения. С помощью этих языковых выражений раскрывается христианский принцип подражания Богу, позволяющий христианину распространить прощение на других.

**Ключевые слова:** прощение, милость, извинение, обида, благодать, русский язык, лингвистика текста, анализ дискурса.

## Linguistic Aspects of Christian Theology of Forgiveness: The Concept of Forgiveness

**Priest Vyacheslav Klyuev / Stanislav V. Klyuev**

MA in Psychology

postgraduate student of the Russian Christian Humanitarian Academy

15, Fontanka River embankment, St. Petersburg, 191023, Russia

advokat.udm@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0001-5632-6646>

**For citation:** Klyuev, Vyacheslav V., priest. "Linguistic Aspects of Christian Theology of Forgiveness: The Concept of Forgiveness". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 131–146 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.007

**Abstract.** Forgiveness is a fundamental concept in Christian theology, embodying the essence of God's love and mercy for humanity and pointing to the pinnacle of Christian morality. The author emphasizes the importance of language in the expression, receipt and embodiment of forgiveness, and therefore the theological study of Christian forgiveness is proposed to begin with an analysis of the linguistic concept of forgiveness and repentant discourse in the Russian language. The language used in Scripture to describe God's forgiveness reflects His divine nature. Words such as grace, mercy, love, reconciliation are used to convey the substance, depth and greatness of God's forgiveness. Through these linguistic expressions the Christian principle of imitation of God is revealed, allowing the Christian to extend forgiveness to others.

**Keywords:** forgiveness, mercy, apology, resentment, grace, Russian language, text linguistics, discourse analysis.

## Введение

Феномен прощения является предметом активного исследования теологии, философии, этики, социологии, права, психологии и лингвистики. До настоящего времени возникают и, безусловно, будут сохраняться в будущем затруднения в понимании этого феномена, поскольку отсутствует универсальное определение прощения, но присутствует явная двусмысленность и нередко имеют место злоупотребления в использовании слова «прощение» и его производных в повседневной жизни.

Основной вопрос дискурса о прощении следующий: в чём состоит сущность настоящего прощения? От ответа на него напрямую зависят дальнейшие направления мысли в междисциплинарных исследованиях феномена прощения. Различные теоретико-методологические подходы к исследованию прощения свидетельствуют о дискурсивной и дисциплинарных неопределённостях понятия прощения. Более того, феномен прощения открывается исследователям настолько ошеломляюще масштабным, что заставляет говорить о том, что само понятие прощения трансдискурсивно и поэтому позволяет сохранять гетерогенность и взаимовлияние всех возможных дискурсов прощения, включая те, что могут быть вновь заданы событиями его практического осуществления.

«Прощение» является одним из ключевых, фундаментальных понятий в христианстве. Правильное понимание прощения как теологической добродетели крайне важно для всех христиан. Ведь прощение составляет ядро христианского вероучения и коренится в сотериологии — богословской доктрине спасения души. Ни о какой другой добродетели в христианстве не говорится, что её приобретение гарантирует прощение грехов Богом, то есть спасение, а её отсутствие — непрощение Бога по отношению к человеку. Только о прощении.

Св. Симеон Новый Богослов утверждает, что «добродетель есть не что иное, как исполнение воли Божией»<sup>1</sup>. Значит, правильное понимание и практика прощения в христианстве предполагают исполнение человеком воли Божией и её значимость для какого-то особо положительного результата, например, для судьбы человека в вечности.

1 *Symeon Neotheologus. Capita alphabetica* [Dub.] 23 L. 116–117 // *Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικά Κεφάλαια*. Mount Athos, 2005. Σ. 322: «οὐδὲν ἄλλο καθορᾶν ἀρετὴν εἶναι κυρίως δύναται, ἢ τοῦ θείου θελήματος τὴν ἐκλήρωσιν». Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 4, 4 // *Слова преподобного Симеона Нового Богослова / в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана*. Вып. 1. Москва, 1892. С. 47.

Раскрытие лингвистических аспектов феномена прощения и христианской теологии прощения позволяет договориться о терминах, обуславливает возможность правильного понимания и реализации на практике христианского концепта прощения. Определению и детализации семантического поля слова «прощение» способствует семантический анализ значений и взаимоотношений целого ряда слов. Он охватывает весь спектр понятий, взаимоотношений и признаков, определяющих концепт «прощение», и позволяет упорядочить связи между ними.

Современные лингвистические исследования концепта прощения обладают важными эвристическими ресурсами. Исторические слова, связанные с категориями прощения и милости, включая понятийные пары и семантические ряды, во многом развивались в рамках формирования религиозных представлений (прежде всего иудаизма и христианства). Через национальный язык происходит усвоение культурных навыков, формируются национальные особенности социализации. Язык также участвует в институционализации прощения.

И. А. Стернин предлагает использовать термин «коммуникативное сознание» («языковое мышление», «речевое мышление») для понимания совокупности психических механизмов, порождающих язык, понимающих речь и хранящих её в сознании, то есть психических механизмов, обеспечивающих процесс речевой деятельности человека<sup>2</sup>. Мышление формируется у человека в процессе овладения языком и совершенствуется в течение всей жизни по мере того, как человек приобретает знания о правилах и нормах языка, новых словах и значениях, развивает коммуникативную компетенцию в различных областях и изучает новые языки. Знания о том, как исторически формировалась семантическая архитектура концепта «прощение», и детализация семантического содержания слова «прощение» в национальном языковом сознании позволят правильно формулировать теологические дефиниции, выявляя слова и определения, наиболее оптимальные для теологического дискурса о прощении.

Чтобы по-христиански правильно понимать феномен прощения и структурировать христианское нравственное учение о прощении, необходимо произвести историко-этимологический анализ, а именно: выяснить происхождение слов и исследовать социокультурные элементы их семантики, включая значения духовного порядка, связанные с основными сакральными смыслами христианства.

2 Стернин И. А. О национальном коммуникативном сознании // Лингвистический вестник. 2002. Вып. 4. С. 87–88.

Анализ семантического ряда «милость (благодать) — прощение — извинение — помилование — благодать (милость)», с учётом особенностей в отдельных национальных языках, позволяет расширить семантическое поле концепта прощения и лучше усвоить его значение. Ключевые в данном контексте категории «прощение» и «милость» исследуются в различных концептосферах, в частности, межконфессиональной, христианской, славянской. В последней, к примеру, русский язык берётся за основу и сопоставляется с другими славянскими языками.

Исследования феноменов прощения и милосердия в контекстах лингвистической компаративистики и истории языка позволяет выявить и подчеркнуть связь языка и нравственности. Сравнительный лингво-исторический анализ показывает, что близкие к значению прощения и милосердия слова сформировались в древнееврейском, греческом, латинском, романо-германских и славянских языковых группах в целом семантическое поле, включающих несколько словообразовательных гнёзд. Смысловой ряд этих слов на протяжении веков формировал концепт «прощение». Языковая история отдельных народов позволяет понять, как в них возникали, сохранялись и развивались различные (нередко многочисленные) лексемы со значением «прощение».

### 1. Прощение до и после проповеди Христа

Можно с уверенностью утверждать, что «прощающее» поведение между людьми существовало до Иисуса Христа и вне иудео-христианских традиций. В буддизме Махаяны (самые ранние текстовые свидетельства, которые относятся примерно ко времени раннего христианства) добродетель невозмутимости, ведущая к духовной свободе (и то и другое высоко ценилось в раннем буддизме), занимает второе место после сострадания. В результате прощение становится выражением кшанти (терпения), одной из добродетелей (дхармы) бодхисаттвы (просветлённого человека, движимого великим состраданием).

В греческом языке прощающее поведение могло быть выражено словами из группы слов «συγγνώμη» — «прощение», «снисхождение», «исповедь», глаголы корня этого слова (συγγνώμη) переводятся как «сочувствовать», «воздерживаться», «прощать», «учитывать» или «извинять». Однако и древние греки, и древние римляне не прощали в том смысле, который прощение приобрело в рамках христианского концепта. В Античности акцент делался не на «признании и извинении» (как

это принято в христианской традиции), а на «оправдании»<sup>3</sup>. Другими словами, древнему прощению не хватало многих элементов, которые сегодня мы рассматриваем в качестве неотъемлемой части христианского концепта прощения, несмотря на то что и современное понимание прощения в христианстве продолжает оставаться дискуссионным, ожидая появления более точных и общепризнанных терминов.

В русскоязычном синодальном переводе Священного Писания слова «простить» и «прощение» употребляются в связи с еврейскими словами самого разного основного значения: «отпускать» (Пс. 31, 1), «не вменять» (Пс. 31, 2), «не поминать» (Ис. 43, 25), «изгладить» (Ис. 43, 25; Ис. 44, 22), «омыть»; «очистить» (Пс. 50, 4), «устранить», «убрать» (Пс. 24, 18), «извинить» (4 Цар. 24, 4; Неем. 9, 17) и «извинение» (Пс. 129, 4; Дан. 9, 9), «укрыть», «покрыть» или «стереть» (Пс. 77, 38; Ис. 22, 14; Иез. 16, 63). В некоторых случаях — «примирить», «переступить», «пройти мимо», «пропустить мимо», например в: Мих. 7, 18; 2 Цар. 24, 10; Иов. 7, 21.

Анализ текста Священного Писания позволяет сделать вывод о том, что к концепту прощения относятся не менее шестнадцати разных еврейских слов. К примеру, נָשַׁח (амнистия), כָּפַר («заглаживать», «отпускать»), נָחַם («утешать», «сожалеть»); נָצַח («убегать», «спасаться»); סָלַח («извинять»); חַמּוּדָה («жалость»); לָכַם שְׁלֹם («завершать», «примиряться»). Чаще всего за словами «прощение» и «простить» в русском языке стоят еврейские כָּפַר — [kāphar] — «заглаживать», «отпускать», נָחַם — [nāham] — «утешать», «сожалеть», סָלַח — [salah] — «извинять».

Этим словами в концепте прощения передаётся покрытие вины и грехов, сострадание, утешение, сокрушение, раскаяние, сожаление, милостивление, утешение, «освобождение от вздохов», освобождение, отпускание, выпускание, развязывание, поднимание, взятие, несение, восстановление, жалость, милость, любовь. Еврейские חַסְדִּים и חַמּוּדָה, переводимые на русский язык, к примеру, как «благодать», «любовь, доброта» и «милость, милосердие» и однокоренные с ними слова, раскрывают оттенки милости: благосклонность, расположение к человеку, награду за помощь и верность, свидетельство любви (см. Быт. 19, 19; 24, 12; 39, 21; 40, 14; 47, 29; 1 Цар. 20, 8), милосердие, сострадание (Пс. 24, 6; 39, 12; 50, 3; 68, 17).

В греческом языке к концепту прощения относятся не менее семи слов: ἀφεσις («отпускание», «освобождение», «оставление», «отпущение», «расторжение брака»), ἀφίημι («освободить», «оправдывать»,

3 Konstan D. Assuaging Rage: Remorse, Repentance, and Forgiveness in the Classical World // Phoenix. 2008. Vol. 62 (3/4). P. 243.



«отсылать», «отпускать»), «χαρίζομαι» («давать», «даровать», «отпускать»), «ἀπολύω» («освободить», «отпускать», «отвязывать», «увольнять», «устранять», «распускать», «разводить»), «ἐπικαλύπτω» («покрывать», «прикрывать», «закрывать»), «καλύπτω» («скрывать», «прятать», «закутывать»), «ἰλεως» («милостивый», «доброжелательный», «любезный», «благосклонный»). Для выражения милости в книгах Нового Завета на греческом языке также используются слова «ἔλεεω» («сочувствовать», «жалеть», «иметь сострадание», «помиловать», «умилосердиться»), «ἔλεος» («милосердие», «жалость», «сострадание», «сочувствие») и «χάρις» («благосклонность, любезность, благожелательность»; «благодать, благоволение»; «благодарность, признательность, благодарение»).

В основном новозаветные тексты Священного Писания отражают концепт прощения с помощью греческих глаголов «ἀφίημι» («освободить», «оправдывать», «отсылать», «отпускать») и «χαρίζομαι» («давать», «даровать», «отпускать»), а также существительного «ἄφεσις» («отпускание», «освобождение», «оставление», «отпущение», «расторжение брака»). Слово «ἀφίημι» включает в себя значения «отсылать», «отпускать» (см. Мф. 13, 36), «оставлять», «покидать» (см.: Мк. 13, 34; Рим. 1, 27; Апок. 2, 4), «допускать» (см. Мф. 3, 15), «развязывать» (см. Ин. 11, 44), «испускать» (см. Мф. 27, 50). Этот лексематический аспект присутствует в юридическом термине «освободить от правовых последствий и обязательств» (см.: Мф. 18, 27; 1 Кор. 7, 11). Редко используемое слово «ἄφεσις», можно встретить в Лк. 4 (в синодальном переводе оно звучит как «освобождение», «свобода»), в Мк. 1, 4; Мф. 26 (здесь оно переводится как «оставление»). В свою очередь, «χαρίζομαι» передаёт прежде всего смысл «подарить что-либо кому-либо», «служить кому-либо» (см.: Лк. 7, 21; Деян. 27, 24; Рим. 8, 32), а также «выдать (человека)» (см. Деян. 25, 11). «Χαρίζομαι» обнаруживается только в посланиях апостола Павла.

Апостол Павел, первый христианский автор, говорящий о прощении, совершенно не случайно избирает вместо греческих слов из группы «συγγνώμη» именно слово «χαρίζομαι» для выражения нового концепта прощения и Богом, и человеком (см. Еф. 4, 32; Кол. 3, 13). Очевидно, что апостол видел сам и сообщал другим о наличии связи между глаголом, обозначающим дарование христианского прощения (χαρίζομαι), и существительными «милость», «дар», «благодать» (χάρις) и «радость» («χαρά»), которые делят с глаголом «χαρίζομαι» общий корень. Таким образом, апостол Павел использованием слов из группы «συγγνώμη» указывал на нечто новое в прощении (добровольный дар доброты),

неизвестное ранее. В синодальном переводе Библии «*χάρις*» передаётся по-разному: «благодать» (см.: Лк. 4, 22; Деян. 14, 26; Кол. 4, 6), «любовь» (см.: Лк. 2, 52; Деян. 2, 47), «подавание» (см. 1 Кор. 16, 3), «доброе дело» (см. 2 Кор. 8, 6), «благодарение» (см.: Лк. 17, 9; 2 Кор. 8, 16), «благодарность» в значении «вознаграждение» (см. Лк. 6, 32–34).

Правильному пониманию слова в языке способствует изучение синонимов. Имея одинаковое значение, они тем не менее могут отличаться по закреплённости за тем или иным стилем, по употребительности и по экспрессии. Согласно «Словарю синонимов и антонимов современного русского языка» под редакцией А. С. Гавриловой, «прощение» имеет следующие синонимы: извинение, помилование, милость, пощада, пардон, амнистия, отпущение. В свою очередь, ближайшие к «прощению» по смыслу «извинение», «помилование», «милость» имеют, соответственно, следующие синонимы: «оправдание, сожаление, раскаяние; прощение, помилование», «милость», «благодетельство, ласка, щедроты»<sup>4</sup>. Словарь Д. Н. Ушакова также связывает прощение с милосердием и помилованием (отменой наказания за вину или проступок)<sup>5</sup>. Также в качестве синонимов к слову «милость» в русском языке указываются «благоволение», «благодетельство», «помилование», «дар», «харизма», «благостыня», «щедроты», «доверие», «благосклонность», «ласка».

Согласно толковому «Словарю русского языка» Ожегова, под «милостью» в русском языке понимаются: «доброе, человеколюбивое отношение; благодетельство, дар; благосклонность, полное доверие, расположение к кому-нибудь низшему со стороны высшего»<sup>6</sup>. Сменить гнев на милость означает перестать сердиться. Сделать что-либо из милости — значит сделать по снисхождению. Д. Н. Ушаков указывает, кроме этого, такие значения «милости», как «великодушно-доброе, милосердное отношение»; «благодетельство, дар, милостивый поступок»; «доверие, расположение (заслуженное, приобретённое у кого-нибудь»<sup>7</sup>.

Согласно «Философскому энциклопедическому словарю», милость — это благосклонность и покровительство со стороны высших сил и лиц, которых тот, кому оказывают милость, непосредственно не заслуживает. В частности, великая личность, гений кажется иногда человеком, которому покровительствует судьба.

4 Словарь синонимов и антонимов современного русского языка. Москва, 2014. С. 127, 160, 260, 304.

5 Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3. Москва, 1939. Стб. 1049.

6 Толковый словарь Ожегова онлайн: [сайт]. 2008–2024. URL: <https://slovarozhegova.ru/>

7 Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 2. Москва, 1938. Стб. 214–215.

Помилование — это заявление правосудия в свете уникальных обстоятельств отдельных случаев об освобождении конкретного лица от уголовного наказания (полностью или частично), о смягчении ему наказания или снятии судимости, если он ранее отбывал наказание. В этом смысле к помилованию близка по значению амнистия. Можно сказать о том, что помилование, право которого обычно принадлежит главе государства, это акт милосердия, применяемый по отношению к осуждённым за преступления лицам.

В процессе христианизации того или иного народа происходило заимствование иноязычных слов. Также использовалось калькирование греческих терминов, обозначавших важные понятия христианской веры. «Старое и при этом идеологически маркированное (во всяком случае не нейтральное) слово использовалось в новой ситуации с удержанием, а иногда и дополнительным развитием «отмеченности» указанного типа и, безусловно, с существенным преобразованием денотатной сферы, как правило свидетельствующим о сложности семантической структуры такого слова и богатстве его внутренних возможностей, обнаруживающемся при адаптации слова в новых условиях, и прежде всего при моделировании им не известных до тех пор внеязыковых ценностей»<sup>8</sup>.

В условиях христианизации национальных языков происходило формирование нового концептуального содержания у ряда слов, которые оказались связанными с выражением христианского концепта прощения. При этом в русском языке концепт прощения вошёл в число ключевых, являющихся наиболее важными для понимания национального менталитета русского человека и всей русской культуры.

## 2. Концепт прощения в русском языке

Слово «прощение» в русском языке имеет праславянские корни. Первоначальное праславянское выражение *prostъ* состоит из *pro* — предлога в значении «перед» — и глагола *sta* в значении «стать», «стоять» (тот же этимологический корень *\*sta* имеется, к примеру, в английском слове *stand*, немецком *stehen*). Существовавшее, видимо, ещё в праиндоевропейскую эпоху, первоначальное значение сочетания *pro* и *sta* — это «движение вперёд».

8 Топоров В. М. Святость и святые в русской духовной культуре. Москва, 1995. С. 420.

Со временем части сочетания соединились в общеславянские прилагательное *prost* («простой», «свободный») и глагол *prostiti* («освободите»). Практически во всех славянских языках существуют слова с корнем *prost-*, имеющие похожие значения: (болг.) *простя* («прощу»), *прѹстити*, (сербохорв.) *прѹстѹм* («простить»), (словенск.) *prostítiprostím* («простить»), (чеш.) *prostiti* («освободить»)<sup>9</sup>. Данная форма послужила образованию древнерусского многозначного прилагательного «прость» со значениями «прямой», «обыкновенный», «просто устроенный», «свободный», «неизысканный», «откровенный», «простодушный», «скромный», и глагола «простити» в значении «освободить», «исцелить», «извинить», «простить», «позволить».

Первоначально, с приходом в Древнюю Русь христианской веры, в древнерусском языке IX–XI вв. для выражения христианского концепта прощения стали использоваться слова *оставити*, *отпустити*, *простити*.

*Оставити* в значении «простить» стало калькированием греческого глагола «ἀφίημι», имеющего в древнегреческом языке значения:

- а) «отпускать», «отсылать», «отправлять»; «пускать», «метать»; «издавать» (звук), «произносить» (слово), «испускать вопли, стоны», «проливать слёзы» и т. п.;
- б) «отпускать на волю», «освободить кого-либо от чего-либо»; «оправдывать (по суду)»;
- в) «отпускать (долг, платёж, подати)»;
- «отплывать»<sup>10</sup>.

В древнерусском языке глаголы «*оставити*, *оставляти*» были многозначными и употреблялись в значениях «оставлять в стороне, пропускать, не упоминать», «останавливать, не позволять», «удалиться, покинуть что-либо», «отпускать грехи»<sup>11</sup>. Отглагольное существительное «*оставление*» выступало со значениями «отпуск, освобождение», «отсутствие внимания к кому-нибудь», «прощение»<sup>12</sup>.

Анализ семантической структуры греческого слова «ἀφίημι» позволяет увидеть, что ядерным, интегральным семантическим признаком выступает сема «отправить, удалить что-либо от себя», при этом

9 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. Москва, 1987. С. 380.

10 Григорьевский М. Х. Курс греческого языка по хоку и кэги. Т. 1. Санкт-Петербург, 1914. С. 224.

11 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. Санкт-Петербург, 1902. Стб. 736–737.

12 Там же. Стб. 737.

активность субъекта действия заключается в том, что он что-либо «удаляет». При смене конкретного объекта действия на абстрактный становится возможен метафорический перенос значения, что происходит при использовании данного слова в священных текстах: «прощать», буквально «отстранять от себя (или от кого-л.) грех, отпускать». Для всех значений древнерусского *оставити* была характерна сема «покинуть что-либо, удалить что-либо или удалиться от чего-либо», которая также присуща семантике греческого слова «ἀφίημι», калькирующегося древнерусским «*оставити*» в значении «освободить от грехов». Субъектом прощения при этом выступает Бог. Синонимом глагола *оставити* в древнерусском языке являлся глагол *отпустити*, сохранивший и в современном русском языке значение «простить» (грех, вину и т. п.). Субъектом прощения в слове *отпустити* является Бог или посредник (священнослужитель), которые снимают вину с человека.

Практически изначально, наряду с глаголом *оставити* в значении «простить», в старославянских и древнерусских текстах священных христианских книг, переведённых с греческого языка, употребляется глагол *простити*. В дальнейшем наблюдается постепенное вытеснение слова *оставить* глаголом *простить* в современном значении «простить». В XVI–XVII вв. слово *оставить* в значении «простить» уже не встречается. В это же время синонимами *простить*, *прощение* становятся лексемы *извинить(ся)*, *извинение* в значениях «признать свою вину», «провиниться», «обвинение», «упрёк»<sup>13</sup>. Важно, что главной причиной вытеснения из священных текстов и разговорного языка глагола *оставити* и его замещения глаголом *простить* является развитие концепта прощения на территории восточных славян. Именно это прежде всего и повлияло на языковые средства выражения концепта прощения, в том числе на семантическую модификацию слов, имеющих корень *прост*.

Оказалось, что глагол *простити* в древнерусском языке по своей внутренней сути более точно выражал смысл христианской идеи прощения. Слово *простить* удивительным образом смогло обеспечить сочетание инновационного и архаичного. Древнее значение «очищение чего-либо от содержимого» соотносилось с новым значением «духовное очищение». В греческом «ἀφίημι» и в его церковнославянской кальке «*оставити*» прощение представляется «внешним отторжением», «удалением объекта (проступков, грехов) Богом от человека». У глагола *простить* источником действий выступает уже человек, наделяемый схожей с Богом действенной способностью. В христианстве суть прощения

заключается в том, что человек должен прощать всех, ибо Бог предназначает любить внутреннее «я» каждого человека точно так же и по той же причине, по которой мы любим самих себя<sup>14</sup>.

Со временем слово «прощение» наполняется понятием внутреннего очищения, нравственного опрощения, душевной свободы, прощением кого-либо и чего-либо. «Хирургическое» удаление от человека последствий его неправд (*оставити грехи*) сменяется, в аспекте прощения, на освобождение человеческой души от чувства вины за тот или иной проступок (*простити кого-либо*).

В семантике слова *простить* присутствует в качестве имплицитного смысла «раскаяние». Невозможно, не нарушив внутреннюю логику концепта прощения, сказать: «Я не виноват и прошу простить меня». Правильной будет фраза: «Я виноват и прошу простить меня». В то же время у слов *оставити*, *отпустити* такой пресуппозиции нет.

Обращает на себя внимание тот факт, что в процессе христианизации южных и восточных славян у глагола *простить* в болгарском, сербохорватском и словенском языках в полном объёме осуществилась семантическая замена «освободить что-либо» на «простить что-либо». Здесь непосредственным проводником христианских идей и мировоззрения между славянским и византийским мирами выступал церковнославянский язык. Однако в это же время в западославянских языках семантика слова «*простить*» аналогичного развития не получила. К примеру, в польском языке «*простить*» передаётся глаголами «*wybaczyć*» и «*przeprósić się*», а прилагательное «*prosty*» осталось в старославянском значении «простой», «прямой». В чешском языке «простить» выражается лексемами «*prominout*» и «*odpustit*», а вот «*prostiti*» сохранило значение «освободить». Не исключено, что на это повлияли иные социально-культурные условия и препятствием для выражения концепта прощения посредством слова «простить» выступили католицизм и латинизация языка и культуры.

Согласно В. И. Даю, в русском языке существует корреляция между словами «прощать», «простить» со словом «простой», которое имеет значения: «порожний», «пустой», «ничем не занятый»<sup>15</sup>. Например, простой назовут пустую посудину, простой — нетрудную задачу и т.п. Простить — сделать простым от греха, вины, долга; извинить, отпустить кому-либо провинность, снять с кого-либо обязательство, освободить

14 Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. Москва, 1992. С. 338.

15 Толковый словарь живаго великорусскаго языка Владимира Даля. Т. 3. Санкт-Петербург; Москва, 1907. Стб. 1340.

от кары, от взысканья, примириться сердцем, не питая вражды за обиду, переложить гнев на милость, миловать. Далевский образ прощения — это соединение пустого и простого, где пустой и простой сплетаются воедино, дополняя друг друга. Эта связь двух оттенков слова обогащает наше понимание самого прощения. В таком контексте прощение позволяет не только освободить другого человека от вины, но и расстаться с обидами, враждой и гневом, поскольку к значению слов «пустой» и «простой» прощение добавляет освобождение не только другого человека или группы людей от вины, но и себя от обиды, вражды, гнева.

Современная русская глагольная группа прощения включает в себя четыре единицы. Помимо собственно глагола «прощать», в неё входят «оправдывать», «отпускать» (грехи), «извинять». Оправдание кого-либо предполагает логическое обоснование его действий, тем самым смягчающее преступление, подразумевающее объявление его невиновным и тем самым освобождающее его от обвинения или наказания. Отпускать грехи кому-либо — значит освободить его от чувства вины за свои действия, от духовных последствий своих проступков. Лингвистическими «оттенками» прощения также могут выступать «отмена», «очищение», «потворствование», «необращение внимания». Отмена означает аннулирование или стирание долга или правонарушения, как если бы их никогда не существовало. Очищение предполагает устранение любых сомнений или подозрений, связанных с действиями лица, восстановление его репутации, а также влечёт за собой освобождение лица. Потворствовать — значит не замечать или прощать проступок, принимая его, не выражая неодобрения. Не обращать внимания на проступок означает сознательно принять решение не заикливаться на поступке и не винить в нём обидчика, проявляя сострадание и понимание.

### Заключение

Анализ лингвистического концепта прощения в русском языке позволяет говорить, что прощение — это восстановление простоты в межличностных отношениях, приведение их в соответствие с нравственной нормой и законом человеческой природы; прямое и простое (правдивое) отношение к себе, другим людям, жизненной ситуации, предполагающее честность взгляда (не искажённого осуждением или злобой) и открытость высказывания (что, впрочем, не исключает такта



и деликатности). Результатом прощения становится состояние свободы и обретение более «прямых», «простых» отношений между сторонами<sup>16</sup>.

Прощение — это не только исцеление человеческих отношений, но и исцеление человеческой души. Прощение является актом освобождения, так как освобождает нас от бремени и цепей гнева, обиды, боли, страха и негодования, которые отягощают нас. Прощение позволяет нам жить с большим покоем, радостью и эмоциональной свободой. Это мощный акт заботы о себе и любви к себе, который позволяет нам освободиться от негативного воздействия прошлых обид и принять светлое будущее. Выбирая прощение, мы освобождаем себя от боли прошлого и открываем себя миру возможностей и личностного роста. Когда мы держимся за обиды и отказываемся прощать, мы остаёмся в ловушке порочного круга негатива и эмоционального рабства. Однако, когда мы решаем простить, мы освобождаем себя от этих оков и открываем дверь к исцелению.

Прощая кого-то, кто причинил нам зло, мы избавляемся от желания отомстить. Мы больше не позволяем действиям других определять наше поведение или диктовать нашим эмоциям. Вместо этого мы возвращаем себе силу и берём под контроль наше собственное счастье и благополучие. Прощение позволяет нам двигаться вперёд по жизни, не обременённой прошлым. Уход негативных эмоций открывает дорогу для наступления позитивных переживаний: они пронизывают душу, как нежный ветерок, приносящий с собой ароматы сочувствия, милосердия и нежности.

Неправильно толкование слов «прощение» и «прощать» в Священном Писании может послужить причиной существенных ошибок, в том числе доктринального характера, поэтому изучение оригинальных еврейских и греческих слов, анализ лингвистического концепта прощения в национальном языке помогают понять и применить истолкованное слово с глубиной смысла, заложенного в оригинал автором.

Тот факт, что апостол Павел использует в посланиях для обозначения прощения греческое слово «*χαρίζομαι*», подчёркивает явленную во Христе новую сущность прощения. Раскрывая христианский концепт прощения, апостолы, а за ними и многие поколения святых отцов, применяя существовавшие ранее в национальных языках слова, стали наполнять их новым смыслом, чтобы передать новый, открытый

16 *Архипова М.В.* Прощение как социально-психологический феномен // Сборник материалов XVI Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге 25–28 мая 2016 г. Санкт-Петербург, 2016. С. 17.



им Духом Святым масштаб христианского прощения — феномена, который ранее не был известен миру и является результатом ниспосланной Богом милости, действием Его благодати.

### Источники

- Symeon Neotheologus. Capita alphabetica [Dub.] // Αγίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικά Κεφάλαια. Mount Athos: Ἱερά Μονή Σταυρονικήτα, 2005. Σ. 28–360.*
- Симеон Новый Богослов, прп. Слово 4 // Слова преподобного Симеона Нового Богослова / в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. Вып. 1. Москва: Типо-литография И. Ефимова, <sup>2</sup>1892. [Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, <sup>1</sup>1993]. С. 44–57.*

### Литература

- Архипова М. В.* Прощение как социально-психологический феномен // Сборник материалов XVI Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге 25–28 мая 2016 г. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2016. С. 17.
- Григоревский М. Х.* Курс греческого языка по хоку и кэги. Ч. 1: Этимология. Санкт-Петербург: Типо-Литография Энергия, 1914.
- Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда: [Притчи, трактаты: пер. с англ.] / [авт. предисл. Н. Трауберг; авт. коммент. С. А. Кузина и др.]. Москва: Республика, 1992.
- Стернин И. А.* О национальном коммуникативном сознании // Лингвистический вестник. 2002. Вып. 4. С. 87–94.
- Топоров В. М.* Святость и святые в русской духовной культуре. Москва: Гнозис; Шк. «Языки рус. культуры», 1995.
- Konstan D.* Assuaging Rage: Remorse, Repentance, and Forgiveness in the Classical World // *Phoenix*. 2008. Vol. 62 (3/4). P. 243–254.

### Словари

- Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2-х т. Т. 1. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): в 10 т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; гл. ред. Р. И. Аванесов. Т. 3: (добродетельно — изгечися). Москва: Рус. яз., 1990.
- Словарь синонимов и антонимов современного русского языка. 50000 слов. Москва: Аделант, 2014.

- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / изд. отд. рус. яз. и словесности Императорской акад. наук. Т. 2: Л–П. Санкт-Петербург: Тип. Императорской акад. наук, 1902.
- Толковый словарь живаго великорусскаго языка Владимира Даля / под ред. проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 3: П–Р. Санкт-Петербург; Москва: Товарищество М. О. Вольф, 1907.
- Толковый словарь Ожегова онлайн: [сайт]. 2008–2024. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovarozhegova.ru/> (дата обращения 21.07.2023).
- Толковый словарь русского языка: [в 4 т.]. / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 2: Л — Ояловеть / сост. Г. О. Винокур, проф. Б. А. Ларин, С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, проф. Д. Н. Ушаков; под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Москва: ГИИНС, 1938.
- Толковый словарь русского языка: [в 4 т.]. / под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. 3: П — Ряшка / сост. проф. В. В. Виноградов, проф. Г. О. Винокур, проф. Б. А. Ларин, доц. С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, проф. Д. Н. Ушаков. Москва: ГИИНС, 1939.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: [в 4 т.]. / пер. с нем., доп. О. Н. Трубачева. Т. 3: Муза–Сят. Москва: Прогресс, <sup>2</sup>1987.

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

# ЦЕРКОВЬ-МАТЬ

В ВИЗАНТИЙСКОЙ И ПОСТВИЗАНТИЙСКОЙ  
ТРАДИЦИИ\*

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
dionysij@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

**Для цитирования:** *Дионисий (Шлёнов), игум.* Церковь-Мать в византийской и поствизантийской традиции // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 147–184. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.008

## Аннотация

УДК 271.2–9

В настоящее время в семье Поместных Православных Церквей всё более и более усугубляется болезненное разделение между двумя группами Церквей: теми Церквами, которые поддерживают Константинопольский Патриархат и «привилегии» его главы, как будто бы первенствующего на Востоке и во всемирном Православии иерарха, и теми, которые не принимают такое первенство Константинополя, а именно Русской Православной Церковью и рядом других Поместных Церквей, придерживающихся соборной еkkлесиологии. Однако, несмотря на иллюзию поиска Константинополем царского пути, правда — в еkkлесиологии, исключающей земное первенство по власти одного человека в Церкви. В статье данная тема освещается на примере истории понятия «Церковь-Мать» в византийской и поствизантийской традиции.

**Ключевые слова:** Церковь-Мать, первенство, Константинопольский Патриархат, соборность, еkkлесиология.

\* Ранее сокращенный вариант статьи был представлен как пленарный доклад на Всероссийской Покровской академической научно-богословской конференции 12 октября 2023 г. в актовом зале Московской духовной академии.

## The Mother Church in the Byzantine and Post-Byzantine Tradition\*\*

### Hegumen Dionysius (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

<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

**For citation:** Dionysius (Shlenov), hegumen. "The Mother Church in the Byzantine and Post-Byzantine Tradition". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 147–184 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.008

**Abstract.** At the moment, the family of the Local Orthodox Churches is suffering a painful, more and more aggravating division between the two groups of Local Churches: those Churches that support the Patriarchate of Constantinople and the «privileges» of its head, who is in fact supposed to be the primate within the East and, more generally, within the universal Orthodoxy, and those that do not accept such primacy of Constantinople, namely the Russian Orthodox Church and a number of other Local Churches adhering to the conciliar ecclesiology. However, despite the delusion that Constantinople strives for the «royal path», the truth and righteousness are in the ecclesiology which excludes the one-person earthly primacy of power in the Church. The article highlights this topic using the example of the history of the concept «Mother Church» within the patristic, Byzantine and Post-Byzantine tradition.

**Keywords:** Mother Church, primacy, Patriarchate of Constantinople, conciliarity, ecclesiology.

\*\* Previously, a shortened version of the article was presented as a plenary report at the All-Russian Intercession Academic Scientific and Theological Conference on October 12, 2023 in the assembly hall of the Moscow Theological Academy.

Сторонники первенства власти, говоря о Константинопольском Патриархате, очень часто используют выражение «Церковь-Мать». Это выражение — не просто красивое словосочетание: оно передаёт самую суть новой доктрины о первенстве власти. Константинопольский Патриархат — это Церковь-Мать по отношению к своим дочерям, то есть, согласно интерпретации его приверженцев, ко всем автокефальным Церквам, созданным помимо древних пентархических Патриархатов (и близкой к ним Кипрской Православной Церкви). В трудном положении оказались те Церкви, которые не могут сделать прямолинейный выбор в пользу соборной экклесиологии и которым приходится принимать и ту и другую сторону, как, например, Иерусалимской и Албанской Церквам<sup>1</sup>. В одном из недавних интервью Константинопольский патриарх Варфоломей заявил, что украинский церковный вопрос единолично решён им раз и навсегда и не нуждается в соборном обсуждении и одобрении<sup>2</sup>. Константинопольская Церковь, как Церковь-Мать, будто бы имеет право самостоятельно давать автокефалию другим Церквам — своим дочерям. После предоставления автокефалии матерински-дочерние взаимоотношения сохраняются. Константинопольская Церковь останется старшей и ответственной, обладающей не только старшинством, но и определённой долей власти — и достаточно большой долей власти — над своей дочерней Церковью. Также Константинопольский Патриархат оставляет за собой право вмешиваться и в геополитику — выражая точку зрения тех, кто претендует в ней на первенство, а именно: недавно Константинопольский Синод призвал вернуть из России, как говорится в заявлении, «насильственно перемещенных» украинских детей — без учёта реального положения дел...<sup>3</sup>

Насколько такая интерпретация первенства соответствует реальной исторической практике и византийской традиции? Было ли в византийской традиции особое представление о самой главной среди

1 См. одну из последних публикаций П. Андриопула: *Ανδριόπουλος Π. Α.* Το «Φως Φαναρίου» απαντά στην Εκκλησία της Αλβανίας (7 Οκτωβρίου 2023). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/10/07/to-fos-fanariou-apanta-stin-ekklisia-tis-alvanias/>

2 Οικουμενικός Πατριάρχης: «Δεν θα συγκαλέσουμε Σύνοδο Προκαθήμενων για το Ουκρανικό» (4 Σεπτεμβρίου 2023). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/09/04/ecum-patr-den-tha-syglithei-synodos-prokathimenwn-gia-to-oukraniko/>

3 «Также Святой и Священный Синод выразил пожелание побуждение, чтобы как можно быстрее вернулись в отечество и дома тысячи детей с Украины, которые насильственно были перемещены в Российскую Федерацию». См.: URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/10/04/anakoinothen-gia-ergasies-agias-kai-ieras-synodou-4-10-2023/>

других Церквей Церкви-Матери? С какого века Константинопольская Церковь стала считать себя самой главной на Православном Востоке и, более того, во всём мире? В настоящей статье делается попытка ответить на эти вопросы.

Русский автор в начале XX в. писал о Церкви как об «общей матери»:

«...Только одна Православная греко-восточная есть Церковь истинная <...> Поэтому надо высоко ценить Церковь, как общую для всех нас мать, надо быть возможно ближе к ней, надо деятельно поддерживать свою связь и живые отношения с Церковью...»<sup>4</sup>

Очевидно, он понимал под таковой всю Греко-Восточную Церковь, а именно совокупность Поместных Церквей, за исключением отпавшей Римской Церкви и протестантов. Вроде бы данное понимание единственно возможное, и трудно предположить другое толкование.

Ранее свт. Мелетий Пигас учил о «Восточной Церкви» (*греч.* «ἡ Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία») как о первой, которая приняла Божественный свет и передала его другим, очевидно подразумевая под Восточной Церковью древние Поместные Церкви христианского Востока, а именно Иерусалимскую, Антиохийскую и Александрийскую<sup>5</sup>. Получается, что в историческом прошлом и в сравнительно недавнем настоящем — Восточная Церковь — не одна из Поместных Церквей, а совокупность Поместных Церквей за исключением западной Римской.

Однако после падения Константинополя в 1453 г. и подчинения Византии Оттоманской Порте, или турецкой Османской империи, Константинопольская Церковь, которая до этого времени, начиная с VII в., занимала исключительное место на христианском Востоке (после захвата арабами трёх других восточных патриархатов), постепенно стала осознавать себя не как «частной» Церковью наряду с другими, но «общей», «вселенской», «кафолической», единственной в своём роде. Данная исключительность еще более усилилась после 1517 г., когда турки-оттоманы завоевали Египет, Сирию и Палестину с тремя древними патриархатами, которые соединились в единой «ромейской нации» (*тур.* «Rum Millet») <sup>6</sup>. В дальнейшем в XVIII–XIX вв. Константинопольская Церковь стала именовать себя Матерью или «Общей Матерью» по отношению

4 Так под псевдонимом Ю. Б. писал некий автор в 1905 г. См.: Ю. Б. Церковь // Наставления и утешения святой веры христианской. 1905. Кн. 12. С. 1093.

5 *Meletius Pegas. Epistula 215. Κυρίλλῳ Ἱερομονάχῳ.* L. 54–59 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria.* [S. L.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 272.

6 Цит. по: *Βαλάκου-Θεοδοροῦδῃ Μ.* Το νομικὸ περίγραμμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στο πλαίσιο τῆς διεθνούς κοινότητας. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 195.

к другим Поместным Церквам. В это же время произошло радикальное переосмысление отношений Константинопольского Патриархата с древними восточными апостольскими Церквами.

Согласно актам Константинопольского Патриархата, Константинопольский патриарх в ту эпоху мог практически единолично возводить на патриаршие престолы достойных кандидатов<sup>7</sup> и, наоборот, низводить с них недостойных<sup>8</sup>, то есть фактически применять право высшей судебной власти по отношению к тем предстоятелям Церквей, кто теоретически был ему полностью равен. Это тем более странно выглядит с учётом того, что другие Поместные Церкви тоже имели апостольское происхождение и, более того, были древнее Константинополя (Александрийский и Антиохийский Патриархаты, а также Кипрская Церковь и Иерусалимский Патриархат).

По сравнению с древними Церквами Русская Православная Церковь находилась в выигрышном политическом положении, как Церковь независимого государства имперского типа. Так, в обращении к Синоду Русской Церкви (1723 г.)<sup>9</sup> каждый из трёх восточных патриархов подписался: «молитвенник и брат Ваш во Христе» (*греч.* «εὐχέτης διάπυρος καὶ ἐν Χριστῷ ἀδελφὸς ὑμῶν»)<sup>10</sup>. Константинопольский Патриархат, который испытывал чувство своего особого величия, но находился в составе Оттоманской Порты, должен был «смиряться» и относиться к Русской Церкви почтительно — не столько как к дочери, сколько

7 В 1813 г. Константинопольский Патриарх Кирилл избрал нового Патриарха Антиохийского. В начале соответствующего послания — утверждение особых прав Великой Церкви, то есть Константинопольского Патриархата. См.: Κώδιξ Θ. 323 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αἰνίου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθοδόξων Συνόδων. [Ηράκλειο], 2014. Σ. 166–167.

8 Например, в 1759 г. Константинопольский патриарх Серафим II при согласии Иерусалимского патриарха низложил бывшего Антиохийского Кирилла. См.: Κώδιξ Α.Μ. 66 411 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αἰνίου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθοδόξων Συνόδων. Σ. 142–145. [Акт о низложении]. В акте используется уничижительное выражение «зло-Кирилл» (*греч.* «Κακο-Κύριλλος»). Нечестивые архиереи осуждены «Святой Церковью и Священным Синодом»: по сути дела Константинопольский Патриархат отождествляется со всей Церковью.

9 Κώδιξ Α.Μ. 49, σελ. 227 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αἰνίου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθοδόξων Συνόδων. Σ. 194–195. [Обращение к Синоду Русской Церкви]. Константинопольский патриарх Иеремия III вместе с Антиохийским Афансием и Иерусалимским Хрисанфом посылают просьбу Российскому Синоду (1723 г.) высказаться вместе с Восточной Церковью по англиканскому вероисповеданию.

10 Κώδιξ Α.Μ. 49, σελ. 227 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αἰνίου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθοδόξων Συνόδων. Σ. 195. [Обращение к Синоду Русской Церкви].

к равной и, более того, превосходящей его Церкви, поскольку она находилась под особенным покровительством единственного царя независимого государства на Православном Востоке<sup>11</sup>.

### Восточная Церковь

Выражение «Восточная Церковь», или «Греко-Восточная Церковь», могло иметь двойной смысл. В Российской империи, как было сказано, оно обозначало всю Православную Церковь в совокупности восточных Поместных Церквей. В западной традиции выражение «Восточная Церковь» (*лат.* «Ecclesia Orientalis») стало использоваться начиная с блж. Августина, который писал, что «Западная и Восточная Церковь Христова <...> убоялась нововведений <...> негодного пустословия» (ср. 1 Тим. 6, 20) пелагиан<sup>12</sup>. В Византии данное выражение, скорее всего под влиянием сложившейся к тому времени западной традиции<sup>13</sup> — стало использоваться с XIV в., как видно из жития свт. Филофея Коккина<sup>14</sup>. Иоанн Евгеник (XV в.) писал

- 11 Это почтение Востока перед великокняжеской и царской Россией может быть выражено словами свт. Мелетия Пигаса, патриарха Александрийского: «Что, говорит [латинянин. — И. Д.], потеряла царство Восточная Церковь, о обман! Но, во-первых, это произошло не сегодня и не вчера; во-вторых, православная вера богата также и царством; ведь [есть] и Московии сильнейший царь православный, и твоя власть, светлейший князь Василий...». См.: *Meletius Pegas. Epistula 137. Τοῖς ἐν Μικρᾷ Ῥωσίᾳ*. L. 288–292 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria*. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 175. А Иерусалимский патриарх Досифей указывал, что латиномудрствующий Паисий Лигарид после посещения «царствующей Московии» стал защитником всей Восточной Церкви. См.: *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 11, 11, 7 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. T. 6. Σ. 83:9–11.
- 12 *Augustinus Hipponensis. Contra duas epistulas Pelagianorum* 4, 8, 20 // PL. 44. Col. 623:10–32. Ср. у свт. Папы Льва о бедах, обрушившихся на Восточную Церковь из-за ереси Евтихия: *Leo I. De haeresi et historia Eutychiana* 7, 1 // PL. 55. Col. 1145C:2–7.
- 13 В XII в. выражение «Восточная Церковь» стало регулярно использоваться западными авторами, часто полемически настроенными по отношению к православному Востоку. См., например: *Sugerius S. Dionysii. Epistula LX. Ejusdem ad eumdem et viromandensem comitem* // PL. 186. Col. 1379D:4–8. Рус. пер.: «Вам да будет открыто, мы не сомневаемся, что Восточная Церковь опустошается ежедневными преследованиями от сарацин и неверных...».
- 14 При описании Лионской унии и её последствий говорится о разделении внутри Восточной Церкви — за и против унии. См.: *Vita sancti patriarchae Philothei 9 // Δεστάκης Β. Α. Βίος και ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (1353–1354 καὶ 1364–1376) τοῦ θεολόγου. Ἐν Ἀθήναις, 1971. (Ἠσυχαστικά καὶ Φιλοσοφικά Μελέται 9). Σ. 70:2–8.*



о «содружестве предстоятелей Восточной Церкви»<sup>15</sup>, очевидно, имея в виду не один Константинопольский Патриархат, а всю совокупность Восточных Церквей. «Наша восточная православная вся Церковь, те, кто в четырёх патриарших престолах, и от них зависящие все епископы, и почтённые автономией...»<sup>16</sup> — таково представление о полноте Восточной Церкви согласно Иоанну Евгенику. Свт. Геннадий Схολарий, первый патриарх периода туркократии, в одном из своих писем до патриаршества также указывал на «патриархов <...> Восточной Церкви»<sup>17</sup>, то есть считал Восточную Церковь общей братской семьёй всех Поместных Церквей той эпохи. Он же назвал Восточную Церковь «матерью»<sup>18</sup>.

Свт. Мелетий Пигас<sup>19</sup> писал: «...мудрование Восточной Церкви — мудрование кафолической веры...»<sup>20</sup>, очевидно подразумеваемая под Восточной Церковью Церковь кафолическую.

«...И осталась Восточная Церковь подлинным телом той же самой Церкви (а именно кафолической и апостольской)...»<sup>21</sup>

- 15 *Joannes Eugenicus. Antirrheticus adversus decretum Concilii Florentini 6 // Rossidou-Koutsou E. John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence. Nicosia, 2006. P. 25:2–3.*
- 16 *Joannes Eugenicus. Antirrheticus adversus decretum Concilii Florentini 29 // Rossidou-Koutsou E. John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence. P. 136:13.*
- 17 См.: *Gennadius Scholarius. Epistulae Georgii Scholarii (ante 1450) 5 // Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 4. Paris, 1935. P. 414:32–35.*
- 18 См.: *Gennadius Scholarius. De verbis patrum Latinorum de processu Spiritus Sancti // Jugie M., Petit L., Siderides X. A. Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios. Vol. 3. Paris, 1930. P. 63:13–18.*
- 19 Справедливости ради надо отметить, что свт. Мелетий Пигас назвал восточную Церковь «матерью церквей» — исторически. См.: *Meletius Pegas. Epistula 241. Εἰς Σαυρομάτας. L. 5–11 // Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 288. Восточная Церковь — «мать всех Церквей» с евангельских времён. См.: *Meletius Pegas. Epistula 257. Τῷ Πανιερωτάτῳ Φιλαδελφείας κύρ Γαβριήλ, ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ ἐν Κυρίῳ περιποθῆτω, χάριν, ἔλεος παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. L. 445–450 // Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 314.**
- 20 *Meletius Pegas. Epistula 9. Μαξίμῳ τῷ Θεοφιλεστάτῳ Κυθήρων. L. 201–202 // Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 33: «φρόνημα τῆς Ανατολικῆς οὐ Ἐκκλησίας, φρόνημα τῆς πίστεως τῆς Καθολικῆς...».*
- 21 *Meletius Pegas. Epistula 10. Τοῖς ἐν Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, καὶ Θεῷ καὶ Σωτῆρι ἀδελφοῖς καὶ συλλειτουργοῖς, τῷ τε Πανιερωτάτῳ Γαβριήλ Φιλαδελφείας καὶ τῷ Θεοφιλεστάτῳ*

«Мы совершаем горячую память и посещение и нашей матери восточной Церкви православных...»<sup>22</sup>

«...Это удерживает Восточная Церковь, этому учит, это передаёт, не принимая никакого прибавления или убавления...»<sup>23</sup>

Согласно свт. Мелетию Пигасу Восточная Церковь имеет и другие эпитеты: «греческая»<sup>24</sup> или «древняя»<sup>25</sup>. Это позволяет уточнить её точный состав: в неё входят восточные патриархаты и Кипрская Церковь, оказавшиеся на территории Оттоманской Порты, — как «самый укоренённый ствол католической Церкви»<sup>26</sup>. При этом Восточная Церковь крайне разнообразна по своему национальному составу и обычаям<sup>27</sup>.

Κυθήρων Μαξίμῳ τῷ Μαργουνίῳ χάριν, ἔλεος. L. 42–43 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria.* [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 35.

22 *Meletius Pegas. Epistula 31.* Ἰὼβ Πατριάρχῃ Ῥωσίας, καὶ Μοσκόβου, καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν. L. 34–37 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria.* [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 66.

23 *Meletius Pegas. Epistula 175.* Τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ Ὀρθοδοξοτάτῳ ἄρχοντι Κνέζη Ἀδάμῳ Βασιλείου Βισκοβέτσικη, καὶ τῷ εὐσεβεστάτῳ Κνέζη Κυριακῷ Ῥουζίνσκη μετὰ τῶν λοιπῶν Ἀρχόντων, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ὀρθοδόξων, τῆς ἱεραῆς τάξεως, καὶ τῆς κοσμικῆς καταστάσεως· υἱοῖς ἐν Κυρίῳ περιποθήτοις, χάριν... L. 17–18 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria.* [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 207.

24 Ср.: *Bernardus Claraevallensis. Epistula 221.* Petri Venerabilis ad Bernardum abbatem 9 // PL. 182. Col. 403D:2–6. Рус. пер.: «Мы также являемся свидетелями нашего времени. Мы видим, что Римская Церковь и весь латинский язык приносят Богу спасительную жертву из опресноков; в то время как Греческая Церковь и большая часть Востока и варварские христианские народы приносят жертву — как о них говорят — на квасном хлебе».

25 *Meletius Pegas. Epistula 258.* Κυριακῷ Φωτεινῷ ἱατρῷ καὶ διδασκάλῳ ἐν Ἐγγοσταλδιανίῳ Ἀκαδημίᾳ λαμπροτάτῳ· χάριν, ἔλεος, καὶ εἰρήνην παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. L. 180–184 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria.* [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 322.

26 *Meletius Pegas. Epistula 270.* Τοῖς ἀπανταχοῦ Ὀρθοδόξοις καὶ εὐσεβεσι Χριστιανοῖς, τοῖς τε τοῦ ἱεροῦ καταλόγου καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως, τοῖς ἐν Κυρίῳ περιποθήτοις· χάριν, ἔλεος, καὶ εἰρήνην παρὰ Κυρίου καὶ Θεοῦ. L. 31–34 // *Methodios. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria.* [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 334.

27 *Meletius Pegas. Oratio ad Silvestrum patriarcham* (edita a Dositheo patriarcha) // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Τόμος Χαράς / ἔκδ. Κ. Σιαμάκης. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 544:8–13.* Рус. пер.: «...у западных христиан не сохраняется ни идея Церкви, ни Ромейской Церкви. А о Восточной Церкви кто не удивится при таком различии народов, языков, нравов, стран своеобразным чертам, при том, что то, что относится к Церкви, остаётся у всех в неизменном виде и ничто из прошлого не заменяется последующим?»

Также в целом мыслил и Иерусалимский патриарх Досифей: «Восточная Церковь состояла из четырёх патриархатов, из которых Константинопольский — первый по чести»<sup>28</sup>.

Восточная Церковь в сравнении с Римско-Католической Церковью указывала на православный Восток, отличный от католического Запада. Поскольку именно Константинопольская Патриархия была главной участницей спора, она и воспринималась прежде всего как восточная своими западными оппонентами или униатами, как, например, Георгием Трапезундским, который писал:

«Она и только после схизмы составляет всю восточную Церковь...»<sup>29</sup>

И более того, римо-католики именовали свою западную Церковь «матерью», а восточную Церковь «дочерью»<sup>30</sup>, что, очевидно, не могло быть принято на православном Востоке. Также, согласно свидетельству Досифея Иерусалимского, латиняне именовали Римскую Церковь главой, а восточную — телом<sup>31</sup>, которое, тем самым, должно её слушаться. Сами же члены Восточной Церкви в порыве зилотской ревности видели в Римском папе антихриста и дракона<sup>32</sup>.

28 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 10, 3 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 6. Σ. 263:3–9. Рус. пер.: «...но подобает всячески, чтобы взыскавшие католическую Церковь православных в этом мире, к ней прибегли и с ней сочетались, и в её лоне питались, таковой же является Восточная Церковь, утверждённая как на четырёх столпах на патриарших престолах, среди которых Константинопольский занимает самое высокое место не гордостью, ни произволом, не мирскими фантазиями выдающийся, но древним порядком церковного благочиния...».

29 *Georgius Trapezuntius. De processione spiritus sancti et de una, sancta, catholica Ecclesia* // PG. 161. Col. 856:13–14.

30 См.: *Sylvester Syropulus. Historiae* 2, 13 // *Laurent V. Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*. Paris, 1971. P. 114:5–6. Рус. пер.: «...иными словами, что Римская Церковь есть мать, а Восточная — дочь; и дочь должна быть при матери».

31 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 3, 9 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 42:12–18. Рус. пер.: «...так что Папа и все подчинённые ему епископы, которые также именуется как Западная Церковь, будто бы именуется святыми отцами главой, а отцы в Константинополе, которые именуется как Восточная Церковь, ими же именуется телом. Из этого ясно, что Западная Церковь — многоголовая гидра, ибо как могут быть таковые одной главой?»

32 См.: *Anastasius Gordius. Περὶ Μωάμεθ καὶ κατὰ Λατείνων* 57:33–40. Рус. пер.: «И более того, он является и именуется Антихристом и врагом Христа и Святого Духа и антибогом и соперником святых апостолов и отцов и всех Вселенских святых Соборов, гонителем Восточной Православной Церкви, предателем и врагом христиан на Востоке. Все эти черты папа приобрёл своим собственным трудом. Поэтому он и станет наследником

Во второй пол. XVII — нач. XVIII в. представление о единой Восточной Церкви стало формулироваться в двух разных направлениях. С одной стороны, Анастасий Гордий, который мыслил Восточную Церковь как апостольскую и кафолическую<sup>33</sup>, писал:

«И произошло словно некое перемещение восточной Церкви трёх патриархатов с востока в северные части великой России. И остаётся там, и хочет быть [то есть будет. — *И. Д.*] православной, по благодати её Жениха и Возлюбившего [её], Христа Бога нашего, до скончания настоящего века»<sup>34</sup>.

Таким образом, Анастасий Гордий отождествил Восточную Церковь с Русской Православной Церковью как Церковью независимого государства, управляемого царём.

С другой стороны, с точки зрения Константинопольской Церкви, особенно начиная с XVIII в. и далее, Восточная Церковь — это именно Константинопольская Патриархия, которая руководит остальными Церквями. Устойчивый эпитет-выражение «Великая Церковь»<sup>35</sup> подчёркивал особое величие Константинополя и патриаршей Церкви в нём. Согласно идеологии сторонников первенства Константинопольской Церкви, во второй половине XIX в. «Великая Церковь» несла особую ответственность перед «всей Церковью»<sup>36</sup>, фактически являясь её главой. Существование «постоянного собора», членами которого были другие патриархи и предстоятели Православного Востока, усиливало данную картину как непреложную. Привилегии, выданные Константинопольскому

огненного озера вместе с дренним змеем, которому он стал подражать и сам совершенно в отступничестве и восстании».

33 *Anastasius Gordius*. Περὶ Μωάμεθ καὶ κατὰ Λατείνων 81:29–30. Рус. пер.: «И на таком основании мы мыслим и говорим, а особенно размышляет Восточная Соборная и Апостольская Церковь о Святом Духе». Выражение «Восточная кафолическая Церковь» стало устойчивым в XVIII в., см. в «Исповедании веры» у прп. Никодима Святогорца: *Nicodemus Hagiorita*. Confessio fidei 1 // *Πάσχος Π. Β.* Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Ἀθήνα, 1996. (Ὑμναγιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες 3). Σ. 107:11–12.

34 *Anastasius Gordius*. Περὶ Μωάμεθ καὶ κατὰ Λατείνων 44:67–73.

35 См., например: 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 Σεπτέμβριου. Κωνσταντινούπολις, [1872]. Σ. 7. Рус. пер.: «Великая Церковь в духе кротости и с материнской любовью постаралась убедить руководителей движения [то есть Болгарского Экзархата. — *И. Д.*]».

36 *Ibid.* Σ. 8. Рус. пер.: «Великая Церковь сочла, что на ней лежит наибольшая ответственность перед лицом всей Церкви».

Патриархату Мехметом Завоевателем<sup>37</sup>, и ряд международных договоров<sup>38</sup> впоследствии стали своеобразным юридическим обоснованием будто бы ведущей роли Константинопольской Церкви в мировом Православии. Парадоксально, что родоначальник ислама, кто считался самими греками или антихристом, или его предтечей<sup>39</sup>, оказался у истока того нового типа привилегий, которыми стал пользоваться Константинопольский Патриархат, особенно интенсивно — после падения Константинополя.

В XIX в. Неофит Дука понимал под «Восточной Церковью» «Великую Церковь» Константинополя<sup>40</sup>, но даже и без такого прямого отождествления Константинопольский Патриарх считался её самым настоящим главой — на основании оттоманского законодательства о привилегиях, однако без достаточных на то канонических оснований.

### Церковь-Мать

Для того чтобы более глубоко понять роль Константинопольского Патриархата в мировом Православии, можно рассмотреть выражение «Церковь-Мать» в патристической и византийской традиции. В отличие от выражения «Восточная Церковь» сравнение Церкви и матери более древнее. Однако между этими выражениями и их историей есть

- 37 Подробнее о привилегиях см.: *Βαλάκου-Θεοδωρούδη Μ.* Το νομικό περίγραμμα του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο πλαίσιο της διεθνούς κοινότητας. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 193–216.
- 38 Подробнее о международных договорах см.: *Βαρθολομαῖος (Χρῆστος) Ἰατρίδης, ἀρχιμανδρίτης.* Διευνὲς συμβατικὸ δίκαιο καὶ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. [Διδακτορικὴ διατριβή]. Κομοτινή, 2019; *Βαλάκου-Θεοδωρούδη Μ.* Το νομικὸ περίγραμμα του Οἰκουμενικού Πατριαρχείου στο πλαίσιο της διεθνούς κοινότητας. Σ. 150–155.
- 39 *Anastasius Gordius.* Περὶ Μωάμεθ καὶ κατὰ Λατείνων 46:56–61. Анастасий Гордий молился: «...тысячу лет пребывает в опасности восточная Церковь от антихриста Мухамеда, и, как видно, нет никакой надежды свободы для нас в настоящем веке. Но да будет, Господи, хотя бы в будущем, и да не будем отступаться от обоих, ни от настоящего, ни от готовящегося (Ἀλλὰ γένοιτο, Κύριε, κἂν ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ μὴν ἄστοχίσωμεν καὶ τῶν δύο, καὶ τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης)». См. также: *Καριωτόγλου Α.* Ἰσλάμ καὶ χριστιανικὴ χρησιμολογία. Ἀπὸ τον μύθο στην πραγματικότητα. Θεσσαλονίκη, 2000. Σ. 53: «Ἀπορὸ πάς τους Τούρκους ἀσεβεῖς ὄντας, ἀφῆκεν ὁ Θεός καθ' ἡμῶν, ἀγαπώντων αὐτὸν καὶ σεβομένων». Рус. пер.: «Недоумеваю как, когда турки нечестивы, отошёл Бог от нас, возлюбивших и почитающих Его».
- 40 См.: *Neophytus Ducas.* Epistula 1495. Θεοδωρήτω. L. 1–7 // Ἐπιστολαὶ πρὸς τινὰς ἐν διαφόροις περιστάσεσι ὑπὸ Νεοφύτου Δούκα εἰς τόμους δύο ὡς ἀκολουθία τῶν κατὰ τὸ 1839 προεκδομένων. Τ. 2. Ἀθῆναι, 1844. Σ. 175–176.

много общего. В период появления и устойчивого распространения выражения «Восточная Церковь» в Византии выражение «Церковь-Мать» стало применяться сначала ко всей Восточной Церкви, как к совокупности четырёх восточных патриархатов, а потом к одному Константинопольскому Патриархату, как к самому главному среди них. С учётом антилатинской полемики, в которой греки категорически отрицали исключительное право Римской Церкви именоваться Церковью-Матерью, присваивание Константинополем данного эпитета себе является очевидным шагом на достаточно длинном пути односторонности, по которому Константинопольская Церковь шла уже тогда, а в последний век идёт с ещё большей интенсивностью. Эпитет «мать» близок по своему содержанию к эпитету «глава»<sup>41</sup>, который в случае присвоения одним лицом, претендующим на всецерковное главенство, является одним из инструментов института первенства, противоречащего соборной экклесиологии Православной Церкви.

### Древнепатристический период

Древнехристианский мыслитель Ориген оставил следующее высказывание:

«Нашей матерью является Церковь, которую Духом Святым Себе Бог и Отец приспособил в спутницы, ибо она рождает всегда через себя Ему сыновей и дочерей»<sup>42</sup>.

Также, согласно мысли того же автора, Бог Отец и Церковь-Мать радуются о тех, кто научен знанию и премудрости Бога<sup>43</sup>. Термин «Отец» в троичном богословии привёл к аналогичному термину в экклесиологии — понятию о Церкви-Матери<sup>44</sup>.

41 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.

42 *Origenes. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)* // PG. 17. Col. 201:17–23.

43 См.: *Origenes. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)* // PG. 17. Col. 201:23–28.

44 Данная богословская образность применялась и в поздневизантийском богословии. См.: *Petrus Argivus. Encomium ad sanctos Anargyros Cosmam et Damianum* 3:90–94 // *Κυριακόπουλος Κ. Τ. Ἀγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργου βίος καὶ λόγοι.* Ἀθήναι, 1976. Σ. 86. Рус. пер.: «Бог всех — Первый и истинный Отец и Церковь — мать; от века угодившие Богу праведники, патриархи, пророки, апостолы, мученики и все преподобно и непорочно пожившие, сограждане и друзья и соратники — братья и друзья и родственники...»

Помимо Бога Отца, Отцом именовался также Христос Спаситель, таинственно соотносимый с Матерью-Церковью<sup>45</sup>.

В «Житии Кира и Иоанна» указывается, что для св. бессребреника Кира Бог является Отцом, а Церковь — Матерью:

«В духовном рождении он имел Бога Отцом, Кто возродил его водою и Духом; а Православную Церковь — матерью»<sup>46</sup>.

Данные древние интерпретации — образы Церкви исходят из прямого соотношения её с Богом Троицей и исключают какое бы то ни было представление о Церкви-Матери помимо самого универсального. Никакая Поместная Церковь не может претендовать на свою особую близость к Богу или на особое сравнение себя с Ним.

Образы Церкви-Матери использовались и вне прямой аналогии с Первым или Вторым Лицом Святой Троицы. По мысли Евсевия Кесарийского, «Небесная Церковь» является «матерью живущих на земле святых мужей»<sup>47</sup>.

### Три святителя

Наряду с универсальным представлением о Церкви-Матери первоначально у свт. Григория Богослова появляется несколько формул о Церкви-Матери применительно к той или иной епархиальной Церкви. Так, он писал о Кесарийской Церкви: «наша мать Церковь»<sup>48</sup>, — как и свт. Василий писал о Никопольской: «Не оправдывайтесь перед матерью вашей Никопольской Церковью»<sup>49</sup>. В то же время свт. Григорий воспе-

45 Так в памятнике византийской письменности «Физиологе» в главе «об ехидне» говорилось, что «[иудеи] <...> убили отца, то есть Христа, убили мать, то есть Церковь». Данное речение в его последней части можно понимать в смысле гонений на первохристианскую церковную общину. См.: Physiologus (redactio secunda quae vocatur Byzantina) 22:11–13 // Physiologus / ed. F. Sbordone. Rome, 1936. [Hildesheim, 1976]. P. 236: «καθὼς καὶ οἱ Ἰουδαῖοι πατρολῶοι καὶ μητρολῶοι ἐγένοντο· ἀπέκτειναν τὸν πατέρα, τοῦτέστι τὸν Χριστόν, ἀπέκτειναν τὴν μητέρα, τοῦτέστι τὴν Ἐκκλησίαν».

46 Vita et miracula sanctorum Cyri et Joannis (BHG 469) // PG. 87.3. Col. 3677:22–25.

47 Eusebius. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 401:39–43.

48 Gregorius Nazianzenus. Epistula 44. Εὐσεβίῳ Σαμοσάτων 4:1 // Saint Grégoire de Nazianze. Lettres / éd. P. Galloway. Vol. 1. Paris, 1964. P. 57. См. также: Gregorius Nazianzenus. Epistula 50. Τῷ Αὐτῷ [Βασιλείῳ] 5:1–4 // Saint Grégoire de Nazianze. Lettres / éd. P. Galloway. Vol. 1. Paris, 1964. P. 65.

49 Basiliius Caesariensis. Epistula 227. Πρὸς τοὺς ἐν Κολωνίᾳ κληρικούς 1:25–26 // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 3. Paris, 1966. P. 30.

вал умершего свт. Василия как того, кто «приносит себя [в дар] Матери-Церкви»<sup>50</sup>, очевидно понимая под Церковью всю Вселенскую Церковь.

Сам свт. Василий защищал «Церковь — Матерь всех», очевидно Вселенскую Церковь, от носителей духа гордости и превозношения<sup>51</sup>. Она же, согласно его аскетическому богословию, — мать дев, посвящённых Богу<sup>52</sup>. Также заслуживает внимания выражение свт. Василия «общая мать»:

«Снова, как знаете, диавол показал собственное безумие против нас <...> Снова же общая мать [то есть Церковь. — *И. Д.*] победила...»<sup>53</sup>

Этот эпитет Церкви — «общая мать» — получил широкое распространение в последующие века, в том числе и в терминологии учения о первенстве власти Константинопольского Патриархата, однако в патристической литературе он указывал только на Вселенскую Церковь как на семью Поместных Церквей.

Свт. Иоанн Златоуст писал о «Церкви, общей всех нас матери», как о той, которая ежедневно назидает и преподаёт наставления<sup>54</sup>. «...В лоне Церкви, общей всех нас матери...» христиане, избравшие путь добродетели, радуются, а отказывающиеся от этого пути стенают и печалются<sup>55</sup>. В духовном наследии свт. Иоанна Златоуста представление о Церкви как об «общей матери» становится своеобразным лейтмотивом<sup>56</sup>, который очень точно соотносится с универсальным и все-ленским характером Церкви.

«Церковь — мать своих собственных чад, и их принимая, и для чужих недра распространяя»<sup>57</sup>.

Церковь — мать наша, как Горний Иерусалим по Священному Писанию:

50 *Gregorius Nazianzenus. Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (orat. 43) 31, 5:1–4 // Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / éd. F. Boulenger. Paris, 1908. P. 126.*

51 *Basilii Caesariensis. Epistula 41. Βασίλειος πρὸς Ἰουλιανόν 1:8–14 // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris, 1957. P. 96–97.*

52 *Basilii Caesariensis. Epistula 169. Γρηγόριος Βασίλειος 1:45–46 // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 2. Paris, 1961. P. 105.*

53 *Basilii Caesariensis. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit // PG. 31. Col. 556:38–43.*

54 *Joannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum (homiliae 1–21) 6, 1 // PG. 49. Col. 81:41–46.*

55 *Joannes Chrysostomus. Ad illuminandos catecheses 1–2 (series prima et secunda) 1, 1 // PG. 49. Col. 224:14–19.*

56 См. также: *Joannes Chrysostomus. De baptismo Christi // PG. 49. Col. 363:40 – 364:2.*

57 *Joannes Chrysostomus. De sancto hieromartyre Phoca // PG. 50. Col. 702:49–52.*



«...А вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» (Гал. 4, 26)<sup>58</sup>.

Также свт. Иоанн Златоуст толкует применительно к Церкви ветхозаветное пророчество о неплодной (см. Пс. 112, 9):

«...Неплодной была, но стала матерью многих чад»<sup>59</sup>.

Есть у него и сравнение Руфи с Церковью: Руфь стала «матерью царей», как и Церковь<sup>60</sup>.

Из особо почитаемых в Церкви трёх святителей свт. Иоанн Златоуст оказывается наиболее системным учителем экклесиологии. Пользуясь созерцательно-экзегетическим методом, он раскрывает образ Церкви-Матери, «общей матери всех», как основывающийся на прообразах Ветхого и отдельных стихах Нового Завета. В такой типологии не остаётся места для какой-либо отдельной Поместной Церкви, ибо никакая Поместная Церковь не дерзнула бы приписать исключительно себе и своим правам ветхозаветные пророчества. Характерно, что свт. Иоанн Златоуст, в отличие от свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого, ничего не пишет о Церкви-Матери в частном, локальном смысле, но всегда имеет в виду Вселенскую, то есть Соборную и Апостольскую, Церковь.

Свт. Кирилл Александрийский пишет о Церкви как о ковчеге спасения:

«прибегнув к Церкви как к некоей матери...»<sup>61</sup>.

Церковь — мать, собрания как из язычников, так и из иудеев<sup>62</sup>, или Церковь из иудеев стала матерью Церкви из язычников<sup>63</sup>. Церковь — «мать верующих»<sup>64</sup>, именуемая также «священной матерью»<sup>65</sup>. Особый мотив в духовном наследии свт. Кирилла — учение о небесной духовной Церкви, которая — как Сион — именуется «матерью»<sup>66</sup>.

«Небесная Церковь» — «мать святых»<sup>67</sup>.

58 *Joannes Chrysostomus*. Non esse desperandum // PG. 51. Col. 368:17–21.

59 *Joannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. 55. Col. 304:11–18.

60 *Joannes Chrysostomus*. In Matthaenum (homiliae 1–90) 3, 4 // PG. 57. Col. 36:10–14.

61 *Cyrillus Alexandrenus*. Commentarius in xii prophetas minores // *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas* / ed. P. E. Pusey. Vol. 2. Oxford, 1868. [Brussels, 1965]. Vol. 2. P. 327:8–11.

62 *Cyrillus Alexandrenus*. De adoratione et cultu in Spiritu et veritate // PG. 68. Col. 817:18–23.

63 *Cyrillus Alexandrenus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 1337:51–54.

64 *Cyrillus Alexandrenus*. Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 221:30–33.

65 *Ibid.* Col. 324:27–31.

66 *Cyrillus Alexandrenus*. Expositio in Psalmos // PG. 69. Col. 1128:3–4.

67 *Ibid.* Col. 1208:53 – 1209:2.

«Церковь от язычников» — «матерь святых и благих»<sup>68</sup>.

Акцент на том, что Церковь как мать рождает именно святых, — является основополагающим. По милосердию Церковь — мать всех: и святых, и стремящихся к святости, и даже грешников, которые имеют надежду на покаяние. Однако подлинная высокая цель жизни каждого христианина — стать святым, достичь святости. И Церковь, как святая и непорочная, способствует духовному рождению, а точнее перерождению из обычного человека в святого, получившего благодатные дары Святого Духа.

Церковь, рождающая святых, сама по определению святая. Свт. Кирилл Александрийский пишет о Церкви как о святой матери:

«(Святые) в большом умиротворении являются чадами Церкви, нашей матери, создаваемой в правде»<sup>69</sup>.

«...Ибо сохраняется остаток: поэтому [есть] некая малая часть для наследников на святой горе, то есть в Церкви. Если же, конечно, кто-нибудь назовёт горный город, иже на небесах Церковь, матью и питательницей святых, она именуется ими горой святой, и в ней желают [они] получить часть наследия...»<sup>70</sup>.

Итак, свт. Кирилл Александрийский во всех упоминаниях о Церкви-Матери имеет в виду Вселенскую Церковь, святую, соборную и непорочную. Только единожды он упомянул о Церкви из иудеев как матери для Церкви из язычников, что не предполагает какого бы то ни было превосходства первой над второй.

Филон Карпафийский, толкуя стих Песни Песней: *...скажите ему, что я уязвлена любовью*» (Песн. 5, 8), пишет о Церкви как о мученице, распятой за своих чад — мучеников:

«Держает в чадах добрая мать святая эта Церковь, в святых мучениках, через которых она была распята, и говорит апостолам и пророкам: *скажите [ему], что я уязвлена любовью* (Песн. 5, 8)»<sup>71</sup>.

У последующих святоотеческих и византийских авторов этот образ Вселенской Церкви-Матери оставался устойчивым лейтмотивом, что, конечно, не исключало именование матерью той или иной конкретной

68 *Cyrillus Alexandrenus. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 1196:14–19.*

69 *Ibid. Col. 1212:35–39.*

70 *Ibid. Col. 1396:13–20.*

71 *Philo Carpasianus. Enarratio in Canticum Cantorum // PG. 40. Col. 105:47 – 108:2.*

Поместной Церкви<sup>72</sup>. Монах Евфимий Зигабен толковал *заблудились от чрева матери* (Пс. 57, 4) в том смысле, что «чревом матери» является Церковь-Мать:

«...Заблудились от чрева матери... От Церкви: ведь она мать и живот усыновлённых Богу, возрождающая их через святое крещение»<sup>73</sup>.

«Церковь верных» — «новая мать», относящаяся к синагоге так, как Новый Завет относится к Ветхому. Так, прп. Евфимий Зигабен писал:

«Агарь обозначает Ветхий Завет (ибо многим ранее она родила сына Измаила), а Сарра — Новый (ибо позднейшим был её сын Исаак). И первая, ветхая мать, как и синагога евреев; а вторая, новая мать, как и Церковь верных. Посему от той народ ветхий, а от этой — новый»<sup>74</sup>.

Блж. Феофилакт Болгарский пишет о Церкви-Матери в аскетическом контексте. Как ребёнок предпочитает самую нищую мать царице, так и подвижник предпочитает любому удовольствию Матерь-Церковь, научающую добродетели:

«Так и живущий по добродетели ничего не предпочитает Матери его, а именно Церкви, даже царствующее над многими удовольствие»<sup>75</sup>.

По богословскому учению свт. Евстафия Фессалоникийского, Церковь — светоносная мать «световидных детей»<sup>76</sup>. Свт. Григорий Палама писал в 8-й гомилии: «Посему и духовная и общая мать и питательница наша Церковь Христова, сегодня <...> провозглашает» о святых, а также о соборах и догматах веры<sup>77</sup>.

72 Император Феодор Ласкарь именовал Константинопольский Патриархат «божественной матерью Церковью Христовой», не вкладывая в это наименование какого-либо противопоставления с другими Церквями. См.: *Theodorus Lascaris. Epistula 90. Ad Manuelem patriarcham* I:1–6 // *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII* / ed. N. Festa. Florence, 1898. (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e lettere; 29). P. 117.

73 *Euthymius Zigabenus. Commentarius in Psalterium* // PG. 128. Col. 600:15–18.

74 *Euthymius Zigabenus. Commentarius in Pauli epistulam ad Galatas 4, 24:9–14* // *Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV Epistolas Sancti Pauli et VII catholicas* / ed. N. Kalogeras. Vol. 1. Athens, 1887. P. 540–541.

75 См.: *Theophylactus. Enarrationes in Evangelia 2* // PG. 123. Col. 597:29–34.

76 *Eustaphius Thessalonicensis. Exegesis in canonem iambicum pentecostalem 1, 131:1–5* // *Eustathii Thessalonicensis exegesis in canonem iambicum pentecostalem* / ed. P. Cesaretti, S. Ronchey. Göttingen, 2014. (Supplementa Byzantina; 10). P. 147.

77 *Gregorius Palamas. Homilia 8. Περί πιστέως. Ἐν ἧ καὶ τῆς κατ' εὐσέβειαν ὁμολογίας ἔκθεσις 6:1–5* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 9. Θεσσαλονίκη,

В данном случае он писал о Вселенской Церкви, действие которой могло осуществляться и через Константинопольский Патриархат, что не означало, однако, его исключительное положение среди других Поместных Церквей.

Также и соратник свт. Григория свт. Филофей Коккин писал об Апостольской Церкви как об «общей матери и питательнице»:

«Это исповедание я от всей души исповедаю, сие получив с отрочества от общей матери и питательницы верных апостольской Церкви...»<sup>78</sup>.

Свт. Геннадий Схоларий назвал «восточную Церковь» «нашей матерью», очевидно противопоставляя её «Римской Церкви»<sup>79</sup>.

Свт. Мелетий Пигас призывал:

«Итак, примиритесь друг с другом и умиротворитесь, будучи детьми одного Отца — Бога, чада единой Матери — Церкви православных, братья одного Христа, соединяемые в одном Духе, и будьте участниками не проклятий и отлучений, но молитвы и благословения»<sup>80</sup>.

Александрийский святитель писал о единой Матери Церкви, единство которой проистекает из Божественного единства. Мать-Церковь — соборная, а не обладающая земным главенством. Для него, так же как и для свт. Геннадия, Восточная Церковь — «наша мать»<sup>81</sup> или «мать всех Церквей»<sup>82,83</sup>. Последнее определение, скорее

1985. (Έλληνες Πατέρες τής Έκκλησίας 72). Σ. 218.

- 78 *Philotheus Coccinus*. Confessio fidei. L. 4421–444 // *Αραμπάζη Χ. Ἡ Ὁμολογία πίστεως τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Κοκκίνου // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Νέα Σεира. 2000. Τ. 10. Σ. 23–41.*
- 79 *Gennadius Scholarius*. De verbis patrum Latinorum de processu Spiritus Sancti // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 3. Paris, 1930. P. 63:13–18.*
- 80 *Meletius Pegas*. Epistula 6. Μαξίμου τῷ Θεοφιλεστάτῳ Κυθῆρων. L. 35–38 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 24.
- 81 См.: *Meletius Pegas*. Epistula 31. Ἰὼβ Πατριάρχῃ Ῥωσίας, καὶ Μοσκόβου, καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν. L. 34–37 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 66; *Meletius Pegas*. Epistula 316. Τοῖς μεγαλοπρεπεστάτοις Ἀρχουσιν, Ἀνδρέα καὶ Ἀλεξάνδρῳ Ζακороβάσκιε τοῖς ὀρθοδοξοτάτοις, καὶ ἐν Κυρίῳ περιποθήτοις υἱέσι. L. 13–17 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 364.
- 82 *Meletius Pegas*. Epistula 241. Εἰς Σανρομάτας. L. 6–9 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 288.
- 83 *Meletius Pegas*. Epistula 257. Τῷ Πανιερωτάτῳ Φιλαδελφείας κύρ Γαβριήλ, ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ ἐν Κυρίῳ περιποθήτῳ, χάριν, ἔλεος παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος

всего, даётся в противовес утверждению Римской Церкви о том, что мать Церквей — именно она. В действительности Римская церковь отступила от Матери-Церкви<sup>84</sup>, под которой естественно понимается совокупность восточных Церквей. Следуя богословской традиции свт. Кирилла Александрийского, свт. Мелетий заявляет, что Церковь — «мать тех, кто написан на небесах»<sup>85</sup>. По свт. Мелетию, «Вселенская Церковь, мать всех», всех лечит и обо всех духовно заботится<sup>86</sup>. Но он же называл и Великую Церковь, то есть Константинопольскую Патриархию, матью — но только для тех, кто входит в её юрисдикцию<sup>87</sup>.

Патриарх Иерусалимский Досифей, полемизируя и с западным приматом, но отчасти и с восточным, писал об Иерусалимской Церкви как о «матери Церквей»<sup>88</sup>. Вся Вселенская Церковь является «святой матерью христиан»<sup>89</sup>. Отождествление Вселенской Церкви с Римской Церковью как матерью — ошибка<sup>90</sup>, впервые допущенная императором Фокой (со слов папы Адриана)<sup>91</sup>, тем самым, который назвал её матерью всех Церквей. Все пять патриархов являются вселенскими, составляющими единую Церковь-Мать<sup>92</sup>.

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. L. 445–451 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], '1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 314.

- 84 *Meletius Pegas*. Epistula 272. Τοῖς κατὰ πᾶσαν τὴν Γαλιηνοτάτην Ἀρχὴν τῶν Ὑψηλοτάτων Πολωνῶν εὐρισκομένοις Ὀρθοδόξοις Χριστιανοῖς τοῖς τε τοῦ ἱεροῦ καταλόγου καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως, ἄρχουσί τε μεγαλοπρεπεστάτοις καὶ ἀρχομένοις, καὶ ἀπαξάπαντι τῷ χριστιανῷ πληρώματι, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ περιποθήτοις, χάριν, ἔλεος... L. 20–25 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], '1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 335.
- 85 *Meletius Pegas*. Oratio ad Silvestrum patriarcham (edita a Dositheo patriarcha) // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων* Τόμος Χαρᾶς. Σ. 462:2–6.
- 86 *Ibid.* Σ. 542:31–34.
- 87 *Meletius Pegas*. Epistula 62. Ἱερεμίᾳ τῷ Οἰκουμενικῷ. L. 5–7 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.], '1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 87.
- 88 *Dositheus*. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 11 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Τ. 2. Σ. 480:1–4.
- 89 *Dositheus*. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 7, 9 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Τ. 4. Σ. 19:9–12.
- 90 *Ibid.* Σ. 22:18–21.
- 91 *Ibid.* Σ. 25:3–8.
- 92 *Dositheus*. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 10, 2, 6 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Τ. 5. Σ. 259–260.

Прп. Никодим Святогорец, глубоко проникнутый святоотеческим богословием, писал о «единой Церкви <...> единственной матери христиан...»<sup>93</sup>. Там же он называет Церковь вселенской матерью<sup>94</sup>.

### Великая Церковь

В документе Константинопольского Патриархата первой трети XIV в. появляется одно из первых упоминаний о Великой Церкви как о матери<sup>95</sup>.

Иосиф Вриенний (XV в.) в своём «Завещании» оставил все свои книги «святейшей Великой Церкви и матери Церквей Святой Софии Константинопольской...» на вечное поминовение<sup>96</sup>.

После падения Константинополя и наделения Константинопольского Патриархата особыми привилегиями встречаются случаи именованья его «общей матерью», как, например, в «Исторической книге» Дорофея Монеувасийского. Жители города Патры призывали Константинопольского патриарха принять меры против митрополита Навплиона Дорофея:

«...Мы призываем твоё Всесвятейшество и твой божественный и священный синод, чтобы, по милостям Божиим, ты больше не оставлял его архиерействовать над нами, потому что он хочет всецело отделить и отчуждить нас от Кафолической Великой Церкви, общей матери»<sup>97</sup>.

93 *Nicodemus Hagiorita*. De Carthaginensi concilio locali (Concilium 11). Canon 66:14–15 // *Αγαπίου ἱερομονάχου και Νικοδήμου μοναχοῦ* Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας / ἔκδ. ἀρχμ. Δορόθεος. Ἀθήνα, 121998. Σ. 495.

94 *Nicodemus Hagiorita*. De Carthaginensi concilio locali (Concilium 11). Canon 66:18–20 // *Αγαπίου ἱερομονάχου και Νικοδήμου μοναχοῦ* Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας Σ. 495: «...τῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς μητρός...»

95 См.: *Registrum patriarchatus Constantinopolitani* (1315–1331) Doc. 4:11–12 // *CFHB SV. 19/1*. S. 128. Ср.: *Ibid.* 4:19–20.

96 См.: *Josephus Bryennius*. Epistula 30. Διάταξις Ἰωσήφ μοναχοῦ Βρυεννίου (1421). L. 13–31 // *Τομαδάκης Ν.* Ἐκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Ἐπιστολαὶ Α' καὶ πρὸς αὐτὸν Γ' // Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1983–1986. T. 46. Σ. 283–362.

97 [*Daropheus Monembasiae*]. Liber historicus (versio altera) (e cod. Mich. Ann Arbor. 215) L. 228–232 // *Ζαχαριάδου Ἐ. Α.* Ἡ πατριαρχεὶα τοῦ Διονυσίου Β' σὲ μία παραλλαγή τοῦ Ψευδο-Δωροθέου // *Θησαυρίσματα*. 1962. T. 1. Σ. 144–155.

«Как молится Церковь, наша мать, единая и святая»<sup>98</sup>.

Константинопольский патриарх Каллиник III называет Церковь единой и святой — так же, как в «Символе веры». Скорее всего, так он начинает называть Константинопольскую Патриархию, отождествляя её со Вселенской Церковью.

Провозглашая свою преданность идеалам колливадов, прп. Никодим Святогорец писал, что он «подчиняется общей матери нашей великой Церкви Христовой»<sup>99</sup>. Здесь, очевидно, подразумевается Константинопольская Патриархия, которая была для прп. Никодима, как для афонского монаха, непосредственной главой юрисдикции. Однако, как было представлено выше, прп. Никодим значительно чаще писал о Вселенской Церкви-Матери, подразумевая под ней единую Церковь, представленную всеми Поместными Церквями.

В послании к некоему митрополиту патриарх Константинопольский свт. Григорий V называет «общей матерью» «святую Церковь Христову», то есть Константинопольский Патриархат. Самого митрополита он призывает к церковной дисциплине и подчинению «непобедимому царству», то есть, скорее всего, к подчинению Турецкой империи<sup>100</sup>.

Неофит Дукас (XIX в.), в связи с созданием независимой Элладской Церкви без согласования с Константинопольским Патриархатом, писал, что греки дерзнули «отделить Церковь от матери и питательницы...»<sup>101</sup> Очевидно, в данном случае он понимал под матерью Константинопольский Патриархат. Также и Иоанн Макрияннис называет — по отношению к Элладской Церкви — «нашей матерью» «Великую Церковь Христову»<sup>102</sup>, то есть Константинопольский Патриархат.

98 *Callinicus III Patriarcha*. Narratio brevis 3, 21:2961–2964 // *Καλλινίκου γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως* Τὰ κατὰ καὶ μετὰ τὴν ἐξορίαν ἐπισυμβάντα καὶ ἔμμετροι ἐπιστολαί / ἔκδ. Α. Τσελίκας. Ἀθήνα, 2004. Σ. 79–269, 271–429.

99 *Nicodemus Hagiorita*. Confessio fidei 3 // *Πάσχος Π. Β.* Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Ἀθήνα, 1996. (Υμναγολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες 3). Σ. 142:3–16.

100 *Gregorius V Patriarcha*. Epistulae Synodales Doc. 1:1–42 // *Ἀλεξσούδης Α.* Δύο ἐγκύκλια ἔγγραφα Γρηγορίου τοῦ Ε΄ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως // *Δελτίον Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας*. 1892 Τ. 4. Σ. 269–275.

101 *Neophytus Ducas*. Epistulae (a. 1839–1844). Epistula 1196. Θεοδορήτηφ. L.1–8 // *Ἐπιστολαὶ πρὸς τινὰς ἐν διαφόροις περιστάσεσι ὑπὸ Νεοφύτου Δούκα εἰς τόμους δύο ὡς ἀκολουθία τῶν κατὰ τὸ 1839 προεκδομένων*. Τ. 1. Ἀθήνα, 1844. Σ. 147–148.

102 *Joannes Macrygiannes*. Acta et epistulae. Doc. 302:7–10 // *Ἀρχεῖον τοῦ στρατηγοῦ Ἰωάννου Μακρυγιάννη* / ἔκδ. J. Vlachogiannis. Vol. I. Athens, 1907. (Ἀρχεῖα τῆς Νεωτέρας Ἑλληνικῆς Ἱστορίας 2). Σ. 1–469.

Александрийский Патриарх Каллиник в своём отречении от престола<sup>103</sup> (24 мая 1861 г.) назвал «Святую Церковь Христову», то есть Константинопольский Патриархат, «матерью всех благочестивых»<sup>104</sup>.

В изложении комиссии по болгарскому вопросу (21 февраля 1864 г.) Великая Церковь была названа «любвеобильной матерью»<sup>105</sup>.

В грамоте бывшего Константинопольского Патриарха Анфима от 15 июня 1867 г. Церковь Константинополя именуется «общей матерью»<sup>106</sup>.

Александрийский патриарх Софроний IV на Соборе 1872 г. говорил о кажущейся доброте «Церкви-Матери» по отношению к болгарскому народу<sup>107</sup>.

Из вышеприведённого обзора видно, что большая часть упоминаний о Церкви-Матери применительно к Константинопольской Церкви связана с её реальными церковно-административными и юрисдикционными правами и обязанностями. XIX в. был ознаменован двумя Большими и Святыми Соборами в связи с Элладской и Болгарской Православными Церквями. В преддверии этих Соборов или, наоборот, в ходе последующего развития их и были актуализированы представления о Церкви-Матери, которая, однако, ни в том ни в другом случае не получила властных полномочий над этими Церквями. Элладская Православная Церковь через короткое время после своего создания пришла к совершенно независимому уставу, а Болгарская Православная Церковь имела особую судьбу — пройти путь от предельного отвержения к последующему признанию при совершенно иных церковных и политических обстоятельствах.

### «Церковь по месту» и «церковь национальная»

В пояснительном Заключении к Константинопольскому Собору от 12 сентября 1872 г. было представлено обоснование осуждения инициаторов и членов Болгарского Экзархата по обвинению в ереси филетизма/

103 Κώδιξ ΚΒ. 404 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αίνου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχείον και η αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθόδοξων Συνόδων. Σ. 179–180.

104 Ibid. Σ. 179.

105 Ἔγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις, 1908. Σ. 42.

106 Ibid. Σ. 187.

107 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 ἐτει σωτηρίῳ ,αωοβ' κατὰ μῆνα Αὐγούστου καὶ Σεπτέμβριου. Σ. 60. Рус. пер.: «...Церковь Мать, зная прежнее благочестие...».



этнофилетизма. Главная идея данного заключения в том, что все Церкви являются «поместными», то есть они ограничены определёнными территориальными рамками. По умолчанию предполагалось, что Константинопольский Патриархат как «церковь, начальствующая над народами» (греч. «ἡ ἐκκλησία ἐθνάρχουσα») <sup>108</sup> является своеобразным исключением и может иметь значительно более широкие границы. Данная эkkлесиология была впоследствии значительно развита разными фанариотскими богословами, включая современного ведущего канониста Константинополя митр. Перистерийского Григория (Папафомаса) <sup>109</sup>.

Очевидно, что такой владычественной Церкви особо подходят наименования «матери», «главы» и другие сходные наименования.

12 сентября 1872 г. за несколько дней до осуждения болгар, а в лице их и других славянских народов, прозвучало ключевое противопоставление: «поместная Церковь» (греч. «τοπικὴ ἐκκλησία») versus «национальная Церковь» (греч. «ἐθνικὴ ἐκκλησία»). Поместная Церковь может быть и внутри многонациональной, но не должна выходить за свои территориальные пределы. Иными словами, национальное начало было осуждено как внутри Константинопольской Церкви (в пределах её собственной юрисдикции), так и вне её (за пределами её собственной юрисдикции). В первом случае, тем самым, делалась попытка предотвратить восстановление независимой Болгарской Церкви, а во втором — исключалась какая бы то ни была возможность церковной независимости для болгарской или, шире, славянской диаспоры.

Однако для доказательства этой теории надо было дать правильную интерпретацию выражению апостола Павла «все церкви из язычников/наций» (греч. «πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν») (Рим. 16, 4). Согласно авторам записки, выражение «церкви из язычников» указывает не на национальную церковь, а используется для противопоставления с церковью из иудеев <sup>110</sup>. «Ясно, что (эти церкви) состояли из язычников, но не одного племени и языка» <sup>111</sup>.

108 См.: *Ἀνδρέας (Νανάκης), ἀρχιμ.* Ἐκκλησία ἐθνάρχουσα καὶ ἐθνικὴ. Μέσα ἀπὸ τῆς σύναξης τῶν πρεσβυτέρων καὶ τὸν ἱερό συνδέσμο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1870–1922). Θεσσαλονίκη, 2007. Σ. 11, 32–33.

109 См., например: *Παπαθωμᾶς Γ. Δ., ἀρχιμ.* Κανονικὰ ἔμμορφα (Δοκίμια κανονικῆς οἰκονομίας, II). Κατερίνη, 2015. (Νομοκανονικὴ βιβλιοθήκη 29).

110 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 σωτηρίῳ ,αωοβ´ κατὰ μῆνα Αὐγουστον καὶ Σεπτέμβριον. Σ. 60, 44.

111 Ibid. Σ. 44.

В отказе от национального начала в Церкви особо подчёркивался многонациональный или наднациональный характер Церкви — при фактическом национальном греческом характере Константинопольского Патриархата. Данная искажённая ситуация привела к следующим последствиям:

- Константинопольский Патриархат по умолчанию отождествил греческое национальное начало со вселенским.
- Национальное начало в других Церквях стало или отвергаться, или противопоставляться вселенскому как нечто неправильное или допустимое по необходимости.
- Осуждение национальной болгарской Церкви как филетической или этнофилетической стало прецедентом для усиления доминирования Константинополя на современном этапе.
- Экклесиология первенства стала всё сильнее отражаться, в частности, в образе матери, которая всегда остаётся матерью для тех Поместных Церквей, которым даровала автокефалию. Такой статус как бы подчёркивает её непогрешимость: мать по умолчанию считается совершеннее своих сыновей или дочерей. При таком подходе становится проще оценить Константинопольскую Церковь как апостольскую, старейшую и непогрешимую. Константинопольский Патриархат стал считать себя главной Церковью среди всех Поместных Церквей, за всех несущей ответственность со властью. Это относится не только к древним апостольским Церквям, которые находились тогда в границах Оттоманской империи, но и ко всем остальным Поместным Церквям.
- Экклесиология Константинополя конца XIX в. легла в основу современной «новой экклесиологии» первенства.

В качестве современной иллюстрации к такому подходу Константинополя можно привести слова Патриарха Варфоломея из обращения к украинскому народу (обращение сделано в 2008 г., опубликовано в 2018 г.):

«Как Мать-Церковь православных народов никогда не отождествлялась с одним православным народом, но всегда с готовностью подерживала исторические судьбы всех православных народов...»<sup>112</sup>.

112 Οικουμενικός πατριάρχης: η μήτηρ Εκκλησία όχι μόνο δικαιούται αλλά υποχρεούται να θεράπευει το σχίσμα στη Ουκρανία (25 Σεπτεμβρίου 2018). URL: [https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post\\_25-33/](https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post_25-33/)

Конечно, изначально данный подход реализовывался не в полной мере, а сам Болгарский Экзархат тоже не был безукоризнен делом, словом и намерениями. Но сейчас, спустя полтора века, этот подход привёл к расколу...

### Промыслительная роль Константинопольского Патриархата

В связи с тем, что Константинопольский патриарх в Османской империи оказался этнархом, в актах Константинопольского Патриархата появились высказывания об особой промыслительной роли Константинополя и его заботе о других Патриархатах. Так, например, 30 октября 1850 г. в связи с возвращением в Православие сирийских и египетских римо-католических мелькитов в Константинополе состоялся Большой Собор с участием других восточных патриархов. В послании Константинопольского Патриарха мелькитам говорится, что «это от радости души и от соответствующего долгу нашего церковного попечения и заступничества мы делаем в побуждение и назидание Ваше...»<sup>113</sup> Хотя письмо подписано четырьмя патриархами, первенствующая роль Константинопольского Патриарха очевидна. Именно ему, в соответствии с турецкими привилегиями, по преимуществу принадлежит «попечение» (греч. «πρόνοια») и «заступничество» (греч. «προστασία»).

В 1813 г. Константинопольский патриарх Кирилл избрал нового патриарха Антиохийского. В соответствующем патриаршем послании говорилось о «заботе» (греч. «κηδεμονία») Константинопольского Патриарха о «прочих патриарших апостольских престолах»<sup>114</sup>.

Данные термины вроде бы подчёркивают смирение первого по чести — такого первого, который смиренно служит другим патриархам. Однако в действительности «попечение» и «забота» — термины, описывающие Божественный Промысл или, иными словами, заботу Бога о мире<sup>115</sup>. В данном случае в констатацию служения закладывается идея превосходства того, кто служит, над теми, кому он служит.

113 См.: Κώδιξ ΛΓ. 244 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αίνου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ ἀρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθόδοξων Συνόδων. Σ. 173–177.

114 Κώδιξ Θ. 323 // *Γερμανός, μητροπολίτης Αίνου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ ἀρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθόδοξων Συνόδων. Σ. 166–167.

115 См., например: *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 10, 100:18–31 // *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / ed. N. Constat. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library). P. 310.

Впрочем, тогда, в XIX в., данные формулировки ещё могли быть оправданными и достаточно точными. Ведь в них выражалось реальное превосходство Константинопольского патриарха, как этнарха, над другими предстоятелями, входившими в состав Восточной Церкви на территории Османской империи. Неупоминание Русской Православной Церкви достаточно характерно: находясь на независимой территории, она была действительно менее зависима от Константинополя, чем прочие восточные патриархаты, и сама проявляла «попечение» и «заботу» о них.

### Председательство на Соборах

1 мая 1930 г. на Святом и Священном Синоде Константинопольского Патриархата под председательством патриарха Фотия II Константинопольская Церковь была провозглашена «председательствующей» на будущем Предсоборе<sup>116</sup>. В период туркократии Константинопольский патриарх председательствовал на местных Соборах в роли патриарха-этноарха. Однако после окончания периода туркократии его «право» председательства надо было ещё подтвердить.

Термин «председательствующий» (*греч.* «προκαθήμενος», от «προκάθισαι» — «председательствовать») древний. Согласно святоотеческому богословию, в Церкви председательствует Христос Спаситель<sup>117</sup>. В XII в. в новелле императора Мануила Комнина термин «председательствующий» был применён именно к Великой Церкви Константинополя, т. е. к Константинопольскому Патриархату<sup>118</sup> — исходя из его реального величия в ту эпоху. Однако подобную формулировку (наряду со словами «глава», «председательство») патриарх Иерусалимский Досифей назвал «похвалами», не означающими, что Константинопольский патриарх выше канонов<sup>119</sup>. Очевидно, что даже в период туркократии

116 См.: *Γερμανός, μητροπολίτης Αίνου*. Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθόδοξων Συνόδων. Σ. 188. Со ссылкой на: Ὁρθοδοξία. 1930. №5. Σ. 198. Рус. пер.: «Константинопольская Церковь как председательствующая Церковь созовёт их, чтобы все вместе вынесли решение о больших церковных вопросах, которые в течение столького времени занимают вселенское Православие».

117 См.: *Anastasius Sinaïta*. *Viae dux* 8, 1:3–6 // CCSG. 8. P. 114.

118 См.: *Collatio quarta*. *Novellae constitutiones annorum 1057–1204*. *Novella 56*, 1. L. 29–50 // *Jus Graecoromanum*. 1. S. 376–377.

119 См.: *Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 5, 2 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Т. 3. Σ. 178:30 – 179:12.

термин «председательство» мог пониматься в противоположных смыслах — как указание или только на честь, или на честь вместе с властью.

В последующую эпоху он тем более понимался неоднозначно. В 1948 г. митр. Энский Герман (Гарофаллидис) написал труд в защиту прав Константинопольского патриарха в ответ на предшествующие статьи русского канониста С. В. Троицкого<sup>120</sup>. По мнению митр. Германа Всеправославный Собор не может быть созван кем-либо иным, кроме Вселенского Патриарха. Но как митр. Герман это обосновывает? Один из главных аргументов заключается в том, что 9-е правило IV Вселенского Собора давало Константинопольскому патриарху власть также «вне своих границ и в границах других Православных Автокефальных Церквей»<sup>121</sup>. А поскольку «каноны неизменны», то и сейчас древние канонические привилегии Константинополя в силе.

Тема председательства оказалась глубоко взаимосвязана с судебными привилегиями, однако реальное понимание 9-го правила Халкидона, как и других правил той же тематики<sup>122</sup>, показывает совсем иную картину.

### Современная Константинопольская Церковь

В настоящее время формулировка «Церковь-Мать» сторонниками теории первенства власти рассматривается как исключительное определение Константинопольского Патриархата. Константинопольский патриарх на рукоположении румынского диакона Мария Цаца<sup>123</sup> и на недавнем освящении храма-подворья в Афинах назвал свою Поместную Церковь «Церковью-Матерью»<sup>124</sup>. Это не случайно.

120 Подробнее в статье: *Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34–45.

121 *Γερμανός, μητροπολίτης Αίνου.* Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον και η αρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθόδοξων Συνόδων. Σ. 31.

122 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Выражение «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς...» 28-го правила Халкидона и его интерпретации // Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения. Материалы международной конференции Синодальной библиейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви. Москва, 16–17 сентября 2021 года / под ред. митр. Илариона (Алфеева). Москва, 2023. С. 136–181.

123 «...διότι εὐλογεῖ ἡ Μήτηρ Ἐκκλησία τὰ ὑπ' αὐτῆς τιμηθέντα διακεκριμένα τέκνα της...» См.: *Οικουμενικός Πατριάρχης:* «Δεν μας συγκινούν νέα εκκλησιολογία» (18 Μαΐου 2023). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/18/ecum-patr-den-mas-syginoun-oi-nees-ekklisiologies/>

124 *Οικουμενικός Πατριάρχης:* Παραμένομεν, επιμένομεν και υπομένομεν (11 Ιουνίου 2023). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/06/11/ta-onomastiria-tou-ecum-patr-11-june-2023/>

Один из митрополитов Константинопольского Патриархата Андрей («митрополит Сорока церквей») в торжественной проповеди подчеркнул, что Вселенская Церковь является гарантом и хранительницей единства, как и её «Первые» (греч. «Прῶτοι»). «Великая Церковь» тождественна «Церкви-Матери», которая — особенно после Халкидонского Собора — занималась и занимается всемирной миссией<sup>125</sup>.

2 февраля 2020 г. Вселенский патриарх Варфоломей принял в своей резиденции на Фанаре группу преподавателей и студентов профессионального лица Гревен<sup>126</sup>. В частности, он сказал им:

«Самое важное, что наши новые архиепископы будут особым образом соединять наших христиан, находящихся там, в тех удалённых странах, со священным центром, который находится здесь, — с нашей Вселенской Патриархией, которая, как я ранее сказал, представляет собой сердце Православия, является духовной утробой нашего рода. Патриархия имеет исключительную ценность для нас, греческих православных, но и для всех православных, которые соотносятся с тем, что [происходит] здесь. И новейшие православные автокефальные Церкви отсюда получили свою автокефалию, своё бытие, если хотите. К сожалению, существуют и бессовестные чада, существуют не принёсшие благодарности, которые не ценят то, что они получили от Константинополя: крещение, культуру, кириллический алфавит и всё, что они только взяли отсюда. Мать-Церковь в Константинополе жертвенно опустошила себя, сделала пустой себя, для того чтобы отдать это другим. И, как говорит наш народ, мы даже слова благодарности услышали от некоторых. Во всяком случае, Мать-Церковь, поскольку она действительно является матерью, продолжает любить всех. Она никогда не была мачехой, как её обвинил один митрополит из Элладской Церкви. Она была, и является, и всегда будет оставаться настоящей матерью»<sup>127</sup>.

Идея о Константинопольском Патриархате как о Церкви-Матери сопровождается тремя утверждениями: во-первых, Церковь-Мать терпит скорби, опустошает себя ради своих чад; во-вторых, она имеет

125 Ομιλία Μητροπολίτου Σαράντα Εκκλησιών Ανδρέου κατά την Κυριακή της Σαμαρείτιδος (18 Μαΐου 2023). URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/18/omilia-mitropolitou-40ekklisiwn-andreou-tin-kyriaki-samareitidos/>

126 На встрече присутствовали также архиепископ Австралийский Макарий и его викарные епископы.

127 Ο Πατριάρχης δέχθηκε τον Αρχιεπίσκοπο Αυστραλίας Μακάριο (2/06/2020). URL: [http://fanarion.blogspot.com/2020/02/blog-post\\_6.html](http://fanarion.blogspot.com/2020/02/blog-post_6.html)

право требовать послушания от них всегда, даже когда они уже отделились от неё; в-третьих, Церковь-Мать готова служить не только послушным, но и непослушным чадам. Следует заметить следующее: для Константинополя требование послушания — это абсолютный и непререкаемый принцип, а служение Церкви-Матери своим чадам — это на практике очень большой вопрос. За этими красивыми утверждениями можно легко заметить целеустремлённую риторику, направленную на то, чтобы установить весьма жёсткие и безапелляционные механизмы власти.

6 декабря 2023 г. на службе в базилике свт. Николая в Мирах Ликийских (*тур.* Демре) патриарх Варфоломей заявил с исключительной решительностью:

«Отсюда, из Малой Азии, мы провозглашаем во всех направлениях, что подлинной и единственной Матерью-Церковью является Великая Церковь Константинополя. Она исключительно носит наследие жертвы Иисуса на Кресте за всё человечество, дав рождение многочисленным Церквам от Болгарии до Украины. Эта декларация не является современным изобретением в экклесиологии, но опытной истиной и наследием, унаследованным от Отцов Вселенских и Поместных Соборов»<sup>128</sup>.

К сожалению, такое присваивание себе материнства как исключительного первенства не соответствует святоотеческой и соборной традиции Церкви. Нынешний акцент Константинопольской Церкви на том, что она является матерью, типологически повторяет аналогичную уверенную позицию Римской Церкви<sup>129</sup> — ту самую позицию, которая была категорически отвергнута на православном Востоке, в том числе в самой же Константинопольской Церкви. Исходя из церковной традиции, можно говорить только о Вселенской Церкви как общей матери, в то время как любая Поместная Церковь, включая Константинопольскую, не может

128 Bartholomew: We Proclaim in Every Direction that Constantinople is the Genuine, The Only Mother Church. (Dec 11, 2023). URL: <https://orthodoxtimes.com/ecumenical-patriarch-we-proclaim-in-every-direction-that-constantinople-is-the-genuine-the-one-and-only-mother-church/>

129 Так, например, папа Григорий VII Гильдебранд (1073 г.) писал: «Вам и всем, кто почитает Христа, да будет известно, что Римская Церковь [наша] общая мать [для] всех христиан». См.: *Gregorius VII. Registrum* (1085): *Epistula XXIX. Ad Iudices Sardiniae* (a. 1073) // PL. 148. Col. 312A:1–2. Для сравнения прп. Бенедикт Нурсийский называл «матерью» всю Вселенскую Церковь, а не её часть. *Benedictus Nursiae. Regula cum commentariis* (547): *Commentarius* // PL. 66. Col. 468A:7–12.

исключительно претендовать на эту роль. Впрочем, для членов той или иной Поместной Церкви она — мать, так же как и её предстоятель является главой своей юрисдикции, но не всей Вселенской Церкви.

Итак, как Церковь-Мать, Константинопольский Патриархат претендует на следующее:

- исключительное право высшего церковного суда;
- исключительное право председательства на общеправославных совещаниях и соборах;
- исключительное право предоставления автокефалии;
- обязанность заботиться обо всех своих чадах как внутри своей юрисдикции, так и за её пределами, и проявлять «исключительную ответственность» (*греч.* «ἐξαιρετικήν εὐθύνην») по отношению к ним<sup>130</sup>.

В действительности же аналогичными умеренными правами обладает каждый предстоятель Церкви внутри своей юрисдикции, а вне её — в соборном согласии с другими предстоятелями.

Как явствует из актов Константинопольского Патриархата, его «матриархальные» права в период туркокрации в большей степени касались независимых восточных патриархатов, а Русская Церковь в силу политической независимости России имела даже бóльшую церковную независимость, чем Константинопольская.

Автокефалии XX в., предоставленные Константинопольским Патриархатом после революции 1917 г. в России, во многом были результатом политического ослабления России. Однако сам Константинопольский Патриархат потерял своё собственное ситуативное первенство эпохи туркокрации после упразднения Османской империи. Таким образом, первенство Константинополя ещё в Османской империи носило во многом условный характер, так как не имело под собой чётких канонических оснований, а начиная с 1920-х гг. было совсем преувеличенным и не соответствовало действительности.

В настоящее время провозглашение всеобщей Церкви-Матери (в лице Константинопольской Церкви) и всецерковного главы (в лице её патриарха) является наиболее сильным вызовом соборному устройству

130 См., например: Οικουμενικός Πατριάρχης: Η μήτηρ εκκλησία όχι μόνο δικαιούται αλλά υποχρεούται να θεραπεύσει το σχίσμα στην Ουκρανία (25 Σεπτεμβρίου 2018). URL: [https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post\\_25-33/](https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post_25-33/). См. также в речи патриарха Варфоломея, обращённой к украинскому народу в 2008 г.: Ομιλία της Α. Θ. Παναγιότητος του Οικουμενικού Πατριάρχου κ. κ. Βαρθολομαίου προς τον Ουκρανικόν λαόν (26 Ιουλίου 2008). URL: [https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post\\_25-33](https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post_25-33)



Церкви. Катастрофические последствия этого нового этапа односторонней деятельности Константинополя видны в расколе мирового Православия, который так или иначе прогрессирует, но может быть преодолён стремлением к истине, а не формулировками о первенстве и/или прочими сценариями по умолчанию.

### Заключение

Издревле святые отцы и христианские писатели именовали Церковь «матерью». Все богословские смыслы данного эпитета-сравнения соотносятся с универсальным представлением о единой Вселенской Церкви, которое является доминирующим и определяющим. Материнство Церкви соотносится с Божественным отцовством — это возвышенный образ, подчёркивающий промыслительную заботу Церкви о мире и о верующих. Дети Матери-Церкви — святые и те, кто стремится к святости. Словосочетание «общая мать» по отношению к Церкви, введённое в оборот свт. Иоанном Златоустом, подчёркивает особую служительную роль Церкви как «Церкви всех верующих».

Редкость упоминаний о Церкви-Матери как конкретной Поместной Церкви (на том или ином уровне административно-церковной власти) ещё более оттеняет непреходящее и вечное богословское значение понятия «Церковь-Мать».

С XIV в. начинает употребляться как выражение «Восточная Церковь», так и указание на Великую Церковь Святой Софии, то есть Константинопольскую Патриархию, как на «мать». «Восточная Церковь» — это все восточные патриархаты, составляющие Церковь-Мать в абсолютном смысле. Сама Великая Церковь (Константинопольская) именовалась матерью в относительном смысле — по отношению к членам своей юрисдикции.

Однако после падения Константинополя в 1453 г. в течение последующих веков Восточная Церковь стала восприниматься не столько как союз равночестных патриархатов, сколько как единая Церковь под руководством Константинопольского патриарха-этноарха. Его особая руководящая роль видна по актам Константинопольского Патриархата XVIII–XIX вв. Эпитет «мать», закреплённый за Константинопольским Патриархатом, стал восприниматься как кириархальный эпитет, подчёркивающий его всевластие и особую роль среди других Поместных Церквей.

В процессе трансформации реалий и понятий Константинопольская Церковь стала пользоваться эпитетом «Великая Церковь-Мать» как одним из проявлений своего стремления к первенству по аналогии с Римской Церковью. Хотя богословы Константинопольской Церкви отказывались признать особое материнство как первенство за Римской Церковью, позже они, по сути, согласились с первенством Константинопольского Патриархата, которое сначала было закреплено привилегиями, полученными от турецких правителей, а потом и совсем «повисло в воздухе».

Подводя итог резюмируем, что в настоящее время риторика Константинопольского патриарха Варфоломея и его помощников о Церкви-Матери не отражает каноническую традицию, а проявляет только их собственные амбиции и стремление к первенству, из-за которого нарушается единство мирового Православия.

### Источники

- Anastasius Sinaita*. *Viae dux // Anastasius Sinaitae Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8). P. 3–320.
- Augustinus Hipponensis*. *Contra duas epistulas Pelagianorum* // PL. T. 44. Col. 609–638.
- Basilii Caesariensis*. *Epistula 41. Βασίλειος πρὸς Ἰουλιανόν // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1957. P. 96–98.*
- Basilii Caesariensis*. *Epistula 169. Γρηγορίῳ Βασίλειος // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1961. P. 104–106.*
- Basilii Caesariensis*. *Epistula 227. Πρὸς τοὺς ἐν Κολωνίᾳ κληρικούς 1 // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 3. Paris: Les Belles Lettres, 1966. P. 29–32.*
- Basilii Caesariensis*. *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit* // PG. T. 31. Col. 540–564.
- Benedictus Nursiae*. *Regula cum commentariis* // PL. T. 66. Col. 215D–932D.
- Bernardus Claraevallensis*. *Epistula 221. Petri Venerabilis ad Bernardum abbatem* // PL. T. 182. Col. 398B–417A.
- Callinicus III Patriarcha*. *Narratio brevis // Καλλινίκου γ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Τὰ κατὰ καὶ μετὰ τὴν ἐξορίαν ἐπισυμβάντα καὶ ἔμμετροι ἐπιστολαί / ἔκδ. Α. Γσελίκας. Αθήνα: Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἑθνικῆς Γραπῆς, 2004. Σ. 79–269, 271–429.*
- Collatio quarta. Novellae constitutiones annorum 1057–1204 // Νεαραὶ καὶ Χρυσόβουλλα τῶν μετὰ τὸν Ἰουστινιανὸν Βυζαντινῶν Αυτοκρατόρων / ed. J. Zepos, P. Zepos (post C. E. Zacharia von Lingenthal). Aalen: Scientia Verlag, 1962. (Jus Graecoromanum; Bd. 1). S. 275–480.*
- Cyriillus Alexandrenus*. *Commentarius in xii prophetas minores // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas / ed. P. E. Pusey. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1868. [Brussels: Culture et Civilization, '1965]. P. 1–626.*
- Cyriillus Alexandrenus*. *De adoratione et cultu in Spiritu et veritate* // PG. T. 68. Col. 132–1125.
- Cyriillus Alexandrenus*. *Expositio in Psalmos* // PG. T. 69. Col. 717–1273.

- Cyrillus Alexandrenus*. *Glaphyra in Pentateuchum* // PG. T. 69. Col. 9–677.
- Cyrillus Alexandrenus*. *Commentarius in Isaiam prophetam* // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- [*Doropheus Monembasiae*]. *Liber historicus (versio altera) (e cod. Mich. Ann Arbor. 215) // Ζαχαριάδου Έ. Α. Η πατριαρχία του Διονυσίου Β΄ σε μία παραλλαγή του Ψευδο-Δωροθέου // Θησαυρίσματα. 1962. Τ. 1. Σ. 144–155.*
- Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 3–4 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ίεροσολύμων Ίστορία περί τῶν ἐν Ίεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / ἔκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 2. Θεσσαλονίκη: Έκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 3–492.*
- Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 5–6 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ίεροσολύμων Ίστορία περί τῶν ἐν Ίεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / ἔκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 3. Θεσσαλονίκη: Έκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 9–452.*
- Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 7–8 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ίεροσολύμων Ίστορία περί τῶν ἐν Ίεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / ἔκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 4. Θεσσαλονίκη: Έκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–477.*
- Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 9–10 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ίεροσολύμων Ίστορία περί τῶν ἐν Ίεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / ἔκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 5. Θεσσαλονίκη: Έκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–681.*
- Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 11 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ίεροσολύμων Ίστορία περί τῶν ἐν Ίεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / ἔκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 6. Θεσσαλονίκη: Έκδοτικός οἶκος Β. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–83.*
- Eusebius*. *Commentaria in Psalmos* // PG. T. 23. Col. 66–1396; T. 24. Col. 9–76.
- Eustaphius Thessalonicensis*. *Exegesis in canonem iambicum pentecostalem // Eustathii Thessalonicensis exegesis in canonem iambicum pentecostalem / ed. P. Cesaretti, S. Ronchey. Göttingen: De Gruyter, 2014. (Supplementa Byzantina; vol. 10). P. 7–264.*
- Euthymius Zigabenus*. *Commentarius in Pauli epistulam ad Galatas // Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV Epistolas Sancti Pauli et VII catholicas / ed. N. Kalogeras. Vol. 1. Athenis: Typis fratrum Perri, 1887. P. 496–560.*
- Euthymius Zigabenus*. *Commentarius in Psalterium* // PG. T. 128. Col. 41–1325.
- Gennadius Scholarius*. *De verbis patrum Latinorum de processu Spiritus Sancti // Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 3. Paris: Maison de la bonne presse, 1930. P. 49–63.*
- Gennadius Scholarius*. *Epistulae Georgii Scholarii (ante 1450) // Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 4. Paris: Maison de la bonne presse, 1935. P. 398–473.*
- Georgius Trapezuntius*. *De processione Spiritus Sancti et de una, sancta, catholica Ecclesia* // PG. T. 161. Col. 829–868.

- Gregorius Nazianzenus*. Epistula 44. Εὐσεβίῳ Σαμοσάτων // *Saint Grégoire de Nazianze*. Lettres / éd. P. Gally. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1964. P. 56–57.
- Gregorius Nazianzenus*. Epistula 50. Τῷ Αὐτῷ [Βασιλείῳ] // *Saint Grégoire de Nazianze*. Lettres / éd. P. Gally. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1964. P. 64–66.
- Gregorius Nazianzenus*. Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (orat. 43) // *Grégoire de Nazianze*. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / éd. F. Boulenger. Paris: Picard, 1908. P. 58–230.
- Gregorius Palamas*. Homilia 8. Περὶ πιστέως. Ἐν ἧ καὶ τῆς κατ' εὐσεβείαν ὁμολογίας ἔκθεσις // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 9. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, τ. 72). Σ. 211–229.
- Gregorius V Patriarcha*. Epistulae Synodales // *Ἀλεξσούδης Α*. Δύο ἐγκύκλια ἐγγραφα Γρηγορίου τοῦ Ε΄ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως // *Δελτίον Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας*. 1892. Τ. 4. Σ. 269–275.
- Gregorius VII*. Registrum (1085): Epistula XXIX. Ad Judices Sardiniae (a. 1073) // PL. T. 148. Col. 311D–312C.
- Ioannes Chrysostomus*. Ad populum Antiochenum (homiliae 1–21) // PG. T. 49. Col. 15–222.
- Ioannes Chrysostomus*. Ad illuminandos catecheses 1–2 (series prima et secunda) // PG. T. 49. Col. 223–240.
- Ioannes Chrysostomus*. De baptismo Christi // PG. T. 49. Col. 363–372.
- Ioannes Chrysostomus*. De sancto hieromartyre Phoca // PG. T. 50. Col. 699–706.
- Ioannes Chrysostomus*. Non esse desperandum // PG. T. 51. Col. 363–372.
- Ioannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 55. Col. 39–498.
- Ioannes Chrysostomus*. In Matthaum (homiliae 1–90) // PG. T. 57. Col. 13–472.
- Ioannes Eugenicus*. Antirrheticus adversus decretum Concilii Florentini // *Rossidou-Koutsou E*. John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence. Nicosia: Research Centre of Kykkos Monastery, 2006. P. 3–153.
- Ioannes Macrygiannes*. Acta et epistulae // Ἀρχεῖον τοῦ στρατηγοῦ Ἰωάννου Μακρυγιάννη / ἔκδ. J. Vlachogiannis. Vol. I. Athens: S. K. Vlastos, 1907. (Ἀρχεῖα τῆς Νεωτέρας Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, τ. 2). Σ. 1–469.
- Josephus Bryennius*. Epistula 30. Διάταξις Ἰωσήφ μοναχοῦ Βρυεννίου (1421) // *Τομαδάκης Ν*. Ἐκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Ἐπιστολαὶ Δ' καὶ πρὸς αὐτὸν Γ' // Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1983–1986. Τ. 46. Σ. 283–362.
- Leo I*. De haeresi et historia Eutychiana // PL. T. 55. 1095C–1324B.
- Maximus Confessor*. Ambigua ad Joannem 10 // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed. N. Constat. Vol. 1. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library). P. 150–344.
- Meletius Pegas*. Epistula 137. Τοῖς ἐν Μικρᾷ Ῥωσίᾳ // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 167–178.
- Meletius Pegas*. Epistula 175. Τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ Ὀρθοδοξοτάτῳ ἄρχοντι Κνέζη Ἀδάμφ Βασιλεῖου Βισκοβέτικῃ, καὶ τῷ εὐσεβεστάτῳ Κνέζη Κυριακῷ Ρουζίνσκῃ μετὰ τῶν λοιπῶν Ἀρχόντων, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ὀρθοδόξων, τῆς ἱερᾶς τάξεως, καὶ τῆς κοσμικῆς καταστάσεως·

- υιοῖς ἐν Κυρίῳ περιποθήτοις, χάριν... // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 207–208.
- Meletius Pegas*. Epistula 6. Μαξίμῳ τῷ Θεοφιλεστάτῳ Κυθήρων // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 23–24.
- Meletius Pegas*. Epistula 9. Μαξίμῳ τῷ Θεοφιλεστάτῳ Κυθήρων // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 27–33.
- Meletius Pegas*. Epistula 10. Τοῖς ἐν Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, καὶ Θεῷ καὶ Σωτῆρι ἀδελφοῖς καὶ συλλειτουργοῖς, τῷ τε Πανιερωτάτῳ Γαβριὴλ Φιλαδελφείας καὶ τῷ Θεοφιλεστάτῳ Κυθήρων Μαξίμῳ τῷ Μαργουνίῳ χάριν, ἔλεος // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 34–36.
- Meletius Pegas*. Epistula 31. Ἰὼβ Πατριάρχῃ Ῥωσίας, καὶ Μοσκόβου, καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν. L. 34–37 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; 52–57). P. 65–66.
- Meletius Pegas*. Epistula 62. Ἱερεμίᾳ τῷ Οἰκουμηνικῷ // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 87.
- Meletius Pegas*. Epistula 215. Κυρίλλῳ Ἱερομονάχῳ // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 17–365. P. 270–272.
- Meletius Pegas*. Epistula 241. Εἰς Σαυρομάτας // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 288–289.
- Meletius Pegas*. Epistula 257. Τῷ Πανιερωτάτῳ Φιλαδελφείας κτῆρ Γαβριὴλ, ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ ἐν Κυρίῳ περιποθήτῳ, χάριν, ἔλεος παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 302–316.
- Meletius Pegas*. Epistula 258. Κυριακῷ Φωτεινῷ ἱατρῷ καὶ διδασκάλῳ ἐν Ἐγγοσταλιανίῳ Ἀκαδημίᾳ λαμπροτάτῳ χάριν, ἔλεος, καὶ εἰρήνην παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 317–325.
- Meletius Pegas*. Epistula 270. Τοῖς ἀπανταχοῦ Ὀρθοδόξοις καὶ εὐσεβεσι Χριστιανοῖς, τοῖς τε τοῦ ἱεροῦ καταλόγου καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως, τοῖς ἐν Κυρίῳ περιποθήτοις· χάριν, ἔλεος, καὶ εἰρήνην παρὰ Κυρίου καὶ Θεοῦ. L. 31–34 // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 333–334.
- Meletius Pegas*. Epistula 272. Τοῖς κατὰ πᾶσαν τὴν Γαληνοτάτην Ἀρχὴν τῶν Ὑψηλοτάτων Πολωνῶν εὐρισκομένοις Ὀρθοδόξοις Χριστιανοῖς τοῖς τε τοῦ ἱεροῦ καταλόγου καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως, ἄρχουσί τε μεγαλοπρεπεστάτοις καὶ ἀρχομένοις, καὶ ἀπαξάπαντι τῷ χριστωνύμῳ πληρώματι, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ περιποθήτοις, χάριν, ἔλεος... // *Methodios*. Letters of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. I.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 335–336.
- Meletius Pegas*. Epistula 316. Τοῖς μεγαλοπρεπεστάτοις Ἄρχουσιν, Ἀνδρέᾳ καὶ Ἀλεξάνδρῳ Ζακороβάσκιε τοῖς ὀρθοδοξοτάτοις, καὶ ἐν Κυρίῳ περιποθήτοις υἱέσι // *Methodios*. Letters

of Meletius Pegas, Pope and Patriarch of Alexandria. [S. l.]: [S. n.], 1976. (Ekklesiastikos Pharos; t. 52–57). P. 363–364.

*Meletius Pegas*. Oratio ad Silvestrum patriarcham (edita a Dositheo patriacha) // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων* Τόμος Χαρᾶς / ἔκδ. Κ. Σιαμάκης. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1985. Σ. 460–551.

*Neophytus Ducas*. Epistula 1196. Θεοδωρήτω // Ἐπιστολαὶ πρὸς τινὰς ἐν διαφόροις περιστάσεσι ὑπὸ Νεοφύτου Δούκα εἰς τόμους δύο ὡς ἀκολουθία τῶν κατὰ τὸ 1839 προεκκεδομένων. Τ. 1. Αἴγυνα: Τυπογραφεῖο Ἀνδρέου Κορομηλά, 1844. Σ. 147–148.

*Neophytus Ducas*. Epistula 1495. Θεοδωρήτω // Ἐπιστολαὶ πρὸς τινὰς ἐν διαφόροις περιστάσεσι ὑπὸ Νεοφύτου Δούκα εἰς τόμους δύο ὡς ἀκολουθία τῶν κατὰ τὸ 1839 προεκκεδομένων. Τ. 2. Αθήναι: Τυπογραφεῖο Ἀνδρέου Κορομηλά, 1844. Σ. 175–183.

*Nicodemus Hagiorita*. Confessio fidei // *Πάσχος Π. Β.* Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Αθήναι: Ἄρμος, 1996. (Υμναγιολογικὰ Κεῖμενα καὶ Μελέτες, τ. 3). Σ. 105–181.

*Nicodemus Hagiorita*. De Carthaginensi concilio locali (Concilium 11) // *Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ* Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας / ἔκδ. ἀρχιμ. Δορόθεος. Αθήναι: Ἐκδόσεις Παπαδημητρίου, 1998. Σ. 462–542.

*Origenes*. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) // PG. T. 17. Col. 161–252.

*Petrus Argivus*. Encomium ad sanctos Anargyros Cosmam et Damianum // *Κυριακόπουλος Κ. Τ.* Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργου βίος καὶ λόγοι. Αθήναι: Ἐκδοσις Ἱερᾶς Μητροπόλεως Ἀργολίδος, 1976. Σ. 82–108.

*Philotheus Coccinus*. Confessio fidei // *Ἀραμπάζη Χ.* Ἡ Ὁμολογία πίστεως τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Κοκκίνου // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Νέα Σεира. 2000. Τ. 10. Σ. 23–41.

*Philo Carpasianus*. Enarratio in Canticum Canticorum // PG. T. 40. Col. 28–153.

*Physiologus* (redactio secunda quae vocatur Byzantina) // *Physiologus* / ed. F. Sbordone. Rome: Dante Alighieri-Albrighi, Segati, 1936. [Hildesheim: Olms, 1976]. P. 149–256.

Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1315–1331) // *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331 / hrsg. H. Hunger, O. Kresten. Bd. 1. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981. (CFHB SV; Bd. 19/1). S. 100–614.

*Sugerius S. Dionysii*. Epistula LX. Ejusdem ad eundem et viromandensem comitem // PL. T. 186. Col. 1379C–1380B.

*Sylvester Syropulus*. Historiae // *Laurent V.* Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. P. 100–574.

*Theodorus Lascaris*. Epistula 90. Ad Manuelem patriarcham I // *Theodori Ducae Lascaris* Epistulae CCXVII / ed. N. Festa. Florence: Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento, 1898. (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e lettere; vol. 29). P. 117–119.

*Theophylactus*. Enarrationes in Evangelia // PG. T. 123. Col. 140–1348.

Vita et miracula sanctorum Cyri et Joannis (BHG 469) // PG. T. 87.3. Col. 3677–3689.

- Vita sancti patriarchae Philothei // *Δεντάκης Β. Α.* Βίος και ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (1353–1354 καὶ 1364–1376) τοῦ θεολόγου. Ἐν Ἀθήναις: [Χ. ἔ.], 1971. (Ἠσυχαστικά καὶ Φιλοσοφικά Μελέται, τ. 9). Σ. 63–93.
- Γερμανός, μητροπολίτης Αἰνών.* Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ ἀρμοδιότης αὐτοῦ πρὸς σύγκλησιν πανορθόδοξων Συνόδων. [Ἡράκλειο]: Κοινοφελές Ἰδρυμα τῆς Ἱεράς Μητροπόλεως Ἱεραπύτνης καὶ Σητείας Παναγιά ἡ Ἀκρωτηριανή, 2014.
- Ἐγγραφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852–1873) / ἔκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών. Κωνσταντινούπολις: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908.
- Πρακτικά τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλῃς Συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Πατριαρχικῷ Ναῶ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ Τροπαιοφόρου περὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος συγκροτηθείσης ἐν ἔτει σωτηρίῳ , αὐοβ´ κατὰ μῆνα Αὐγούστου καὶ Σεπτέμβριου. Κωνσταντινούπολις: [Τυπογραφεῖον Ἰ. Α. Βρεττοῦ καὶ Σ.], [1872].

## Литература

- Дионисиὺ (Шлѐнов), игум.* Выражение «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς...» 28-го правила Халкидона и его интерпретации // *Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения. Материалы международной конференции Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.* Москва, 16–17 сентября 2021 года / под ред. митр. Илариона (Алфеева). Москва, 2023. С. 136–181.
- Дионисиὺ (Шлѐнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // *ВВ.* 2023. № 1 (48). С. 127–168.
- Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // *ЖМП.* 1947. № 11. С. 34–45.
- Ю. Б. Церковь* // *Наставления и утешения святой веры христианской* / ред. свята С. В. Петровский; изд. Свято-Андреевского на Афоне русского общежительного скита. Кн. 12. Одесса: Типо-хромолит. Е. И. Фесенко, 1905. С. 1093.
- Bartholomew: We Proclaim in Every Direction that Constantinople is the Genuine, The Only Mother Church. (Dec 11, 2023). [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxtimes.com/ecumenical-patriarch-we-proclaim-in-every-direction-that-constantinople-is-the-genuine-the-one-and-only-mother-church/> (дата обращения 23.12.2023).
- Ανακοινωθέν για τις εργασίες τῆς Ἁγίας καὶ Ἱεράς Συνόδου (4 Οκτωβρίου 2023). [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/10/04/anakoinothen-gia-ergasies-agias-kai-ieras-synodou-4-10-2023/> (дата обращения 23.12.2023).
- Ἀνδρέας (Νανάκης), αρχιμ.* Εκκλησία ἐθνάρχουσα καὶ ἐθνική. Μέσα ἀπὸ τῆς σύναξης τῶν πρεσβυτέρων καὶ τὸν ἱερό σύνδεσμο τῆς Εκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1870–1922). Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2007.
- Ἀνδριόπουλος Π. Α.* Το «Φῶς Φαναρίου» ἀπαντᾷ στὴν Εκκλησία τῆς Ἀλβανίας (7 Οκτωβρίου 2023). [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/10/07/to-fos-fanariou-apanta-stin-ekklisia-tis-alvanias/> (дата обращения 23.12.2023).
- Βαλάκου-Θεοδωροῦδη Μ.* Το νομικὸ περίγραμμα τοῦ Οικουμενικοῦ Πατριαρχεῖου στο πλαίσιο τῆς διεθνούς κοινότητος. Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα, 2001.



- Βαρθολομαῖος (Χρῆστος) Ἱατρίδης, ἀρχιμανδρίτης*. Διευνές συμβατικό δίκαιο καὶ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. [Διδακτορικὴ διατριβή]. Κομοτινή, 2019.
- Καριωτόγλου Α.* Ἰσλάμ καὶ χριστιανικὴ χρησιμολογία. Ἀπὸ τον μύθο στην πραγματικότητα. Θεσσαλονίκη: Ἀρμός, 2000.
- Ὁ Πατριάρχης δέχθηκε τον Ἀρχιεπίσκοπο Αυστραλίας Μακάριο (2/06/2020). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: [http://fanarion.blogspot.com/2020/02/blog-post\\_6.html](http://fanarion.blogspot.com/2020/02/blog-post_6.html) (дата обращения 23.12.2023).
- Οἰκουμενικὸς πατριάρχης: ἡ μήτηρ Ἐκκλησία ὄχι μόνο δικαιούται ἀλλὰ υποχρεούται να θεραπεύει το σχίσμα στη Ουκρανία (25 Σεπτεμβρίου 2018). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: [https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post\\_25-33/](https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post_25-33/) (дата обращения 23.12.2023).
- Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης: «Δεν μας συγκινούν νέα ἐκκλησιολογία» (18 Μαΐου 2023). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/18/ecum-patr-den-mas-syγκinoun-oi-nees-ekklisiologies/> (дата обращения 23.12.2023).
- Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης: Παραμένομεν, ἐπιμένομεν καὶ υπομένομεν (11 Ἰουνίου 2023). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/06/11/ta-onomastiria-tou-ecum-patr-11-june-2023/> (дата обращения 23.12.2023).
- Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης: «Δεν θα συγκαλέσουμε Σύνοδο Προκαθημένων για το Ουκρανικό» (4 Σεπτεμβρίου 2023). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/09/04/ecum-patr-den-tha-syglithe-synodos-prokathimenwn-gia-to-oukraniko/> (дата обращения 23.12.2023).
- Ὁμιλία Μητροπολίτου Σαράντα Ἐκκλησιῶν Ἀνδρέου κατὰ την Κυριακὴ τῆς Σαμαρείτιδος (14 Μαΐου 2023). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/05/18/omilia-mitropolitou-40ekklisiwn-andreou-tin-kyriaki-samareitidos/> (дата обращения 23.12.2023).
- Ὁμιλία τῆς Α. Θ. Παναγιότητος του Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. κ. Βαρθολομαίου πρὸς τον Ουκρανικὸν λαόν (26 Ἰουλίου 2008). [Ἐλεκτροννὸν πόρτυς]. URL: [https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post\\_25-33](https://fosfanariou.gr/index.php/2018/09/25/blog-post_25-33) (дата обращения 23.12.2023).
- Παπαθωμᾶς Γ. Α., ἀρχιμ.* Κανονικὰ ἔμμορφα (Δοκίμια κανονικῆς οἰκονομίας, II). Κατερίνη: Ἐπέκταση, 2015. (Νομοκανονικὴ βιβλιοθήκη, τ. 29).



# АВТОКЕФАЛИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЧЕХОСЛОВАКИИ

В СВЕТЕ ОТНОШЕНИЙ С МОСКОВСКИМ  
ПАТРИАРХАТОМ В 1960-х — НАЧАЛЕ 1970-х  
ГОДОВ ПО ДАННЫМ АРХИВНЫХ ЦЕРКОВНЫХ  
ИСТОЧНИКОВ

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский Вал, 22

zvonariov@rambler.ru

**Для цитирования:** *Звонарёв С., прот.* Автокефалия Православной Церкви в Чехословакии в свете отношений с Московским Патриархатом в 1960-х — начале 1970-х годов по данным архивных церковных источников // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 185–207. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.009

## Аннотация

УДК 2-67 (27-9) (271.2)

Целью статьи является знакомство читателя с хроникой и состоянием взаимоотношений двух Церквей в 60-х — начале 70-х годов XX столетия. Церковные документы свидетельствуют о том, что отношения Русской и Чехословацкой Православных Церквей в период, когда ОВЦС возглавлял митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов), отличались высокой степенью братского сотрудничества в различных сферах взаимодействия: межправославных отношениях, межхристианских контактах, христианском мирном движении, академических связях и, наконец, в духовном и молитвенном единении. Духовное родство лежало в основе поддержки со стороны Московского Патриархата в деле признания автокефального статуса Православной Церкви в Чехословакии в семье Поместных Церквей, в том числе Константинопольским Патриархатом, включения Чехословацкой Церкви в круг участников общеправославных встреч, а также во времена испытаний униатским ренессансом 1968 г. и в последующий период.

**Ключевые слова:** Московский Патриархат, Православная Церковь в Чехословакии, автокефалия, Фанар, Отдел внешних церковных сношений, униаты.

## **Autocephaly of the Orthodox Church in Czechoslovakia in the Light of Relations with the Moscow Patriarchate in the 1960s – Early 1970s According to Church Archives Sources**

**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:** Zvonariov, Sergey, archpriest. "Autocephaly of the Orthodox Church in Czechoslovakia in the Light of Relations with the Moscow Patriarchate in the 1960s – Early 1970s According to Church Archives Sources". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 185–207 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.009

**Abstract.** The formation of the young Orthodox Church in Czechoslovakia after it was granted autocephaly by the Moscow Patriarchate is an object of research for church historians and diplomats. Church sources, including the Archive of the Department for External Church Relations, are of particular importance for these studies. Church documents show that the relations between the Russian and Czechoslovak Orthodox Churches during the period when Metropolitan Nikodim (Rotov) of Leningrad and Novgorod was the President of the DECR were characterized by a high degree of fraternal cooperation in various spheres of interaction: inter-Orthodox relations, inter-Christian contacts, Christian peace movement, academic ties and, finally, in spiritual and prayerful unity. Spiritual kinship was at the core of the Moscow Patriarchate's support for recognizing the autocephalous status of the Orthodox Church in Czechoslovakia in the family of Local Churches, including by the Patriarchate of Constantinople, the inclusion of the Czechoslovak Church in the circle of participants of All-Orthodox meetings, as well as during the trials of the Uniate Renaissance of 1968 and subsequent years. The purpose of the article is to provide the reader with the chronicle and the state of relations between the two Churches in the 60s – early 70s of the XX century based on the materials of the DECR Archive.

**Keywords:** Moscow Patriarchate, Orthodox Church in Czechoslovakia, Autocephaly, Phanar, Department of External Church Relations, Uniates.

**Дарование Московским Патриархатом автокефалии  
Православной Церкви в Чехословакии и борьба  
за признание Фанаром автокефального статуса  
молодой Поместной Церкви**

Отношения Московского Патриархата с Православной Церковью в Чехословакии в 60-х — начале 70-х гг. XX в. можно назвать материнско-дочерними. Такой характер отношений связан с дарованием Русской Церковью автокефалии Чехословацкой Церкви 23 ноября 1951 г. Одним из важных шагов на пути создания Православной Церкви на исторических великоморавских землях стал Собор в Прешове 28 апреля 1950 г., упразднивший Ужгородскую унию 1649 г., что, в свою очередь, сформировало условия для перехода греко-католического духовенства и мирян Чехословакии в лоно Православной Церкви. Признание молодой Православной Церкви последовало со стороны Александрийской, Антиохийской, Грузинской, Румынской и Болгарской Церквей. Однако Константинопольский Патриархат отказывал в таком признании, претендуя на собственную юрисдикцию в отношении Чехословацкой Церкви. Добиться согласия Фанара с автокефальным статусом Православной Церкви в Чехословакии, а следовательно, и с её самостоятельным местом в семье Православных Церквей — таким был предмет усилий Московского Патриархата<sup>1</sup>.

Предстоятели Православной Церкви в Чехословакии предпринимали и самостоятельные попытки установить связь с Фанаром, в частности, путём переписки, однако патриарх Константинопольский лично не отвечал на такие письма, предпочитая информировать собратьев о своей реакции через разных лиц. Такое отчуждение не могло не беспокоить как саму Чехословацкую Церковь, так и Московский Патриархат. В основе позиции Фанара лежало нежелание признать акт дарования Русской Церковью автокефалии Православной Церкви в Чехословакии и зависимость молодой Церкви от Московского Патриархата. Тесные связи двух Церквей существовали на уровне предстоятелей, иерархов и священнослужителей. Чтобы понять степень такого духовного родства, достаточно упомянуть о том, что Митрополит Пражский и всея Чехословакии Иоанн (Кухтин) родился на юге Российской империи в семье русского священника, получил образование в духовных учебных заведениях Русской Церкви; его преемник — Архиепископ Пражский,

1 Архив ОБЦС. Д. 54. [1961.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Иоанну от 2.09.1961 г.

Митрополит Чешских земель и Словакии Дорофей (Филип) — был родом из Закарпатья и до направления в юрисдикцию Чехословацкой Церкви служил викарием Львовской епархии с титулом Кременецкий; клир же Православной Церкви в Чехословакии на начальном этапе формировался командированными священнослужителями Московского Патриархата<sup>2</sup>.

Лишь вступление в финальную фазу подготовки к проведению I Всеправославного совещания на острове Родос осенью 1961 г. подстегнуло Фанар к установлению общения с Православной Церковью в Чехословакии. Председатель ОВЦС митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) указывал в письме митрополиту Пражскому Иоанну на связь урегулирования отношений между Фанаром и Православной Церковью в Чехословакии со всеправославным характером родосского совещания<sup>3</sup>. Перед патриархом Константинопольским встала дилемма: либо пригласить на родосское совещание представителей Чехословацкой Церкви и тем самым *de facto* включить её в круг Православных Церквей на равноправной с другими участниками основе, либо отказаться от такого приглашения и тем самым поставить под угрозу всеправославный характер исторической встречи на Родосе. Второй вариант был решительно неприемлем для Фанара, а потому делегация Православной Церкви в Чехословакии получила приглашение на всеправославное совещание. Это стало определённым успехом русской церковной дипломатии. Факт приглашения сам по себе не являлся свидетельством установления канонической связи между Константинопольской и Чехословацкой Православными Церквями на автокефальном уровне, однако стал одним из важных шагов в этом направлении. В августе 1963 г. патриарх Константинопольский Афинагор адресовал митрополиту Пражскому Иоанну предложение прислать двух представителей Чехословацкой Церкви на готовящуюся всеправославную встречу на Родосе с целью обсуждения перспектив направления православных наблюдателей на Второй Ватиканский Собор<sup>4</sup>.

Установление контактов Константинопольского Патриархата с Православной Церковью в Чехословакии не означало признания

- 2 В разные годы в Чехословакию направлялись священнослужители Русской Церкви, преимущественно из Закарпатья — Мукачевской и Ужгородской епархии (тринадцать — в 1957 г., восемь — в июне 1956 г.; последние были распределены в Прешовскую епархию).
- 3 Архив ОВЦС. Д. 53. [1960.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Крутицкого и Коломенского Николая Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Иоанну № 224 от 23.03.1960 г.
- 4 Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.] Телеграмма Патриарха Афинагора Митрополиту Иоанну Чехословацкому от 24.08.1963 г. (передана по телефону в ОВЦС протоиереем П. Соколовским).

Фанаром её автокефалии. Патриарх Афинагор в июньском 1970 г. письме местоблюстителю патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену (Извекову) заявлял права Фанара на Православную Церковь в Чехословакии, ибо в 1923 г. Фанар предоставил ей автономию в виде округа<sup>5</sup>. Из этой же позиции исходил Архиепископ Афинский и всея Эллады Иероним (Коцонис), именовавший автокефалию Православной Церкви в Чехословакии мнимой, а её предоставление без согласования с Константинопольским Патриархатом «дерзновенным и антиканоничным, а поэтому не только недействительным, но и осуждаемым»<sup>6</sup>.

### **Отношения братства, дружбы и сотрудничества Русской и Чехословацкой Православных Церквей**

Отсутствие признания автокефалии Чехословацкой Церкви со стороны Фанара вело лишь к дальнейшему укреплению связей молодой Поместной Церкви с Московским Патриархатом. Дополнительной опорой двусторонних церковных отношений служили тесные политические связи СССР и Чехословакии, находящиеся в едином социалистическом лагере. Народы двух стран крепили дружбу, частью которой являлись контакты между священноначалием, иерархами, духовенством и верующими Русской и Чехословацкой Церквей.

Гостями Московского Патриархата неоднократно бывали представители Православной Церкви в Чехословакии. Блаженнейший Митрополит Пражский и всея Чехословакии Иоанн в октябре–ноябре 1960 г. находился в Крыму, в Ялте, где подкреплял пошатнувшееся здоровье. Гостеприимство и помощь в организации отдыха и лечения митрополита Иоанна оказывал известный просветительскими, медицинскими и научными трудами священноисповедник архиепископ Симферопольский и Крымский Лука (Войно-Ясенецкий).

- 5 Архив ОВЦС. Д. 60-А. [1970.] Письмо Архиепископа Константинополя – Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г. С. 8. Фанар признал автокефалию Православной Церкви Чешских земель и Словакии лишь в 1998 г., издав соответствующий Томос, подписанный патриархом Константинопольским Варфоломеем (Архондонисом).
- 6 Архив ОВЦС. Д. 60-А. [1970.] Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Иеронима местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 23.03.1971 г. С. 16.

В кафедральном соборе Ростова-на-Дону в праздник Покрова Пресвятой Богородицы предстоятель Православной Церкви в Чехословакии совершил Божественную литургию. Хронические заболевания митрополита Иоанна прогрессировали, а потому предстоятель Чехословацкой Церкви в августе–сентябре 1961 г., в июне 1962 г. и в мае 1963 г. вновь находился в Ялте на лечении по приглашению патриарха Алексия. В 1963 г. по пути в Прагу предстоятель Православной Церкви в Чехословакии останавливался в Москве, где имел встречи и беседы со Святейшим Патриархом Алексием, председателем Отдела внешних церковных сношений архиепископом Ярославским и Ростовским Никодимом (Ротовым) и председателем Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР В. А. Куроедовым.

Плохое состояние здоровья вынудило митрополита Иоанна уйти на покой в 1964 г. Патриарх Алексий, всегда откликнувшийся на просьбы чехословацкого первоиерарха, позволил ему вернуться на Родину и поселиться в Одессе, где хорошему самочувствию митрополита благоприятствовал морской климат. Здесь владыка Иоанн провёл оставшиеся годы жизни.

В октябре 1964 г. Поместный Собор Православной Церкви в Чехословакии избрал бывшего иерарха Русской Православной Церкви архиепископа Прешовского Дорофея (Филипа) третьим Митрополитом Пражским и всея Чехословакии. С будущим предстоятелем Православной Церкви в Чехословакии руководство ОВЦС поддерживало давние связи. Председатель Отдела находился в переписке с чехословацким иерархом, встречался и беседовал с ним в ходе посещения этой страны. Уже возглавляя Церковь, митрополит Дорофей обращался к председателю ОВЦС чаще, нежели к предстоятелю Русской Церкви. Многочисленная переписка сохранила следы искреннего расположения и уважения главы Православной Церкви в Чехословакии в отношении руководителя внешнецерковного ведомства. В письмах митрополит Дорофей предстаёт как человек глубоко смиренного духа. Вот лишь один отрывок из его письма митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму с благодарностью за переданные председателем ОВЦС четыре наперсных креста:

«Хотя и совестно, а всё же приходится нам часто обращаться с подобными просьбами к Русской Православной Церкви, отчего

мы приходим в смущение, дабы уже слишком не стать нам назойливыми. За что прошу великодушно простить нас»<sup>7</sup>.

Оба будущих иерарха познакомились в 1950-е годы, в период обучения в ленинградских духовных школах<sup>8</sup>. Епископ Дорофей в 1961 г. провёл летний отпуск в СССР. Иерарх посетил Москву, где встретился с патриархом Алексием, архиепископом Ярославским и Ростовским Никодимом, познакомился с московскими храмами, совершил паломничество в Троице-Сергиеву Лавру, участвовал в богослужениях. Епископ Дорофей писал председателю ОВЦС:

«Всё виденное мной в Москве послужит обильным материалом при встрече и беседе с духовенством и верующими Прешовской епархии»<sup>9</sup>.

Свой первый мирный визит митрополит Дорофей в пределы Церкви-матери — Московский Патриархат — совершил в феврале 1965 г.<sup>10</sup>, что было неудивительно, учитывая тесные связи двух Церквей. Этот визит воспринимался чехословацким иерархом как посещение Родины<sup>11</sup>. Официальная делегация Чехословацкой Церкви была весьма малочисленна: митрополита Дорофея сопровождал только управляющий делами Митрополичьего совета протоиерей Георгий Новак. Чехословацкий предстоятель посетил московский храм Рождества Иоанна Предтечи на Пресне, где неоднократно бывал ранее в ходе пребывания в Москве, а также соборы Московского Кремля и достопримечательности столицы. Митрополит Дорофей нанёс визит в ОВЦС и провёл беседу с его председателем. Из Москвы предстоятель Православной Церкви в Чехословакии направился в Ленинград. Он совершил богослужения в Троицком

7 Архив ОВЦС. Д. 54. [1970.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 89/70-личн. от 23.10.1970 г.

8 В Ленинградской духовной академии епископ Дорофей учился заочно. Диплом об окончании академии, а также решение академического Совета о присвоении учёной степени кандидата богословия было вручено в феврале 1965 г. уже Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею в дни его пребывания в Ленинграде в ходе мирного визита в Русскую Церковь.

9 Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Письмо епископа Прешовского Дорофея председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 31.07.1961 г.

10 Архив ОВЦС. Д. 54. [1965.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 10/1965 от 4.01.1965 г.

11 Архив ОВЦС. Д. 54. [1965.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 20.01.1965 г.

соборе Александро-Невской лавры и других храмах Ленинграда, посетил Ленинградскую духовную академию и исторические места города на Неве. В епархиальном управлении состоялось общение митрополита Дорофея с митрополитом Ленинградским и Ладожским Никодимом. Из Ленинграда предстоятель Чехословацкой Церкви отбыл в Псков и посетил Псково-Печерский монастырь. По возвращении в Москву в Переделкино состоялись встреча и общение митрополита Дорофея с патриархом Алексием. Блаженнейший Дорофей совершил богослужения в храме Успения Божией Матери бывшего Новодевичьего монастыря и в храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке.

В мае 1966 г. во внимание к заслугам в деле укрепления братских связей между Православной Церковью в Чехословакии и Московским Патриархатом митрополит Дорофей получил из рук патриарха Алексия орден Святого равноапостольного князя Владимира I степени.

Предстоятель Православной Церкви в Чехословакии совершил частную поездку в СССР в августе 1967 г., которая, впрочем, носила необходимые атрибуты и официального визита. Состоялись встреча и общение митрополита Дорофея с патриархом Алексием. Чехословацкий иерарх побывал в нескольких московских храмах, побеседовал с духовенством и прихожанами, а также посетил Троице-Сергиеву Лавру и Московскую духовную академию. По возвращении в Москву чехословацкий предстоятель нанёс визит в Совет по делам религий при Совете министров СССР и встретился с заместителем председателя П. В. Макарецвым. В ходе поездки по Советскому Союзу митрополит Дорофей посетил родные места — Закарпатье, провёл время в историческом Мукачевском монастыре, кафедральном соборе Мукачева, многократно совершал богослужения. Позднее он посещал Москву для участия в Конференции представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами, которая состоялась в июле 1969 г. в Загорске. На обратном пути предстоятель Православной Церкви в Чехословакии остановился в Мукачеве, в монастыре на Чернечей горе.

Митрополит Дорофей присутствовал на Поместном Соборе Русской Церкви конца мая — начала июня 1971 г., во время которого на московский патриарший престол был избран митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков). В свою очередь, патриарх Пимен совершил мирный визит в Чехословакию осенью 1972 г.



### **Совместные действия на межправославном направлении**

Митрополит Пражский и всея Чехословакии Иоанн координировал с руководством Русской Церкви свои контакты с Константинопольским Патриархатом, участие Православной Церкви в Чехословакии в межправославных встречах и мероприятиях<sup>12</sup>. Русская Православная Церковь помогала Православной Церкви в Чехословакии в работе над темами Всеправославного Предсобора, определёнными в сентябре 1961 г. на родосском Всеправославном совещании. В частности, содействие оказывал настоятель кафедрального собора Успения Пресвятой Богородицы в Будапеште и благочинный-администратор православных приходов в Венгрии протоиерей Фериз Берке совместно с профессорами и преподавателями Православного богословского факультета в городе Прешове. Со стороны Московского Патриархата также демонстрировалась информационная открытость в отношении Православной Церкви в Чехословакии, касающаяся реакции Москвы на некоторые общеправославные инициативы Фанара. В апреле 1968 г. из ОВЦС в Прагу была направлена телеграмма, содержащая ответ патриарха Алексия патриарху Афинагору по вопросу созыва Всеправославной комиссии в июне 1968 г. в Ираклионе, на Крите.

По просьбе Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея, в июле 1971 г. в Шамбези на заседании Межправославной комиссии по подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви председатель ОВЦС митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим представлял не только Русскую Церковь, но и Православную Церковь в Чехословакии<sup>13</sup>.

### **Участие двух Церквей в христианском мирном движении**

Нахождение в Праге штаб-квартиры Христианской мирной конференции стало важной составляющей повестки контактов Русской

12 Архив ОВЦС. Д. 53. [1960.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна председателю ОВЦС митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 19.02.1960 г. С. 1–2.

13 Архив ОВЦС. Д. 54. [1971.] Телеграмма Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 16.07.1971 г.

и Чехословацкой Церквей. Прибывавшие в Прагу для участия в заседаниях ХМК и других христианских миротворческих встречах представители Московского Патриархата становились гостями братской Православной Церкви, и прежде всего митрополит Никодим. Частое личное общение председателя ОВЦС с предстоятелем и представителями Православной Церкви в Чехословакии тесно сближало две Церкви. Митрополит Дорофей признавался митрополиту Никодиму:

«В лице Вашего Высокопреосвященства Поместная Православная Церковь в Чехословакии приобрела самого искреннего друга после Его Святейшества Патриарха Алексия, общего нашего духовного отца, чем мы весьма дорожим»<sup>14</sup>.

Тема миротворческого движения была настолько близка митрополиту Иоанну, что он нередко упоминал её в своих рождественских и пасхальных посланиях патриарху Алексию<sup>15</sup>. Блаженнейший Иоанн был избран членом Чехословацкого комитета защиты мира, а также членом Совещательного комитета ХМК, выступал с докладами на их заседаниях.

В храмах Православной Церкви в Чехословакии совершал служение протоиерей П. Соколовский, которого в феврале 1963 г. патриарх Алексий и Священный Синод Русской Церкви назначили членом Международного секретариата Христианской мирной конференции и представителем Русской Церкви при ХМК с пребыванием в Праге.

Митрополит Пражский и вся Чехословакии Иоанн проявлял большое уважение к миротворческим трудам председателя ОВЦС, многократно посещавшего Прагу для участия в международных миротворческих встречах. В январе 1963 г. первоиерарх Православной Церкви в Чехословакии представил архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима к присуждению степени доктора богословия *honoris causa*. Это представление было одобрено властями Чехословакии. В сентябре 1963 г. митрополит Иоанн «в знак признания к трудам в ревностном

14 Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо Митрополита Пражского и вся Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 21.06.1966 г.

15 Например, рождественское и пасхальное послания 1961 г., рождественское послание 1962 г. См.: Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Рождественское послание Митрополита Пражского и вся Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1961 г.; Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Пасхальное послание Митрополита Пражского и вся Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1961 г.; Архив ОВЦС. Д. 54. [1962.] Рождественское послание Митрополита Пражского и вся Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1962 г.

благовествовании и защите мира» пригласил митрополита Никодима прибыть на отдых в Карловы Вары или в один из курортов страны в качестве гостя Православной Церкви в Чехословакии<sup>16</sup>. Однако загруженность председателя ОВЦС многочисленными делами, строгость к самому себе не позволили ему воспользоваться приглашением. Спустя три года преемник митрополита Иоанна на посту предстоятеля Православной Церкви в Чехословакии, митрополит Дорофей, писал патриарху Алексию с просьбой благословить митрополита Никодима на отдых в Карловых Варах, учитывая, что иерарх недавно перенёс острую фазу болезни. В конце 1966 г. митрополит Никодим совершил рабочую поездку в Прагу для участия в миротворческой конференции католического духовенства, на которой выступил с докладом, а после заехал на непродолжительное время в Карловы Вары. Посвятить время лечению и отдыху в Карловых Варах митрополит Никодим смог себе позволить в июле–августе 1967 г., а затем в это же время в 1968 г. и в ноябре 1971 г.

### Межхристианский аспект сотрудничества

В сфере межхристианских отношений между двумя Церквями был налажен обмен информацией и осуществлялось тесное взаимодействие. Митрополит Дорофей в июне 1965 г. информировал патриарха Алексия о подаче заявки на вступление Православной Церкви в Чехословакии во Всемирный совет церквей и просил Русскую Церковь поддерживать данное ходатайство<sup>17</sup>. В июне 1966 г., в преддверии встречи двух межправославных богословских комиссий по диалогу с Англиканской и Старокатолической церквями в Белграде в сентябре 1966 г., митрополит Дорофей обращался к председателю ОВЦС митрополиту Никодиму с просьбой проинформировать его о позиции Русской Церкви по вопросу белградского заседания с тем, чтобы «в этом духе приготовить нашу делегацию»<sup>18</sup>. В данном случае мнение именно митрополита Дорофея

16 Архив ОВЦС. Д. 54. [1963.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна председателю ОВЦС митрополиту Минскому и Белорусскому Никодиму № 251 от 10.09.1963 г.

17 Архив ОВЦС. Д. 54. [1965.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 1111/65 от 4.06.1965 г.

18 Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 95/1966-личн. от 20.06.1966 г.

касательно признания иерархии Англиканской Церкви и возможных последствий этого шага для православия было принято Русской Церковью за основу позиции, солидарной с Православной Церковью в Чехословакии<sup>19</sup>. Не имея достаточно сил и времени направлять делегатов на международные встречи, митрополит Дорофей обращался с просьбами к председателю ОВЦС благословить делегации Русской Церкви представлять на них и Православную Церковь в Чехословакии, как это было в случае с заседанием Комитета по учреждению Экуменического института богословских исследований и с встречей представителей Поместных Православных Церквей и Древних восточных Церквей в сентябре 1966 г. в Иерусалиме<sup>20</sup>. И хотя Русская Церковь не направила свою делегацию в Иерусалим, был ценен сам жест доверия со стороны предстоятеля Православной Церкви в Чехословакии. Также митрополит Дорофей просил председателя ОВЦС представлять его Церковь на заседании IV Генеральной ассамблеи ВСЦ в Упсале в июле 1968 г. из-за переживаемых Православной Церковью в Чехословакии тяжёлых испытаний, вызванных наступлением униатов<sup>21</sup>.

### Академические связи

Между двумя Церквями активно развивались академические связи. ОВЦС выразил готовность содействовать декану Прешовского православного богословского факультета протоиерею Андрею Михалову в посещении Ленинградской духовной академии в конце 1962/63 учебного года, а в ноябре 1963 г. — Московской духовной академии для знакомства с образовательным процессом и научной деятельностью. О таком содействии митрополит Пражский Иоанн просил предстоятеля Русской Церкви и председателя ОВЦС<sup>22</sup>. Святейший Патриарх

- 19 Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо заместителя председателя ОВЦС епископа Дмитровского Филарета Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 1310 от 23.07.1966 г.
- 20 Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 1289/66 от 15.08.1966 г.
- 21 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 83/1968-Свящ. Синод от 25.06.1968 г.
- 22 Архив ОВЦС. Д. 54. [1962.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму № 2217/62-1/11 от 1.10.1962 г.; Архив ОВЦС. Д. 54. [1963.] Письмо Митрополита Иоанна Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 221 от 27.07.1963 г.

Алексий в мае 1966 г. наградил отца Андрея орденом Святого равноапостольного князя Владимира II степени. В августе 1966 г. протоиерей Андрей на обратном пути из Сочи, где провёл отдых с семьёй, побывал в Москве, встретился с заместителем председателя ОВЦС епископом Зарайским Ювеналием (Поярковым), сослужил ему за Божественной литургией в храме святых апостолов Петра и Павла в Лефортово.

Митрополит Пражский Дорофей ходатайствовал о принятии в духовные академии в 1965/66 учебном году двух студентов из Православной Церкви в Чехословакии, а в следующем учебном году — о принятии ещё одного студента, в 1971 г. — председателя миссионерского отдела Прешовской епархии протоиерея Михаила Олексы и одного студента из Михаловской епархии, через год просил об обучении в ЛДА сына декана Прешовского православного богословского факультета профессора протоиерея Андрея Михалова. Все рекомендованные к академическим занятиям лица имели опыт обучения на Прешовском православном богословском факультете<sup>23</sup>. В феврале 1968 г. председатель ОВЦС сообщил чехословацкому предстоятелю о том, что по благословению патриарха Алексия Русская Церковь готова принять в свои духовные школы в 1968/69 учебном году двух — трёх студентов из Чехословакии, в том числе в качестве профессорских стипендиатов<sup>24</sup>. В 1968 г. клирик Оломоуцко-Брненской епархии протоиерей Павел Алеша, кандидат богословия Ленинградской духовной академии, представил в Учёный совет ЛДА диссертацию на тему «Гуситское движение в истории чешского народа и его отношение к православию» на соискание учёной степени магистра богословия. Прошение на защиту было поддержано предстоятелем Православной Церкви в Чехословакии и встретило благожелательное отношение со стороны председателя ОВЦС. Отцу Павлу была предоставлена возможность поработать в библиотеке Академии.

- 23 В Ленинградскую духовную академию были зачислены Михаил Дандар, Милан Герка, Ярослав Шуварский, Иоанн Глигач и Ростислав Михалов. Ярослав Шуварский после защиты курсового сочинения был оставлен при академии профессорским стипендиатом для подготовки диссертации на соискание степени кандидата богословия. Милан Герка в июне 1968 г. был удостоен степени кандидата богословия за сочинение «Предсказания о Мессии-Христе в законоположительных книгах Ветхого Завета». Михаил Дандар, защитив в ЛДА кандидатскую диссертацию, в марте 1971 г. был отпущен в юрисдикцию Русской Церкви и назначен на служение в сане диакона в Среднеевропейский экзархат на территории ГДР.
- 24 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 348 от 21.02.1968 г.

Протоиерей Павел продолжил научно-изыскательскую работу в библиотеке ЛДА в 1971 г.

Выпускники духовных школ Русской Церкви из Чехословакии сохраняли связи с учебными заведениями. Так, кандидат богословия Ленинградской духовной академии Митрополит Пражский и всея Чехословакии Дорофей в июне 1966 г. направил в alma mater два экземпляра своего исторического очерка, посвящённого истории Церкви в Закарпатье и Чехословакии, а настоятель храма в Марианских Лазнях протоиерей Радивой Яковлевич<sup>25</sup>, также кандидат богословия Ленинградской духовной академии, в том же месяце посещал северную духовную школу ради подготовки статьи, посвящённой грядущему столетию со дня рождения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского).

### Духовное единение и молитвенная связь

В переписке митрополитов Дорофея и Никодима в 1966 г. поднимался вопрос об отношении к почитанию архиепископа Харьковского Мелетия (Леонтовича). Верующие Православной Церкви в Чехословакии обращались к владыке Дорофею с просьбой разрешить служение молебна архиепископу Мелетию. В ответ на запрос председателя Православной Церкви в Чехословакии митрополит Никодим сообщил о местном почитании иерарха на Украине, особенно в Харькове, но об отсутствии на тот момент общецерковного почитания<sup>26</sup>.

Православная Церковь в Чехословакии не осталась в стороне от рассылки документального фильма «Торжество Православия», снятого в 1958 г., в дни празднования в Москве 40-летия восстановления патриаршества в Русской Церкви. На московских торжествах присутствовала делегация Православной Церкви в Чехословакии во главе с её предстоятелем — Митрополитом Пражским и всея Чехословакии Иоанном. Фильм был отправлен в Прагу в двух экземплярах — на русском и чешском языках. Патриарх Алексей в марте 1962 г. передал чехословацкому собрату отпечатанную издательством Московской

25 Ныне архиепископ Оломоуцко-Брненский Симеон.

26 Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 1547 от 10.09.1966 г. Архиепископ Мелетий был канонизирован Священным Синодом Русской Церкви в феврале 1978 г. Митрополит Никодим редактировал тексты службы и акафиста святителю, составленные архиепископом Харьковским Никодимом (Руснаком).

Патриархии Общую Минею, которую поместили в кафедральном соборе Праги. Издательство Московской Патриархии переслало викарию Михаловской епархии епископу Требишовскому Мефодию (Канчуге) экземпляры Библии, Служебника и Следованной Псалтири, а ОВЦС направил в Митрополичий совет Православной Церкви в Чехословакии I и II тома Октоиха, отпечатанные издательством Московской Патриархии. В августе 1969 г. в дар митрополиту Пражскому Дорофею был направлен документальный фильм «Русская Православная Церковь сегодня».

В мастерских Троице-Сергиевой Лавры для храма Святой Елизаветы города Опавы была изготовлена икона преподобного Сергия Радонежского и передана в качестве дара Русской Церкви. В июле 1971 г. образ освятили и поместили в интерьер храма.

Чехословацкая Церковь, в свою очередь, преподносила дары Русской Церкви. В феврале 1961 г. Священный Синод Православной Церкви в Чехословакии направил председателю ОВЦС епископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму богослужебные книги, а в апреле 1962 г. — сто двадцать пять экземпляров Служебников, Требников и богослужебных сборников, изданных Чехословацкой Церковью. Для лучшего знакомства с церковной жизнью на Чехословацкой земле в адрес предстоятеля Русской Церкви и руководства Отдела внешних церковных сношений направлялись экземпляры «Ежегодника Православной Церкви в Чехословакии».

### **«Ураган бушующей униатской анархии» как проверка на прочность связей Московского Патриархата и Православной Церкви в Чехословакии**

Дух братства и солидарности в отношениях двух Православных Церквей особенно проявился во времена испытаний, с которыми столкнулась Чехословацкая Церковь в период Пражской весны. Митрополит Дорофей информировал московского собрата о попытках униатского духовенства восстановить униатскую церковь на территории Чехословакии, фактически упразднённую Прешовским Собором 1950 г., а также соответствующим решением правительства Чехословакии того же года<sup>27</sup>. Униатский вопрос получил активное развитие в Чехословакии в 1968 г. в связи с объявленной в стране демократизацией, предполагавшей

27 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 48/1968-Свящ. Синод от 6.04.1968 г.

изменение государственно-конфессиональных отношений в сторону их либерализации. Усиление униатского движения сопровождалось переходом православных храмов в подчинение греко-католикам, что, в свою очередь, вынуждало священноначалие Православной Церкви в Чехословакии отказываться от части командированных ранее из Закарпатья православных священников, возвращавшихся в Мукачевскую и Ужгородскую епархию<sup>28</sup>. Другой причиной отказа от части ранее командированного из Московского Патриархата духовенства стал их переход в униатскую церковь (из числа униатов, ранее воссоединившихся с Православной Церковью)<sup>29</sup>. Митрополит Дорофей просил митрополита Никодима отозвать таких священнослужителей-ренегатов «как изменников святой Православной Церкви»<sup>30</sup>, однако сделать это не представлялось возможным, поскольку они уже не принадлежали к клиру Московского Патриархата и успели выйти из гражданства СССР и принять гражданство ЧССР.

В чехословацкой печати была развёрнута кампания с обвинениями в адрес Православной Церкви в Чехословакии. Она обвинялась как главный выгодоприобретатель от упразднения униатской церкви. Начались рейдерские захваты православных храмов, в адрес православных священнослужителей звучали угрозы расправы, однако духовенство и прихожане в меру сил мужественно старались отстоять храмы<sup>31</sup>. Особенное сильное давление на Православную Церковь ощущалось в восточной части Словакии, граничащей преимущественно с католической Польшей. Со стороны чехословацких властей отсутствовала должная реакция на факты дискриминации православных в стране, жалобы священноначалия Чехословацкой Церкви оставались без ответа, а зачинщики произвола пользовались безнаказанностью.

- 28 Так, в 1968 г. в клир Русской Православной Церкви вернулся ранее командированный в Чехословацкую Церковь и направленный на служение в Прешовскую епархию протоиерей Георгий Шутко.
- 29 Настоятель кафедрального собора в Прешове протоиерей Леонтий Лизак, настоятель прихода в Требишове протоиерей Юлий Бокшай, настоятель прихода в Радване протоиерей Василий Дюлай и настоятель прихода в Раковце протоиерей Иоанн Пушкаш.
- 30 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 1112/1968 от 29.06.1968 г.
- 31 Большинство храмов и приходов Православной Церкви в Чехословакии были захвачены униатами (из 250 приходов к апрелю 1969 г. в ведении Чехословацкой Православной Церкви осталось только 80, а храмов – лишь 30–33).



«Ураган бушующей униатской анархии»<sup>32</sup> стал самым сильным вызовом для Православной Церкви в Чехословакии, порождённым Пражской весной. Митрополит Дорофей характеризовал положение Православной Церкви в Чехословакии как катастрофическое<sup>33</sup> и в купе с архиереями из Восточной Словакии оплакивал «горькую участь Церкви и собственной судьбы»<sup>34</sup>. Ввод войск стран Варшавского договора в Чехословакию 21 августа 1968 г., подписание «Московского протокола» временно ослабили давление на Православную Церковь в Чехословакии со стороны униатов, но потом оно возродилось с новой силой. Епископ Прешовский Николай (Коцвар), находясь в августе 1969 г. во Львове, заметил в частном разговоре:

«Если бы не вошли советские войска, войска Варшавского договора в Чехословакию, то сегодня я, наверное, лежал бы в земле мёртвый»<sup>35</sup>.

В сложившихся условиях митрополит Дорофей искал поддержки у Русской Церкви<sup>36</sup>. «Мы приняли близко к сердцу Вашу тревогу и беспокойство и будем прилагать усилия к тому, чтобы оказать Вам нашу братскую помощь и поддержку в нормализации положения Пражской Церкви», — писал в октябре 1968 г. председатель Русской Церкви чехословацкому собрату<sup>37</sup>. Святейший Патриарх Алексий 14 августа 1968 г. из Свято-Успенского монастыря Одессы, где находился на летнем отдыхе, обратился в адрес папы Римского Павла VI, выразив озабоченность по поводу давления на Православную Церковь в Чехословакии со стороны униатов и вовлечённости в происходящие события апостольского

- 32 Архив ОВЦС. Д. 54. [1970.] Пасхальное послание Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1970 г.
- 33 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 106/1968-личное от 6.09.1968 г. С. 2.
- 34 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 1325/1968 от 30.07.1968 г. С. 3.
- 35 Архив ОВЦС. Д. 54. [1969.] Рапорт настоятеля Свято-Успенского храма г. Львова протоиерея В. Политьло о пребывании во Львове епископа Прешовского Николая 11–13 августа 1969 г. от 14.08.1969 г. С. 2.
- 36 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 67/1968-личное от 21.05.1968 г. С. 1–3; Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Дорофея Патриарху Алексию № 106/1968-личное от 6.09.1968 г. С. 1–3.
- 37 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею от 16.10.1968 г.

администратора Праги епископа Франтишека Томашека<sup>38</sup>. В ответном письме папа Павел VI выступил в духе ватиканской дипломатии с позиции фактического оправдания права униатского духовенства на защиту своей религиозной идентичности и прав, но в то же время выразил готовность искать способы разрешения возникших проблем, в том числе путём обмена мнениями между Русской Церковью и Святым престолом. По словам римского понтифика, Секретариату по содействию христианскому единству были даны указания подключиться к совместной работе, а директивы папы по проблемному вопросу будут исходить из контролируемого возврата церковной собственности<sup>39</sup>.

Предстоятель Православной Церкви в Чехословакии информировал патриарха Алексия о содержании своей переписки с папой Павлом VI на тему бедственного положения православия в Чехословакии<sup>40</sup>. В августе 1968 г. митрополит Дорофей направил в адрес председателя ОВЦС митрополита Никодима проект своего письма патриарху Константинопольскому Афинагору с описанием насилия, чинимого униатами, и просьбой обратиться к папе Римскому<sup>41</sup>. Апеллирование к Святому престолу было вызвано пониманием того, что католическая сторона вовлечена в пражские события. Участники заседания Всеправославной комиссии в Шамбези 8–15 июня 1968 г. оценивали стремление Римско-Католической Церкви восстановить унию в Чехословакии как явление, препятствующее развитию отношений между Православной и Католической Церквами<sup>42</sup>.

Другой формой поддержки Чехословацкой Православной Церкви стала забота о приезжавших в СССР чехословацких священнослужителях. В марте 1969 г. в Москве находился профессор православного богословского факультета в Прешове протоиерей Илья Качур. В прошлом униатский священник, он последовательно выступал в защиту

38 Архив ОВЦС. Д. 27. [1968.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Папе Павлу VI от 14.08.1968 г. С. 1–2.

39 Архив ОВЦС. Д. 27. [1968.] Письмо Папы Павла VI Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 21.10.1968 г. С. 1–4.

40 Архив ОВЦС. Д. 54. [1969.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 27.12.1968 г.

41 Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 20.08.1968 г.

42 Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1968. Ч. 1.] Отчёт делегации Русской Православной Церкви об участии в заседаниях Всеправославного совещания в Женеве 8–16 июня 1968 г. от 18.06.1968 г. С. 21–22.

Православной Церкви. Знакомство с церковной жизнью в столице, встречи с патриархом Алексием, митрополитом Ленинградским и Ладожским Никодимом и иными представителями Русской Церкви не только в Москве, но и в Киеве, и Мукачеве, посещение Троице-Сергиевой лавры ободрили отца Илью в дальнейшей борьбе. Епископам Прешовскому Николаю (Коцвару) и Михаловскому Кириллу (Мучичке) летом и осенью 1969 г. был организован отдых и лечение в черноморских здравницах, поскольку двухлетнее перманентное напряжение сил в борьбе за интересы православия в Чехословакии подрывало здоровье иерархов. Епископ Николай повторно отдыхал в СССР в 1972 г. В июле 1969 г. гостями Русской Церкви стали профессора и студенты Прешовского православного богословского факультета — всего тридцать человек, во главе с деканом факультета профессором протоиереем Андреем Михаловым. Чехословацкие гости посетили Москву, Троице-Сергиеву-лавру, Ленинград, Киев, Почаевскую лавру, Львов, Ужгород и Мукачево. Паломничество к православным святыням, знакомство с церковной жизнью и достопримечательностями в СССР придавало сил представителям Православной Церкви в Чехословакии сохранять верность православной традиции. В январе 1970 г. митрополит Дорофей писал председателю ОВЦС:

«Это посещение не только принесло положительные результаты, но колеблющихся совершенно переродило, укрепив в них устойчивость в Православии <...> В тяжёлый период жизни нашей Церкви это значительно укрепило находящихся лицом к лицу, стоящих в неустанной борьбе с неблагожелателями нашей Церкви, *им же несть числа...*»<sup>43</sup>

Московский Патриархат поддержал обращение митрополита Дорофея во Всемирный совет церквей с просьбой оказать финансовую помощь Православной Церкви в Чехословакии для строительства новых храмов и церковных зданий вместо захваченных униатами<sup>44</sup>.

43 Архив ОВЦС. Д. 54. [1970.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 92/1970 от 16.01.1970 г.

44 Архив ОВЦС. Д. 54. [1969.] Письмо заместителя председателя ОВЦС епископа Тульского и Белёвского Ювеналия Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 1440 от 2.08.1969 г.

### **Заключение**

Добрые отношения матери Русской Православной Церкви и дочери Православной Церкви в Чехословакии в 1960-х — начале 1970-х годов были необходимы обеим Церквам. Чехословацкая Церковь черпала в Московском Патриархате иерархические и пастырские силы, обновляла богословские кадры, искала в нём поддержку в вопросе признания на общеправославном уровне, в первую очередь Константинопольской Церковью, а также во времена испытаний, вызванных открытой агрессией со стороны униатов. Но и Русская Церковь нуждалась в солидарном голосе братской Церкви на всеправославных встречах и совещаниях, поддержке миротворческого движения, которому отдавала много усилий и времени. В повестке отношений двух Церквей в исследуемый период не было ни одного потенциально конфликтного вопроса, который был бы способен вбить между ними клин.

Общность веры, родство духовной культуры и традиций народов двух стран, тесные личные контакты на уровне священноначалия и духовенства, а также общее для СССР и ЧССР военно-политическое пространство создавали необходимые условия для братского общения Русской и Чехословацкой Православных Церквей. Руководство Отдела внешних церковных сношений очень бережно относилось к внутренним делам Православной Церкви в Чехословакии, не позволяя себе вмешиваться в решение местных церковных вопросов, и при этом оказывало всевозможную поддержку, когда получало соответствующие просьбы.

Наконец, председатель ОВЦС митрополит Никодим позволял себе периодический отдых за рубежом лишь на территории Чехословакии, в Карловых Варах, откликаясь на гостеприимство Чехословацкой Православной Церкви. Такое доверие свидетельствовало о том, что высокопоставленный иерарх Русской Церкви находится в кругу друзей.

### **Архивные материалы**

Архив ОВЦС. Д. 53. [1960.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна председателю ОВЦС митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 19.02.1960 г. С. 1–2.

Архив ОВЦС. Д. 53. [1960.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Крутицкого и Коломенского Николая Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Иоанну № 224 от 23.03.1960 г.

- Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Рождественское послание Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1961 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Пасхальное послание Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1961 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Письмо епископа Прешовского Дорофея председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 31.07.1961 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1961.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Иоанну от 2.09.1961 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1962.] Рождественское послание Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1962 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1962.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму № 2217/62-1/11 от 1.10.1962 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1963.] Письмо Митрополита Иоанна Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 221 от 27.07.1963 г.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.] Телеграмма Патриарха Афинагора Митрополиту Иоанну Чехословацкому от 24.08.1963 г. (передана по телефону в ОВЦС протоиереем П. Соколовским).
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1963.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Иоанна председателю ОВЦС митрополиту Минскому и Белорусскому Никодиму № 251 от 10.09.1963 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1965.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 10/1965 от 4.01.1965 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1965.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 20.01.1965 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1965.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 1111/65 от 4.06.1965 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладужскому Никодиму № 95/1966-личн. от 20.06.1966 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладужскому Никодиму от 21.06.1966 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо заместителя председателя ОВЦС епископа Дмитровского Филарета Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 1310 от 23.07.1966 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладужскому Никодиму № 1289/66 от 15.08.1966 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1966.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладужского Никодима Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 1547 от 10.09.1966 г.

- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 348 от 21.02.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 48/1968-Свящ. Синод от 6.04.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 67/1968-личное от 21.05.1968 г. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1968. Ч. 1.] Отчёт делегации Русской Православной Церкви об участии в заседаниях Всеправославного совещания в Женеве 8–16 июня 1968 г. от 18.06.1968 г. С. 1–22.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 83/1968-Свящ. Синод от 25.06.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 1112/1968 от 29.06.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 1325/1968 от 30.07.1968 г. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 27. [1968.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Папе Павлу VI от 14.08.1968 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 20.08.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 106/1968-личное от 6.09.1968 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Митрополита Дорофея Патриарху Алексию № 106/1968-личное от 6.09.1968 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1968.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею от 16.10.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 27. [1968.] Письмо Папы Павла VI Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 21.10.1968 г. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1969.] Письмо заместителя председателя ОВЦС епископа Тульского и Белёвского Ювеналия Митрополиту Пражскому и всея Чехословакии Дорофею № 1440 от 2.08.1969 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1969.] Рапорт настоятеля Свято-Успенского храма г. Львова протоиерея В. Политыло о пребывании во Львове епископа Прешовского Николая 11–13 августа 1969 г. от 14.08.1969 г. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1969.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 27.12.1968 г.

- Архив ОВЦС. Д. 54. [1970.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 92/1970 от 16.01.1970 г.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1970.] Пасхальное послание Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию 1970 г.
- Архив ОВЦС. Д. 60-А. [1970.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г. С. 1–12.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1970.] Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 89/70-личн. от 23.10.1970 г.
- Архив ОВЦС. Д. 60-А. [1970.] Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Иеронима местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 23.03.1971 г. С. 1–18.
- Архив ОВЦС. Д. 54. [1971.] Телеграмма Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 16.07.1971 г.

### Источники

- Католичество // Архив ОВЦС. Д. 27. [1968.]
- Константинопольский Патриархат // Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.]
- Межправославная комиссия. Женева, Швейцария, 8–15 июня 1968 г. (протоколы) // Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1968.] Ч. 1.
- Переписка с главами Автокефальных Православных Церквей по вопросу дарования автокефалии Православной Церкви в Америке // Архив ОВЦС. Д. 60-А. [1970.]
- Чехословацкая Православная Церковь // Архив ОВЦС. Д. 53. [1960]; Д. 54. [1961, 1962, 1963, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972.]

# ЛЕСНИНСКИЙ СВЯТО- БОГОРОДИЦКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

В ГОДЫ ФАШИСТСКОЙ ОККУПАЦИИ  
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО  
ПРОТИВОСТОЯНИЯ В ЮГОСЛАВИИ\*

Светлана Николаевна Азарова

кандидат исторических наук  
ведущий специалист Отдела новейшей истории Русской  
Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23 Б  
snb398@yandex.ru

**Для цитирования:** Азарова С. Н. Леснинский Свято-Богородицкий женский монастырь в годы фашистской оккупации и межконфессионального противостояния в Югославии // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 208–226. DOI: 10.31802/GV.2023.51.4.010

## Аннотация

УДК 27-788.9

В статье рассматривается один из важных периодов в истории Леснинского Свято-Богородицкого монастыря, одной из крупнейших женских обителей Российской империи, после революции оказавшегося в эмиграции. На его примере исследуется малоизученная, имеющая противоречивые оценки, тема церковной жизни русского зарубежья на территориях, оккупированных фашистской Германией, в частности, в Сербии, где с 1921 г. находилось Высшее Церковное Управление Заграницей (РПЦЗ), выявляются особенности религиозной политики нацистского государства на сербских территориях, где власть перешла в руки усташей — фашистской ультраправой национальной клерикальной организации. Эта задача решается с учётом опубликованных документов нацистов, связанных с проводимой ими религиозной политикой. Для раскрытия темы кратко изложена история Леснинского монастыря, а также история политических событий в Сербии, процесс формирования в стране обстановки межконфессионального противостояния. Положение монастыря в оккупации сопоставлено с современной ситуацией

\* Автор сердечно благодарит за предоставленные материалы администратора архива Свято-Троицкой духовной семинарии (Джорданвилль, Нью-Йорк) Андрея Любимова.



на Украине, где Православная Церковь испытывает открытые гонения со стороны украинского неонацистского режима.

**Ключевые слова:** Леснинский Свято-Богородицкий монастырь, Русская Православная Церковь, Сербская Православная Церковь, Вторая мировая война, фашистская оккупация, русская эмиграция, Сербия, Хорватия, усташаи.

---

## Lesninsky Holy Theotokos Convent in the Conditions of Interfaith Confrontation in Yugoslavia During the Nazi Occupation

**Svetlana N. Azarova**

PhD in Historical Sciences

leading specialist at the Department of Russian Orthodox Church's Modern History

at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

23-B Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russia

snb398@yandex.ru

**For citation:** Azarova, Svetlana N. "Lesninsky Holy Theotokos Convent in the Conditions of Interfaith Confrontation in Yugoslavia During the Nazi Occupation". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 208–226 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.010

**Abstract.** The article examines one of the important periods in the history of the Lesninsky Holy Theotokos Convent, one of the largest women's monasteries of the Russian Empire, which found itself in exile after the revolution. Using his example, the little-studied, contradictory assessments of the topic of church life of the Russian diaspora in the territories occupied by Nazi Germany, in particular, in Serbia, where since 1921 The Supreme Church Administration Abroad (the Russian Orthodox Church Abroad, ROCA) was located, the peculiarities of the religious policy of the Nazi state in the Serbian territories are revealed, where power passed into the hands of the Ustashi – the fascist ultra-right national clerical organization. This task is solved taking into account the published documents of the Nazis related to their religious policy. To reveal the topic, the history of the Lesninsky Monastery is briefly described, as well as the history of political events in Serbia, the process of forming an environment of inter-confessional confrontation in the country. The situation of the convent under occupation is compared with the current situation in Ukraine, where the Orthodox Church is experiencing open persecution by the Ukrainian neo-Nazi regime.

**Keywords:** Lesninsky Holy Theotokos Convent, Russian Orthodox Church, Serbian Orthodox Church, World War II, Fascist occupation, Russian emigration, Serbia, Croatia, ustashi.

## Введение

Леснинский Свято-Богородицкий женский монастырь начал своё существование в селе Лесна Константиновского уезда Седлецкой губернии<sup>1</sup>, на территории Царства Польского или Привислинского края Российской империи. После революции монастырь оказался в эмиграции и в течение тридцати лет находился в Сербии, откуда в 1950 г. снова переехал, теперь уже во Францию, где пребывает по сей день. Последние десять лет жизни монастыря в Сербии пришлось сначала на период фашистской оккупации, затем на время коммунистического правительствa И. Б. Тито.

Изучение религиозной политики этих самых значимых для мира тоталитарных режимов XX в. приобретает в наше время особую актуальность, особенно в связи с военными конфликтами, имеющими в своей основе религиозный фактор. Много вопросов и обширное поле для исторических исследований предлагает сегодня малоизученная, имеющая противоречивые оценки, тема церковной жизни на территориях, оккупированных фашистской Германией, которая сопоставима с современной ситуацией на Украине, где Русская Православная Церковь воспринимается украинским неонацистским режимом как враг и часть России.

Православная Церковь на Украине претерпевает гонения в условиях, когда Россия подвергается сильнейшему политическому и информационному давлению со стороны утратившего христианские корни Запада. Постхристианский мир атакует не только государственные институты и экономику страны, один из главных его ударов направлен на основу основ нашего народа — на Православие.

Но возможно ли сопоставить происходящее в наши дни с первым опытом противостояния фашизму, который православный мир испытал 80 лет назад, когда гитлеровская Германия оказывала давление на православие не только в России, но и в других восточно-европейских славянских странах, в том числе в Сербии?

Ответ на этот вопрос можно найти в документах нацистов, искавших способы расколоть Православную Церковь на враждующие части, в то же время используя на занятых территориях пропагандистские методы, демонстрирующие стремление фашистской власти к религиозному возрождению<sup>2</sup>. Особое место в планах нацистов занимала тогда

1 С 1912 г. — Холмская губерния.

2 См.: *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Москва, 2007. С. 128–129.

Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), центр церковного управления которой находился в Сербии.

## I

### **История Сербии до учреждения Сербской Патриархии в Сремских Карловцах. Сремские Карловцы и православная русская эмиграция**

Сербия — страна, в начале 1920-х гг. гостеприимно принявшая русских беженцев, — всегда была преданным союзником и другом России. Населявшие её православные народы имели крепкие дружеские связи с Российской империей и всегда испытывали к русским особую симпатию. Поэтому в самые тяжёлые годы послереволюционного лихолетья именно Королевство сербов, хорватов и словенцев приютило на своей земле более 20 000 наших соотечественников.

Эмигранты часто называли эту страну — Южная Славия, понимая под таким именовани­ем государство южных славян, которое отсчитывает свою историю с IV века. Расцвет его пришёл на средние века, на время правления создателя Сербского царства короля Стефана Душана (1331–1355). Территория, которой он правил, охватывала тогда почти всю юго-западную часть Балканского полуострова. Затем, после решающей Косовской битвы 1389 г., когда объединённые сербские силы потерпели крупное поражение от турок, начался постепенный распад Сербского царства и многовековая, почти 500-летняя, экспансия на земли южных славян Османской империи, завоевавшей Сербию в 1459 г. С конца XVII века северные районы страны вошли также в состав Австрийской Империи.

Всё это время сербы стремились к восстановлению государственной независимости, что проявлялось в антитурецких восстаниях и участии сербов в австро-турецких войнах. Опасаясь произвола турецких властей часть сербского населения мигрировала на север, в сторону империи Габсбургов и Далмации. Много сербов селилось на территориях Военной границы, на отвоёванных у турок землях. Самая масштабная миграция — так называемое «великое переселение сербов» из Косово и Метохии — происходила в 1690 г., когда император Леопольд I предложил сербскому населению перебраться на территории Бачки, Баната, Бараньи и Срема, которые через девять лет были официально присоединены к землям Габсбургов по Карловицкому миру. В 1690–1691 гг.

права переселенцев были закреплены «Привилегиями» Леопольда I, даровавшего им церковно-культурную автономию во главе с митрополитом. Таким образом, около 70 тысяч человек во главе с патриархом Арсением III Черноевичем оказались на территории империи Габсбургов.

Центром нового компактного района проживания сербов стали Сремские Карловцы (Сремски-Карловци) — место, где располагалась резиденция главы Сербской Православной Церкви. В 1918 г. этот город вошёл в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев (далее — Королевство СХС), как стало называться государство, созданное в 1918 г. из Королевства Сербия и Воеводины (южнославянских провинций Австро-Венгрии). В августе 1920 г. в Сремских Карловцах была учреждена Сербская Патриархия.

С приходом русских беженцев в городе обосновалась штаб-квартира русского Белого движения под командованием генерала П. Врангеля, прибывшего в Сербию в марте 1922 г. Сремские Карловцы стали также официальным центром всего православного русского зарубежья. С 1921 г. там действовало заграничное Высшее Церковное Управление (ВЦУЗ)<sup>3</sup>, состоявшее из архиереев-эмигрантов, покинувших Россию в ноябре 1920 г. с отступавшими из Крыма белыми частями. Сначала они эмигрировали в Стамбул, но в марте 1921 г. переехали на территорию Королевства СХС<sup>4</sup>, где Сербский Патриарх Димитрий (Павлович) оказал им радушный приём, предоставив свою резиденцию.

К тому времени в Сремских Карловцах уже сложилась небольшая русская колония: до февраля 1921 г. к 16 эмигрантам, прибывшим весной 1919 г., прибавилось ещё 20 человек крымской эвакуации, итого — 36 беженцев. Всего же по переписи населения Королевства СХС в 1921 г. в городе проживало 5 907 жителей, из которых русских было — 50<sup>5</sup>.

3 В 1922 г. ВЦУЗ было преобразовано в Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей.

4 Переезд членов ВЦУЗ в Сербию состоялся по ходатайству к Сербской Патриархии архиепископа Волынского и Житомирского Евлогия (Георгиевского), проживавшего в одном из сербских монастырей с февраля 1920 г.

5 См.: *Арсеньев А.* Русская эмиграция в Сремских Карловцах. Нови Сад; Сремски Карловци, 2013. С. 16.

## II

**История Леснинского Свято-Богородицкого женского монастыря до эмиграции**

Ставший одним из крупнейших в России, Леснинский женский монастырь был основан в 1885 г. монахиней Екатериной (графиня Евгения Борисовна Ефимовская), московской аристократкой, принявшей монашеский постриг и ставшей известной проповедницей деятельного монашества. Благодаря её трудам в монастыре, начинавшемся с небольшой женской общины, приступившей к созданию православного монастыря в окружении католиков и униатов и поначалу не имевшей даже собственного угла, за тридцать лет было сделано невозможное. В 1915 г. при обители действовали: детский приют для малолетних, начальная школа, четырёхклассная прогимназия, учительская семинария, школа учительниц грамоты, двухгодичные педагогические курсы, сельскохозяйственное училище, богадельня, бесплатная амбулатория, аптека, иконописная, мастерские по изготовлению церковных облачений и одежды для сестёр и воспитанниц, мыловарня, свечной завод и, конечно, процветало большое образцовое хозяйство для нужд монастыря, включая молочное и животноводческое<sup>6</sup>.

Во время Первой мировой войны, спасаясь от немецко-австрийской оккупации (весна-лето 1915 г.), около 400 насельниц монастыря, а также более 600 учащихся монастырских школ (сирот и детей беднейших крестьян) покинули Лесну. Вместе с ними уехали три священника, два диакона и два псаломщика. Почти 100 воспитанниц, имевших семьи, вернулись домой, остальные вместе с сёстрами были эвакуированы сначала в Петроград, где было монастырское подворье, затем часть из них перевезли в Понетаевский женский монастырь в Нижегородской губернии.

В Петрограде сестёр расселили в Новодевичьем Воскресенском и в Иоанновском монастырях, где они прожили до сентября 1916 г., после чего благодаря участию архиепископа Кишинёвского Анастасия (Грибановского) обитель переехала в Бессарабию, в монастырь Жабка. После развала румынского фронта монастырь стал подвергаться нападениям и грабежам, а с изменением политической обстановки и присоединении Бессарабии к Румынии власти потребовали принятия насельницами румынского подданства и введения в богослужение

6 См.: *Дамаскин (Граберж), иеромон.* Влияние русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 20–30 годов XX века. Сергиев-Посад, 2010. С. 90.

румунского языка. В такой обстановке игуменья Екатерина приняла решение обратиться за помощью к Сербскому королю Александру Карагеоргиевичу. Вместе со своей верной помощницей, игуменьею Ниной (Наталья Григорьевна Косаковская), она приехала в Сербию на аудиенцию к королю. Король Александр оказал им самый тёплый приём, поскольку был хорошо осведомлён о многолетних подвижнических трудах игуменьи Екатерины от своего родственника, великого князя Иоанна Константиновича, мужа его родной сестры Елены Петровны. И король предложил игуменье Екатерине перевезти обитель в Сербию. Но не только добрые отношения руководили королём, сербская сторона возложила на русских монахинь миссию по возрождению сербского православного женского монашества, почти прекратившего существование со времен турецкой оккупации страны.

### III

#### **Первые годы эмиграции. Роль Леснинского (Хоповского) монастыря в возрождении сербского женского монашества**

В августе 1920 г., т. е. до большого русского исхода из Крыма, 50 монахинь Леснинского Свято-Богородицкого монастыря прибыли на сербские земли. Вместе с ними в Сербию приехали священник с семьёй, три учительницы монастырской школы и несколько учениц.

Поселили Леснинских сестёр недалеко от Сремских Карловцев, в одном из монастырей на Фрушке-Горе. Фрушка-Гора — место историческое, духовный центр сербского народа, святая гора Сербии. Сремские Карловцы находятся внизу горы, которая тянется на 50 километров вдоль Дуная. Её ширина примерно пять километров, и на этом уникальном, очень живописном участке земли в разное время (XIII–XVIII вв.) было построено 35 монастырей, из которых до нашего времени сохранилось 16.

Сначала сестер временно разместили в монастыре Кувешдин, а через несколько месяцев перевели в другой — в Хопово, где их дальнейшая жизнь в эмиграции протекала до начала 1940-х гг. Со всеми переездами монахиням помогал епископ Нишский Досифей (Васич)<sup>7</sup> — выпускник

7 Досифей (Васич), митрополит. В 2000 г. канонизирован Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви в числе сербских новомучеников, пострадавших от рук хорватских усташей и террора коммунистов.

Киевской духовной академии, высокообразованный богослов и миссионер, защитник сирот и обездоленных. Сербский архипастырь всегда старался участвовать в жизни беженков, которые вели небольшое хозяйство, дававшее им пропитание, содержали детский приют и постепенно обустроивали жизнь монастыря, создавая на гостеприимной сербской земле островок православной России с её богатыми традициями и благотворительными подвигами.

В начинавшем процветать Хопово часто бывали высокие гости: король Александр (приезжал в монастырь в 1923 г.), Сербский патриарх Димитрий, русские и сербские архиереи. Обитель посещали благочестивые паломники, среди сестер стали появляться новые насельницы как из русских, так и сербских женщин и девушек.

28 октября 1925 г. отошла ко Господу основательница Леснинского монастыря игуменья Екатерина. Её преемницей стала игуменья Нина (Косаковская), лишённая физической крепости из-за телесных недугов, но «богато одарённая силою духа, настойчивостью и опытом жизни»<sup>8</sup>.

В 1930 г. сербский протоиерей С. Петкович писал, что Леснинский монастырь в Хопово

«следует рассматривать как центр, из которого выросли первые [сербские] женские монастыри после Первой мировой войны»<sup>9</sup>.

По другому свидетельству,

«Хоповская обитель в руках русских монахинь явилась рассадником женских монастырей на братской земле и дала Сербской Церкви до тридцати больших монастырей и малых женских обителей»<sup>10</sup>.

Но долго сохранять мир и благоденствие было тогда невозможно, потому что страна претерпевала нелёгкие времена.

8 Свято-Богородицкий Леснинский монастырь. Мадрид, 1973. С. 48.

9 Петкович С., прот. Руски женски манастир у Лесни. С. 141. [Цит. по: Преподобная Екатерина на Леснинская — наставница современного женского монашества. Провемон, 2010. С. 139].

10 Маевский В. А. Лесна-Хопово-Фурке. Л. 50. [Рукопись.]

## IV

**Межэтнические противоречия в Королевстве  
Югославия.  
Оккупация Германией и образование Независимого  
государства Хорватия**

В 1929 г. вместо Королевства сербов, хорватов и словенцев было образовано Королевство Югославия. Король Александр I Карагеоргиевич установил в стране диктатуру, запретил все политические партии и назначил нового главу правительства. В 1931 г. он даровал стране новую конституцию и разрешил провести выборы в парламент. Тогда же была образована Югославянская радикально-крестьянская демократия, в 1933 г. переименованная в Югославянскую национальную партию, единственную разрешённую.

В период до Второй мировой войны Югославию сотрясали межэтнические противоречия, социальные неурядицы и культурные разногласия. Главным бичом стал терроризм, который практиковали запрещённые движения: ультранационалисты (македонские, албанские и хорватские) и крайне левые (Коммунистическая партия Югославии (КПЮ) находилась под запретом как террористическая организация с 1920 до 1942 г., а до 1940 г. сербская элита не поддерживала дипломатических отношений с СССР)<sup>11</sup>.

Серьёзной силой было хорватское революционное движение, участники которого получили название *усташи*. Эта фашистская ультраправая национальная клерикальная организация была основана в 1929 г. в Италии. Её глава Анте Павелич определил для усташей два направления — легальное и нелегальное. Первое было ориентировано на интернационализацию хорватского вопроса, пропаганду, призывы от различных хорватских эмигрантских организаций в Лигу наций и т.д. Нелегальное направление означало прежде всего — терроризм, который стал основной деятельностью усташской организации. Самым известным усташским терактом, осуществлённым совместно с Внутренней македонской революционной организацией, стало убийство в Марселе 9 октября 1934 г. короля Александра Карагеоргиевича.

6 апреля 1941 г. фашистская Германия без объявления войны подвергла внезапной бомбардировке Белград. После оккупации Королевства Югославии Германией и её союзниками 10 апреля 1941 г.

11 См.: Тимофеев А. Ю. Русский фактор и Вторая Мировая война в Югославии. 1941–1945. Москва, 2010. С.13.



было образовано Независимое государство Хорватия (НГХ), в котором вся законодательная и исполнительная власть оказалась в руках усташей во главе с Анте Павеличем, получившим титул «поглавника» (вождя). В состав нового государства вошли часть современной Хорватии, большая часть Далмации, вся современная Босния и Герцеговина, некоторые районы Словении и Срем<sup>12</sup>. Таким образом, в 1941 г. Сремские Карловцы и Фрушка-Гора с её монастырями оказались на оккупированной территории, принадлежавшей Независимому государству Хорватия.

Новое усташское правительство заявило о себе 16 апреля 1941 г. обращением президента Павелича к папе Римскому Пию XII, в котором диктатор испрашивал его благословения и поддержки. В качестве своей «программы намерений» поглавник выдвинул идею, согласно которой

«действия государства должны быть направлены на превращение Хорватии в родину чистого душой и телом народа, лишённого расовых примесей и очищенного от личностей, чуждых католической религии»<sup>13</sup>.

## V

### Религиозная политика нацистских режимов

Гонения на Православие уже начались. Был арестован выехавший из Белграда с королевским правительством и находившийся в Острожском монастыре Сербский патриарх Гавриил (Дожич). Вместе с ним усташа арестовали Острожского архимандрита Леонтия (Митровича) и Душана Дожича, племянника патриарха. После Белградской тюрьмы патриарха сначала перевели в монастырь Раковицу, а затем в монастырь Войловицу, куда впоследствии был заключён епископ Жичский Николай (Велемирович)<sup>14</sup>. В 1944 г. оба они были отправлены в Германию, в концлагерь Дахау, где находились до освобождения лагеря войсками союзников.

В апреле 1941 г. ограничения, касающиеся сербов, распространились на православных русских эмигрантов. Были закрыты мужские монастыри с русскими насельниками, поэтому многие из монашествующих,

12 НГХ граничило на западе и юго-востоке с Италией, на севере — с Германией и Венгрией, на востоке — с Сербией и Черногорией, которая являлась итальянским протекторатом.

13 *Ривели М.* Архиепископ геноцида. Москва, 2011. С.40–41.

14 Николай (Велемирович), епископ Сербской Православной Церкви. 19 мая 2003 года канонизирован в лике святых.

включая некоторых русских архиереев, нашли приют в незакрытых монастырях Фрушки-Горы. Леснинский монастырь в Хопово стал прибежищем для двух архиепископов — Полтавского и Переяславского Феофана (Быстрова) и Екатеринославского и Новомосковского Гермогена (Максимова), а также 8 иеромонахов. Сама обитель жила под угрозой закрытия.

Установившийся в новом государстве тоталитарный режим держался на великохорватской идее и крайней сербофобии. Количество жертв геноцида сербов по хорватской версии составило 197 тысяч человек, по сербской — только в 1941 г. и в первой половине 1942 г. было убито 800 тысяч, около 240 тысяч были насильно обращены в католичество, примерно 300 тысяч изгнаны в Сербию<sup>15</sup>. Помимо сербов геноцид затронул также евреев и цыган. Вместе с сербами значительная часть представителей этих групп погибли в хорватских концлагерях, самым известным из которых стал лагерь Ясеновац, построенный в августе 1941 г. Но первыми депортацию пережили священники Сербской Православной Церкви: через сформированный в начале июля лагерь Цапраг прошли около 270 священнослужителей с семьями.

5 мая 1941 г. вышло постановление власти о том, что в Независимом государстве Хорватия Сербская Православная Церковь больше не действует. Столицей НГХ стал Загреб, где 9 мая 1941 г. был арестован митрополит Загребский Досифей (Васич), 2 июня последовало распоряжение о ликвидации всех сербских православных народных школ и детских садов, затем вышли постановления о перемене названий мест, которые напоминали сербский народ, сербскую веру или сербскую историю. Изменение названия коснулось и города Сремские Карловцы, который стал называться Хорватски Карловци. 4 декабря 1941 г. хорватские власти приняли ещё один закон — о переходе православных на григорианский календарь, что должно было затронуть также русские храмы и монастыри. В связи с этим глава Русской Православной Церкви Заграницей митрополит Анастасий (Грибановский) обратился к уполномоченному Германского МИД Бенцлеру с просьбой сделать для русских приходов исключение.

Тактика германской нацистской религиозной политики была более мягкой, чем усташская, и определилась не сразу, она оформлялась в соответствующих документах поэтапно. Ее основная линия была выработана в сентябре 1941 г. на проходившем в Берлине очередном

15 См.: *Косик В. И.* Хорватская Православная Церковь (от организации до ликвидации). Москва, 2012. С.16.

совещании по церковным вопросам, в докладе, который назывался «Проблематика Восточных Церквей и служебно-информационные выводы». Среди прочего с нем было заявлено о необходимости поддержки «Церквей меньшинства» в ущерб более сильным. В качестве примера называлась Хорватия, где «по побуждению Римской церкви был убит ряд православных священников», и поэтому местным властям предписывалось поддерживать православных. В то же время само происшествие рекомендовалось «использовать, чтобы настраивать друг против друга отдельные группы»<sup>16</sup>.

## VI

### Леснинский (Хоповский) монастырь во время оккупации

Принятое в Берлине решение вскоре отразилось на ситуации, возникшей из-за русского монастыря в Хопово. В августе 1941 г. по распоряжению хорватских властей в Хоповском монастыре была опечатана церковь, что вызвало протест русской эмиграции и обращение за помощью к оккупационным властям. В результате, в качестве исключения, в сентябре того же года в Загребе было принято решение о том, чтобы позволить «открытие указанной церкви... только для русских эмигрантов ради особых отношений между Независимым государством Хорватия и русской национальной эмиграцией»<sup>17</sup>. Детский приют обители, в котором с начала войны на монастырском попечении находилось до 35 детей, был закрыт раньше.

Несмотря на то, что во время усташских гонений отношение к русским эмигрантам было более лояльное, чем к сербам, русским монастырям на Фрушке-Горе пришлось пережить не только закрытие, но также изъятие церковных предметов. Так случилось и в Хопово, и в Кувеждине, где власти изъяли много старинных рукописей XVI и XVII вв., старинные церковные приборы и ткани, и другие ценные предметы, включая чашу русского царя Ивана IV, один из царских даров сербской обители.

Но имущество русских монастырей волновало не только хорватские власти. 11 декабря 1941 г. на имя Сербского патриарха (находившегося тогда под арестом) поступило письмо архиепископа Холмского

16 Шкаровский М. В. Крест и свастика. Москва, 2007. С.129.

17 Косик В. И. Хорватская Православная Церковь (от организации до ликвидации). Москва, 2012. С. 20.

и Подляшского Илариона (Огиенко) с просьбой о передаче ему чудотворной Леснинской иконы Божией Матери и содействию в возвращении в Лесну монахинь православного монастыря, что свидетельствовало о желании архиерея получить вместе с иконой и монахинями все монастырские здания на Холмщине. Находившиеся в юрисдикции РПЦЗ монахини Леснинской обители переселяться на прежнее место не стали. Тем более, что призвавший их к переезду архиепископ Иларион — заметная в церковной политике, но сомнительная для православных фигура — деятельно занимался украинизацией церковной жизни на Холмщине, прежде всего с помощью введения в богослужение украинского языка.

Способствовало этому то, что с 1939 г. Варшавско-Холмская епархия с 98 приходами находилась на территории созданного фашистскими оккупантами генерал-губернаторства во главе с доктором Гансом Франком. Генерал-губернаторство было разделено на три епархии: Варшавскую (митрополит Дионисий (Валединский)), Холмскую и Подляшскую (архиепископ Иларион (Огиенко)) и Люблинскую (епископ Тимофей (Шреттер)). И по некоторым опубликованным, но неподтвержденным данным, на которые опирался архиепископ Иларион, из 300 тысяч населения, относившегося к этой епархии, 250 тысяч были украинцами Холмского края<sup>18</sup>.

3 апреля 1942 г. усташское правительство выпустило закон, предусматривавший создание неканонической автокефальной Хорватской Православной Церкви, что явилось очередным политическим шагом и уступкой Германии, а не православным. Сразу возникла проблема с выборами кандидата на пост главы новой Церкви. Сербских православных архиереев на территории Хорватского государства к тому времени уже не осталось, одни были убиты, другие изгнаны. Зато в монастыре Хопово помимо Леснинских монахинь продолжали находиться два русских архиепископа — Феофан (Быстров) и Гермоген (Максимов), которых власти не выпускали с хорватской территории даже в Белград, куда они были вызваны для участия в заседаниях Архиерейского Синода РПЦЗ.

Склонить к сотрудничеству архиепископа Феофана хорватским властям не удалось. Почти год он находился в Хопово, и только осенью 1942 г. смог переехать в Белград. Тогда усташаи приняли за самого старшего, 81-летнего архиепископа Гермогена, которого убедили, что «православным придётся плохо, если он не примет должности»<sup>19</sup>.

18 См.: Шкаровский М. В. Крест и свастика. Москва, 2007. С.92.

19 Шкаровский М. В. Крест и свастика. Москва, 2007. С.191.

Закон об основании автокефальной Хорватской Церкви и назначении архиепископа Гермогена Хорватским митрополитом с резиденцией в Загребе поглавник подписал 5 июня 1942 г. Глава РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский) не признал неканоническую Церковь и до вступления Гермогена в новую должность, которое должно было торжественно состояться 7 июня, запретил его в священнослужении. Оккупационные власти пытались вынудить митрополита Анастасия отменить это решение, но митрополит не пошёл на уступки оккупационным властям.

Следующий этап жизни монастыря был связан с депортацией в Сербию, инспирированной хорватскими властями. Обитель в Хопово жила в крайне тяжёлой обстановке. В окружавших монастырь лесах прятались партизаны. В основном это были сербы, бежавшие от преследований хорватов, поэтому усташи устроили в монастыре свои позиции, откуда открывали по лесам беспорядочную стрельбу. Стреляли обычно по ночам, но бывало, что палили и днём. Однажды они так увлеклись, что обстреляли Хоповских сестёр, работавших и монастырском огороде.

Военные поставили в монастыре своего управителя, который поселился в обители вместе со своей женой. Они «заставляли сестёр работать на них, называли их лентяйками и воровками, отнимали у них вещи, зловеще приговаривая, что они им всё равно скоро не будут нужны»<sup>20</sup>.

В сентябре 1942 г. Министерство правосудия и вероисповедания обратилось в Усташскую надзорную службу с предложением выселить русских монахинь в Сербию по причине желания Министерства здоровья сделать из Хоповского монастыря санаторий. В летописи обители, составленной В.А. Маевским, об этом эпизоде повествуется так:

«В канун праздника Покрова 1942 года хорватский управитель объявил, что приказано выгнать сестёр из монастыря по обвинению в сношениях с партизанами и только с ручным багажом отправить в Сербию. Монахини просили повременить, отложить высылку, но приехавший уездный начальник грубо ответил: “достаточно уже мы вас кормили, дармоедок, вы никому не нужны. Кому нужна ваша жизнь, старух? Не противьтесь, а то расстреляем”.

Всю ночь сёстры провели в молитве, прося у Божией Матери защиты, и на ранней Литургии в 4 ч. утра в день Покрова все причастились, готовясь, может быть, и к смерти. Хорват управитель и его жена-баптистка издевались над монахинями, говоря: “посмотрим,

20 Свято-Богородицкий Леснинский монастырь. С. 59.

как ваша Божия Матерь покроев вас”. Часть сестёр была отвезена на железнодорожную станцию Рума. Оставшиеся в монастыре ждали своей очереди. И чудо случилось. Божия Матерь покрыла. Одной из монахинь удалось известить о случившемся председателя Русской колонии в Руме, который доложил об этом немецкому командованию. Монахинь вернули в Хопово, и с тех пор неизменно весь монастырь приобщается в день Покрова Пресвятой Богородицы, вспоминая чудесную защиту Богоматери»<sup>21</sup>.

Весной 1943 г. монастыри на Фрушке-Горе начали грабить и поджигать партизаны-коммунисты. Это испытание постигло и леснинских сестёр. В полночь на Благовещение в Хопово ворвались вооружённые люди и ограбили монастырь. А ночью в Страстную Среду обитель подожгли. Партизаны забирали вещи сестёр, которые они пытались спасти, скидывая из окон. Горели все монастырские здания, кроме храма, потому что о нем позаботились прежде всего. Сёстры заливали водой храмовую лестницу, разобрали крышу и сумели остановить огонь, используя только вёдра и топоры. Пожар в других местах потушить было невозможно, но им всё-таки удалось спасти иконы, книги и некоторые другие вещи.

Три дня сёстры оставались на пожарище, откуда их забрали и приютили сербские православные семьи из соседнего местечка Ириг. Пробыли они у гостеприимных сербов недолго. В конце весны к монахиням явился немецкий офицер и передал распоряжение оккупационных властей о немедленной эвакуации всех насельниц. Через несколько часов все они на двух автобусах были доставлены на железнодорожную станцию для следования в Белград — столицу Сербии, занятую немцами.

В Белграде сёстры в течение месяца находились в карантине, проживая в богословском общежитии. Перед праздником Святой Троицы их переселили в бывший дом престарелых, который находился на окраине города. Весь монастырь, кроме игуменьи Нины, разместили в двух комнатах. Игуменью устроили на частной квартире, хозяйка которой впоследствии поступила в Леснинский монастырь. Оказавшись в непростых условиях, испытывая тесноту и голод, сёстры использовали любую возможность, чтобы хоть как-то заработать на жизнь. Большинство из них смогли устроиться прислугами и няньками, что помогало выживать всем насельницам.

21 Свято-Богородицкий Леснинский монастырь. С. 59–60.

На Пасху Леснинские монахини пережили первую страшную бомбардировку Белграда американцами. С 24 марта в течение 78 дней город бомбили ежедневно. Кругом всё рушилось, но никто из сестёр не уходил в убежище. В летописи монастыря рассказывается:

«все оставались при чудотворной иконе и молились Царице Небесной. Со временем и старики общежития перестали уходить в убежище и оставались с сёстрами при чудотворной иконе; стали приходить и люди извне. И Царица Небесная не посрамила возлагавших упование на Неё. Никто из пребывавших при иконе не пострадал за всё время бомбардировок»<sup>22</sup>.

К концу лета 1944 г. стало очевидно, что из-за разрушений здания общежития не только зимовать, но просто жить в нем стало невозможно. К тому времени большинство русских бежали из Белграда, опасаясь прихода коммунистов, поэтому монахиням удалось найти в центре города другое общежитие, покинутое русскими учащимися. Перебравшись туда, они пережили занятие Белграда советско-сербскими войсками. Но ситуация мало изменилась. Недалеко от общежития сестёр советские войска установили «Катюшу», и отступавшие немцы, бывшие по городу из дальнобойных орудий, особенно яростно обстреливали этот район, откуда была по ним советская артиллерия.

Монахини опасались коммунистов, но состояние здоровья игуменьи Нины и некоторых других пожилых сестёр заставило их остаться в Белграде, уповая на неизменный покров Божией Матери. Сёстры жили по монастырскому уставу, каждый день совершали богослужения: в 4 часа утра — полуночица, в 7 — обедня, в 5 вечера — вечерня и утреня, после ужина — повечерие. Как и раньше, монахини работали в русских и сербских семьях, ухаживали за больными, давали уроки Закона Божия, английского и французского языков. Весь заработок работающие сёстры отдавали игуменье на содержание обители.

При коммунистической власти Леснинские монахини, как и прежде, были полны решимости во что бы то ни стало сохранить монастырь, который стал прибежищем для всех, кому грозила тюрьма в Белграде или вывоз в СССР. Опасность депортации в СССР нависла и над самим монастырём. После ухода немецких захватчиков возглавивший Сербскую Церковь митрополит Иосиф (Цвийович) передал русские приходы РПЦЗ, а также Хоповский монастырь в ведение Московской Патриархии. Такое положение сохранялось до возвращения на родину Патриарха Гавриила,

который настоял на том, что «Леснинский монастырь принадлежит Сербской Церкви и никогда вне её не был»<sup>23</sup>. В 1950 г. благодаря связям в дипломатических кругах новой настоятельницы игуменьи Феодоры (княгиня Нина Николаевна Львова), монастырь, имея канонический отпуск от Сербской Православной Церкви, переехал во Францию.

Таким образом, в статье рассмотрен один из значимых периодов истории Леснинского Свято-Богородицкого женского монастыря, который связан с пребыванием обители в эмиграции. Данный период является важной составляющей для изучения проблематики темы церковной жизни русского зарубежья на территориях, оккупированных фашистской Германией, в частности, в Сербии (Югославии), где с 1921 г. находилось Высшее Церковное Управление Заграницей (РПЦЗ), впоследствии — Синод РПЦЗ.

### Выводы

Во время Второй мировой войны, когда на оккупированных сербских землях, было образовано Независимое государство Хорватия, провозглашённое усташами — фашистской ультраправой национальной клерикальной организацией, — Леснинский монастырь оказался под давлением двух фашистских режимов — оккупационного германского и хорватского усташского.

Документы нацистов свидетельствуют о том, что в отличие от Германии, планировавшей установить на оккупированных территориях новую религию и проводившей более мягкую, но по сути своей антихристианскую, религиозную политику, усташское Хорватское государство официально исповедало католицизм и вело открытые гонения на Православие.

Политика геноцида православного сербского населения, которую осуществляло Хорватское государство, не могла не отразиться на положении русской эмиграции. Действия усташей и принимаемые ими законы повлекли за собой ухудшение положения Русской Православной Церкви Заграницей, в том числе закрытие монастырей, в которых проживали русские насельники. Гонения коснулись и женского Леснинского монастыря в Хопово, являвшегося главным распространителем возрождавшегося в Сербии женского монашества.



Жизнь Леснинского Свято-Богородицкого женского монастыря в период фашистской оккупации и межконфессионального противостояния в братской по вере стране, его опыт сохранения обители в любых условиях имеет большое значение для церковной истории и будущих исследований. При этом как церковным, так и светским историкам необходимо учитывать основной принцип религиозной политики нацистов: любой фашистский режим всегда будет считать Православие угрозой своему существованию и видеть в нём главного идеологического противника. Методы борьбы с Православием у нацистских режимов могут быть разные, но цель всегда одна — ликвидация Православной Церкви, как главного противника в борьбе за утверждение собственной идеи мироустройства.

Этот вывод может стать основополагающим для исследователей, занимающихся изучением церковной жизни русской эмиграции на территориях, оккупированных фашистской Германией, и в какой-то мере стать ориентиром для разрешения споров и разногласий, возникающих при оценке деятельности представителей Православной Церкви, оказавшихся в сфере интересов нацистской политики

История Леснинского монастыря в 1940-е гг. вполне сопоставима с современной ситуацией на Украине, где Православная Церковь испытывает открытые гонения. Украинский неофашистский русофобский режим, как и усташский сербофобский, держится на нацистской идеологии. Имеет место перемена названий местностей и улиц в городах. Мирные жители погибают за одну только симпатию к России, что также является признаком геноцида, аналогичного бывшему в Сербии. Гонения на Церковь выражаются в запрете канонической Церкви, основными методами борьбы с православием являются аресты иерархов и священнослужителей, закрытие, передача раскольникам и ограбление церквей и монастырей.

Сегодня, как в 1940-х гг., ситуация может казаться безысходной. Но Православная Церковь никогда не оставляет своих верных чад без помощи. Её главным оружием всегда остаётся молитва, и поэтому если православные будут жить и молиться, как жили и молились в то время монахини Леснинского Свято-Богородицкого женского монастыря, никакая политика не помешает возрождению церковной жизни.

### Архивные материалы

*Маевский В. А.* Лесна — Хопово — Фурке // Архив русской эмиграции Свято-Троицкого монастыря (Джорданвилль, Нью-Йорк). Фонд В. А. Маевского. Коробка 15, Папка 3. Л. 1–59. [Рукопись].

## Литература

- Арсеньев А. Русская эмиграция в Сремских Карловцах. Нови Сад; Сремски Карловци: Мало Историјско друштво; Културни центар Карловачка уметничка радионица, 2013.
- Дамаскин (*Грабеж*), *церомон*. Влияние русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 20–30 годов XX века: [дис... канд. богосл.]. Московская духовная академия. Сергиев-Посад, 2010.
- [*Евфросиния (Молчанова), мон., Татьяна (Спектор), инокиня*]. Преподобная Екатерина Леснинская — наставница современного женского монашества. Провемон: Свято-Богородицкий Леснинский монастырь, 2010.
- Историческая справка. Сербская Православная Церковь. [Сайт подворья Сербской Православной Церкви в Москве]. [Электронный ресурс]. URL: <http://serbskoe-podvorje.ru/spc/> (дата обращения 30.12.2022).
- Клементьев А. К., Скворцова О. В. Материалы к истории Свято-Богородицкого Леснинского женского монастыря за первый период его пребывания на территории Королевства СХС (от переезда до кончины игумении Екатерины: 1920–1925) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 2 (14). С. 141–202.
- Косик В. И. Русская церковь в Югославии: (20–40-е гг. XX в.). Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 2000.
- Косик В. И. Хорватская Православная Церковь (от организации до ликвидации) (1942–1945). Взгляд из XXI века. Москва: Институт славяноведения РАН, 2012.
- Листая страницы сербской истории / сост. Е. Ю. Гуськова. Москва: Индрик, 2014.
- [*Маевский В. А.*] Свято-Богородицкий Леснинский монастырь. Мадрид: Ediciones Castilla, 1973. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.russian-inok.org/books/lesn.html> (дата обращения 29.12.2023).
- Пройдаков А. А., Суворов Ю. В. Геноцид сербов как часть политики независимого государства Хорватия (1941–1945 годы) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2017. № 1 (162). С. 37–40.
- Ривели М. А. Архиепископ геноцида. Монсеньор Степинац, Ватикан и усташская диктатура в Хорватии 1941–1945. Москва: [Б. и.], 2011.
- Тимофеев А. Ю. Русский фактор и Вторая Мировая война в Югославии. 1941–1945. Москва: Вече, 2010.
- Шкаровский М. В. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. Москва: Вече, 2007. (Военные тайны XX века).
- Шкаровский М. В. Создание и деятельность Хорватской Православной Церкви в годы Второй мировой войны // Вестник Церковной Истории. 2007. № 3 (7). С. 221–262.
- Helena Redlich. Краткая история монастыря. [Леснинский монастырь. Официальный сайт.] [Электронный ресурс]. URL: <https://monasterelesna.com/краткая-история-монастыря/> (дата обращения 30.10.2023).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# ПРОБЛЕМЫ РУССКОГО ЦЕРКОВНОГО РАССЕЯНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

В ПИСЬМАХ ДУХОВЕНСТВА ИЗ ПАРИЖА НА  
ВАЛААМ МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА

Татьяна Ивановна Шевченко

кандидат богословия, кандидат исторических наук  
старший научный сотрудник Отдела новейшей истории Русской  
Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
127051, г. Москва, Лихов пер., 6/1, оф. 219  
tatyana\_valaam@mail.ru

**Для цитирования:** Шевченко Т. И. Проблемы русского церковного рассеяния в Западной Европе в письмах духовенства из Парижа на Валаам межвоенного периода // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 227–255. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.011

## Аннотация

УДК 2-67 (27-9) (82-6)

В статье анализируется содержание писем 1927–1938 гг. трёх священнослужителей-эмигрантов, которые писали письма из Парижа и его окрестностей в Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, находившийся в Финляндии. Авторы писем — будущие архимандриты Афанасий (Нечаев), Стефан (Светозаров), протоиерей Симеон Солодовников. Все трое возглавляли приходы и вели активную пастырскую деятельность. В письмах отражены их мысли о происходивших событиях, аргументы в пользу выбора той или иной стороны в юрисдикционных спорах между митрополитом Евлогием (Георгиевским), Архиерейским Синодом РПЦЗ и Московской Патриархией, а также упоминаются малоизвестные факты того времени. Автор статьи представляет содержание писем в контексте исторической ситуации, сложившейся в русском церковном зарубежье в межвоенный период, рассматривает такое явление, как «церковный параллелизм» юрисдикций и то, как он отразился на судьбе каждого из упомянутых священнослужителей.

**Ключевые слова:** русское церковное зарубежье, русский экзархат в Западной Европе, архимандрит Афанасий (Нечаев), архимандрит Стефан (Светозаров), протоиерей Симеон

Солодовников, митрополит Евлогий (Георгиевский), митрополит Вениамин (Федченков), Валаамский монастырь, русское церковное рассеяние, православная диаспора, Русская Православная Церковь Заграницей, «Парижская митрополия».

---

## **Problems of the Russian Church's Diaspora in Western Europe in the Letters of the Clergy from Paris to the Valaam Monastery During the Interwar Period**

**Tatiana I. Shevchenko**

PhD in Theology, PhD in History Sciences

senior researcher at the Department of Russian Orthodox Church's Modern History at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

of. 219, 6/1, Likhov per., Moscow, 127051, Russian Federation

tatyana\_valaam@mail.ru

**For citation:** Shevchenko, Tatiana I. "Problems of the Russian Church's Diaspora in Western Europe in the Letters of the Clergy from Paris to the Valaam Monastery During the Interwar Period". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 227–255 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.011

**Abstract.** The article analyzes the content of the letters of three emigrant clergymen who wrote letters from Paris and its environs to the Lord's Transfiguration Valaam Monastery, located in Finland. The correspondence dates back to 1927–1938. The authors of the letters – future Archimandrites Athanasius (Nechaev) and Stephan (Svetozarov) – one after another were deans of Russian parishes of the Moscow Patriarchate in Western Europe in 1933–1947. The letters relate to the period of jurisdictional disputes between Metropolitan Eulogius (Georgiyevsky), the Bishops' Synod of the Russian Orthodox Church Abroad and the Moscow Patriarchate, after which Metropolitan Eulogius became subordinate to the Patriarch of Constantinople in 1931. The two aforementioned authors of the letters remained in the jurisdiction of the Moscow Patriarchate. The third author, Archpriest Simeon Solodovnikov, who had fled the USSR in 1930, joined the Russian Orthodox Church Abroad. All three clergymen headed parishes and conducted active pastoral activities. The letters reflect their thoughts about the events that took place, arguments in favor of choosing one or another party in jurisdictional disputes, and also mention little-known facts of that time. The article's author presents the letters' content in the context of the historical situation that developed in the Russian church abroad during the interwar period, considers such a phenomenon as «church parallelism» of jurisdictions and how it affected the fate of each of the mentioned clergymen.

**Keywords:** Russian Orthodox Church Abroad, Russian Exarchate in Western Europe, Archimandrite Athanasius (Nechaev), Archimandrite Stephan (Svetozarov), Archpriest Simeon Solodovnikov, Metropolitan Eulogius (Georgiyevsky), Metropolitan Benjamin (Fedchenkov), Valaam Monastery, Russian church dispersion, Orthodox Diaspora, Russian Orthodox Church Abroad, «Parisian Metropolis».

## Введение

Как известно, в Западной Европе в среде русского церковного рассеяния как итог юрисдикционных распрей 1920–1930-х гг. возникли три параллельные юрисдикции — зарубежная («карловацкая»), западно-европейская («евлогийская») и московская («сергианская»). «Карловацкая» подчинялась Синоду русских архиереев за границей во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) в Сремских Карловцах, «евлогийская» — отколовшемуся от них (1926–1927) митрополиту Евлогию (Георгиевскому) и «сергианская» — подчинявшаяся Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Сергию (Страгородскому), самая малочисленная. Митрополит Евлогий в 1931 г. подчинился Константинопольскому патриарху, а заграничный Архиерейский Синод и Московская Патриархия всё больше обособлялись друг от друга. Это явление исследователи иногда называют «внутрирусским церковным параллелизмом» и «параллелизмом юрисдикций»<sup>1</sup>.

Соответственно, главной проблемой русской церковной эмиграции в Западной Европе межвоенного периода стали отношения между этими юрисдикциями, установление границ, выяснение причин расхождений и обоснование занятых позиций. Всё это накладывалось на сложности в организации церковного управления, трудности собственно эмигрантской жизни с её неопределённостью и поисками средств к существованию. Эмигранты внимательно следили за тем, что происходило в России, старались по силам помочь гонимой Русской Церкви, преимущественно молитвами, конечно, а в некоторых случаях и политическими выступлениями. Последние резко осуждались советскими властями и, в свою очередь, становились очередным поводом к разделению в зарубежье, что было на руку советским властям и болезненно переживалось самими эмигрантами.

В предлагаемой статье, на основе анализа писем трёх представителей русского эмигрантского духовенства в Париже, показаны проблемы русского церковного рассеяния в Западной Европе межвоенного периода, реакция на них и отношение к ним самих пастырей-эмигрантов. В качестве источниковой базы использованы материалы фонда Валаамского монастыря (№ 762) из Национального архива Республики

1 Лузович В. Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе // Вестник ПСТГУ (Серия I). 2014. № 5 (55). С. 28.

Карелия (НАРК)<sup>2</sup>: письма иеромонаха Афанасия (Нечаева), протоиерея Симеона Солодовникова и игумена Стефана (Светозарова). Переписка впервые была упомянута в 2001 г. в книге О. А. Ярового и И. А. Смирновой<sup>3</sup> как источник по трудностям эмигрантской жизни; церковный аспект в книге не затрагивался.

До сего дня сложная история церковной жизни русской эмиграции и её разделений вызывает споры, причиной которых являются, в том числе, труднодоступность и малоизученность архивных источников. Письма вышеупомянутых священнослужителей отражают их позиции по насущным церковным вопросам, раскрывают особенности эмигрантской жизни и порой свидетельствуют о малоизвестных фактах. Каждый из авторов в разное время возглавлял приходы и вёл активную пастырскую деятельность, а архимандриты Афанасий (Нечаев) и Стефан (Светозаров), один за другим, были благочинными приходов Московского Патриархата, то есть несли важную общецерковную нагрузку, оставаясь наставниками прихожан. Священнослужители — особая глава в истории русской эмиграции — на них практически всё держалось. Зачастую именно от духовенства зависело устройство общественно-церковной жизни в рассеянии: вокруг них собирались прихожане, организовывались приходы и братства, с ними делились проблемами целые семьи и с их благословения устраивали свою жизнь на новом месте.

### **Общая характеристика русской церковной эмиграции и её «парижского центра» 1920–1930-х гг.**

Первые попытки осмыслить события тех лет предпринимали уже современники<sup>4</sup>. Их работы носили преимущественно полемический харак-

- 2 Автор выражает благодарность директору ГБУ НАРК Александру Николаевичу Морозову и сотрудникам архива за содействие в работе с фондами.
- 3 Смирнова И. А., Яровой О. А. Валаам: под флагом Финляндии. Петрозаводск, 2001. С. 82–90.
- 4 *Елевферий (Богоявленский), митр.* Церковный парижский откол. [Каунас], 1931. С. 4–50; По делу митрополита Евлогия // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы / ред. прот. В. Силовьев. Москва, 2001. [ЖМП. 1931. № 2]. С. 24–30; [1931. № 3]. С. 37–39; [1931. № 6]. С. 75–80; [1932. № 7–8]. С. 85–88; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни / восп., излож. Т. И. Манухиной. Париж, 1947. [Москва, 1994]. С. 431–500; *Польский М., протопр.* Очерк положения Русского Экзархата Вселенской юрисдикции. Джорданвилль, 1952. С. 4–30; *Куломзин Н. А., свящ.* Церковное положение Экзархата Патриарха Вселенского в Западной Европе: Завет митрополитов Евлогия и Владимира // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 12–16; *Александров И.* О значении Русского Экзархата Вселенского

тер, они печатались в эмигрантских журналах «Грани», «Посев», «Континент», «Православная Русь», «Православный путь», «Православная жизнь» и др. Составленная А. В. Поповым в 2005 г. библиография основных работ по теме русского православного зарубежья за 1918–2004 гг. включает 3240 наименований<sup>5</sup>. С начала 1990-х гг. число исследований по этой теме неуклонно возрастает<sup>6</sup>. Выходят справочники<sup>7</sup>, монографии<sup>8</sup>, сборники<sup>9</sup>, статьи<sup>10</sup> и публикации источников<sup>11</sup>. Относительно русского церковного рассеяния в Западной Европе можно упомянуть труды епископа Саввы (Тутунова)<sup>12</sup> и А. А. Кострюкова<sup>13</sup>. Нельзя про-

- Патриарха в Западной Европе // Вестник РСХД. 1960. № 56. С. 17–20; *Тальберг Н. Д.* К соколатетию пагубного евлогического раскола. Джорданвилль, 1966. С. 3–126; и др.
- 5 *Попов А. В.* Российское православное зарубежье: история и источники: с приложением систематической библиографии. Москва, 2005. С. 3–617.
  - 6 После десятков лет взаимного разобщения // ЖМП. 1995. № 5. С. 53–54; *Соловьёв И. В.* Дни примирения: Попытка воссоединения Русского Западноевропейского Экзархата с Московской Патриархией // ЦИВ. 1999. № 4/5. С. 232–245; *Зорина М. А.* Западноевропейский Экзархат Русской Православной Церкви в начале 30-х гг. XX в. // Альфа и Омега. 2003. № 4 (38). С. 325–336 и др.
  - 7 *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995: биографический справочник. Москва; Париж, 2007. С. 3–573; *Косик В. И.* Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии: Материалы к словарю-справочнику. Москва, 2008. С. 3–400; и др.
  - 8 *Хмыров Д. В.* Русская Православная Церковь за границей в 20-е гг. XX в. Санкт-Петербург, 2016. С. 3–486; и др.
  - 9 Столетие двух эмиграций. 1919–2019 гг.: сборник статей / ред. А. Ю. Тимофеев. Москва, 2019. С. 3–402; и др.
  - 10 *Назаров М. В.* Три ветви русского зарубежного православия // Вопросы истории. 1997. № 6. С. 3–13; *Попов А. В.* Русская Православная Церковь за границей: образование и раскол (1920–1934) // Новый исторический вестник. 2005. № 12. С. 162–185; *Агеев Д., свящ.* Экзархат православных русских приходов в Западной Европе: Хроника взаимоотношений с Русской Православной Церковью // ЦИВ. 2007. № 12/13. С. 5–53; и др.
  - 11 Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и митр. Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквями в Западной Европе 1927–1930 гг.: Док-ты из Архива ОВЦС МП // ЦИВ. 1998. № 2. С. 75–110; № 3. С. 105–124; № 4. С. 124–145; 1999. № 1. С. 218–261; и др.
  - 12 *Савва (Тутунов), иером.* Церковно-правовые основания существования «Парижской Митрополии» в 1921–1946 гг. // ЦИВ. 2005–2006. № 12–13. С. 104–113; *Савва (Тутунов), иером.* «Независимая архиепископия» в Париже: 1965–1971 гг. // XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Москва, 2007. Т. 1. С. 304–307; *Савва (Тутунов), иером.* Западноевропейский экзархат русских приходов Константинопольского Патриархата // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 752.
  - 13 *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. Москва, 2012. С. 3–622.

пустить и справочник-пособие В. А. Кузнецова (2014), содержащий 700 биографий и краткие сведения о русских зарубежных монастырях и иноческих общинах<sup>14</sup>. Среди зарубежных изданий — подготовленный в Париже сборник материалов существовавшего в 1923–1939 гг. во Франции русского братства Святой Софии<sup>15</sup> и др.

Вышеупомянутые священнослужители писали в находившийся в Финляндии Спасо-Преображенский Валаамский монастырь из Парижа и окрестностей. Именно там преимущественно концентрировались рассеянные по всей Франции русские эмигранты. Как утверждают современные исследователи, из более чем двухмиллионной пореволюционной русской эмиграции, около 400 тысяч человек нашли приют именно во Франции<sup>16</sup>. Эту цифру называл Международный Красный Крест в 1929 г. Современники считали её сильно завышенной и оставались на 100–150 тысячах<sup>17</sup>. По официальной статистике в 1937 г. только в Париже проживало 32 915 русских, имевших нансеновские паспорта<sup>18</sup>. Тем не менее

«из двух с половиной миллионов всех иностранцев, проживавших во Франции между двумя мировыми войнами, русские по численности были на последнем месте»<sup>19</sup>.

Как полагают исследователи, если до революции в России диаспоры являлись «своего рода перифериями своей родины, заграничными форпостами её веры и культуры», то после 1917 г. они, «лишившись опоры», демонстрировали стремление «к созданию некоей альтернативной России за пределами СССР», в русских церковных организациях распространились тенденции, «направленные на автокефальное, независимое от Москвы устройство»<sup>20</sup>. Хотя в целом всё именно так и выглядело, в письмах конкретных вышеупомянутых авторов автокефалистских настроений не наблюдалось. Они переживали отрыв от Русской Церкви

14 Кузнецов В. А. Русское православное монашество в XX веке: биографический справочник. Екатеринбург, 2014. С. 3–439.

15 Братство Святой Софии: Материалы и документы, 1923–1939 / сост. Н. А. Струве. Москва; Париж, 2000. С. 3–333.

16 Антонов В. В., Кобак А. В. Русские храмы и обители в Европе. Санкт-Петербург, 2005. С. 279.

17 Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия: 1920–1970. Нижний Новгород, 2019. С. 32–33.

18 Там же. С. 34.

19 Там же.

20 Зверева С. Страницы истории православной духовной музыки в Великобритании // Русское присутствие в Британии / сост. Н. В. Макарова и О. А. Моргунова (Петрунько). Москва, 2009. С. 154.



как трагедию и искали пути единения с ней, что по тем или иным причинам оказывалось невозможно.

Париж в конце 1920-х — 1930-е гг. стал крупнейшим центром церковной жизни русского рассеяния, в том числе благодаря усилиям управлявшего русскими православными приходами в Западной Европе митрополита Евлогия (Георгиевского), сумевшего поставить на нужные рельсы дело устройства в 1924 г. Свято-Сергиевского подворья, а в 1925 г. — и Свято-Сергиевского Богословского института. В институте преподавали переехавшие из Праги и Белграда крупные русские религиозные мыслители, среди которых протоиерей С. Булгаков, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский, Г. П. Федотов, С. С. Безобразов. Институт окончили двое из троих вышеупомянутых авторов писем.

К экзархату митрополита Евлогия к середине 1930-х гг. принадлежало свыше тридцати новоустроенных православных церквей в Париже и окрестностях, к началу Второй Мировой войны во всём экзархате насчитывалось около сотни приходов и церковных общин<sup>21</sup>. Процесс шёл везде примерно одинаково: вначале устраивали домовый храм с переносным антиминсом; затем, при росте числа прихожан, устраивали небольшие деревянные церкви; потом, если удавалось, строили каменные храмы на пожертвования. При приходах организовывали библиотеки, певческие хоры, кружки, приюты, курсы по изучению православия, медицинские пункты и, наконец, набравшие в предреволюционной России популярность православные братства. Жили бедно. В письмах часто упоминаются материальные трудности. Авторы просили прислать из монастыря церковную утварь, облачения, богослужебные книги, просили оплатить пересылку.

Все трое авторов вначале подчинялись митрополиту Евлогию, но отошли от него в 1931 г. после того, как тот перешёл в подчинение патриарху Константинопольскому, отказавшись подтвердить лояльность советской власти. Болезненный процесс смены юрисдикции отражён в письмах. Авторы являлись представителями трёх категорий священнослужителей: 1) священников, принявших сан ещё до революции и эмигрировавших — «старой гвардии», порой так и не сумевшей «вписаться» в новую реальность; 2) принявших сан в эмиграции и сумевших приспособиться к новым условиям; 3) принявших сан в эмиграции, не сумевших себя найти и вернувшихся в Россию, но уже советскую.

Эмигрантское духовенство носило смешанный характер. Его ядро составляло старое русское духовенство, которому было трудно

приспособиться к новым реалиям как из-за смены геополитической обстановки и связанных с ней обстоятельств служения, так и из-за изменения парадигмы общественного сознания, в которой всё меньше места отводилось Богу и Церкви. Так, принявший сан задолго до революции протоиерей Симеон Солодовников (1883–1939) вплоть до своей преждевременной кончины твёрдо верил в скорое избавление России от большевистского ига и в возвращение на родину.

Помимо «старой гвардии», ряды священнослужителей в эмиграции пополнили люди разного звания, состояния и происхождения: кто по призванию, кто ради куска хлеба, кто ради образования и миссионерства<sup>22</sup>. Например, Анатолий Нечаев (будущий иеромонах Афанасий, 1886–1943) покинул Валаамский монастырь ради учёбы и будущей миссионерской деятельности.

Бежавшим из России было нелегко адаптироваться.

«Зачастую они тяжело приспосабливались к условиям жизни на чужбине, в незнакомой, а порой и враждебной среде, тяжело переносили разлуку с родными. Работа на приходе с мизерной зарплатой, забота об устройстве семьи, частые проблемы и столкновения с прихожанами, к которым эти священники не были подготовлены...»<sup>23</sup>

Игумен Стефан (Светозаров, 1890–1969), например, писал о тяжёлом состоянии духа и нежелании быть на приходе. Несмотря на успешную карьеру в Париже, он не принял послевоенных юрисдикционных перестановок и в 1947 г. вернулся в СССР.

### Письма иеромонаха Афанасия (Нечаева)

Первый блок писем — одиннадцать писем иеромонаха Афанасия (Нечаева) периода 1927–1928 гг.<sup>24</sup> Многим он известен как первый духовный наставник будущего митрополита Сурожского Антония (Блума). Но это было позже, когда архимандрит Афанасий в 1933 г. возглавил Трёхсвятительское подворье в Париже и стал благочинным

22 *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995: биографический справочник. С. 117.

23 Там же. С. 17–18.

24 Письма иеромонаха Афанасия (Нечаева) иеросхимонаху Ефрему (Хробостову) из Парижа на Валаам (1927–1929) / публ. Т. И. Шевченко // Вестник ПСТГУ (Серия II). 2023. Вып. 113. С. 143–170.

приходов Московской Патриархии во Франции. А вышеупомянутые письма относятся к тому периоду, когда он только что принял постриг и сан во время учёбы в Свято-Сергиевском богословском институте. На Валааме Анатолий Нечаев окормлялся у братского духовника иеросхимонаха Ефрема (Хробостова) и был в Париже кем-то вроде корреспондента, державшего монастырь в курсе событий. Письма адресованы его старцу, иеросхимонаху Ефрему<sup>25</sup>, который в 1919 г. принял схиму и удалился в скит при храме во имя Смоленской иконы Божией Матери. В 1925 г. Финляндское Церковное управление назначило иеросхимонаха Ефрема временно исполняющим обязанности духовника монастыря. В 1927 г. он был избран на эту должность большинством голосов братии. Скончался в 1947 г. уже на Новом Валааме в Хейновеси, куда братство эвакуировалось в 1939–1940 гг. по причине Зимней войны. Это был один из самых уважаемых и опытных валаамских старцев.

Анатолий Нечаев эмигрировал в Финляндию в 1923 г. Занимался там миссионерской деятельностью. Осенью 1925 г. он как паломник приехал на Валаам и остался, намереваясь в будущем принять постриг. Но уже следующей осенью по собственной просьбе был направлен в Париж и поступил в Свято-Сергиевский богословский институт<sup>26</sup>. На Сергиевском подворье 4 декабря 1926 г. он был пострижен в монашество, 6 декабря — рукоположен в иеродиакона, а 30 октября 1927 г. — в иеромонаха. В 1928 г. был назначен в обитель-приют «Нечаянная Радость» в предместье Ливри-Гарган под Парижем, где служил до 1 мая 1931 г. В начале 1930-х гг. митрополит Евлогий перешёл вместе с клиром в Константинопольский Патриархат. Иеромонах Афанасий, епископ Вениамин (Федченков) и немногочисленная группа прихожан остались в подчинении Московской Патриархии.

Его письма относятся к периоду разрыва митрополита Евлогия вначале с Архиерейским Синодом за границей, затем с Московской Патриархией и последующего перехода в Константинопольский Патриархат<sup>27</sup>. Иеромонах Афанасий был близок к епископу Вениамину

- 25 Иеросхимонах Ефрем (Хробостов Григорий Иванович, 1871–1947). Из крестьян Костромской губернии. Поступил в Валаамский монастырь (1883). Зачислен послушником (1894). Пострижен в монашество с именем Георгий (1895), рукоположен в иеромонаха (1899). Был духовником великого князя Николая Николаевич (мл.) и его семьи.
- 26 Историю выбора жизненного пути он оставил в воспоминаниях: *Афанасий (Нечаев), архим.* От Валаама до Парижа. Москва, 2011. С. 7–114.
- 27 Митрополит Евлогий окончательно порвал с Архиерейским синодом 29 июня 1926 г., покинув заседание Архиерейского Собора. После семимесячной полемики Синод Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) 26 января 1927 г. постановил отстранить его

(Федченкову), которому он был поручен митрополитом Евлогием при поступлении в институт, и часто сообщал на Валаам о том, как владыка Вениамин относился к той или иной проблеме, например, к студенческому движению. Так, 2 января 1927 г. он писал, что епископ считал «эту форму христианской жизни низшей, но неизбежной ввиду ослабления веры у молодёжи», что своим студентам он не рекомендовал «близко ходить туда, а только поддерживать дружество и сочувствие». В противовес студенческому движению автор письма в положительном ключе отзывался о русских скаутах, которые посещали Сергиевское подворье. Он рассказал им о Валааме и просил у иеросхимонаха Ефрема благословения для них<sup>28</sup>.

Животрепещущий для всех вопрос о юрисдикциях затрагивался в письмах часто. Иеродиакон Афанасий писал 3 января 1927 г. о «подоплёке» разрыва между митрополитом Евлогием и «карловчанами». Всё это подавалось как некая большая «тайна», в то время мало кому известная: когда был получен Указ Патриарха Московского и всея России Тихона о роспуске ВЦУ в Карловцах<sup>29</sup>, тогда никто из архиереев, кроме митрополита Евлогия и епископа Вениамина, ему не подчинился: на словах признали, на деле нет, только заменили название ВЦУ на Архиерейский Собор.

«Но власти <...> не передавали митрополиту Евлогию, как требовалось указом <...> Тогда епископ Вениамин пошёл против всех и убеждал митрополита Евлогия порвать<sup>30</sup> со всеми архиереями и исполнить всецело указ Патриарха Тихона, приняв на себя одного всю полноту власти за границей. Но митрополит Евлогий <...> по доброте своей уступил и признал Архиерейский Собор, но не как власть “над собой”, [а] как власть “наряду с собой”, то есть тоже не вполне подчинился Патриаршему указу»<sup>31</sup>.

Далее иеродиакон Афанасий сообщал о «секретном уведомлении» от митрополита Сергия (Страгородского), в котором тот просил прежде

от управления епархией и запретить в священнослужении. Состоявшийся летом 1927 г. епархиальный съезд выразил поддержку митрополиту – последовал окончательный раскол русской православной эмиграции в Европе на «евлогиан» и «карловчан».

28 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 29–30 об.

29 Указ № 348 (349) Святейшего Патриарха Тихона и соединённого присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета об упразднении Карловацкого Всеаграрного Высшего Церковного Управления, 5 мая 1922 г.

30 Здесь и далее выделено в источнике.

31 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 26.

всего «достичь единения между собой», если же это невозможно, то благословлял и «карловчан», и «евлогиан» «на самостоятельное существование». Главная задача обоих направлений состояла, по мнению митрополита Сергия, в том, чтобы «искать пути к примирению», отказавшись от «категорического требования» вернуться всецело к Указу Патриарха Тихона. Епископ Вениамин полагал, что независимое существование обоих направлений только усугубит разногласия, считал, что митрополит Евлогий совершил большую ошибку, но должен сам нести её бремя и что «худой мир лучше доброй ссоры», а «погоня за чистотой» канонического принципа разделит «всю иерархию на два лагеря» и прине­сёт Церкви «только вред»<sup>32</sup>.

В Финляндии в то время был в разгаре «календарный раскол», и автор письма рассчитывал помочь валаамцам разобраться в смуте через знакомство с парижскими событиями. Он сообщал, что они с епископом Вениамином находили психологию «карловчан» и старостильников одинаковой: старостильники часто впадали в крайности и препятствовали достижению примирения, чем вызывали гнев даже у митрополита Евлогия, который мягкостью и снисходительностью сдерживал их «старостильно-раскольничью закваску»<sup>33</sup>. Иеродиакон Афанасий полагал, что митрополит скоро рассорится со старостильниками, поскольку те стали совершенно чужды ему по взглядам. Но он ошибался. В Финляндии в 1925–1927 гг. в Выборге и Хельсинки образовались две русские старостильные общины, не пожелавшие подчиняться местной церковной власти. Общины получили автономный статус и могли сами выбрать архиерея — им стал митрополит Евлогий, но Архиерейский Собор за границей был против. Теперь же, полагал отец Афанасий, если «окончательно совершится» разрыв с «карловчанами», то «митрополит Евлогий будет свободен установить отношения с Финляндской Церковью, что, несомненно, приведёт к взаимному сближению». После «секретного» письма митрополита Сергия, даровавшего митрополиту Евлогию «свободу и самостоятельность» на случай разрыва с «карловчанами», митрополит Евлогий не считал обращение в Константинополь непременным условием урегулирования ситуации в Финляндии. Тем не менее позже он всё же подчинился Константинопольскому Патриарху. «Вот как быстро [меняются] позиции»<sup>34</sup>, — сетовал иеродиакон Афанасий. Всё-таки он считал деятельность митрополита Евлогия полезной. Он полагал,

32 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 25 – 28 об.

33 Письмо от 18 января 1927 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 12 – 13 об.

34 Письмо от 3 января 1927 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 28 – 28 об.

что если бы Выборгский приход<sup>35</sup> попал в руки митрополита Антония (Храповицкого), то старостильники «подняли бы крики на весь мир»<sup>36</sup>.

К концу 1927 г. размежевание между сторонниками митрополитов Евлогия и Антония достигло критической стадии<sup>37</sup>. К осени обострились и взаимоотношения РПЦЗ с митрополитом Сергием. Летом тот потребовал от зарубежного духовенства подписки об отказе от антисоветской деятельности, а затем вышла его «Декларация»<sup>38</sup>. Предполагалось, что в такой двойственной ситуации митрополит Евлогий, возможно, всё же признает власть Архиерейского Синода.

Иеромонах Афанасий писал в сентябре, что «церковный вопрос, по всей видимости, не может разрешиться иначе»: отделение от Церкви Патриаршей, скорее всего, неизбежно, и это для него совершенно неприемлемо. Спрашивал, следует ли ему оставаться «верным Патриаршей Церкви», если «разрыв с Москвой произойдёт <...> в неканонической форме»; и если «придётся расстаться с институтом», то можно ли вернуться в монастырь<sup>39</sup>. Он сообщал, что митрополит Евлогий старался получить от Патриаршей Церкви хоть какой-либо «мандат» на управление и сохранить «дружественную связь» с митрополитом Сергием, но газеты целенаправленно раздували конфликт.

Зарубежное духовенство, не давшее «подписку» до 15 сентября, исключалось из клира Московского Патриархата. Большинство отказалось, но были и согласившиеся. Известно, что епископ Вениамин (Федченков), прежде чем пойти на этот шаг, отслужил сорок литургий. Иеродиакону Афанасию в то время написала одна из сотрудниц эмигрантской организации — Надежда Недошивина, помогавшая разыскивать родственников. Её позиция как нельзя лучше выражала настроения эмигрантов:

«Нам нужна церковь и водители церкви эмигрантские, беженские, а не советские <...> Слушать проповеди о том, что неудачи советской власти есть ваши неудачи, мы не будем. И те пастыри, как бы высоко

35 Первый старостильный приход в Финляндии, Покровский, был основан в Выборге А. Д. Пугиной в декабре 1925 г., получил официальную регистрацию постановлением Государственного Совета Финляндии в качестве частной религиозной организации 23 декабря 1926 г. В 1939–1940 гг. вследствие Зимней войны община переместилась в Хельсинки. В 1945 г. — подчинилась Московской Патриархии.

36 Письмо от 18 января 1927 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 12 – 13 об.

37 Архиерейский Синод РПЦЗ 8 сентября 1927 г. подтвердил запрещение митрополита Евлогия в священнослужении и объявил им совершаемые таинства безблагодатными.

38 *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. С. 166–167.

39 НАРК. Ф. 762. Оп. 1 Д. 138 (1). Л. 37 – 37 об.

они ни стояли, которые заявят о своей лояльности советской власти, останутся без паствы.

Духовная, идейная связь с русской церковью всё равно останется всегда. И всё равно никогда не будет идейной связи с чужим патриархом. Зачем она нам. Вот если бы удалось в русской зарубежной церкви примирить все течения, если бы удалось создать единый всезаграничный церковный собор и на нём установить управление — это было бы великим делом»<sup>40</sup>.

Последующие письма иеромонаха Афанасия показывают, что он отстранился от конфликта и с головой ушёл в пастырскую работу. Весной 1928 г. в городе Туре, в 250 верстах от Парижа, русские попросили митрополита Евлогия прислать на Пасху священника. Он направил иеромонаха Афанасия, считая его «талантливым» и «толковым»<sup>41</sup>. И тот договорился с пригородным заводом о выделении для общины барака с комнатой для священника. Согласно его письмам, с русской общиной в Туре он познакомился ещё до её обращения к митрополиту Евлогию. В письмах иеромонах упоминал о своих поездках в Тур, писал, что тамошние прихожане ему особенно близки. Он устраивал для них «духовные вечера» с чаепитием, стремился преодолеть «холод иммигрантской разобщённости»<sup>42</sup>, служил в церкви, устроенной в бараке. Сообщал, что община при ней насчитывает около пятидесяти человек и имеет свой хор<sup>43</sup>.

Также он ездил в больницы причащать недужных:

«На новый год я служил обедню в новом русском санатории под Парижем <...> там 18 человек только туберкулезных, из них 8 человек исповедовались и причащались»<sup>44</sup>.

Старцу он писал, что при бытовом и политическом разъединении иммиграции единственным средством объединения оставались «церковь и богослужения», священник стал нужен людям «больше чем когда-либо», и не только для исполнения треб, но и как центр этого объединения. Он переживал, что вступил в противоречие с завещанием старца «не идти на приход». Митрополит Евлогий, остро нуждаясь

40 Письмо от 1 сентября 1927 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 14 – 14 об.

41 *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Москва, 1994. С. 482–483.

42 Письмо от 17 декабря 1927 г. // НАРК. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 6 – 7 об.

43 Письмо от 4 января (старого стиля) 1928 г. // НАРК. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 3 – 4 об.

44 Там же.

в священниках, имел обычай назначать на приходы монашествующих. Это стало «больной темой»:

«Я и некоторые другие не признаём иеромонахов на приходах за монахов, а считаем как целибатных [, — писал отец Афанасий. —] Это есть уход с прямого монашеского пути. Но есть и защитники сего пути. Для примера прилагаю письмо моего друга Иоанна Шаховского<sup>45</sup>»<sup>46</sup>.

Валаамский послушник просил духовника разрешить его недоумение: чья же власть над послушником выше — епископа или старца?<sup>47</sup>

В письмах 1928 г. упоминается о растущем раздражении митрополита Евлогия на владыку Вениамина, которое проявлялось даже в мелочах. Например, митрополиту не понравилось, что епископ Вениамин советовал иеромонаху Афанасию уйти с прихода, называя это монашеским эгоизмом.

«Что за странные взгляды — монахи будто не должны заниматься пастырством. А как же миссионеры?.. А как же тогда мы, епископы, сколько через нас проходит всякой житейской мути? Что же, мы всё должны бросить?.. Это чистый монашеский эгоизм, и это главной отвратительный порок у монахов... Спасайся сам — а там будь что будет... Сидя где-нибудь на Валааме, конечно, легче спастись... Нет, поведение епископа Вениамина — совсем не монашеское, а советы он Вам даёт грешные, соблазнительные»<sup>48</sup>, — передавал отец Афанасий слова митрополита и не соглашался с ними.

В то же время иеромонах «всё больше [проникался] необходимостью бережного и осторожного отношения к современным разногласиям». Он писал, что

«каждый должен <...> поступать в меру своего разума и не осуждать другого, хотя бы и расходился с ним во мнениях»<sup>49</sup>.

Ещё одной напряжённой темой была атмосфера в Свято-Сергиевском богословском институте. Как известно, митрополита Евлогия критиковали за построение обучения, «карловчане» ставили ему в вину слишком независимый статус института, при котором

45 Будущий архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Дмитрий Алексеевич Шаховской, 1902–1989).

46 Письмо без даты, ок. 1928 // НАРК. Ф. 762. Оп.1 Д. 138 (1). Л. 119 – 119 об.

47 Там же.

48 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138(2). Л. 354 – 354 об.

49 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Лист 126 – 127 об.



его учебные программы не утверждались Архиерейским Синодом<sup>50</sup>. Иеромонах Афанасий считал, что главной проблемой являлось отступление «профессуры» «от чистоты святоотеческого смиренномудрия», поэтому преподаватели не могли «быть вождями студентов», настроенных «более церковно [чем преподаватели]. Оттого у нас два лагеря — профессора и студенты»<sup>51</sup>.

Митрополит Евлогий всё же подписал требование митрополита Сергия, хотя и оговорил собственное понимание этого действия. В течение трёх лет он пытался выстроить отношения согласно новым требованиям о лояльности, что оценивалось им впоследствии как тяжёлое и неприятное бремя<sup>52</sup>. Полный разрыв был делом времени. Двусмысленность исчезла в 1930 г., когда советская власть расценила действия митрополита как нарушение подписки о лояльности. В результате было принято решение об увольнении. Из викариев согласился на подчинение Московской Патриархии только епископ Вениамин (Федченков). Константинопольский патриарх Фотий принял приходы митрополита Евлогия в свою юрисдикцию в качестве экзархата. Московская Патриархия вынесла 30 апреля 1931 г. решение о запрете митрополита Евлогия в священнослужении. Вместе с ним запрещались и те, кто решался ему сослужить.

На Пасху 1931 г. митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский), назначенный на место митрополита Евлогия, освятил домовый храм на улице Петель в честь трёх вселенских святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, второй алтарь — в честь свт. Тихона Задонского. Со временем храм стал известен как Трёхсвятительское патриаршее подворье. До отъезда в США епископ Вениамин<sup>53</sup> возглавлял этот приход, а иеромонах Афанасий (с 1932 (33?) г. — архимандрит) служил его помощником. С 1933 г. и до своей кончины в 1943 г. настоятелем подворья являлся сам архимандрит Афанасий. Он также был назначен благочинным приходов Московской Патриархии во Франции.

В 1936 г., чтобы ближе познакомить европейцев с православием, он основал монашеско-миссионерское братство. Архимандрит проявлял необыкновенную любовь и сострадание к обездоленным. Монахиня Геновефа (Лаврова) вспоминала:

50 Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. С. 162, 166–167.

51 Письмо от 10 января [1929] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 138 (1). Л. 131 – 132 об.

52 Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. С. 223–224, 225.

53 Возведён в сан архиепископа 19 апреля 1932 г.

«Не знаю, как узнавал отец Афанасий о несчастьях этих людей, но зачастую вечером он заходил <...> и говорил: “Знаете, там-то умер один русский. Надо пойти помочь”»<sup>54</sup>.

И они шли в самые «тёмные» и «непривлекательные» улицы Парижа, где «в маленьких отельчиках селились наиболее бедные русские»<sup>55</sup>.

Руководство братства св. Фотия в своём отчёте сообщало, что при архимандрите Афанасии бюрократическая составляющая работы Благочиннического совета «сводилась к минимуму»: его «безудержный творческий характер» не терпел «никаких форм, стеснявших его активности, соединённых с его саном Архимандрита и должностью Настоятеля центрального прихода»<sup>56</sup>. Во время Второй мировой войны архимандрит был активным участником Сопротивления, в оккупированном Париже помогал евреям, за что дважды арестовывался гестапо. Евреям он выдавал «удостоверения» о принадлежности к христианской вере:

«Я знаю, что выданное мной удостоверение <...> не поможет, но человек верит, что поможет, просит и молит о помощи. Неужели я могу отказать?!»<sup>57</sup>

Он говорил:

«Тщетны наши молитвы, если мы отказываемся помочь [страждущим]»<sup>58</sup>.

Очевидцы свидетельствовали, что, встретив такое сочувствие в лице отца Афанасия, нуждавшиеся «образовали настоящий поток», и прихожане опасались закрытия храма. В 1942–1943 гг. экзарх Латвии и Эстонии митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский) обдумывал планы по объединению разрозненных частей Православной Церкви на оккупированных территориях России и Европы. В качестве кандидата на архиерейскую хиротонию викарного епископа Московской Патриархии в Париже он рассматривал архимандрита Афанасия<sup>59</sup>.

54 *Геновефа [(Лаврова)], мон. Воспоминания об архимандрите Афанасии (Нечаеве) // Афанасий (Нечаев), архим. От Валаама до Парижа. Москва, 2011. С. 215.*

55 Там же.

56 Копия отчёта руководства братства св. Фотия от 6.01.1945 // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 20. Л. 45.

57 *Геновефа [(Лаврова)], мон. Воспоминания об архимандрите Афанасии (Нечаеве). С. 216.*

58 Там же.

59 Приказ: архив уничтожить! Прибалтийский Экзархат и Псковская Православная Миссия в годы немецкой оккупации 1941–1944: сб. документов / авт.-сост. С. К. Бернев,

Скончался архимандрит Афанасий от онкологического заболевания в том небольшом доме на окраине Парижа, где он укрывал нуждавшихся. Отпевание прошло в часовне на подворье<sup>60</sup>. Похоронили его на одном из пригородных кладбищ. Через пять лет, когда перенесли его прах на Русское кладбище в Сен-Женевьев-де-Буа, оказалось, что тело его нетленно<sup>61</sup>. По воспоминаниям современников, архимандрит Афанасий, будучи молитвенником и аскетом, имея евангельский подход к жизни, «много сделал в духовном воспитании западного духовенства», обязано ему и западное православное монашество, вдохновителем и создателем которого его называют<sup>62</sup>. Образ его служения Богу и ближним стал достойным ответом на вызовы времени и привлек многих, ищущих спасения.

### Письма протоиерея Симеона Солодовникова

Второй блок писем принадлежит перу старшего по возрасту из трёх вышеупомянутых священнослужителей — протоиерею Симеону Солодовникову (1883–1939)<sup>63</sup>. До революции он служил священником

А. И. Рупасов. Санкт-Петербург, 2016. С. 434; *Обозный К. П.* Планы и перспективы объединения православных церквей на оккупированных территориях СССР и Центральной Европы под эгидой экзарха Сергия (Воскресенского) в 1941–1944 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 88. С. 70.

- 60 *Геновефа [(Лаврова)], мон.* Воспоминания об архимандрите Афанасии (Нечаеве) // *Афанасий (Нечаев), архим.* От Валаама до Парижа. Москва, 2011. С. 217, 220.
- 61 *Старк Борис, [прот].* По страницам Синодика // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. Москва, 1994. Вып. 5. С. 622.
- 62 Цит. по: *Кузнецов В. А.* Русское православное монашество в XX веке: биографический справочник. Екатеринбург, 2014. С. 74–75.
- 63 Протоиерей Симеон Павлович Солодовников (1883–1939). Родился в семье священника в Курской области. Окончил Курскую духовную семинарию (1904), Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1908). В Петербурге — псаломщик, затем дьякон в церкви Владимирской Божией Матери (1908–1910), регент духовного училища (1908–1912), священник (1912), законоучитель в коммерческом училище (1913). С 1914 г. преподавал Закон Божий в гимназии и реальном училище при Реформаторской церкви. Награждён набедренником (1913), скуфьёй (1914), камилавкой (1916), золотым наперсным крестом (1916). Служил в Успенской церкви на Сенной улице (1912–1920), в Исаакиевском соборе (1920–1924), церкви Вознесения Господня (1924–1926), церкви иконы Божией Матери «Скоропослушница» (1926–1930). Проживал с семьёй в Ленинграде. См.: *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995: биографический справочник. С. 462–463.

в храмах Петербурга — Петрограда. Там, на Валаамском подворье, он познакомился с будущим старцем схиигуменом Иоанном (Алексеевым), до схимы Иакинфом<sup>64</sup>. Именно с ним отец Симеон впоследствии переписывался. В 1930 г. в Ленинграде протоиерей Симеон был арестован и вместе женой выслан в Харьков. Им удалось бежать в Финляндию через Петсамо, самый северный коридор на границе. Их приютили в Трифоно-Печенгском монастыре на Кольском полуострове, где настоятельством занимал игумен Иакинф. В эмиграции он не сразу, но с помощью митрополита Евлогия нашёл место без содержания и сверх штата в Александро-Невском соборе, служил в пригороде Парижа, в Воскресенской церкви в Гренобле. После перехода митрополита Евлогия в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, перешёл в РПЦЗ и служил в нескольких подведомственных ей храмах: в Знаменской церкви в Париже (1931–1932), в Лондонском Успенском приходе (1932–1933, 1935–1936), в приходах Берлина (1936–1939), был членом Епархиального совета Германской епархии. Переписка свидетельствует, что решение о переходе в РПЦЗ стало для него сложным, но глубоко осознанным выбором. Память о протоиерее Симеоне сохранилась: его помнят, как успешного нотоиздателя в Лондоне, Париже и Берлине. Во Франции он издавал собственноручно переписанные ноты и был регентом Русского хора.

В статье использованы шесть писем протоиерея Симеона к игумену Иакинфу (Алексееву) периода с 1930 по 1933 г.

Прежде всего, примечателен его рассказ о бегстве из советской России:

«Всё же какое нам счастье послал Господь, что вывел из несчастной, обездоленной России. Как трудно выбраться. Газеты пишут, как расстреливают на границах <...> Когда я вспоминаю <...> сердце леденеет от страха <...> А мир думает жить, как бы не замечая страданий своих собратьев»<sup>65</sup>.

64 Иоанн (Иван Алексеевич Алексеев, 1873–1958), схиигумен. Из крестьян Тверской губернии. Поступил в Валаамский монастырь (1901). Определён в послушники (1906). Пострижен в монашество с именем Иакинф (1910). Рукоположен в иеродиакона и иеромонаха, посвящён в игумена (1921). Настоятель Трифоно-Печенгского монастыря (1921–1931). Вернулся на Валаам в 1932 г. Подвизался в Предтеченском скиту. В 1933 г. принял схиму. Был известным духовником и старцем. Прославлен в лике преподобных 29 ноября 2018 г. решением Священного Синода Константинопольского Патриархата по представлению Финляндской Архиепископии.

65 Письмо от 25 октября 1930 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 20–21; Письмо от 20 июля 1931 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 17 – 17 об.

Через год в Париже, когда митрополит Евлогий перешёл под юрисдикцию Константинопольского Патриархата, отец Симеон прокомментировал это так:

«Я [думал], дело православия за границей сохранится, а тут полная неразбериха. Антоний, Карловцы <...> А бедная Русская Церковь на Голгофе <...> в борьбе с безбожием изнемогает. А тут её ругают, поносят, говорят, Сергей с большевиками работает. Да он под рабством <...> как и вся Россия <...> Иначе действовать под властью большевиков нельзя, как живёт и действует митрополит Сергей. И вот теперь в Париже и в Берлине три церкви — Антониевская, Евлогиевская и Сергиевская. Какая же из них православная? Поди разбери. Плохо за границей! Нет мира, нет любви, везде злоба, ненависть, а о России и слышать не хотят. Будто её не существует»<sup>66</sup>.

Через полгода протоиерей Симеон писал:

«Я пришёл к заключению что истинная церковь — прежняя русская, во главе которой стоит митрополит Пётр [Полянский] <...> и митрополит Иосиф [Петровых] <...> — они и 22 епископа в России не признали Советской власти, как власти богоборческой. К этой части Русской Церкви за границей примыкают: Соборная — 24 епископа и всё лучшее духовенство, и монашество <...> Она стоит в истине, сохранив все лучшие традиции Русской церкви. Митрополит Евлогий <...> [запрещён] <...> и Соборной Церковью, и митрополитом Сергием. Вот почему нельзя за ним идти. Что касается Митрополита Сергия, то его здесь считают мучеником <...> но идти за ним <...> нельзя, так как он признал советскую богоборческую власть и отдал приказ молиться за неё»<sup>67</sup>.

С прискорбием автор письма признавал, что за границей далеко «не все верующие» хотели, «чтобы в России была русская, национальная, не преследующая религию власть»<sup>68</sup>. Тем не менее вскоре ему удалось открыть свой приход.

Протоиерей Симеон так и не смог примириться с потерей родины, верил, что скоро всё изменится. В 1932 г. он писал:

66 Письмо от 8 апреля 1931 // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 23 – 23 об.

67 Письмо от 19 сентября 1931 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 19 – 19 об.

68 Там же.

«Нас и Вас ждёт великая радость. Над Россией завиднелась заря освобождения <...> Будет такая радость в России, о которой многие и не предполагают <...> за страдания и молитвы русского народа»<sup>69</sup>.

В письмах его часто упоминаются обстоятельства, свидетельствующие о глубокой нищете, которую он вынужден был делить со своей семьёй. Всё это подорвало его здоровье, и протоиерей Симеон скончался в 1939 г., так и не попав на родину. Сложно утверждать, что именно он имел в виду под скорым освобождением России. Но если это было грядущее гитлеровское нашествие, то, конечно, он глубоко заблуждался. И далеко не он один. В канцелярии Валаамского монастыря среди писем от эмигрантов сохранилось письмо от отца одного из монахов:

«Относительно политики могу сказать, что идёт сейчас война мировая, как и в 1914 г., но только в другом виде. Никто никому не объявляет, а война идёт. Национализм против коммунизма. Я думаю, что дни Советской России сочтены и близок час начала Возрождения национальной России. Наши бывшие враги (немцы или японцы) помогут нам начать строить национальную Россию. Французы и Турция не смогут, как не могли и в период Гражданской войны»<sup>70</sup>.

Тоскуя по родине, протоиерей Симеон признавался:

«Мне кажется, что если бы не надо было учить детей, не надо было бы и ехать из многострадальной России, а страдать бы со всем народом и вместе с ним молиться о спасении»<sup>71</sup>.

Как и многие соотечественники, он был лишён возможности повлиять на события в России, но продолжил исполнять пастырский долг и молился за границей:

«Дай Господи, чтобы Воскресший Христос просиял одинаково в сердцах всех русских людей, измученных и истерзанных распрями, своеволием, расколами и всякими дрязгами! Дай Господи, чтобы Церковь Русская <...> опять была едина, неделима»<sup>72</sup>.

Он был не одинок в своих молитвах. Выбор протоиерея Симеона явился одним из вариантов жизни для тех эмигрантов, кто не озлобился и не утонул в обидах. Скончался протоиерей Симеон в Берлине и похоронен на местном кладбище Тегель.

69 Письмо от 28 апреля [1932] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 22 – 22 об.

70 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 29 – 30 об.

71 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 20–22.

72 21 апреля. [1933] Булонь // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 154. Л. 28 – 29 об

### Письма игумена Стефана (Светозарова)

Завершают обзор письма будущего архимандрита, тогда игумена Стефана (Светозарова, 1890–1969)<sup>73</sup>. Он также подчинялся митрополиту Евлогию, но после ухода последнего в Константинопольский Патриархат остался в подчинении Московской Патриархии. Сохранилось три его письма на Валаам 1938–1939 гг. Он окончил Свято-Сергиевский богословский институт (1927–1930). В 1930 г. в Праге был пострижен в монашество и рукоположен в иеромонаха, служил в Праге в Свято-Николаевском храме. В 1931 г. вернулся в Париж. Отказался поддержать митрополита Евлогия. В 1931–1933 гг. был помощником первого настоятеля Трёх-святительского подворья епископа Вениамина (Федченкова), а также духовником большей части прихожан<sup>74</sup>. С 1935 г. по 1945 г. служил настоятелем Троицкой церкви в городе Ванв, под Парижем.

На Валаам он писал схиигумену Иоанну (Алексееву). Первое его письмо из Парижа отправлено 12 декабря 1938 г. Переписка завязалась после поездки игумена Стефана на Валаам. Схиигумен Иоанн заинтересовался мнением о календарной смуте. А игумен Стефан ориентировал его на позицию митрополита Сергия (Страгородского), ответ которого журналисту Ишевскому был известен в обители:

«Если я правильно понял, Ишевский уклоняется от причащения на Валааме, потому что не хочет приобщаться с новостильниками, а старостильники тамошние оказываются Карловчанами <...> Если не решается приобщаться с новостильниками, пусть совсем воздержится <...> Сознательному христианину приобщаться с раскольниками, хотя ясно и не сознающими этого, непозволительно <...> При смертной нужде я скорее обратился бы к новостильникам. Сам по себе новый стиль не служит достаточным основанием разрыву молитвенного и евхаристического общения <...> Патриарх Тихон, когда выяснилось недоразумение с введением нового стиля, немедленно отменил своё распоряжение, однако ни словом не упомянул,

73 Стефан (Леонид Михайлович Светозаров), архимандрит. Родился в Тамбовской губернии, в дворянской семье, окончил Тамбовскую гимназию (1909), естественно-историческое отделение физ.-мат. факультета Императорского Петровского университета в Петрограде (1915). Подпоручиком участвовал в Первой мировой войне, был награждён орденом Святого Станислава. В гражданскую войну служил в армии генерала П. Н. Врангеля, с войсками которого эмигрировал за границу (1920). В том же году переехал в Чехословакию. До 1927 г. преподавал там в Шуменской гимназии, затем в гимназии Моравской Тшебовы.

74 *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. С. 166–167, 382.

что с новостильниками мы порываем общение <...> Тем менее оснований бояться нового стиля на Валааме, где, по словам Ишевского, старая пасхалия практически ещё ни разу не была нарушена»<sup>75</sup>.

Сам игумен Стефан во время визита на Валаам служил в местном соборе, хотя и огорчился, что это обидело валаамских старостильников:

«Я рад, что состою в Матери Русской Церкви, но я очень не рад запрещениям и ограничениям, наложенным иерархами Ея на многих, не находящихся в единстве с Нею. Для меня было большим счастьем быть в полном молитвенном общении с валаамскими иноками»<sup>76</sup>.

Как сообщил игумен Стефан, митрополит Сергей, узнав, что валаамцы сослужат «евлогианину» — протоиерею Сергию (Четверикову)<sup>77</sup>, посчитал это нарушением, допустимым только в случае смертной нужды<sup>78</sup>. Митрополит Сергей полагал, что игумен Стефан «должен был, как представитель Патриархии, разъяснить Валаамским инокам сущность евлогианского раскола». «Но не с тем я ехал в монастырь», — объяснил игумен. Сам отец Стефан полагал, что поступил верно:

«Я очень жалею, что невольно огорчил старостильную братию, но какое было бы огорчение для соборной братии, если бы я отказался от общения с нею, тем более что никаких канонических препятствий к тому я не видел»<sup>79</sup>.

До поездки на Валаам он не интересовался календарным вопросом и был «без какого бы то ни было канонического представления о Финляндской Церкви, следовательно, и о самом монастыре»<sup>80</sup>. В своём решении он руководствовался лишь собственной совестью,

75 Ответ митрополита Сергия (Страгородского) журналисту Ишевскому. Цит. по: Письмо митрополита Елевферия [Богоявленского] на имя журналиста Д. А. Ишевского от 23 декабря 1933 г. (ст. ст.) // Утренняя заря. 1934. № 6–7. С. 52–53.

76 Письмо от 12 декабря 1938 г. [Ванв (Париж)] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 36 – 36 об.

77 Четвериков Сергей (1867–1847), протоиерей. После революции жил в Югославии, Чехословакии. Духовник Русского студенческого христианского движения (1928–1939). В 1937–1938, 1940 г. находился в Валаамском монастыре. Участвовал в издательской деятельности настоятеля. Эвакуировался с братством вглубь Финляндии во время Зимней войны. За штатом проживал в Братиславе (1940). Пострижен в монашество в монастыре в Ладимировой (1942). Принят в клир Московского Патриархата (1942). Незадолго до смерти принял схиму.

78 НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 36 – 36 об.

79 Там же.

80 Письмо от 31 января 1939 г. [Ванв (Париж)] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 38 – 39 об.



как и в 1931 г., когда посчитал обязательным для себя «оставаться в единстве с Матерью Русской Церковью»:

«Не без волнения и не без страха я решил тогда этот вопрос <...> помочь мне было некому. В канонических правилах <...> я боялся не разобраться и запутаться. Поневоле пришлось обратиться к собственному сознанию и решать вопрос, как будто бы я остался один, сам с собой»<sup>81</sup>.

Если о том, чтобы остаться с митрополитом Евлогием, не было и речи, то о «карловчанах» игумен, видимо, много думал. Вывод его был отрицательным, он посчитал их слишком погружёнными в политику и назвал «прицерковным политическим сообществом», а возглавлявших их монархистов обвинил в том, что те бросили «своего Монарха-Мученика». Игумен Стефан считал, что некоторые из карловацких епископов «сыграли роковую отрицательную роль в валаамских спорах из-за стилиа» и вовлекли часть братии в раскол<sup>82</sup>.

Вердикт его был печальным:

«Я не думаю, что Русская Патриархия делает какие-либо различия между евлогиянами и карловчанами. Вообще говоря, между ними есть внутренняя разница, но общее у них то, что и те и другие откололись от Русской Церкви, за что и запрещены <...> Если они не воссоединятся с нею, то могут постепенно засохнуть и отмереть. Не спасёт их и подданство Сербской и Вселенской Патриархий»<sup>83</sup>.

Он был прав: действительно, «чужая» юрисдикция оказалась не панацеей; в конце концов, единственным выходом стало единство с Матерью Церковью; правда, наступило оно спустя много десятилетий, когда в России сменилась власть большевиков.

Письма игумена Стефана открывают, как много значили для эмигрантов поездки в чудом сохранившийся русский монастырь. Самого игумена паломничество спасло от глубокого уныния:

«По греховности своей я с трудом подьемлю жизнь в Париже, и до поездки на Валаам она являлась для меня почти безрадостной <...> Пастырская деятельность сама по себе может быть интересной <...> вне зависимости от какой бы то ни было обстановки, но для монаха эта

81 Письмо от 31 января 1939 г. [Ванв (Париж)] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 38 – 39 об.

82 Там же.

83 Там же.

деятельность не может заполнять всей его жизни <...> В настоящее время, слава Богу, у меня есть большой просвет»<sup>84</sup>.

На встречах с прихожанами те проявляли огромный интерес к «духовной» стороне Валаама, особенно к старцам-духовникам<sup>85</sup>. «Считаю себя перед всеми валаамцами слепым щенком»<sup>86</sup>, — писал игумен. Он продолжил выполнять пастырские обязанности на приходе, хотя и писал, что хотел бы уйти в монастырь.

С 1942 г. игумен Стефан служил благочинным приходов Московской Патриархии во Франции. В 1945 г. его возвели в сан архимандрита. После окончания Второй мировой войны он являлся членом Епархиального совета Русского Западноевропейского экзархата Московского Патриархата, членом Союза советских патриотов, в 1946 г. участвовал в съезде Союза, побывал на приёме у В. М. Молотова. В 1945–1947 гг. архимандрит Стефан — настоятель Трёхсвятительского подворья.

Когда после кончины митрополита Евлогия часть приходов решила вернуться под омофор Константинопольского патриарха, отец Стефан в 1947 г. переехал в СССР, некоторое время жил недалеко от Троице-Сергиевой Лавры, затем был назначен настоятелем Вознесенского (Знаменского) собора в Осташкове Калининской области. Архимандрит Стефан считал, что время его настоятельства в Осташкове было «самой радостной и Светлой точкой» в его жизни на родине<sup>87</sup>. Он «с увлечением работал на приходе, интересуясь всеми возможными <...> сторонами пастырской церковно-приходской деятельности»<sup>88</sup>. Уполномоченный по делам религии писал в отчёте в 1949 г.:

«Под руководством Светозарова церковь заметно укрепилась, увеличилось количество посещающих её, прекратились недоразумения в церковном совете»<sup>89</sup>.

В 1953 г. архимандрит был арестован за связи с «Истинно-Православной Церковью», «создание к/р организации» и распространение монархической и религиозной литературы. Пастыря допрашивали более сорока раз, порой по пять–десять часов. На шестнадцатом

84 12 декабря 1938 г. [Ванв (Париж)] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 36 – 36 об.

85 28 декабря 1938 г. [Ванв (Париж)] // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 37.

86 Там же. Л. 36 – 36 об.

87 Письмо от 9 апреля 1961 г. // Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову) / ред. О. В. Косик. Т. 2. Москва, 2013. С. 509.

88 Письмо от 19 октября 1957 г. // НАРК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Т. 2. С. 506.

89 Информационный отчёт о состоянии, положении и деятельности Русской Православной Церкви по Калининской области за 2 кв. 1949 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 485. Л. 31.

допросе он признал свою вину, был приговорён к двадцати пяти годам исправительно-трудовых лагерей. Отбывал наказание в Дубравлаге, где познакомился с епископом Афанасием (Сахаровым). В 1955 г. был досрочно освобождён с сохранением судимости. Помогла кампания разоблачения сталинских преступлений. С 8 декабря 1956 г., с учётом состояния здоровья, его определили в Балтский монастырь в Одесской области<sup>90</sup>. После ссылки он уже «не чувствовал в себе достаточных сил для практической работы на приходе», однако не потерял живого интереса к литургике и литургическому служению<sup>91</sup>.

В 1957 г. архимандрит Стефан был реабилитирован. О его жизни тогда вспоминал очевидец:

«О. Стефан Светозаров получил Святейшее благословение переехать в Лавру, где, прожив недели три, не прописался — не удалось <...> Словом <...> всё ещё скитается с места на место, и это очень печально»<sup>92</sup>.

С июня 1959 г. направлен в Свято-Духов монастырь в Вильнюсе<sup>93</sup>, был настоятелем. Как сообщает французский сайт Вавнского прихода, между 1963 г. и 1965 г. один француз, приехавший с визитом в Вильнюс, встретил архимандрита Стефана, помещённого в психиатрическую больницу и «потерявшего рассудок». Было ли у него какое-либо заболевание или он проявил «слишком большую пастырскую инициативу» и власти «применили к нему соответствующую терапию» — неизвестно<sup>94</sup>. По крайней мере, в 1950 г. управляющий Калининской епархией архиепископ Алексей (Сергеев) отмечал в его поведении «странности», которые, впрочем, оправдываются опасениями слежки за бывшим эмигрантом:

«Станный он человек, за короткое время переменил в Калинин около десяти квартир. Приходя в квартиру, он спрашивает, кто живёт за стенкой, стучит по стенкам пальцем и прислушивается, обращает внимание на радиопроводку и сразу же предлагает

90 Письмо от 19 октября 1957 г. // Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову) / ред. О. В. Косик. Т. 2. Москва, 2013. С. 505.

91 Там же. С. 506.

92 Письмо А. Я. Проваторова епископу Афанасию (Сахарову) от 26 января 1959 г. // Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову) / ред. О. В. Косик. Т. 2. Москва, 2013. С. 220.

93 В то время братия монастыря насчитывала восемь человек (Там же. С. 508).

94 Archimandrite Stéphane (Svetozarov) // L'héritage de la paroisse de la Sainte Trinité: L'Eglise Orthodoxe à Vanves. URL: <https://eglise-orthodoxe-vanves.org/personnalites/archimandrite-stephane/?p=personalities#>

снять её; на замечание, что радио можно выключить и не слушать, если оно мешает, он ответил: через него можно не только слушать, но и смотреть»<sup>95</sup>.

Скончался архимандрит Стефан в 1969 г., похоронен в Вильнюсе на монастырском кладбище.

### Заключение

Таким образом, в письмах представителей трёх групп священнослужителей, русских эмигрантов в Западной Европе, можно отметить общие для всех переживания по поводу необходимости сохранять связь, в том числе каноническую, с Московским Патриархатом, бороться за единство между собой и противостоять разделению, хотя бы через сдерживание осуждения и терпеливое отношение к инакомыслящим. В указанный период приверженцы разных направлений не придерживались жёстких ограничений в отношении друг друга. В то же время можно отметить сохранявшееся разногласие между ними и отказ от официального сослужения, хотя практика взаимного «запрещения» архиереями друг друга и осуждалась. Весомой причиной разделений в русском зарубежье было разное отношение к политической системе в России, к политике вообще и её локальным проявлениям в частности. «Параллелизм» юрисдикций, быстро перешедший в открытые конфликты, истощал силы церковного сообщества, отвлекая пастырей и пасомых от основной задачи — спасения душ. С другой стороны, в западном мире, свободном от коммунистической агрессивной антирелигиозности, он позволил некоторым формам церковной жизни развиваться и накопить положительный опыт. Тема безусловно нуждается в дальнейшем изучении и пополнении источниковой базы.

### Архивные материалы

ГАРФ. Ф. Р-6991. [Совет по делам религий при Совете Министров СССР]. Оп. 1 (1943–1965 гг.). Д. 20. [Материалы по православной церкви во Франции].

ГАРФ. Ф. Р-6991. [Совет по делам религий при Совете Министров СССР]. Оп. 1 (1943–1965 гг.). Д. 485. [Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Калининской области и переписка с ним за 1949 г.].

95 Информационный отчет о состоянии, положении и деятельности Русской Православной Церкви по Калининской области за 3 кв. 1950 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 635. Л. 22.

- ГАРФ. Ф. Р-6991. [Совет по делам религий при Совете Министров СССР]. Оп. 1 (1943–1965 гг.). Д. 635. [Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Калининской области и переписка с ним за 1950 г.].
- НАРК. Ф. 762. [Валаамский Спасо-Преображенский мужской монастырь (1794–1940 гг.)]. Оп. 1 (1794–1940 гг.). Д. 57. [Письмо протоиерея Иоанна Кронштадтского; переписка монастыря с белоэмигрантами].
- НАРК. Ф. 762. [Валаамский Спасо-Преображенский мужской монастырь (1794–1940 гг.)]. Оп. 1 (1794–1940 гг.). Д. 138 (1). [Письма личного характера к монахам].
- НАРК. Ф. 762. [Валаамский Спасо-Преображенский мужской монастырь (1794–1940 гг.)]. Оп. 1 (1794–1940 гг.). Д. 138 (2). [Письма личного характера к монахам].
- НАРК. Ф. 762. [Валаамский Спасо-Преображенский мужской монастырь (1794–1940 гг.)]. Оп. 1 (1794–1940 гг.). Д. 154. [Прошение настоятеля Печенгского монастыря игумена Иоакима о переводе его в Валаам, письма к нему белоэмигрантом Насонова и протоиерея Солодовникова].

### Источники

- Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и митр. Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквями в Западной Европе 1927–1930 гг.: Документы из Архива ОВЦС МП // ЦИВ. 1998. № 2. С. 75–110; № 3. С. 105–124; № 4. С. 124–145; 1999. № 1. С. 218–261.
- По делу митрополита Евлогия // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы / ред. прот. В. Силовьев. Москва: Издательский совет Русской православной церкви, 2001. [ЖМП. 1931. № 2]. С. 24–30; [1931. № 3]. С. 37–39; [1931. № 6]. С. 75–80; [1932. № 7–8]. С. 85–88.
- После десятков лет взаимного разобщения // ЖМП. 1995. № 5. С. 53–54.
- «Приказ: архив уничтожить!» Прибалтийский Экзархат и Псковская Православная Миссия в годы немецкой оккупации 1941–1944: сб. документов / авт.-сост. С. К. Бернев, А. И. Рупасов. Санкт-Петербург: Арт-экспресс, 2016.

### Литература

- Агеев Д., свящ. Экзархат православных русских приходов в Западной Европе: Хроника взаимоотношений с Русской Православной Церковью // ЦИВ. 2007. № 12/13. С. 5–53.
- Александров И. О значении Русского Экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе // ВРСХД. 1960. № 56. С. 17–20.
- Антонов В. В., Кобак А. В. Русские храмы и обители в Европе. Санкт-Петербург: Лики России, 2005.
- Афанасий (Нечаев), архим. От Валаама до Парижа. Москва: Фонд «Духовное наследие митр. Антония Сурожского», 2011.

- Братство Святой Софии: Материалы и документы, 1923–1939 / сост. Н. А. Струве. Москва; Париж, 2000.
- Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Москва: Московский рабочий, 1994.
- Елевферий (Богоявленский), митр.* Церковный парижский откол. [Каунас], 1931.
- Зверева С.* Страницы истории православной духовной музыки в Великобритании // Русское присутствие в Британии / сост. Н. В. Макарова, О. А. Моргунова (Петрунько). Москва: Современная экономика и право, 2009. С. 143–158.
- Зорина М. А.* Западно Европейский Экзархат Русской Православной Церкви в начале 30-х гг. XX в. // Альфа и Омега. 2003. № 4(38). С. 325–336.
- Ковалевский П. Е.* Зарубежная Россия: 1920–1970. Нижний Новгород: Чёрная Сотня, 2019.
- Косик В. И.* Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии: Материалы к словарю-справочнику. Москва: ПСТГУ, 2008.
- Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. Москва: ПСТГУ, 2012.
- Кузнецов В. А.* Русское православное монашество в XX веке: биографический справочник. Екатеринбург: Барракуда, 2014.
- Куломзин Н. А., свящ.* Церковное положение Экзархата Патриарха Вселенского в Западной Европе: Завет митрополитов Евлогия и Владимира // ВРСХД. 1960. № 56. С. 12–16.
- Назаров М. В.* Три ветви русского зарубежного православия // Вопросы истории. 1997. № 6. С. 3–13.
- Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995: биографический справочник. Москва; Париж: YMCA-Press, 2007.
- Обозный К. П.* Планы и перспективы объединения православных церквей на оккупированных территориях СССР и центральной Европы под эгидой экзарха Сергия (Воскресенского) в 1941–1944 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 88. С. 58–77.
- Ответ митрополита Сергия (Страгородского) журналисту Ишевскому цит. по: Письмо митрополита Елевферия [Богоявленского] на имя журналиста Д. А. Ишевского от 23 декабря 1933 г. (ст. ст.) // Утренняя заря. 1934. № 6–7. С. 52–53.
- Письма разных лиц к Святителю Афанасию (Сахарову): в 2-х т. / вступ. ст., примеч., подготовка текста О. В. Косик. Т. 2. Москва: ПСТГУ, 2013.
- Письма иеромонаха Афанасия (Нечаева) иеросхимонаху Ефрему (Хробостову) из Парижа на Валаам (1927–1929) / публ. Т. И. Шевченко // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2023. Вып. 113. С. 143–170.
- Польский М., протопр.* Очерк положения Русского Экзархата Вселенской юрисдикции. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1952.
- Попов А. В.* Российское православное зарубежье: история и источники: с приложением систематической библиографии. Москва: ИПВА, 2005.

- Попов А. В.* Русская Православная Церковь за границей: образование и раскол (1920–1934) // Новый исторический вестник. 2005. № 12. С. 162–185.
- Пузович В.* Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. № 5 (55). С. 26–44.
- Савва (Тутунов), иером.* Церковно-правовые основания существования «Парижской Митрополии» в 1921–1946 гг. // ЦИВ. 2005–2006. № 12–13. С. 104–113.
- Савва (Тутунов), иером.* «Независимая архиепископия» в Париже: 1965–1971 гг. // XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. Москва: ПСТГУ, 2007. С. 304–307.
- Савва (Тутунов), иером.* Западноевропейский экзархат русских приходов Константинопольского Патриархата // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 608–610.
- Смирнова И. А., Яровой О. А.* Валаам: под флагом Финляндии. Петрозаводск: А. А. Григорович, 2001.
- Соловьев И. В.* Дни примирения: Попытка воссоединения Русского Западноевропейского Экзархата с Московской Патриархией // ЦИВ. 1999. № 4/5. С. 232–245.
- Старк Борис, [прот].* По страницам Синодика // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. Вып. 5. Москва: Студия ТРИТЭ; Рос. Архив, 1994. С. 565–647.
- Столетие двух эмиграций. 1919–2019 гг.: сборник статей / отв. ред. А. Ю. Тимофеев. Москва: Институт славяноведения РАН; Белград: Информатика, 2019.
- Тальберг Н. Д.* К сорокалетию пагубного евогианского раскола. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1966.
- Хмыров Д. В.* Русская Православная Церковь за границей в 20-е гг. XX в. Санкт-Петербург: СПбПДА, 2016.
- Archimandrite Stéphane (Svetozarov)* // L'héritage de la paroisse de la Sainte Trinité: L'Eglise Orthodoxe à Vanves. [Наследие прихода Святой Троицы: Православная Церковь в Ванве]. [Электронный ресурс]. URL: <https://eglise-orthodoxe-vanves.org/personnalites/archimandrite-stephane/?p=personalities#> (дата обращения 1.05.2023).

АГИОГРАФИЯ

# СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ВАСИЛИЙ КРЫЛОВ

ФОРМИРОВАНИЕ ЖИЗНЕННОЙ ПОЗИЦИИ

Тимофей Александрович Балыко

магистр теологии  
аспирант кафедры общей и русской церковной истории  
и канонического права Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
t.balyko@yandex.ru  
<https://orcid.org/0000-0001-6577-4320>

**Для цитирования:** Балыко Т. А. Священномученик Василий Крылов: формирование жизненной позиции // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 256–272. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.012

## Аннотация

УДК 2-674.5(929) (27-9)

В статье, поднимающей актуальную тему нарушения религиозных и политических прав православного духовенства и верующих, автор поставил цель существенно расширить историю жизни и мученического подвига иерея Василия Крылова, служившего в Троицкой церкви села Рязанцы Щёлковского района Московской области. Ныне это Балашихинская епархия. Автор вводит в повествование важные контекстные данные, позволяющие по-новому оценить истоки формирования личности новомученика. Для этого в статье используется историко-генетический метод, исследуются подробности церковной жизни тех храмов, где в разное время служил будущий священномученик, выявляются деятели Церкви, которые могли оказать влияние на выработку жизненной позиции иерея Василия Крылова, выступившего в 1937 г. за реализацию конституционных прав духовенства. Автор делает вывод: подвиг священномученика Василия Крылова явно показывает, что даже после двадцати лет атеизма власти серьёзно опасались распространения церковного мировоззрения в общественно-политической жизни и могли приостановить этот процесс только насилием, изоляцией и убийством активных носителей духовных ценностей.

**Ключевые слова:** новомученики, священномученик Василий (Крылов), епископ Серафим (Звездинский), епископ Никита (Делекторский), репрессии духовенства, большой террор 1937–1938 гг., Конституция 1936 г., Щёлковский район, Дмитров.



## Hieromartyr Vasily Krylov: The Formation of a Life Position

**Timothy A. Balyko**

MA in Theology

PhD student at the Department of General and Russian Church History  
and Canon Law at the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities

6/1, Likhov per., Moscow, 127051, Russian Federation

t.balyko@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6577-4320>

**For citation:** Balyko, Timothy A. "Hieromartyr Vasily Krylov: The Formation of a Life Position". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 256–272 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.012

**Abstract.** In the article, which raises the current topic of violation of the religious and political rights of the Orthodox clergy and believers, the author set the goal of significantly expanding the history of the life and martyrdom of Priest Vasily Krylov, who served in the Trinity Church in the village of Ryazantsy, Shchelkovsky district, Moscow region. Now this is the Balashikha diocese. The author introduces important contextual data into the narrative, allowing a new assessment of the origins of the formation of the personality of the hieromartyr. To do this, the article uses the historical and genetic method, examines the details of the church life of those churches where the future hieromartyr served at different times, identifies Church figures who could influence the development of the life position of priest Vasily Krylov, who spoke in 1937 for the implementation of constitutional rights clergy. The author concludes: the feat of the hieromartyr Vasily Krylov clearly shows that even after twenty years of atheism, the authorities seriously feared the spread of the church worldview in social and political life and could stop this process only by violence, isolation and murder of active bearers of spiritual values.

**Keywords:** new martyrs, hieromartyr Vasily (Krylov), bishop Seraphim (Zvezdinsky), bishop Nikita (Delektorsky), repressions of the clergy, great terror of 1937–1938, constitution of 1936, Shchelkovsky district, Dmitrov.

## Введение

Ко второй половине 1930-х гг. на территории Щёлковского района Московской области осталось девятнадцать православных храмов из двадцати двух, действовавших на Щёлковском промышленном кусте к моменту февральского революционного переворота 1917 г. и крушения монархии<sup>1</sup>.

В период Большого террора 1937–1938 гг. в трёх из девятнадцати храмах района священники подверглись арестам и политическим репрессиям. Это священник храма Иоанна Предтечи села Фряново Михаил Михайлович Никологорский (1883–1938)<sup>2</sup>, священник храма Покрова Божией Матери села Хомутово Александр Сергеевич Крутицкий (1898–1938)<sup>3</sup> и священник Троицкого храма села Рязанцы Василий Сергеевич Крылов (1906–1942)<sup>4</sup>. Ещё несколько щёлковских священников были репрессированы органами НКВД либо в период с 1920 по 1930 г., либо тогда, когда служили в других регионах. Биографии их уже частично известны и публиковались<sup>5</sup>, однако требуют дополнения, связанного, в первую очередь, с необходимостью более детальной проработки исторического контекста событий. В настоящей статье мы коснёмся подробностей жизни и мученического подвига священника Василия Крылова — не только самого молодого из репрессированных в 1937–1938 гг. щёлковских священников, но и первого из пострадавших в годы Большого террора (август 1937 г. — ноябрь 1938 г.).

- 1 *Балыко Т. А.* Кампания по переучету церковных ценностей и массовому закрытию церквей в Щёлковском районе Московской области в 1939–1941 гг. // Церковь. Богословие. История. 2023. № 4. С. 69.
- 2 Священно-церковнослужители и ктитория Московской епархии первой трети XX века / сост. Т. И. Волобуева и др. Тверь, 2013. С. 202.
- 3 Там же. С. 138.
- 4 Там же. С. 139–140.
- 5 *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Михаил (Никологорский) // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскином (Орловским). Февраль. Тверь, 2005. С. 322–324; *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Александр (Крутицкий) // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскином (Орловским). Июнь. Тверь, 2008. С. 376–379; *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов) // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскином (Орловским). Май. Тверь, 2007. С. 130–133; *Ровенский Г. В.* Собор новомучеников Щёлковских. Мученики за веру и Христа в Щёлковском районе. Щёлково, 2015. С. 11.

### 1917–1925 гг.: псаломщик, село Подлипичье Дмитровского уезда

Будущий священномученик Василий Крылов родился в 1906 г. в селе Подлипичье Дмитровского уезда Московской губернии в семье псаломщика Сергея Крылова. После окончания школы в 1917 г. Василий поступил в Дмитровское духовное училище, однако закрытие училища советскими властями в 1918 г. не позволило Василию окончить образовательный курс<sup>6</sup>. «Ввиду болезни отца я справлял за него службы, а с 1923 года стал служить сам псаломщиком», — сообщалось в протоколе допроса священника Василия Крылова от 8 октября 1937 г.<sup>7</sup>

Первые годы церковного служения Василия Крылова в Дмитровском уезде совпали с периодом, когда управляющим Дмитровским викариатством был назначен епископ Серафим (Звездинский), будущий священномученик. Наречённый в епископа Дмитровского 3 января 1920 г., владыка Серафим уже 12 декабря 1922 г. был арестован и помещён в Бутырскую тюрьму, после чего вплоть до мученической кончины в 1937 г. постоянно находился в ссылках<sup>8</sup>.

Период служения епископа Серафима в Дмитрове пришёлся на момент церковного раскола 1922 г., когда обновленцы пытались «переманить популярного епископа в свою раскольническую организацию»<sup>9</sup>, однако архиерей «остался верным своему Патриарху и пресёк все попытки расколоть Церковь в пределах вверенной ему епархии»<sup>10</sup>. Обновленческое движение в Дмитрове не получило поддержки православного народа и не имело большого распространения. В одном из исследований сообщается:

«В этом можно видеть большую заслугу местного архиерея, который не шёл на преступные компромиссы с раскольниками и властью, стремившейся изнутри разрушить Церковь. После начала изъятия церковных ценностей епископ в своих проповедях обличал действия

6 *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

7 Постановление об избрании меры пресечения и предъявления обвинения // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 4.

8 *Игнатюк В. Е., Денисов А. А.* Крестный путь священномученика Серафима (Звездинского), епископа Дмитровского // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2017. № 1 (2). С. 87–89.

9 *Денисов А. А., Фартушняк А. В., диак.* Подвиг веры священномученика Серафима (Звездинского) в эпоху гонений Советской власти // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. С. 109–110.

10 Там же.

новой власти, поэтому советская власть арестовала его и посадила в Бутырскую тюрьму»<sup>11</sup>.

Епископ Дмитровский Серафим вошёл в историю Русской Православной Церкви ещё и тем, что в 1927 г., не согласившись с Декларацией митрополита Сергия (Страгородского) и не пожелав сотрудничать с НКВД, подал прошение о почислении за штат<sup>12</sup>, показав тем самым пример отказа от постоянного источника средств к существованию из-за убеждений.

Стойкость и смелая духовная позиция епископа Серафима, несомненно, оказывали влияние на всё уездное духовенство и верующих, в том числе и на становление личности 16-летнего псаломщика Василия Крылова. Юноша в период раскола помогал отцу в храме Казанской иконы Божией Матери села Подлипичье Дмитровского уезда, а с 1920 г. по 1922 г. епископ Серафим сам жил в этом селе, напротив храма. Ныне это уже район города Дмитрова, там расположен мемориальный дом-музей епископа Серафима (Звездинского)<sup>13</sup>.

В 1923 г. викарий Московской епархии епископ Бронницкий Иоанн (Васильевский) направил Василия Крылова псаломщиком в храм Казанской иконы Божией Матери в село Марково Бронницкого уезда<sup>14</sup>.

В 1924 г. Василий служил псаломщиком в Иоанно-Предтеченской церкви села Фили Звенигородского уезда Московской губернии<sup>15</sup>.

### **1926–1930 гг.: диакон, Богоявленская церковь в Елохове**

Епископ Орехово-Зуевский Никита (Делекторский) рукоположил Василия Сергеевича в диакона 22 октября 1926 г. к Спасской церкви в селе Ведерницы Дмитровского района, но вскоре диакон Василий Крылов «был переведён в Богоявленскую церковь, что в Елохове, в Москве»<sup>16</sup>.

11 *Денисов А. А., Фартушняк А. В., диак.* Подвиг веры священномученика Серафима (Звездинского) в эпоху гонений Советской власти // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. С. 109–110.

12 Там же. С. 111.

13 *Лачаева М. Ю.* Новомученики на Дмитровской земле: краеведческий аспект // Материалы Семнадцатой Международной научно-методической конференции «XVII Пасхальные чтения». Москва, 2019. С. 211–217.

14 *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

15 Послужной список // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 32 об.

16 *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

Рукоположение в диакона произошло в тот небольшой период с 1926 г. по 1927 г., когда владыка Никита (Делекторский) служил епископом Орехово-Зуевским, викарием Московской епархии. В 1927 г. он, как и епископ Дмитровский Серафим (Звездинский), «выступил против Декларации митрополита Сергия (Страгородского)»<sup>17</sup> и вскоре был отправлен на покой. Уже позже в документах органов НКВД епископ Никита «именовался епископом Истинной Православной Церкви, как относящийся к большинству епископов, не принявших компромисс с советской властью»<sup>18</sup>. Освободившись в 1934 г. после очередной ссылки, епископ Никита снова поселился в Орехово-Зуеве, где «пользовался авторитетом старца, аскета и подвижника, жившего по строгим принципам нестяжания и непривязанности к миру», «нёс также особый подвиг юродства», «тайно служил в храмах Орехово-Зуево», «существовал владыка тем, что собирал и сдавал утильсырьё»<sup>19</sup>. В октябре 1937 г. его арестовали<sup>20</sup>.

Несомненно, такие примеры твёрдой жизненной позиции, бескомпромиссности в вопросах отношения Церкви и советского государства, готовности не идти по пути приспособленчества, какие являли епископ Дмитровский Серафим (Звездинский) и епископ Орехово-Зуевский Никита (Делекторский), оказывали влияние на формирование убеждений самого Василия Крылова.

В Елоховском Богоявленском кафедральном соборе Москвы диакон Василий Крылов служил относительно недолго — с января по декабрь 1929 г. — по крайней мере, эти даты указаны в его послужном списке из уголовного дела 1937 г.<sup>21</sup> Но в этот небольшой период в Елоховском соборе произошла история, которая тоже могла оставить след в душе будущего священномученика Василия Крылова.

В период церковного раскола 1922 г. клирики Елоховского собора — протоиереи Н. Боголюбский и Н. Попов — заняли активную позицию по поддержке обновленческого ВЦУ, распустили «тихоновский» церковный совет и создали новый, лояльный раскольникам. Делегаты от Елоховского собора принимали участие во II обновленческом лжесоборе 1923 г., на котором протоиерей Николай Боголюбский был избран

17 *Дионисий (Шлёнов), игум.* Священник Феодор Делекторский (в будущем епископ Никита) и его гимн Московской духовной академии // БВ. 2019. № 4 (35). С. 246–248.

18 Там же.

19 Там же.

20 Там же.

21 Послужной список // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 32 об.

в ВЦУ. Однако после освобождения патриарха Тихона из заключения многие приходы, принося покаяние, возвращались под управление предстоятеля. То же самое произошло и с общиной Елоховского собора, куда патриарх Тихон в 1924 г. назначил настоятелем протоиерея Николая Колчицкого, проявившего в период острой фазы обновленческого раскола «стойкую позицию в поддержку Патриаршего возглавления Церкви»<sup>22</sup>. На момент назначения протоиерея Николая среди прежних штатных клириков там оставались только два священника — отец Иоанн Доброхотов и отец Николай Крылов. В 1927 г. к ним добавился иерей Александр Кудряшов.

В августе 1929 г. московские областные власти предприняли первую попытку закрыть Елоховский собор, а 1 марта 1930 г. Мособлисполком принял решение о закрытии храма. Однако общине, сплочённой протоиереем Николаем Колчицким, удалось организовать законное противостояние намерениям властей, и 30 июля 1930 г. решение о закрытии храма было отменено<sup>23</sup>. Эта история также происходила на глазах у диакона Василия Крылова и послужила примером убеждённой церковной позиции перед антицерковной политикой атеистического государства.

В конце 1929 г. диакон Василий Крылов был определён в Вознесенскую церковь в селе Раменье Дмитровского района.

### 1931–1934 гг.: священник, трудовой фронт

Священнический сан отец Василий принял 19 февраля 1931 г. от архиепископа Звенигородского, викария Московской епархии Филиппа (Гумилевского), который рукоположил его ко храму Рождества Христова в селе Рождествено Солнечногорского района Московской области<sup>24</sup>.

Вскоре, в том же месяце, архиепископ Филипп (Гумилевский) был арестован. Ему вменялось в вину, что в 1930 г. он «в частном порядке опроверг содержание опубликованного в “Известиях” интервью митрополита Сергия и членов Синода, в которых отрицался факт гонения на Церковь в СССР и осуждали тех, кто об этих гонениях говорил»<sup>25</sup>. И хотя установлено, что архиепископ Филипп принял на себя

22 Любартович В. А., Юхименко Е. М. Собор Богоявления в Елохове. История храма и прихода. Москва, 2004. С. 142–147.

23 Там же.

24 Дамаскин (Орловский), игум. Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

25 Мазырин А. В., иер. Вопрос о призвании служителей Церкви в эпоху гонений // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 6 (43). С. 73.

обязательство осведомителя ОГПУ<sup>26</sup>, вряд ли иерей Василий Крылов в 1931 г. знал об этом. Путь Василия Крылова к священству проходил в ситуации многолетнего давления советского государства на епископов, что проходило перед его глазами с 1917 г.

В храме Рождества Христова в селе Рождествено священник Василий Крылов прослужил чуть меньше шести месяцев — до лета 1931 г.

С 4 июня 1931 г. до 29 июня 1934 г. иерей Василий, «как лишённый избирательных прав за его служение в церкви и как человек по возрасту годный для тяжёлых общественных работ, был взят на трудовой фронт в тыловое ополчение»<sup>27</sup>.

Именно с 1930 г. тыловое ополчение стало одной из составляющих системы принудительного труда, которая формировалась в СССР, поскольку форсированная индустриализация «потребовала привлечения колоссального объёма не только материальных, но и людских ресурсов»<sup>28</sup>. Согласно ряду ведомственных инструкций 1930–1931 гг., призыву в тыловое ополчение подвергались именно «религиозники» и «лишенцы». Например, согласно Постановлению № 375 Наркомтруда СССР от 23 декабря 1930 г. «О порядке регистрации и посылки на работу лиц, лишённых избирательных прав или вычищенных по первой категории», представители данных категорий посылались «на массовые физические работы, как-то: лесоразработки, лесозаготовки, сплав леса, торфоразработки, погрузочно-разгрузочные работы, борьба со снежными заносами и т. п.»<sup>29</sup>. О жизни иерея Василия Крылова в тыловом ополчении мы узнаём из слов, произнесённых уже после его ареста одним из свидетелей обвинения — председателем Фряновского сельсовета И. А. Семенычевым, который показал, что 25 февраля 1937 г.

«в беседе с Крыловым он мне стал рассказывать о том, как он отбывал наказание в лагерях НКВД. Высказывая недовольство, он говорил: “Советская власть над людьми издевается. В лагерях людей заставляют работать непосильно. Кормят плохо, а кто не выполняет

26 Мазырин А. В., иер. Вопрос о призвании служителей Церкви в эпоху гонений // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 6 (43). С. 73.

27 Дамаскин (Орловский), игум. Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

28 Миненков Д. Д. Система тылового ополчения в СССР (1930–1937 гг.). Новосибирск, 2017. С. 66.

29 Там же. С.41–42.

работу, того избивают до полусмерти и бросают в карцер. Дают одни селёдки, а пить не дают. Вот действительно фашисты»<sup>30</sup>.

Истинный рассказ о горькой бытовой правде жизни в 1920–1930-х гг. прямо попадал под действие юридических норм о контрреволюционной, антисоветской пропаганде и агитации статьи 58 УК РСФСР, по которой иерей Василий Крылов и был осуждён.

### 1936–1937 гг.: Троицкий храм села Рязанцы

После возвращения из тылового ополчения иерей Василий Крылов был направлен в Троицкий храм села Рязанцы Щёлковского района Московской области. Эта церковь стала последним местом его служения.

«Ему исполнилось тогда двадцать восемь лет, он служил со всей ревностью молодого пастыря, для которого ничто не казалось невозможным, он активно занялся обращением к вере молодёжи, частью уже воспитанной государством в безбожии»<sup>31</sup>.

Несмотря на то, что из тылового ополчения иерей Василий Крылов был освобождён в июне 1934 г., в протоколе допроса председателя колхоза села Рязанцы В. В. Саржина по делу Василия Крылова указывается, что священником он туда прибыл в 1936 г.<sup>32</sup>

Хотя Большой террор в регионах СССР начался в августе 1937 г., ситуация в отношении рязанцевского храма и его священника Василия Крылова обострилась раньше.

Согласно показаниям свидетелей, в январе 1937 г. во время Рождественских праздников сельсовет запретил священнику Василию Крылову ходить с иконами по домам колхозников. Это вызвало протест с его стороны: в канцелярии сельсовета иерей Василий Крылов заявил:

«Я вашу власть не признаю, вы мне ничего не сделаете. Что хотите, делайте, а я вам подчиняться не буду. Раз мне разрешено конституцией свободное богослужение, так я и буду делать»<sup>33</sup>.

30 Протокол допроса свидетеля Семенычева И. А. от 16 августа // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 22.

31 *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

32 Протокол допроса свидетеля Саржина В. В. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 20.

33 Там же.



Действительно, статья 124 новой Конституции СССР 1936 г. гарантировала всем гражданам «свободу отправления религиозных культов»<sup>34</sup>, хотя до этого, по статье 4 Конституции РСФСР 1925 г.<sup>35</sup>, гражданам гарантировалась только «свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды»<sup>36</sup>.

В феврале месяце 1937 г. отец Василий Крылов вернулся к вопросу о конституционных правах духовенства. В помещении колхозного правления в разговоре с колхозниками о выборах в Верховный Совет СССР священник сказал:

«Ну, уж если Сталин нам дал право выбирать и быть избранными, то теперь мы посмотрим, за кого голосовать и кого выбирать. Теперь коммунисты не протащат своих людей, хватит, их власть отошла, а мы знаем, за кого голосовать»<sup>37</sup>.

Система избирательных прав в 1936 г. тоже претерпела существенные изменения. По статье 69 Конституции РСФСР 1925 г., «монахи и духовные служители религиозных культов всех исповеданий и толков, для которых это занятие является профессией», не имели права избирать и быть избранными<sup>38</sup>. А статья 135 Конституции СССР 1936 г. декларировала, что избирать и избираться в советы депутатов различных уровней, включая Верховный Совет СССР, теперь могут все граждане независимо от вероисповедания, социального происхождения и прошлой деятельности<sup>39</sup>.

Документы Комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР свидетельствуют, что после принятия Конституции 1936 г. почти в каждом обращении в комиссию имелись ссылки на статьи новой Конституции. Повседневными стали «ходатайства, на основании ст. 135 Конституции, об открытии церквей, разрешении проводить религиозные шествия, церемонии под открытым небом и молебны по домам»<sup>40</sup>.

34 Конституция (Основной Закон) СССР [3 декабря 1936 г.] // История советской Конституции (в документах) 1917–1956 гг. / сост. А. А. Липатов, Н. Т. Савенков. Москва, 1957. С. 744.

35 По Конституции СССР 1924 г. религиозный вопрос не относился к предметам ведения союзной Конституции и поэтому регулировался на уровне республиканских конституций.

36 Конституция (Основной Закон) РСФСР [1 мая 1925 г.] // История советской Конституции (в документах) 1917–1956 гг. / сост. А. А. Липатов, Н. Т. Савенков. Москва, 1957. С. 530.

37 Обвинительное заключение по следственному делу № 15542 по обвинению Крылова В. С. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 36.

38 Конституция (Основной Закон) РСФСР [1 мая 1925 г.]. С. 543.

39 Конституция (Основной Закон) СССР [3 декабря 1936 г.]. С. 745.

40 *Синицын Ф. Л.* Конституционные принципы свободы совести и всеобщее избирательное право в СССР: попытка реализации и противодействие (1936–1939 гг.) // Российская история. 2010. № 1. С. 84.

Возможность избирать и избираться «всколыхнула религиозные круги», «священнослужители развили бурную деятельность по мобилизации религиозного актива, подбору и выдвигению своих кандидатов в депутаты — такая деятельность была отмечена в Татарской, Удмуртской, Чувашской АССР, Горьковской, Западной, Куйбышевской, Ленинградской, Омской, Сталинградской, Ярославской областях РСФСР и Харьковской области», в других регионах. Например, в селе Николаевка Воронежской области группа во главе с местным священником призывала население «воспользоваться новой Конституцией, быть организованными, чтобы легче продвигать к руководству своих людей»<sup>41</sup>.

Подтверждают социальную активизацию духовенства показания одного из свидетелей по делу иерея Василия Крылова:

«В феврале 1937 г. в сельсовете в разговоре Крылов, заявил: “Хоть вы и Советская власть, а вот по конституции отошло ваше право издеваться над нами, попами. Мы теперь сами себе хозяева, что хотим, то и будем делать, теперь право в наших руках, и мы с этими правами будем делать всё то, что от нас зависит”»<sup>42</sup>.

В свете общей ситуации относительно активности духовенства в отстаивании своих религиозных, политических и иных прав в советском государстве в 1936–1937 гг., сомнений в правдоподобности свидетельских показаний по делу иерея Василия Крылова нет.

Как пишет один из исследователей, «резкая активизация религиозного актива вызвала серьёзную озабоченность у советских властей»<sup>43</sup>, и в феврале–марте 1937 г. некоторые деятели советского государства открыто заявляли о том, что «поповщина переходит в наступление»<sup>44</sup>. В качестве ответа на это была развёрнута программа противодействия тому, чтобы религиозные активисты выдвигали кандидатов в депутаты: «Государственные органы отслеживали, чтобы на предвыборных собраниях выдвигали только “нужных” кандидатов», «появление “незапланированных” кандидатов пресекалось»<sup>45</sup>. Особенно это касалось выборов в местные советы, где, как ожидалось, «придётся встретиться

41 Синицын Ф. Л. Конституционные принципы свободы совести и всеобщее избирательное право в СССР: попытка реализации и противодействие (1936–1939 гг.) // Российская история. 2010. № 1. С. 86–87.

42 Обвинительное заключение по следственному делу № 15542 по обвинению Крылова В. С. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 37.

43 Синицын Ф. Л. Конституционные принципы свободы совести. С. 87–88.

44 Там же.

45 Там же.

с более активной работой церковников», которые «питают надежды попасть в Советы <...> в сёлах (меньше <...> в городах)» и будут «действовать более тонкими, более замаскированными приёмами»<sup>46</sup>, как заключалась одна из публикаций на эту тему.

Летом 1937 г. в Щёлковском районе давление местных органов власти на церковную общину села Рязанцы усилилось.

Церковный староста рязанцевского храма И. Муханов, видимо, в ответ на требование властей предоставить информацию о состоянии церковного имущества, направил 23 июля 1937 г. извещение в финансовый отдел Щёлковского районного исполкома, в котором сообщал, что вещи, украденные из их церкви 11 июня 1934 г., были найдены в Киржачском районе и сданы в Госбанк, но без указания конкретного списка вещей. Доказательством кражи имущества служила справка из Киржачской милиции и рекомендация обращаться в Ивановский областной суд, что и было сделано церковной общиной, однако конкретного ответа с необходимой информацией из суда получить не удалось. В этом же извещении указывалось, что церковный совет посылал в Киржачскую милицию одного из своих членов, чтобы ему дали справку с указанием найденных вещей, но в милиции ответили, что такую справку они сами сделают и отошлют в районный финансовый отдел. И. Муханов просил этот отдел сообщить, получали ли они справку из милиции, а если не получали, то община просит направить запрос на эту справку в милицию<sup>47</sup>.

Различного рода кампании и проверки сохранности имущества храмов были излюбленным методом давления советского государства на Церковь в целом и на отдельные общины. Такие проверки предвещали закрытие храма<sup>48</sup> или иные суровые действия органов власти. Коснулся этот метод религиозной политики и рязанцевского храма — в связи с началом общегосударственной репрессивной деятельности в отношении неугодного духовенства.

Тридцатого июля 1937 г. был издан известный Приказ НКВД № 00447 об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов, давший старт проведению

46 *Синицын Ф. Л.* Конституционные принципы свободы совести. С. 87–88.

47 Извещение в Щёлковский районный исполком // ЩГА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 16. Л. 42 – 42 об.

48 *Балыко Т. А.* Кампания по переучету церковных ценностей и массовому закрытию церквей в Щёлковском районе Московской области в 1939–1941 гг. С. 67–78.

Большого террора<sup>49</sup>. Исследователи прямо называют в качестве причины Большого террора предстоящие выборы в Верховный Совет СССР<sup>50</sup>, то есть ситуацию, при которой возникала угроза того, что социально активное духовенство на местах воспользуется правами, указанными в Конституции 1936 г., и поведёт за собой жителей сёл и деревень, чья приверженность Церкви была известна властям по переписи 5 января 1937 г. Невыгодные атеистическому государству результаты переписи были признаны искажениями, а в отношении самой переписи было заявлено, что она проводилась «с грубейшим нарушением элементарных основ статистической науки, а также с нарушением утверждённых правительством инструкций»<sup>51</sup>, её организаторы были репрессированы, а в новой переписи 1939 г. вопрос о религиозной принадлежности уже отсутствовал.

В соответствии с Приказом НКВД № 00447, органы внутренних дел 7 августа 1937 г. предъявили обвинение иерею Василию Крылову и, дабы пресечь возможное уклонение от следствия и суда, заключили его в Бутырскую тюрьму НКВД<sup>52</sup>.

Через неделю сотрудники Щёлковского райотдела УНКВД начали дело по обвинению Крылова Василия Сергеевича, служителя религиозного культа, проживающего в Московской области, в преступлении, предусмотренном ст. 58 п. 10 ч. 1 УК РСФСР, и провели первый допрос обвиняемого<sup>53</sup>.

Основными свидетелями по делу выступили представители управленческого звена села Рязанцы и соседнего села Фряново: председатель колхоза села Рязанцы<sup>54</sup>, председатель Фряновского сельсовета<sup>55</sup>, заведующая начальной школой села Рязанцы<sup>56</sup> и другие лица, дававшие

49 Крочачев С. А. Формирование тоталитарного права в ходе массовых политических репрессий 1930-х гг. // Государство и право. 2016. № 11. С. 88.

50 Дегтярёва М. И., Дегтярёва Н. Е. «Оглядываясь на тридцать седьмой»: следственные дела священников, пострадавших в Перми в годы Большого террора // Вестник Пермского университета. История. 2013. № 3 (23). С. 178.

51 Чумакова Т. В. «Карта религий» для неудавшейся переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4. С. 108–109.

52 Постановление об избрании меры пресечения и предъявления обвинения // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 4.

53 Протокол допроса Крылова В. С. от 14 августа 1937 г. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 5 об.

54 Протокол допроса свидетеля Саржина В. В. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 19.

55 Протокол допроса свидетеля Семенычева И. А. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 22.

56 Протокол допроса свидетеля Осокиной Е. Т. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 25.

показания против иерея Василия по иным эпизодам «контрреволюционной и антисоветской пропаганды».

Следственное дело по обвинению Василия Сергеевича Крылова было рассмотрено в Щёлковском райотделе УНКВД 26 сентября 1937 г. Служитель культа Василий Крылов был обвинён в том, что, являясь «враждебно настроенным, вёл к/р агитацию»<sup>57</sup>. Будучи допрошен в качестве обвиняемого, Василий Крылов виновным себя не признал, но был обвинён на основании показаний свидетелей<sup>58</sup>.

На заседании судебной тройки при Управлении НКВД СССР по Московской области 13 октября 1937 г. было принято решение заключить В. С. Крылова в исправительно-трудовой лагерь на десять лет<sup>59</sup>.

Выборы депутатов в Верховный Совет СССР состоялись 12 декабря 1937 г. без участия духовенства.

Священник Василий Крылов скончался 31 мая 1942 г. в одном из лагунков Севжелдорлага, располагавшегося в Коми<sup>60</sup>. В селе Рязанцы у иерея Василия осталась жена и трое детей<sup>61</sup>.

### Заключение

Изучение подробностей жизни и мученического подвига иерея Василия Крылова, исторического контекста событий его биографии, во-первых, позволяет говорить о выявлении возможных связей между Василием Крыловым и известными церковными деятелями 1920–1930-х гг.: епископом Дмитровским Серафимом (Звездинским), епископом Орехово-Зуевским Никитой (Делекторским), протоиереем Елоховского собора Москвы Николаем Колчицким. Их бескомпромиссная, смелая позиция в период обновленческого раскола стала хорошим примером при формировании жизненных ценностей будущего новомученика. Влияние отказа владык Серафима и Никиты идти на компромисс с советской властью может угадываться в действиях иерея Василия Крылова во время служения в 1936–1937 гг. в Троицкой церкви села Рязанцы.

57 Обвинительное заключение по следственному делу № 15542 по обвинению Крылова В. С. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 36–38.

58 Там же.

59 Выписка из протокола заседания судебной тройки при Управлении НКВД СССР по МО от 13 октября 1937 г. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 45.

60 *Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов). С. 130–133.

61 Протокол допроса Крылова В.С. от 8 октября 1937 г. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 42.

Во-вторых, изучение духовного подвига священника Василия Крылова в 1936–1937 гг. подтверждает мнение о возобновлении социальной и политической активности духовенства после принятия Конституции СССР 1936 г., впервые в советской истории наделившей духовенство избирательными правами и свободой отправления религиозных культов.

Подвиг иерея Василия, выступившего с требованием реализации указанных в Конституции религиозных и политических прав верующих в условиях многолетней дискриминации, зафиксировал и донёс до наших дней тот факт, что государственная власть в СССР могла использовать правовые нормы декларативно, поскольку «незапланированное» требование соблюдать нормы Конституции интерпретировалось властью как контрреволюционная, антисоветская деятельность. Законная, но неподконтрольная религиозная и политическая активность представителей «социально враждебных классов» на местах жёстко пресекалась репрессивными мерами, искореняя в народе доверие к государству и общественную инициативу.

В-третьих, история жизни и мученической кончины иерея Василия Крылова позволяет предполагать, что политика Большого террора могла являться ответом на рост общественной активности, неподконтрольной советской власти и реализуемой на уровне сёл под руководством сельских батюшек, примером для которых служили духовные, мученические подвиги епископов.

Открытое, безбоязненное требование «религиозников» реализовать их конституционные права, при том что перепись населения выявила сохранение веры в Бога у большинства сельских жителей, а также реакция властей в виде Большого террора — всё это говорит о том, что даже через двадцать лет государственного атеизма власти серьёзно опасались проникновения церковного мировоззрения в общественно-политическую жизнь и только насилием, изоляцией и убийством активных носителей духовных ценностей могли приостановить этот процесс.

Несомненно, анализ уголовных дел августа 1937 г. в отношении духовенства других регионов, выявление в них конституционно-правовой тематики, позволит увидеть, что во второй половине 1930-х гг. среди молодых пастырей расширялось влияние той позиции, которую в 1920-х гг. занимали известные представители духовенства, отказавшиеся идти на компромиссы с атеистической властью и тем самым выразившие готовность принять за свои убеждения всевозможные лишения и смерть.

### Архивные материалы

- Выписка из протокола заседания судебной тройки при Управлении НКВД СССР по МО от 13 октября 1937 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 10035. Д. 16071. Л. 45.
- Заявление Главному Военному прокурору от Цыгановой Пелагии Петровны // ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 24026. Л. 24.
- Извещение в Шёлковский районный исполком // ЩГА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 16. Л. 42 — 42 об.
- Обвинительное заключение по следственному делу № 15542 по обвинению Крылова В. С. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 36–38.
- Ордер № 5662 от 04.12.1937 г. на обыск и арест Никологорского М. М. // ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-18831. Л. 1.
- Послужной список // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 32 об.
- Постановление об избрании меры пресечения и предъявления обвинения // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 4.
- Протокол допроса Крылова В. С. от 14 августа 1937 г. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 5 об. — 7.
- Протокол допроса Крылова В. С. от 8 октября 1937 г. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 42–43.
- Протокол допроса свидетеля Саржина В. В. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 19–20.
- Протокол допроса свидетеля Семенычева И. А. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 22–24.
- Протокол допроса свидетеля Осокиной Е. Т. // ГАРФ. Ф. 10035. Д. 16071. Л. 25–27.

### Источники

- Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Александр (Крутицкий) // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Июнь. Тверь: Булат, 2008. С. 376–379.
- Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Василий (Крылов) // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Май. Тверь: Булат, 2007. С. 130–133.
- Дамаскин (Орловский), игум.* Священномученик Михаил (Никологорский) // Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). Февраль. Тверь: Булат, 2005. С. 322–324.
- Конституция (Основной Закон) РСФСР [1 мая 1925 г.] // История советской Конституции (в документах) 1917–1956 гг. / сост. А. А. Липатов, Н. Т. Савенков. Москва: Государственное изд. юридической литературы, 1957. С. 529–546.
- Конституция (Основной Закон) СССР [3 декабря 1936 г.] // История советской Конституции (в документах) 1917–1956 гг. / сост. А. А. Липатов, Н. Т. Савенков. Москва: Государственное изд. юридической литературы, 1957. С. 729–746.
- Священно-церковнослужители и ктиторы Московской епархии первой трети XX века / сост. Т. И. Волобуева и др. Тверь: Булат, 2013.

## Литература

- Балыко Т. А.* Кампания по переучету церковных ценностей и массовому закрытию церквей в Щёлковском районе Московской области в 1939–1941 гг. // Церковь. Богословие. История. 2023. № 4. С. 67–78.
- Дегтярёва М. И., Дегтярёва Н. Е.* «Оглядываясь на тридцать седьмой»: следственные дела священников, пострадавших в Перми в годы Большого террора // Вестник Пермского университета. История. 2013. №3 (23). С.176–187.
- Денисов А. А., Фартушняк А. В., диак.* Подвиг веры священномученика Серафима (Звездинского) в эпоху гонений Советской власти // Церковь. Богословие. История. 2020. №1. С. 107–113.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Священник Феодор Делекторский (в будущем епископ Никита) и его гимн Московской духовной академии // БВ. 2019. № 4 (35). С. 222–256.
- Игнатюк В. Е., Денисов А. А.* Крестный путь священномученика Серафима (Звездинского), епископа Дмитровского // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2017. № 1(2). С. 82–90.
- Кропачев С. А.* Формирование тоталитарного права в ходе массовых политических репрессий 1930-х гг. // Государство и право. 2016. № 11. С. 86–92.
- Лачаева М. Ю.* Новомученики на Дмитровской земле: краеведческий аспект // Материалы Семнадцатой Международной научно-методической конференции «XVII Пасхальные чтения». Москва, 2019. С. 211–217.
- Любартович В. А., Юхименко Е. М.* Собор Богоявления в Елохове. История храма и прихода. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004.
- Мазырин А. В., иер.* Вопрос о призвании служителей Церкви в эпоху гонений // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 6 (43). С. 70–82.
- Миненков Д. Д.* Система тылового ополчения в СССР (1930–1937 гг.). Новосибирск: НВИ им. генерала армии И. С. Яковлева, 2017.
- Ровенский Г. В.* Собор новомучеников Щёлковских. Мученики за веру и Христа в Щёлковском районе. Щёлково: Щёлковское благочиние, 2015.
- Синицын Ф. Л.* Конституционные принципы свободы совести и всеобщее избирательное право в СССР: попытка реализации и противодействие (1936–1939 гг.) // Российская история. 2010. № 1. С. 81–92.
- Чумакова Т. В.* «Карта религий» для неудавшейся переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4. С. 106–133.



# ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ И ДУХОВНОЕ СТРАННИЧЕСТВО

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Юлия Александровна Ростовцева

кандидат филологических наук  
главный редактор православного библейского портала ekzeget.ru  
123022, Москва, ул. Рочдельская, 14/20к  
rostoyuliya@yandex.ru

**Для цитирования:** *Ростовцева Ю. А.* Географическое и духовное странничество. К постановке проблемы // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 273–283. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.013

## Аннотация

УДК 27-29 (821.161.1)

Статья посвящена актуальной проблеме гуманитарных наук — разграничению географического и духовного странничества. На основании анализа исследований последних десятилетий автор приходит к выводу о контаминации двух понятий в работах по филологии, философии и искусствоведению. В статье озвучивается тезис о необходимости выделения нескольких типов странничества, обоснованием чему служат примеры из истории культуры. В статье предлагается собственная типология, согласно которой выделяются такие типы, как молитвенное уединение, послушничество, юродство и собственно странничество. Правомерность вычленения указанных типов демонстрируется на основании множества примеров из христианской аскетической и классической литературы.

**Ключевые слова:** духовное странничество, паломничество, послушничество, юродство, странник, монашество, отшельничество.

## Pilgrimage and Spiritual Journey. To the Problem Statement

**Julia A. Rostovtseva**

PhD in Philology

editor-in-chief of Orthodox Bible portal ekzeget.ru

14/20K, Rochdelskaya st., Moscow, 123022, Russia

rostoyuliya@yandex.ru

**For citation:** Rostovtseva, Julia A. "Pilgrimage and Spiritual Journey. To the Problem Statement". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 273–283 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.013

**Abstract.** The article is devoted to the actual problem of the humanities—the distinction between actual and spiritual journey. Based on the analysis of research in recent decades, the author comes to the conclusion about the contamination of two concepts in works on philology, philosophy and art history. The article expresses the thesis about the need to distinguish several types of journey, which is justified by examples from the history of culture. According to the author, spiritual and actual journey can overlap one another, a representative example of which is the «Frank Stories of a Wanderer to his Spiritual Father». Turning to the typology of spiritual pilgrimage, the author of the article notes that the existing conclusions of E. V. Falenkova need a serious correction. It is noted that monasticism and hermitism are difficult to distinguish, and a layman can be both a fool and a wanderer. As a result, the article offers its own typology, according to which such types as prayerful solitude, novitiate, foolishness and actual pilgrimage are distinguished. The validity of the separation of these types is demonstrated on the basis of many examples from Christian, ascetic and classical literature. As a conclusion, the author of the article expresses the hope that the proposed attempt to explicate the types of spiritual pilgrimage will help in solving the current humanitarian problem.

**Keywords:** spiritual journey, pilgrimage, novitiate, foolishness, wanderer, monasticism, hermitage.

Отличие странничества духовного от географического, фактического перемещения составляет ахиллесову пяту гуманистики. Контаминацию указанных понятий можно наблюдать в исследованиях последних двадцати лет. Так, в работе Н. В. Лау странничеством называется и своеобразное движение по духовной лестнице, где первой ступенью является обретение веры, и «феномен паломничества» наряду с «духовным горением, которое демонстрируют странники»<sup>1</sup>. Противоречиво и определение И. И. Величко. Согласно автору, странником может быть «реальный странник, скиталец по миру, а может — *духовный*, не ищущий конкретного места»<sup>2</sup>. Та же неясность смыслов имеет место в исследованиях по искусству. Так, А. К. Коненкова соотносит странничество с умной молитвой, в то же время приводя в пример действительное (фактическое) странствие игумена Даниила<sup>3</sup>. Сходная понятийная диффузия отличает и фундаментальную работу И. П. Смирнова, который, понимая странничество исключительно в физическом ключе, в числе одной из его разновидностей называет визионерство<sup>4</sup>. Пространственное перемещение подразумевается под «Духовным странничеством» в работе иеромонаха Серафима (Параманова)<sup>5</sup>, примеры схожих интерпретаций можно было бы множить. Все они свидетельствуют о том, что в науке на сегодняшний день нет чёткого разграничения странничества географического и странничества духовного.

Следует отметить, что ни терминологической, ни понятийной трудности здесь не существует. Духовное странничество, как понимали его и преподобный Иоанн Лествичник, и русские философы XX в., далеко не всегда связано с мотивикой пространственного пути. Однако иногда духовная составляющая как бы накладывается, сопрягается с пространственным перемещением. Классический пример — «Откровенные

- 1 Лау Н. В. Мотив «духовного странничества» в прозе русской эмиграции (И. С. Шмелев, Б. К. Зайцев): [автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01]. Воронеж, 2011. С. 6.
- 2 Величко И. И. «Духовное странничество» в русской литературе второй половины XIX века (обзор) // Слово. Словесность. Словесник: материалы межрегиональной с международным участием научно-практической конференции преподавателей и студентов. Рязань, 2016. С. 135.
- 3 Коненкова А. К. Духовное странничество как феномен русской культуры конца XIX — начала XX в. и его отражение в творчестве Б. М. Кустодиева и С. Т. Коненкова // Религиоведение. 2007. № 2. С. 156.
- 4 Смирнов И. П. Странничество. Ното in via // Смирнов И. П. Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности. Санкт-Петербург, 2006. С. 246.
- 5 Серафим (Параманов), иером. О паломничестве и странничестве. Москва, 2004. С. 37–42.

рассказы странника духовному своему отцу». В отличие от паломничества, имеющего конечный пункт своего путешествия, странничество этого пункта не имеет. Между тем само употребление слова «странник» указывает на необходимость выделения такого типа странничества, который не сопряжён с пространственным перемещением и представляет собой исключительно метафизическое движение. Характерно в этой связи изречение В. В. Розанова о В. Соловьёве:

«Вот уж был странником в умственном, идейном и даже в чисто бытовом, так сказать, жилищном отношении!»<sup>6</sup>

Попытка экспликации страннических типов была предложена Е. В. Фаленковой. Исходя из непротиворечивого положения о том, что духовным странничеством является такой образ жизни человека, «в котором центральное место занимают духовные (евангельские) ценности»<sup>7</sup>, исследователь выделяет следующие его разновидности: «монашество (схимничество, иночество); отшельничество (пустынничество, затворничество, молчальничество); странничество “в миру”»<sup>8</sup>. С самого начала обращает на себя внимание изоморфизм обозначенных типов. Очевидно, например, что монашество и отшельничество трудно разграничить. До своего игуменства и даже до пострижения Варфоломей (прп. Сергей Радонежский) жил отшельником в непроходимых лесах Подмосковья, но мы не можем сказать, что это была жизнь не монаха. Напротив, агиограф говорит, что прежде принятия великих обетов будущий «печальник земли Русской» уже был иноком по образу своего жительствова.

Кроме того, в самом монашестве есть такие его ступени, которые ближе к молчальничеству и затворничеству. Это схима. Наконец, не упомянуто о послушничестве. Между тем едва ли оспоримо, что послушник Иероним из чеховского рассказа «Святой ночью»<sup>9</sup> — странник, вверившийся всецело воле Божией. Выделение странничества в миру в качестве особого типа духовного странничества также, на наш взгляд, страдает излишней обобщённостью. Очевидно, что мирянин может быть как тихим молитвенником, так и юродивым или странником — вечным

6 Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. Москва, 1990. С. 367.

7 Фаленкова Е. В. Феномен странничества в русской культуре: на материале творчества Л. Н. Толстого: [автореф. дис... канд. филос. наук: 24.00.01]. Тюмень, 2013. С. 14.

8 Фаленкова Е. В. Феномен духовного странничества. История и современность // Царско-сельские чтения. 2013. С. 161.

9 Чехов А. П. Святой ночью: рассказ. Москва, 1898. С. 1–16.

путешественником по святым местам. Вместе с тем некоторые рассуждения Е. В. Фаленковой правомерны. Если монашество нередко отождествляют с определённым социальным институтом (а не с разновидностью подвижничества), и потому выделение его в качестве отдельного страннического типа небесспорно, то с молчаливостью (или шире — с молитвенным уединением) дело обстоит иначе. Таким молчаливым странником в Небесное отечество может быть как простой смертный, так и монах.

Выделяя типы странничества, полезно, на наш взгляд, опираться на один из основных источников представления о странничестве как для иноков, так и для мирян — на «Слово о странничестве» прп. Иоанна Лествичника. Здесь под странничеством в самом широком смысле понимается «уклонение от мира». Можно утверждать, что в границах христианской культуры существует несколько типов уклонения от мирских соблазнов и шествия горé, ибо у одного христианина странничество основано на послушании, у другого — на безмолвии, у третьего — на юродстве, а у четвёртого — на беспрестанных путешествиях по белому свету.

Так, «Пролог» повествует об одном человеке, получившем от старца заповедь молчания. Промыслом Божиим этот послушник с течением времени попадает в монашескую обитель, но продолжает молчать, не нарушив заповеди первого старца даже тогда, когда ему необходимо было переправиться через реку. Ради такого послушания инока своеобразной ладьёй ему служит крокодил. И если учесть, что «странничество <...> заключается в удалении от молв»<sup>10</sup> (Антоний Великий), то этот был странником по послушанию.

Приведя примеры уклонения от молвы по послушанию, следует сказать и о молчании, которое было основной добродетелью для целого сонма святых. Так, «Отечник» повествует о следующем эпизоде из жизни прп. Арсения Великого. Пришёл как-то к авве Арсению странный брат [то есть чужеземец. — Ю. Р.], но преподобный не нарушил молчания и ради душеспасительной беседы<sup>11</sup>. Этот

10 *Abbas Antonius. Spiritualia documenta III // PG. 40. Col. 1076 B:4–5: «peregrinatio <...> est, ut a turbia subtrahas te». Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 5. Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. Москва, 2014. С. 20. См.: Иоанн (Снычев), митр. Ключ к «Отечнику» святителя Игнатия Брянчанинова. Санкт-Петербург, 2003. С. 573.

11 См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем. Т. 5. Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. Москва, 2014. С. 40.

был странником как делатель молитвы, воплощая тем самым слова Антония Великого:

«Странствовать ради благочестия — значит благочестно пребывать в келлии»<sup>12</sup>.

Показателен пример прп. Саввы Нового: даже став на временный путь юродства Христа ради, святой исполнял обет молчания. Основанием для обета и в данном случае является молитвенное делание. Чтобы как-то объединить смежные по смыслу «пустынножителство», «затворничество» и «молчальничество», мы вводим понятие «молитвенное уединение». Это второй тип духовного странничества.

Другой, «самый парадоксальный образ духовного странничества»<sup>13</sup>, по слову Коровина, составляет юродство. Учёный наметил, но не исследовал истоки формирования данного «образа». Между тем обоснованием для типологического выделения в данном случае может служить «Слово о странничестве» прп. Иоанна Лествичника:

«Странничество — это неведомая премудрость, необъявляемое знание, утаиваемая жизнь, невидимое намерение, необнаруживаемый помысл, хотение уничижения»<sup>14</sup>.

И разве не крайним желанием уничижения в рамках православной традиции является юродство? Можно ли в границах той же традиции найти другого более мудрого человека, чем юрод, который, обладая божественным знанием и имея многие духовные дары, не только утаивает их от мира, но и почитается им за безумного?

«[Юродством. — Ю. Р.] мудро покрывается добродетель своя пред человеки»<sup>15</sup>.

Юродивый есть странник по отношению к собственному роду и Отечеству. Церковь прославляет Василия Блаженного:

12 *Abbas Antonius. Spiritualia documenta III // PG. 40. Col. 1076B:5–6: «peregre vero proficisci religionis ergo, religioso est in cella residere». Рус. пер.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем. Т. 5. Отчник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. С. 20; См.: Иоанн (Снычев), митр. Ключ к «Отчнику» святителя Игнатия Брянчанинова. Санкт-Петербург, 2003. С. 573.*

13 *Коровин В. Ю. Нравственные основания русского странничества: [дис... канд. филос. наук: 09.00.05]. Воронеж, 2009. С. 76.*

14 *Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Москва, 2011. С. 46.*

15 *Панченко А. М. Древнерусское юродство // Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Ленинград, 1976. С. 95.*

«Страненъ сродникъ твоихъ былъ еси <...> и ближнихъ любви чуждъ, и во твоёмъ языке, яко иноязычен»<sup>16</sup>.

Последние слова как нельзя лучше коррелируются с выражением из «Лествицы»:

«Странник тот, кто везде с разумом пребывает, иноязычный среди иноязычного народа»<sup>17</sup>.

Страннический образ жизни юродивых был глубоко осознаваем на Руси. Не случайно русские агиографы нередко изображали пахавов иностранцами. Так, указание на происхождение Прокопия Устюжского является прямым заимствованием из «Жития» другого выходца из чужеземных краёв — юродивого Исидора Твердислова:

«Бывшу же ему ω(т) сѣверныхъ странъ ω(т) латыньска языка ω(т) немецка земли»<sup>18</sup>.

Объясняя данное явление Г. П. Федотов писал:

«Выведение юродивых из немецкой земли могло быть выражением их чуждости окружающей жизни, их странничества на земле. Отвержение родины есть аскетический подвиг, особенно связанный с юродством»<sup>19</sup>.

В кондаке святому Василию Блаженному поётся:

«Убежал еси ловления льстиваго миродержца, / и был еси странен во твоём языке»<sup>20</sup>.

Примечательно, что, являя высшую степень странничества, юродивые были странниками не только по отношению к своей Родине, происхождению, семейному и общественному положению, но даже по отношению к собственному телу. И. Ковалевский отмечает:

- 16 Канон блаженному Василию, Христа ради юродивому, Московскому чудотворцу (2-й). Б. м. 2023. С. 1
- 17 Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Москва, 2011. С. 51.
- 18 Житие Прокопия Устюжского // ОР РГБ. Ф. 37. № 104. Л. 5 об.
- 19 Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 8. Святые Древней Руси. Москва, 2000. С. 168.
- 20 Акафист блаженному Василию, Христа ради юродивому, Московскому чудотворцу. [Б. м.], 2022. С. 3.

«Живя въ тѣлѣ, они считали себя какъ бы безплотными или въ чужомъ тѣлѣ»<sup>21</sup>.

В «Житии юродивого Николая Качанова» говорится:

«Этотъ обитатель новгородскихъ распутий, презирающій вліяніе стихій, казался какимъ-то безтѣлеснымъ существомъ, какъ бы идущимъ противъ самой природы и терпящимъ какъ бы въ чужомъ тѣлѣ»<sup>22</sup>.

По замечанию А. М. Панченко,

«пассивная часть его [юродства. — Ю. Р.], обращённая на себя — это аскетическое самоуничтожение <...> оскорбление и умерщвление плоти, подкрепляемое буквальным толкованием некоторых мест Нового Завета: “Аще кто хоцет ко мне ити, да отвержется себе” (Мф. 14, 23–25)»<sup>23</sup>.

Другим типом духовного странничества является собственно странничество, то есть такая внутренняя устремлённость к священному, которая сопряжена с пространственным перемещением.

Самым распространённым и притом не самым репрезентативным примером данного движения является паломничество. Основываясь на наблюдении С. О. Сидорова, можно выделить две цели, для которых путешествует богомольник: это поклонение святым местам и обретение наставника в духовной жизни<sup>24</sup>. Разницу между этими целеустановками можно проиллюстрировать в границах одного житийного материала. Прп. Мария Египетская, до своего водворения в пустыне, совершила непреднамеренное паломничество в Иерусалим к святыне Креста Господня; старец Зосима же совершил паломничество в Иорданский монастырь с целью получения духовного наставления. Между тем странник, в отличие от паломника, путешествует нередко, не стремясь к конечной пространственно-локализованной цели своего путешествия<sup>25</sup>, *не имея zde пребывающего Града, но грядущего взыска* (Евр. 13, 14). Как нельзя лучшей иллюстрацией служат в данном

21 Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. Москва, 1902. С. 4.

22 Жизнь и чудеса блаженного Николая Качанова, Христа ради юродивого, Новгородского чудотворца. Москва, 1901. С. 10–11.

23 Панченко А. М. Древнерусское юродство. С. 101.

24 Сидоров С. О. О странниках русской земли // Записки Сергия Сидорова с приложением жизнеописания, составленного его дочерью В. С. Бобринской. Москва, 2019. С. 155–161.

25 Смирнов И. П. Странничество и скитальчество в русской культуре // Звезда. Вып. 5. 2005. С. 205.



случае слова автора «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу»:

«С тех пор вот уже тринадцать лет безостановочно странствую по разным местам; обходил много церквей и монастырей, а теперь всё уже больше скитаюсь по степям, да по полям. Не знаю, благоволят ли Господь добраться до святого Иерусалима»<sup>26</sup>.

Несмотря на то, что в сочинении есть претензия на строгую автобиографичность, в художественном отношении неизменно важно то, что речь странника ставит в один контекст степи, поля и Горний град. В этом проявляется отличительное странническое мировосприятие географического пространства как пространства благословенного. Так,

«взяв начало от подвига паломничества в святые места, подвиг странничества провозгласил святость всего мира»<sup>27</sup>.

Именно сакральная доминанта является атрибутом истинного странничества. В этом смысле противоположным примером служат слова главного персонажа повести Лескова «Очарованный странник» Ивана Флягина, довольно поскитавшегося в своей греховной жизни:

«И взаправду, сколько времени прошло с тех пор, как я от господ бежал и бродяжу»<sup>28</sup>.

Странник — не то же, что странствующий герой.

В рамках типологии духовного странничества по-новому выявляют себя герои вершинных произведений русской словесности. Только у одного Достоевского насчитывается несколько типов духовных странников. Это Алёша Карамазов, странничество которого в земном мире обусловлено идеей послушания своему старцу (странник-послушник); князь Мышкин, который пребывает в свете подобно юродивому (странник-юродивый); и наконец, фактический странник — Макар Долгорукий. Представляется, что разграничение духовного и географического странничества послужит решению давней гуманитарной проблемы.

26 Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Москва, 2015. С. 86.

27 *Серафим (Парманов), иером.* О паломничестве и странничестве. С. 37.

28 *Лесков Н. С.* Очарованный странник. Ленинград, 1982. С. 32.

## Архивные материалы

Житие Прокопия Устюжского // ОР РГБ. Ф. 37. Ед. хр. 104. Л. 1–62.

## Источники

*Abbas Antonius. Spiritualia documenta* // PG. Т. 40. Col. 1073–1080.

Жизнь и чудеса блаженного Николая Качанова, Христа ради юродивого, Новгородского чудотворца. Москва: Отд. распространения духовно-нравств. кн. при Моск. о-ве любителей духовного просвещения, 1901.

*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем: [в 8 т.]. Т. 5. Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. Москва: Паломник, 2014.

*Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Москва: Сибирская благовонница, 2011.

*Иоанн (Снычев), митр.* Ключ к отечнику святителя Игнатия Брянчанинова. Санкт-Петербург: Царское Дело, 2003.

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Москва: Сибирская Благовонница, 2015.

## Литература

*Величко И. И.* «Духовное странничество» в русской литературе второй половины XIX века (обзор) // Слово. Словесность. Словесник: материалы межрегиональной с международным участием научно-практической конференции преподавателей и студентов. Рязань: Изд. РГУ им. С. А. Есенина, 2016. С. 135–138.

*Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. Москва: Изд. книгопродавца А. Д. Ступина, 1902.

*Коненкова А. К.* Духовное странничество как феномен русской культуры конца XIX — начала XX вв. и его отражение в творчестве Б. М. Кустодиева и С. Т. Коненкова // Религиоведение. 2007. № 2. С. 155–168.

*Коровин В. Ю.* Нравственные основания русского странничества: [дис... канд. филос. наук: 09.00.05]. Воронеж, 2009.

*Лау Н. В.* Мотив «духовного странничества» в прозе русской эмиграции (И. С. Шмелев, Б. К. Зайцев): [автореф. дис... канд. филол. наук: 10.01.01]. Воронеж, 2011.

*Лесков Н. С.* Очарованный странник. Ленинград: Лениздат, 1982.

*Панченко А. М.* Древнерусское юродство // *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Ленинград: Наука, 1976.

*Серафим (Параманов), иером.* О паломничестве и странничестве. Москва: Мол. гвардия, 2004.

- Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития: литературно-эстетические работы разных лет. Москва: Искусство, 1990.
- Сидоров С. О.* О странниках русской земли // Записки Сергея Сидорова с приложением жизнеописания, составленного его дочерью В. С. Бобринской. Москва: ПСТБИ, 2019. С. 155–161.
- Смирнов И. П.* Странничество и скитальчество в русской культуре // Звезда. 2005. Вып. 5. С. 205–212.
- Смирнов И. П.* Странничество. Homo in via // *Смирнов И. П.* Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности. Санкт-Петербург: Алетейа, 2006.
- Фаленкова Е. В.* Феномен духовного странничества. История и современность // Царско-сельские чтения. 2013. С. 158–162.
- Фаленкова Е. В.* Феномен странничества в русской культуре: на материале творчества Л. Н. Толстого: [автореф. дис... канд. филос. наук: 24.00.01]. Тюмень, 2013.
- Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 томах. Т. 8: Святые Древней Руси. Москва: Мартис, 2000.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

# РОЖДЕСТВЕНСКИЙ РАССКАЗ А. П. ЧЕХОВА «ВАНЬКА»

В КОНТЕКСТЕ ЖАНРА И СОВРЕМЕННОЙ  
КРИТИКИ

Диакон Дионисий Макаров  
/ Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии  
профессор кафедры филологии Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
denis.makarov@mail.ru

**Для цитирования:** Макаров Д., диак. Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька» в контексте жанра и современной критики // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 284–295. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.014

## Аннотация

УДК 82.091 (27-36) (821.161.1)

Исследование представляет попытку расширения традиционного прочтения рождественского рассказа А. П. Чехова «Ванька». Цель статьи — выявить новые источники и смыслы рассказа А. П. Чехова «Ванька» путём рассмотрения его в контексте жанра рождественского рассказа и современной критики, а также в рамках подхода к исследованию художественного текста в русле православной культурной традиции. Основу методологии исследования составляет системный подход к анализу поэтики художественного произведения в контексте православной культурной традиции. Исследуются сюжет, мотивы, образы, символика рассказа и предпринимается попытка выявления авторской концепции чуда на данном материале.

**Ключевые слова:** творчество Антона Павловича Чехова, рождественский рассказ, рассказ «Ванька», чудо.

## A Christmas Story by A. P. Chekhov «Van'ka» in the Context of the Genre and Modern Criticism

**Deacon Dionysius Makarov / Denis V. Makarov**

Doctor of Culturology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

denis.makarov@mail.ru

**For citation:** Makarov, Dionysius, deacon. "A Christmas Story by A. P. Chekhov «Van'ka» in the Context of the Genre and Modern Criticism". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 284–295 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.014

**Abstract.** The study represents an attempt to expand the traditional reading of Christmas Story «Van'ka». The purpose of the article is to identify new sources and meanings of A. P. Chekhov's story «Van'ka» by considering it in the context of the genre of the Christmas story and modern criticism, as well as within the framework of the approach to the study of literary text in line with the Orthodox cultural tradition. The basis of the research methodology is a systematic approach to the analysis of the poetics of a work of art in the context of the Orthodox cultural tradition. The plot, motives, images, symbolism of the story are examined and an attempt is made to identify the author's concept of a miracle using this material.

**Keywords:** works of Anton Pavlovich Chekhov, Christmas story, story «Van'ka», miracle.

**И**сследование представляет попытку расширения традиционного прочтения (и выявления нового смысла) рождественского рассказа А. П. Чехова «Ванька» в контексте жанра рождественского рассказа и современной критики, в нём также продолжают рассматриваться «евангельский контекст и поэтика рождественского рассказа»<sup>1</sup>.

Рассказ «Ванька» был напечатан 25 декабря 1886 г. в «Петербургской газете», а «с 1900 года он входит в различные “Книги для чтения” и школьные учебники»<sup>2</sup>. В советский период рассказ изучался в начальной школе и интерпретировался исключительно в рамках социально-критического подхода. Как отмечает О. В. Захарова,

«общей установкой в изучении произведения до сих пор является сопоставление “тяжкой доли” Ваньки Жукова и “счастливой”, “сытой” жизни современного школьника»<sup>3</sup>.

Несмотря на свою «зачитанность» и кажущуюся простоту, данный рассказ вызывает интерес и сегодня. Даже имея очень небольшой объём, он таит в себе ещё что-то неразгаданное. Об этом, в частности, свидетельствует наличие диаметрально противоположных оценок его содержания: от традиционного рождественского — до «антирождественского»<sup>4</sup>. Раскрыть возможно, если, во-первых, проанализировать рассказ в традициях жанра рождественского рассказа, сопоставив с наиболее близкими по сюжету произведениями Г. Х. Андерсена и Ф. М. Достоевского. Во-вторых, если учтём контекст современных литературоведческих исследований. И в-третьих, если заново проанализируем текст в рамках христианской культурной традиции.

Рождественский рассказ связан с празднованием Рождества Христова. Его происхождение восходит к европейской традиции, а именно к Ч. Диккенсу и его «Рождественским повестям». Этот жанр был чрезвычайно популярен как в Европе, так и в России до 1917 г. и начал активно возрождаться в современной России после Перестройки.

1 Макаров Д. В. Евангельский контекст и поэтика рождественского рассказа // Казанская наука. Филологические науки. 2012. № 7. С. 171–173.

2 Комова И. В. Поэтика святочных рассказов А. П. Чехова. URL: <https://www.prodenka.org/metodicheskie-razrabotki/297482-pojetika-svjatochnyh-rasskazov-ap-chehova>

3 Захарова О. В. Рассказ Чехова «Ванька»: сюжет, жанр, интерпретации // Проблемы исторической поэтики. 2020. № 2 (18). С. 261.

4 Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ: становление жанра. Санкт-Петербург, 1995. С. 225.

Для рождественского рассказа характерны три основных признака: приуроченность действия ко времени Рождества Христова; нравственный урок — душеспасительное содержание, которое оказывает благоприятное воздействие на душу читателя; чудесное событие (неожиданная помощь, избавление от беды, духовно-нравственное преобразование человека, спасение души, и т. п.).

Первый и второй признаки неизменны, а вот характер третьего может меняться, поэтому можно предпринять попытку классификации и выделить несколько групп рождественских рассказов — по характеру происходящего в них чуда. Это может значительно помочь при интерпретации изучаемого произведения.

Первая группа — рассказы, где герои получают помощь в земных делах. Сюда относятся такие произведения, как «Чудесный доктор» А. И. Куприна, «Чудесный билет» И. С. Шмелёва, «Ночь накануне Рождества» Н. В. Гоголя и ряд других. Причём, если даже всё выглядит достаточно прозаично и обычно, как, например, у А. И. Куприна, где доктор Пирогов помогает семье Мерцаловых, всё равно это чудо Божие, так как происходит накануне Рождества. И даже, если, на первый взгляд, герою помогает нечистая сила, как кузнецу Вакуле, то всё равно, это чудо Божие, ибо заставляет нечистую силу делать что-то доброе Крест Христов. Кроме того, мы узнаём о Вакуле одну немаловажную подробность, он, оказывается, был самым набожным человеком в селе. Именно поэтому ему и достаётся под Рождество такой подарок, как исполнение заветного желания.

Другого рода рассказы, где происходит духовно-нравственное преображение героя. Это, конечно же, «Рождественская песнь в прозе» Ч. Диккенса, в которой злой и скупой богач становится щедрым и милосердным. Также русский перевод этой повести, сделанный известным историческим деятелем и философом-славянофилом С. А. Хомяковым<sup>5</sup>. К этой же группе относится рассказ Н. С. Лескова «Зверь».

Третья группа — рассказы, в которых чудесное событие связано со смертью героя. Но эта смерть осознаётся как спасение души, как избавление от страданий, как единственно возможный исход из этого

5 Своеобразие перевода Хомякова в том, что он, оставляя тот же сюжет и действующих лиц, переносит время действия рассказа с Рождества на Пасху. Его рассказ уже называется «Светлое Христово Воскресение». В этом выражается русский православный архетип. Действительно, для русского сознания, в котором главный праздник — Пасха, а не Рождество (как на Западе), духовное перерождение (или воскресение) героя должно совершаться именно на Пасху, когда воскресает Христос.

холодного и несправедливого земного мира в мир Божией любви и вечного блаженства. Сюда относятся такие рассказы, как «Девочка со спичками» Г. Х. Андерсена, «Мальчик у Христа на ёлке» Ф. М. Достоевского, «Рождество» В. Набокова. В данных произведениях умирают дети, а дети, по учению Церкви, безгрешны, что подтверждается церковной традицией — до семи лет допускать сих духовных младенцев до таинства Причастия Тела и Крови Христовых без исповеди. В рассказе Ф. М. Достоевского «Мальчик у Христа на ёлке» душу ребёнка по смерти встречает Сам Христос, а в рассказе Г. Х. Андерсена «Девочка со спичками» — любимая бабушка. Дети уходят в Царство Небесное — мир вечной любви. Конечно, вне религиозного мировоззрения и христианского контекста эти рассказы вызовут только горечь сожаления о социальной несправедливости, царящей в мире. Но, если читать их с верой в вечную жизнь, то остаётся совершенно другое впечатление. Авторы произведений показывают, что, к сожалению, социальные проблемы до конца не разрешимы на земле, но всё разрешимо у Бога в Царстве Небесном. У Бога — милости много и обителей много: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14, 2), и только у Него — высшая справедливость, и, как сказано в Апокалипсисе, Бог отрёт «всякую слезу с очей их» (Апок. 21, 4).

Основная идея набоковского рассказа «Рождество» — утверждение идеи бессмертия души. Ключевой образ — воскресающая куколка бабочки. Отец, потерявший единственного сына и приехавший в загородное имение свести счёты с жизнью, не верит в бессмертие души. Точно так же он не верит, что куколка экзотической индийской бабочки, купленная по настоянию сына у заезжего торговца, может оказаться живой. Он никак не ждёт от неё продолжения жизни, тем более в иной, более прекрасной форме, изначально считая её мёртвой. Но её внезапное «воскресение» — от тепла натопленной печи — потрясает и является неким знаменем, посланным Свыше, дабы убедить несчастного отца в бессмертии души его сына.

Существует ещё достаточное количество святочных рассказов, не укладывающихся ни в одну из названных групп по тем или иным характеристикам. Там чудо совершается собственным действием нечистой силы, как у А. Бестужева-Марлинского в «Страшном гадании», или вообще чудо подано в ироничной форме, как в «Маленькой ошибке» Н. С. Лескова. В этом проявляются различные отступления от христианской традиции, вызванные особенностями мировоззрения авторов.



Здесь уже нельзя говорить, что произведение полностью укладывается в канон традиционного христианского рождественского рассказа.

Обратимся к рассмотрению рассказа А. П. Чехова «Ванька». Если это традиционный рождественский рассказ, то должны быть налицо все три признака. Приуроченность действия ко времени Рождества — есть. Нравственный урок — несомненно. Рассказ вызывает у читателя «чувства добрые»: любовь, милосердие, желание заботы о нуждающихся. А вот есть ли чудо? На этот вопрос существуют различные точки зрения.

А. Г. Кутузов, в частности, считает, что чуда нет:

«Увы, чуда в Рождество не произошло. Чудо — раскрытие человеческой жизни перед нами»<sup>6</sup>.

Другой исследователь, И. А. Есаулов, относя этот рассказ к святочным, утверждает:

«Перед нами сюжет о светлом *рождественском чуде*»<sup>7</sup>.

В. В. Борисова, в свою очередь, критикует трактовку И. А. Есауловым «рождественского чуда» с эмпирической точки зрения. По её мнению, чуда не было, был сон ребёнка, а значит, и не было события<sup>8</sup>. Кто же прав? Давайте попробуем разобраться.

Во-первых, необходимо выяснить, как сам автор оценивал свой рассказ, относил ли он его к жанру рождественского рассказа или нет? И если относил, то в нём обязательно должно быть чудо, ибо оно является каноническим атрибутом. Как известно, впервые А. П. Чехов опубликовал рассказ именно 25 декабря (это Рождество по старому стилю) в рождественском номере «Петербургской газеты» 1886 г., тем самым утверждая принадлежность рассказа к данному жанру.

Во-вторых, важно определить, выражается ли в тексте религиозная вера автора? Посредством описания природы создаётся представление о сотворённости мира и скрытом присутствии Творца:

«Воздух тих, прозрачен и свеж. Ночь темна, но видно всю деревню с ее белыми крышами и струйками дыма, идущими из труб, дерева, посеребрённые инеем, сугробы. Все небо усыпано весело мигающими

6 Кутузов А. Г. Как войти в мир литературы. 5 класс. Методические рекомендации для учителя / ред. А. Г. Гутов, Л. В. Колосс. Москва, 2001. С. 38.

7 Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. Москва, 2004. С. 52.

8 Борисова В. В. Малая проза Ф. М. Достоевского: принцип эмблемы. Уфа, 2011. С. 61–62.

звездами, и Млечный путь вырисовывается так ясно, как будто его перед праздником помыли и потеряли снегом...»<sup>9</sup>.

Это ещё раз показывает веру автора в действие в мире Промысла Божия.

И, в-третьих, надо ответить на вопрос о чуде: происходит оно или нет и, если происходит, в чём состоит? В том, что лихие почтовые рождественские тройки доставили письмо адресату: именно тому самому дедушке, именно в ту самую деревню или же чудо состоит в чём-то другом?

Рассмотрим вопрос в контексте современной критики. Исследователи, изучая данный рассказ, разошлись во мнениях. Например, Е. В. Душечкина считает, что «...писатель ищет новые пути святочного жанра в разработке «антирождественских» мотивов, использование которых <...> имело целью показать несоответствие сути праздника безжалостной реальности жизни»<sup>10</sup>, то есть она определяет его как антирождественский, а для данного типа рассказа — по её мнению — характерен мотив несвершившегося чуда, читатель знает, что прошлое невосвратимо и всё самое лучшее у героя уже позади.

Как уже было показано выше, И. А. Есаулов считает рассказ святочным. Также он пишет:

«Как часто происходит в таких случаях, поверхностно понятое «содержание» совершенно затемняет смысловые глубины и семантические перспективы произведения. Недалёкому читателю слишком легко редуцировать смысл чеховского шедевра до юмористической сценки в сапожной мастерской»<sup>11</sup>.

Исследователь считает, что чудо совершилось:

«В пределах этой реальности, в этом художественном мире невозможное, как представляется, чудо как раз происходит. Описанием этого чуда, случившегося в рождественскую ночь, и завершается рассказ: дедушка не только получает письмо, но и, “свесив босые ноги” с печки, “читает письмо кухаркам”. Рождественская “встреча” дедушки и внука, таким образом, состоялась – в единственно возможном

9 Чехов А. П. Ванька // Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем. Т. 5. Москва, 1976. С. 479. URL: <https://feb-web.ru/feb/chekhov/default.asp?feb/chekhov/texts/sp0/sp1/sp1.html>

10 Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ: становление жанра. Санкт-Петербург, 1995. С. 225.

11 Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. С. 56.

для этой встречи поэтическом космосе произведения. Именно поэтому чеховский рассказ заканчивается вовсе не описанием адреса получателя (“На деревню дедушке”) и не статичным изображением заснувшего Ваньки, а изображением как раз подвижного и всегда оживающего (“он всегда оживал”) Вьюна. Около печи, с которой дедушка читает письмо, “ходит Вьюн и вертит хвостом...” Вновь обратим внимание на настоящее время, сопровождающее это изображение и дополнительно придающее ему статус действительно-го, а не только возможного события. По-видимому, рождественские “почтовые тройки с пьяными ямщиками и звонкими колокольцами”, которые развозят письма “по всей земле”, не миновали и деревню Константина Макарыча...»<sup>12</sup>.

Таким образом, пусть и в форме сна, но содержание рассказа утверждает истину произошедшего чуда.

Критики уже обратили внимание на то, в каком положении мальчик пишет письмо: стоя на коленях. Это, фактически, молитвенное положение. Совсем недалеко находится икона — «тёмный образ». Важную роль играет такая предметная деталь, как «окно». Они — внутренне связаны. В христианском понимании икона — есть окно в духовный мир<sup>13</sup>. В комнате Ваньки в окне мелькает отражение свечи, и после этого начинается описание деревенского уюта. Мальчик как бы уходит в мистический мир законного пространства и видит своего деда. Дедушка тоже смотрит в окна — церковные, за которыми горят свечи.

Пространство и время в ночь Рождества получают способность трансформироваться, всё становится возможным — и происходит чудо Рождества. Чудо происходит именно в границах художественного произведения, в пределах художественной реальности. Описанием этого чуда завершается рассказ. Дедушка не только получает письмо, но и, свесив босые ноги с печки, читает его кухаркам.

В интерпретации И. А. Есаулова не обычные почтовые тройки доставили письмо, а Сам Бог сотворил чудо — и дедушка получил ещё не отправленное и даже не написанное письмо внука.

Интересно, что подобные случаи (получения неотправленных или даже ненаписанных писем) бывали в действительности. В жизнеописании Оптинских старцев встречаются случаи, когда святые старцы

12 Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. С. 56.

13 См. об этом подробнее: *Флоренский П. Н. Иконостаз // Избранные труды по искусству. Санкт-Петербург, 1993. С. 43–49.* А также: *Борисов В. А. Современная икона. Изобретение традиции // Вестник церковного искусства и археологии. 2020. № 1 (2). С. 155–173.*

узнавали содержание писем, не распечатывая их<sup>14</sup>, а люди, писавшие им письма, получали ответы на вопросы, которые ещё не были даже отосланы. Чехов вполне мог слышать об этом. Следовательно, рождественское чудо состоялось.

Но является ли данная интерпретация (что письмо может быть доставлено дедушке) исчерпывающим ответом на вопрос о том, в чём, собственно, заключается рождественское чудо в данном рассказе? Неужели чудо состояло только в том, что письмо было доставлено дедушке сверхъестественным способом? Или есть в рассказе иной — более глубокий смысл, и есть некоторые детали, которые могут раскрыть этот иной план повествования, а следовательно, и смысла?

Подсказка содержится в высказывании другого современного исследователя, который очень близко подошёл к ответу:

«Письмо дедушке сохраняет черты жанра молитвенного обращения к Богу: прямое обращение, жалобы, просьбу об избавлении от бед, молитву и благодарность за исполнение просьбы (обещание помощи ближним)»<sup>15</sup>.

Также критики уже обратили внимание на то, в каком положении мальчик пишет письмо: стоя на коленях. Это фактически молитвенное положение. Ещё ближе подошла И. В. Комова:

«Эта коленопреклонённая поза, образ, свеча, указывают на то, что для Ваньки, это наивысший момент, момент откровения, крик о помощи, обращение не только к дедушке, но и к Богу»<sup>16</sup>.

Совсем недалеко находится икона — «тёмный образ». Эти детали подводят нас к новому пониманию.

Если, учитывая вышесказанное, ещё раз рассмотреть текст рассказа в контексте христианской культурной традиции, то можно найти и более глубокий духовный смысл. Как известно, имена героев Чехова зачастую несут значительную смысловую нагрузку и помогают понять авторский замысел. Обратим внимание на то, как зовут дедушку: Константин Макарович. Оба имени греческие. Осуществив их перевод с греческого на русский язык, можем понять, что означает имя

14 Житие оптинского старца Нектария. Козельск, 1996. С. 107.

15 Голод М. А. Ванька А. П. Чехова как рождественский рассказ // Вестник Алтайской государственной педагогической академии: студенческие и магистерские работы. 2009. № 1. С. 80.

16 Комова И. В. Поэтика святочных рассказов А. П. Чехова. URL: <https://www.prodenka.org/metodicheskie-razrabotki/297482-pojetika-svjatochnyh-rasskazov-ap-chehova>

дедушки. Константин — постоянный. Макарий — блаженный. То есть дедушка не кто иной, как *постоянно блаженный*. В Евангельском контексте слово *блаженство* в соединении с эпитетом *вечное* обозначает Рай. Получается, что — по существу — ни к кому из людей невозможно применить данные эпитеты. *Всеблаженство* — по православному вероучению — это одно из свойств Божиих. И Сам Христос сказал однажды: «Никто ни благ, как только один Бог» (Лк. 18, 19).

В связи с этим можно предположить, что содержанием рассказа, действительно, является детская молитва к Богу. Об этом, кстати, свидетельствует и молитвенное положение Вани, и параллель икона — окно, ведь икону именно и называют окном в духовный мир. В этом случае чудо совершается обязательно, ведь «Дедушка» — Бог не может не получить письма. Если Бог знает даже все сокровенные мысли людские, то, конечно, знает и о чём пишет Ему мальчик Ваня<sup>17</sup>.

В подтверждение такого прочтения можно ещё сказать, что в православной культуре существует такая традиция: писать записки и целые письма святым, оставляя их на местах погребения. В частности, в Санкт-Петербурге данная традиция с XVIII в. до сегодняшнего дня сохраняется в часовне блаженной Ксении на Смоленском кладбище. А. П. Чехов просто не мог этого не знать. Существует традиция и непосредственного письменного обращения к Богу. Так, например, будущий святитель Нектарий Эгинский (мирское имя: Анастасий Кефалас) (1846–1920) в возрасте 14 лет, когда его одежда, и обувь пришли в совершенную негодность, решил написать и отправить послание Самому Христу.

Анастасий был тогда совершенно одиноким, полунищим подростком, который приехал в Константинополь (Стамбул) на заработки. Содержание письма было следующим: «Христос мой, у меня нет фартука, нет обуви. Прошу Тебя послать их мне. Ты знаешь, как я люблю Тебя». Завершив своё краткое послание, мальчик положил его в конверт, на месте адресата написал «Господу Иисусу Христу на Небеса» и отправился на почту<sup>18</sup>.

Один из торговцев, встретив его по дороге на почту и взглянув на его босые ноги, взялся лично отправить письмо. Но когда, немного

17 При этом нельзя не учитывать и чеховского ироничного стиля, соединявшего серьёзное и смешное, комическое и трагическое, изображающего дедушку сидящим на печке (традиционно русская печь всегда белого цвета), то есть отдалённо подобным тем рисункам, ка которых изображали Бога в виде старичка, сидящего на белом облаке.

18 Сысоев Т. Письмо Богу из табачной лавки. URL: <https://foma.ru/pismo-bogu-iz-tabachnoy-lavki.html>

спустя, он взглянул на конверт и увидел, Кому именно предназначалось послание, весьма удивился, не удержался и ознакомился с его содержанием. Сжалившись над Анастасием, он от имени Бога сам отправил ему денежные средства<sup>19</sup>.

Скорее всего, А. П. Чехов не знал ни о митрополите Нектарии, ни о произошедшем с ним в 1860 г. случае. Но сам этот случай, произошедший с будущим святым Греческой Православной Церкви, настолько характерен для православного детского (и не только) сознания, что вполне мог неоднократно повторяться как в Греции, так и в России.

Рассмотрение финала рассказа в контексте жанра — на примере сопоставления с наиболее близкими по содержанию рассказами (к таковым относятся, прежде всего, рассказы о страдающих детях: «Девочка со спичками» Г. Х. Андерсена и «Мальчик у Христа на ёлке» Ф. М. Достоевского) — дают ещё один вариант интерпретации. Оба рассказа, как уже говорилось выше, совершенно непонятны вне христианского контекста, предполагающего веру в Бога, вечную жизнь и ангельски безгрешное состояние детей. В рассказе Чехова, конечно, нет изображения смерти Ваньки, но есть деталь, которая может указывать на её скорую вероятность:

«Он надел шапку и, не набрасывая на себя шубейки, прямо в рубашке выбежал на улицу...»<sup>20</sup>.

Таким образом, особенно учитывая, что Ванька, как уже было показано выше, обращается «не только к бабушке, но и к Богу»<sup>21</sup>, возможным осуществлением чуда — теперь уже окончательного освобождения от страданий — становится исход, подобный аналогичным финалам рассказов Г. Х. Андерсена и Ф. М. Достоевского.

Проведённое исследование показывает, что анализ рождественских рассказов русских классиков, в частности А. П. Чехова, в контексте жанра и современной критики, а также в рамках подхода к исследованию художественного текста в русле православной культурной традиции даёт новые возможности в расширении их традиционного прочтения и раскрытия глубинных смыслов.

19 Святитель Нектарий, митрополит Пентапольский, Эгинский чудотворец. Биография. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij\\_Eginskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij_Eginskij/)

20 Чехов А. П. Ванька. С. 479.

21 Комова И. В. Поэтика святочных рассказов А. П. Чехова. URL: <https://www.prodenka.org/metodicheskie-razrabotki/297482-pojetika-svjatochnyh-rasskazov-ap-chehova>

### Источники

- Житие оптинского старца Нектария. Козельск: Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1996.
- Святитель Нектарий, митрополит Пентапольский, Эгинский чудотворец. Биография. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij\\_Eginskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Nektarij_Eginskij/) (дата обращения: 6.12.2023).
- Сысоев Т. Письмо Богу из табачной лавки. [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/pismo-bogu-iz-tabachnoy-lavki.html> (дата обращения: 06.12.2023).
- Чехов А. П. Ванька // Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: [в 30 т.]. Т. 5. Москва: Наука, 1976. С. 478–482.
- Чехов А. П. Ванька. [Электронный ресурс]. URL: <https://feb-web.ru/feb/chekhov/default.asp?feb/chekhov/texts/sp0/sp1/sp1.html> (дата обращения: 16.12.2023).
- Флоренский П. Н. Иконостас // Избранные труды по искусству. Санкт-Петербург: МИФ-РИЛ; Русская книга, 1993. С. 43–49.

### Литература

- Борисов В. А. Современная икона. Изобретение традиции // Вестник церковного искусства и археологии. 2020. № 1 (2). С. 155–173.
- Борисова В. В. Малая проза Ф. М. Достоевского: принцип эмблемы. Уфа: Изд. БГПУ, 2011.
- Голод М. А. Ванька А. П. Чехова как рождественский рассказ // Вестник Алтайской государственной педагогической академии: студенческие и магистерские работы. 2009. № 1. С. 78–80.
- Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ: становление жанра. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский гос. университет, 1995.
- Есаулов И. А. О некоторых особенностях рассказа А. П. Чехова «Ванька» // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Петрозаводск, 1998. С. 479–484.
- Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. Москва: Кругъ, 2004.
- Захарова О. В. Рассказ Чехова «Ванька»: сюжет, жанр, интерпретации // Проблемы исторической поэтики. 2020. № 2 (18). С. 260–270.
- Комова И. В. Поэтика святочных рассказов А. П. Чехова. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.prodlenka.org/metodicheskie-razrabotki/297482-pojetika-svjatochnyh-rasskazov-ar-chehova> (дата обращения: 23.11.2022).
- Кутузов А. Г. Как войти в мир литературы. 5 класс. Методические рекомендации для учителя / ред. А. Г. Гутов, Л. В. Колосс. Москва: Дрофа, 2001.
- Макаров Д. В. Евангельский контекст и поэтика рождественского рассказа // Казанская наука. Филологические науки. 2012. № 7. С. 171–173.

# ПРЕДСТАВЛЕНИЕ М. М. ПРИШВИНА О БОГЕ

НА МАТЕРИАЛАХ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ

Диакон Сергей Красников

магистр теологии  
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
krasnikon@gmail.com

**Для цитирования:** Красников С., диак. Представление М. М. Пришвина о Боге на материалах дневниковых записей // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 296–313. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.015

## Аннотация

УДК 82.091 (27-36) (821.161.1)

Цель статьи — представление взглядов писателя о Боге в дневниках в их диахроническом аспекте в период с 1908 по 1954 г.; выявление внешних и внутренних факторов, которые повлияли на переход к православному учению. Методология исследования характеризуется сочетанием биографического, герменевтического, культурно-исторического и богословского методов анализа. Автор приходит к выводу, что на протяжении всего времени ведения дневников у М. М. Пришвина прослеживается чёткая эволюция взглядов от пантеизма к православному пониманию Бога, на что существенно повлиял внутренний душевный кризис, войны XX века, революция 1917 г. и знакомство с В. Д. Лиорко.

**Ключевые слова:** М. М. Пришвин, православие, Бог, дневник, эволюция взглядов.



## M. M. Prishvin's Idea of God Based on the Materials of Diary Entries

**Deacon Sergey V. Krasnikov**

MA in Theology

postgraduate student at the Philology Department at the Moscow Theological Academy

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

krasnikon@gmail.com

**For citation:** Krasnikov, Sergey V., deacon. "M. M. Prishvin's Idea of God Based on the Materials of Diary Entries". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 296–313 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.015

**Abstract.** The purpose of the article is to present the writer's views about God in diaries in their diachronic aspect in the period 1908–1954; to identify external and internal factors that influenced the transition to Orthodox teaching. The research methodology is characterized by a combination of biographical, hermeneutic, cultural-historical and theological methods of analysis. The author comes to the conclusion that throughout the time of keeping diaries, M. M. Prishvin traces a clear evolution of views from pantheism to the Orthodox understanding of God, which was significantly influenced by the internal spiritual crisis, the wars of the XX century, the revolution of 1917 and acquaintance with V. D. Liorko.

**Keywords:** M. M. Prishvin, Orthodox Christianity, God, diary, evolution of views.

## Введение

Полноценная издательская деятельность дневников М. М. Пришвина без купюр и цензуры началась лишь с 1991 г. и продлилась до 2017 г. За двадцать шесть лет дневники писателя за 1905–1954 гг. вышли в следующих издательствах: «Росток» (1905–1913; 1930–1939; 1950–1954 гг.); «Московский рабочий» (1914–1922 гг.); «Русская книга» (1923–1929 гг.); «Российская политическая энциклопедия» (1940–1943 гг.) и «Новый хронограф» (1944–1949 гг.)

В связи с долгим отсутствием полного издания дневников, во многом объясняющего и дополняющего художественные произведения, ранние исследователи могли ошибочно видеть в писателе лишь язычника-пантеиста, философа, но никак не христианина, поднимающего в своих записях серьёзные религиозные вопросы.

### 1905–1913 гг. «Пантеист»

Одним из основных вопросов, который затрагивает в своих дневниках М. М. Пришвин, является вопрос о сущности Бога. За дневниковый период (1905–1913 гг.) писатель 413 раз использовал лексему «Бог», однако в его словоупотреблении есть ряд особенностей. Так, в 1905 г. он не использует это слово ни разу. В 1906 г. появляются первые записи, но данное словоупотребление остаётся без комментариев со стороны писателя и содержится преимущественно в услышанных и записанных им диалогах разных лиц. Первое осознанное использование слова «Бог» происходит в 1908 г., когда автор дневников впервые задаётся вопросом о Его сущности. Именно после 1908 г. писатель регулярно делает дневниковые записи, в которых размышляет о Боге. Однако в начале ведения дневника понимание Бога было особенно затруднительным. Перед писателем стоял ряд неразрешимых вопросов, связанных со способом познания и осмысления Божественной сущности.

В 1908 г. для М. М. Пришвина Бог предстаёт как тайна, подобная священнодействию в храме, где любая попытка Его постижения мирянином граничит с опасностью осквернить недоступное Существо<sup>1</sup>. В связи с этим Бог познаётся им постепенно, путём индукции. Во время членства в Религиозно-философском обществе

1 См.: Пришвин М. М. Ранний дневник. 1905–1913. Санкт-Петербург, 2007. С. 34.

(РФО) Д. Мережковского М. Пришвин даёт первое определение сущности Бога. Для него Бог — это истина, которая обращается ложью в среде разобщённых людей<sup>2</sup>. Этим писатель объясняет происхождение в РФО всякого рода споров и непонимания вокруг слова «Бог». При отсутствии единомыслия среди членов религиозного кружка писатель предпринимает попытку самостоятельного познания Бога. По мнению Я. В. Сарычева, именно разочарование в обществе Д. Мережковского послужило для автора дневников началом пантеистического восприятия мира<sup>3</sup>.

Поскольку на данном этапе жизни богоискательство М. М. Пришвина проходило вне святоотеческой традиции и учения Церкви, ему был присущ ряд заблуждений. Наиболее критическим явилось разделение Бога на два начала. Первое — бог жизни, вечной цветущей молодости, естественной радости, надежды и счастья. Именно этого бога писатель находит в своём пантеизме. А. М. Подоксенов показывает, что на данном этапе пантеизм М. М. Пришвина являет

«...светлого, “зелёного” и “солнечного”, милостивого природного Христа — Великого Пана, радостно провозглашающего: “ни в чём нет греха”»<sup>4</sup>.

Пантеизм писателя заключается в особом, радостном восприятии жизни, и в его личном, не церковном понимании соотносится со Христом. Переход же к цельному теистическому восприятию мира будет осуществляться не сразу, а постепенно, в предреволюционное и военное время. Причём, по свидетельству того же А. М. Подоксенова, даже тогда пантеистические символы и образы будут находить отражение в художественном творчестве писателя<sup>5</sup>.

Второе начало, которое выделяет М. М. Пришвин, — бог страданий, греха и безысходности. Такого бога он относит к Православной Церкви и полностью противопоставляет его богу света и радости. Об этом «тёмном» боге автор дневников отзывается следующим образом:

2 См. *Пришвин М. М.* Ранний дневник. 1905–1913. Санкт-Петербург, 2007. С. 257, 307.

3 См.: *Сарычев Я. В.* «Новое религиозное сознание» и М. Пришвин // Михаил Пришвин: актуальные вопросы изучения творческого наследия. 2003. Вып. 2. С. 178.

4 *Подоксенов А. М.* О проблеме «богоискательства» в мировоззрении и творчестве М. М. Пришвина // *Религиоведение*. 2007. № 4. С. 80.

5 Там же. С. 81.

«...[он] заведует святой водицей и купальней и курит ладаном возле воющих кликуш»<sup>6</sup>.

Подобное пренебрежительное отношение писателя к Православной Церкви вовсе не случайно. Он считал, что бог, основанный на страхе смерти и греха, на внешнем культе, является лишь церковной интерпретацией радостного бога природы. Вследствие этого певец радости жизни приходит к мнению, что настоящий Бог находится не в храмах и не в обрядах Церкви, а в природе и рядом с каждым человеком, и заключает, что

«искать Его нужно совсем близко от себя, а не в иконах и храмах»<sup>7</sup>.

Дневник свидетельствует о подобных попытках поиска и познания Бога вне Церкви, и первая дневниковая заметка от 1 мая 1908 г. указывает, что Его следует искать

«на границе природы и человека»<sup>8</sup>.

Поскольку познание Бога в лоне Церкви с её «мрачным богом» для М. М. Пришвина было неприемлемым, он приближается к Нему посредством чувств, а именно — через радость. Также ещё один из инструментов познания Бога писатель видит в творчестве. Он пишет:

«По точному плану Его творений я творю свои. Частица себя, из которой я делаю свой мир, есть частица Его...»<sup>9</sup>.

Последнее, как и любая активность и действие, представляются им важнейшими свойствами Божественной сущности, приближаясь к которым можно действительно постигнуть Бога<sup>10</sup>. Так в 1912 г. Пришвин познаёт Бога именно в процессе творения, о чём делает дневниковую запись 4 декабря:

«О Боге я думаю так, что Он должен быть в действии, что Он — живое творческое начало и, чтобы постигнуть Его, — [надо] действовать, как Он...»<sup>11</sup>.

В вопросе личного отношения М. М. Пришвина к Богу на протяжении всего периода (1905–1913 гг.) можно выделить несколько

6 Пришвин М. М. Ранний дневник. 1905–1913. Санкт-Петербург, 2007. С. 431.

7 Там же. С. 151.

8 Там же. С. 28.

9 См.: Там же. С. 236.

10 См. Там же. С. 151.

11 Там же. С. 151.

этапов. Первый (1905 г.) — совершенное отсутствие интереса к теме Бога. Второй (1906–1907 гг.) — этап актуализации, когда Пришвин начинает фиксировать первые записи о Боге преимущественно из диалогов людей. И третий (1908–1913 гг.) — этап личного поиска и осознания Божественной сущности. В это время писатель совершает для себя разделение Бога на истинного бога жизни, света и радости в пантеизме и ложного «тёмного» бога в Православной Церкви. В связи с этим отношение к Богу становится двойным. Богу красоты, радости и жизни М. М. Пришвин выказывает расположение, благоговение и любовь, а для «церковного бога» оставляет пренебрежение и критику<sup>12</sup>. На данном этапе (1908–1913 гг.) соотносить между собой этих двух богов и прийти к теистическому восприятию мира ему не удаётся. Он пишет:

«Русский Бог [Православной Церкви. — Д. С.] страшен тем, что требует поглощения личности»<sup>13</sup>;

«Он требует смирения <...> Нет, никакие объяснения невозможны мне с Ним»<sup>14</sup>.

Таким образом, он по-прежнему сохраняет расположение к богу, которого нашёл для себя в пантеизме, и продолжает находиться вдали от Бога, Которого исповедует Церковь.

### 1914–1940 гг. «Богоискатель»

За период дневниковых записей с 1914 по 1940 г. М. М. Пришвин регулярно использует лексему «Бог» и обращается к ней более 1200 раз. Столь частое словоупотребление обусловлено целым рядом причин: началом Первой мировой войны — действия человечества вне Бога; последующей смертью матери 1 ноября 1914 г., натолкнувшей писателя на рассуждения об источнике Жизни; переходом от раннего пантеистического восприятия мира к теистическому, открывшему для него личное, интимное чувство Бога в своей жизни.

Если в 1908 г. он считал, что Бога следует искать «на границе природы и человека»<sup>15</sup>, то уже в 1915 г., в записи от 28 апреля, отмечает, что

12 См. Пришвин М. М. Ранний дневник. 1905–1913. Санкт-Петербург, 2007. С. 593.

13 Там же. С. 592.

14 Там же. С. 236.

15 Там же. С. 28.

«...существо совершенное и высшее, перед которым боишься, стыдишься, стесняешься — не в людях, а лишь почивает на людях»<sup>16</sup>.

Подобное отношение М. М. Пришвина также начинает прослеживаться и в восприятии природы, которая осознаётся уже не как божество, но как творение Бога<sup>17</sup>. Однако несмотря на отход от пантеистического восприятия мира, христианское понимание Бога приходит к нему не сразу. В частности, об этом говорит в своей статье Н. И. Лишова, замечая, что на раннем этапе творчества писателя пантеистические мотивы не исчезают, но становятся для него

«...оригинальным способом соединения языческих и христианских символов и образов»<sup>18</sup>.

В связи с этим христианские взгляды формируются постепенно, со временем, под воздействием внешних факторов. В частности, таковыми являлись начало Первой мировой войны и поездка на фронт в качестве военного корреспондента в 1915–1916 гг. Так, в непосредственной близости от смерти, испытывая многочисленные неудобства, М. М. Пришвин в записи от 6 мая 1916 г. замечает:

«Чтобы принять Его, нужно домучиться до Него, и вот как ясно становится всё: нужно думать о другом, как о себе»<sup>19</sup>.

Ключевыми моментами он выделяет именно претерпевание мучения и заботу о ближнем, что становится особенно актуальным в военное время.

В 1917 г., вследствие Октябрьской революции, писатель вновь приближается к пониманию Бога таким же эмпирическим путём. В записи от 31 октября он подытоживает пережитое в революцию и отмечает особое чувство непостижимого небесного заступничества:

«Не знаю, как называется тот Бог, с которым я, оказывается, всю свою жизнь советовался, к Которому прибежал, Который вёл меня...»<sup>20</sup>.

16 Пришвин М. М. Дневники. 1914–1917. Книга первая. Москва, 1991. С. 163.

17 Там же. С. 164.

18 Лишова Н. И. Религиозные поиски народа и интеллигенции в очерке М. М. Пришвина «За волшебным коловком» // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. С. 72.

19 Пришвин М. М. Дневники. 1914–1917. Книга первая. С. 233.

20 Пришвин М. М. Дневники. 1918–1919. Книга вторая. Москва, 1994. С. 382.

Данное откровение подводит его в 1918 г. уже к христианскому пониманию Бога как Отца, Сына и Святого Духа<sup>21</sup>, что можно считать началом сознательного теистического восприятия мира и отхода от пантеизма.

Поиски Бога в Его православном понимании также проходили постепенно. В 1919 г. в контексте советской антирелигиозной риторики М. М. Пришвин обращает внимание на такие качества Бога, как совершенство<sup>22</sup>, любовь<sup>23</sup> и красоту<sup>24</sup>. В 1920 г. он окончательно разрывает отношения с С. П. Коноплянцевой и возвращается к своей семье, после чего происходит изменение в понимании писателем Бога. М. М. Пришвин оставляет дневниковую запись-исповедь, в которой описывает собственный опыт богоискательства и богообщения:

«Я жду Тебя и очень тоскую, когда Ты долго не приходишь, но счастьем моему нет предела, когда Ты являешься <...> приход Твой всегда мне бывает нечаянной радостью»<sup>25</sup>.

Данное откровение писателя является неслучайным. Как замечает в своей диссертации Н. В. Борисова, тема Бога является для певца природы одной из глубинных и важнейших, вокруг неё он и развивается творчество<sup>26</sup>.

Теперь в отличие от периода пантеизма М. М. Пришвин воспевает не природу, но через неё — Самого Бога. Чувство божественного посещения в природе теперь сравнивается им с действием Святого Духа в праздник Пятидесятницы. В записи от 26 мая читаем:

«...на серых ветвях остается лишь несколько красных листиков, эти листики мне становятся как огненные языки Духа Святого на головах апостолов, и Ты ко мне являешься»<sup>27</sup>.

Не иначе как богоискательством М. М. Пришвин объясняет и свой роман с С. П. Коноплянцевой. Об этом он пишет:

21 См.: *Пришвин М. М. Дневники. 1918–1919. Книга вторая.* Москва, 1994. С. 61.

22 См.: Там же. С. 228.

23 См.: Там же. С. 248.

24 См.: Там же. С. 334.

25 *Пришвин М. М. Дневники. 1920–1922. Книга третья.* Москва, 1995. С. 69.

26 См.: *Борисова Н. В. Художественное бытие мифа в творческом наследии М. М. Пришвина: [автореф. дис... докт. филол. наук: 10.01.01].* Елец, 2002. С. 21.

27 *Пришвин М. М. Дневники. 1920–1922. Книга третья.* Москва, 1995. С. 69.

«Иногда я видел Тебя в женщине и любил Тебя в ней, но Ты уходил, и женщина оставалась ненужная мне...»<sup>28</sup>.

Писатель отмечает, что подобные явления Бога через людей он замечал во многих, но не мог этого ясно осознать. Уже теперь он понимает, что Бог был рядом с ним во всех критических моментах, граничащих со смертью: в опасностях на фронте в 1915–1916 гг. и в личном конфликте с комиссаром Ростовцевым в 1920 г., едва не приведшем к расстрелу. Осознавая свои жизненные ошибки, М. М. Пришвин задаётся вопросом, на который также пытается найти ответ. Он пишет:

«Что же, или мне вовсе не нужно искать Тебя, ведь Ты не бываешь там, где я ищу Тебя?.. Ты приходишь как бы на зов мой, но совсем с другой стороны и не в то время, когда я зову Тебя. Да, я встречаю Тебя иногда в своих мерзостях, но если я стану делать мерзости, я наверно не найду Тебя»<sup>29</sup>.

В подобном умозаключении прочитывается аллюзия на Послание апостола Павла к Римлянам (см. Рим. 5, 20 — 6, 1), с которым писатель здесь явно соглашается.

Испытав опыт богообщения и осознав всю ценность пребывания с Творцом, М. М. Пришвин предпринимает попытки удержать это состояние или найти путь, где Его можно чувствовать постоянно. Однако проблема заключается в том, что Церковь с её таинствами писатель ещё не воспринимает, и потому данный вопрос остаётся для него неразрешённым. Итак, почувствовав присутствие Бога явным образом спустя годы исканий и жизненных ошибок, он заключает:

«Я пленник, Ты мой освободитель»<sup>30</sup>.

После 1920 г. размышления о Боге заметно сокращаются. Это вызвано тем, что главный вопрос, связанный с богоискательством, для него был уже разрешён. В связи с этим писатель обращает внимание на взаимоотношения человека и Бога. Так, в 1921 г. он размышляет на тему истинной свободы и рабства, после чего заключает:

28 Пришвин М. М. Дневники. 1920–1922. Книга третья. Москва, 1995. С. 69.

29 Там же. С. 70.

30 Там же. С. 71.



«Мы все рабы, только те, кто знает своего господина и любит, называются свободными, а кто не знает и ненавидит, настоящими рабами...»<sup>31</sup>.

В 1924 г. он приближается к некоторым догматическим истинам, отвечающим учению Православной Церкви. Автор дневников пишет о Боге, как о

«Бесконечном, Непознаваемом, одном в трёх лицах, в двух [ипостасях] и во всём едином»<sup>32</sup>.

Однако на пути постижения Бога М. М. Пришвину было свойственно и сомнение. В апреле 1925 г. записи начинаются с деистических рассуждений. Писатель признаёт бытие Бога, однако считает Его совершенно незаинтересованным в Своём творении и обособленным от всего окружающего мира. Вероятно, данное мнение было вызвано картиной разорения и поругания многих старинных монастырей и храмов Переславля-Залесского. В записи от 8 мая автор дневников замечает, что осмотрел «забытые Богом»

«...Федоровский монастырь, Даниловский, Никольский, Борисоглебский, Никитский, гор. Клещин, Александрову гору»<sup>33</sup>.

По этой причине он заключает:

«... я не то что не верю в Бога, а не очень люблю Его и потому отбрасываю думу о вере в Бога как пустое занятие»<sup>34</sup>.

Однако совершенно оставить рассуждения на тему Бога М. М. Пришвин не может. В записи от 30 октября, сделанной во время продолжительной командировки в Переславль-Залесский, он пишет:

«...я до того привык к Нему, и так Он вошел в мой труд, в мою жизнь, во всю мою природу, что я совершенно не отделяю Его от себя самого»<sup>35</sup>.

В 1927 г. писатель конспектирует учение индийского гуру Рамакришны Парамахамсы. Специфика данных записей в том, что М. М. Пришвин пытается приблизиться к более деятельному познанию Бога. Однако после констатации Рамакришной невозможности

31 Пришвин М. М. Дневники. 1920–1922. Книга третья. С. 184.

32 См.: Пришвин М. М. Дневники. 1923–1925. Книга четвёртая. Москва, 1999. С. 196.

33 Там же. С. 283.

34 Там же. С. 285.

35 Там же. С. 343.

прикосновения к Богу и единения с Ним<sup>36</sup> автор дневников перестаёт вести конспект и заключает:

«...боюсь сказать, есть Бог или нет, знаю <...> если Бог есть, то Он придёт ко мне Сам, и я увижу Его...»<sup>37</sup>.

В 1929 г. напряжённое ожидание Бога рождает в М. М. Пришвине уверенность, что «Он, Милосердный, является со временем, с годами»<sup>38</sup>, и потому писатель на время прекращает вести записи. В 1932 г. в Сергиевом Посаде писатель вновь делает заметку, в которой пытается приблизиться к Его познанию. В записи от 14 ноября после прочтения «Фауста» Гёте он заключает:

«Бог — это всё, что есть, а чёрт — всё, что кажется. Бог — это образ сущего, чёрт — образ ничто. Бог — правда, чёрт — обман»<sup>39</sup>.

Так автор дневника продолжает собственное познание Бога вне церковной храмовой и евхаристической традиции.

Причина же неприятия писателем Церкви и её таинств как средства единения с Богом раскрывается в 1936 г. в дневниковой записи от 27 сентября. В ней он пишет о возмущающей его власти священства над душами христиан, которая проявляется в возможности

«вязать и решить»<sup>40</sup>.

М. М. Пришвин соглашается быть связанным только Богом, в Котором может оставаться по-настоящему свободным. Он восстает против власти пастырей, послушания им и потому сознательно избегает Церкви, продолжая искать личный путь к Богу.

В частности, на пути самостоятельного познания писатель также обращается к текстам Священного Писания. В дневнике за 1937 г., в записи от 26 июня, он отмечает ключевое место в деле личного познания Бога в Послании апостола Павла:

«Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим. 1, 20)<sup>41</sup>.

36 См.: Пришвин М. М. Дневники. 1926–1927. Книга пятая. Москва, 2003. С. 518.

37 Там же. С. 524.

38 См.: Пришвин М. М. Дневники. 1928–1929. Книга шестая. Москва, 2004. С. 364.

39 Пришвин М. М. Дневники. 1932–1935. Книга восьмая. Санкт-Петербург, 2009. С. 316

40 Пришвин М. М. Дневники. 1936–1937. Санкт-Петербург, 2010. С. 331.

41 См.: Там же. С. 653.

Писатель-художник вновь понимает Бога как Творца и посредством личной творческой деятельности старается проложить к Нему путь. В 1938 г. он открывает знание о Боге уже через прочтение Экклезиаста. В записи от 31 августа М. М. Пришвин заключает:

«Именно у Экклезиаста и отдается вся жизнь суете ради подтверждения реальности Бога: только Бог не суета <...> [но] То “настоящее”, что ты сам чувствуешь во всякой суете»<sup>42</sup>.

В 1939 г. представления писателя о Боге формируются как антитеза пантеизму: если животное «хочется» он связывает с пантеистическим началом, то аскетическое «надо» — с Богом<sup>43</sup>. М. М. Пришвин даже заключает, что

«“Надо” — это есть Бог»<sup>44</sup>.

Здесь следует обратить внимание на то, что ключевым моментом в познании Бога он видит действенность и активность самого человека. При таком прочтении «надо» становится причиной действия и важным условием взаимосвязи между Богом и человеком, неким аналогом синергии<sup>45</sup>. Однако в 1940 г., в начале отношений с В. Д. Лиорко, писатель коренным образом пересматривает свои предыдущие взгляды и рассуждения о Боге. Наиболее ярко показывает перемену во взглядах дневниковая запись от 11 апреля, в которой он описывает диалог со своей православной домработницей:

«Вы же веруете в Бога? — Верую, но считаю того бога, которому жертва нужна, как ты говоришь, сатаной. Я же тому Богу служу, который творит любовь на земле»<sup>46</sup>.

Теперь он временно отрекается от своего же мнения о пути познания Бога через труд и усилие и задаётся вопросом:

«Страстная радость жизни <...> — почему это не от Бога, и даже просто не чудо явления Бога? Почему радостью жизни нельзя постигать Бога, а непременно только страданием?»<sup>47</sup>

42 Пришвин М. М. Дневники. 1938–1939. Санкт-Петербург, 2010. С. 162.

43 См.: Там же. С. 344.

44 См.: Там же.

45 Там же. С. 359.

46 Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941. Москва, 2012. С. 135.

47 Там же. С. 227.

### 1941–1954 гг. «Христианин»

На заключительном этапе ведения дневников обращение М. М. Пришвина к теме понимания Бога становится наиболее частым. Так, если в 1914–1940 гг. лексема «Бог» используется писателем 1200 раз, то в период 1941–1954 гг. количество её упоминаний возрастает до 1788 раз. Повышенный интерес писателя к данной теме во многом был вызван неоправданным ожиданием скорейшего окончания Великой Отечественной войны, а также переменой привычного образа жизни, заставившей его по-новому взглянуть на свой жизненный путь и личное отношение к Богу.

С 1941 г., находясь в эвакуации в деревне Усолье Ярославской области и слыша неутешительные новости с фронта, автор дневника с новой силой сосредотачивает внимание на теме Бога<sup>48</sup>. В записи от 2 ноября он пишет:

«...страна пуста, как во время татар. А вот книжечки эти, Евангелие, Исаак Сириянин <...> — не уничтожишь. Значит, вот где реальность, в слове, а не в чугуне <...> Да, Слово, “и Слово бе к Богу” <...> вот теперь это нам надо, и этого довольно: Слово к Богу»<sup>49</sup>.

Так, на новом месте М. М. Пришвин обращает особый взор на проявления Бога в жизни людей.

Как художник слова, в красоте природы и окружающих его ярославских пейзажах он узнаёт руку самого первого Художника — Творца<sup>50</sup>. В среде же человеческого общества замечает Его спасительную десницу в судьбоносных решениях и поступках людей<sup>51</sup>. В связи с этим писатель также обращает внимание на тему чуда — «непосредственного действия силы Божией»<sup>52</sup>.

Проводя многочисленные параллели между современностью и Ветхим Заветом<sup>53</sup>, автор дневника особенно выделяет в Боге такое свойство, как любовь. Именно её певец природы воспринимает в Боге

48 См.: *Пришвин М. М. Дневники. 1942–1943.* Москва, 2012. С. 111.

49 *Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941.* Москва, 2012. С. 660.

50 См.: Там же. С. 689.

51 См.: *Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941.* С. 713; *Пришвин М. М. Дневники. 1942–1943.* С. 316.

52 См.: *Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941.* С. 713–714.

53 См.: Там же. С. 692–696, 998, 714.

как созидательную, живительную силу и видит в Нём её единственный источник<sup>54</sup>.

Знаковая перемена в чувствовании Бога произошла для писателя в 1943 г., что также совпало с началом освободительного движения СССР от фашистских захватчиков в Великой Отечественной войне. В это время он перестаёт представлять Бога исключительно в рамках собственной души и по-новому открывает Его через образ Солнца, мило-сердно согревающего своими живительными лучами все людские сердца<sup>55</sup>. В связи с этим автор дневника также пересматривает собственные представления о природе вдохновения. Теперь он относит посещение «музы» не к личному гению писателя, но к действию Творца. В записи от 7 марта он замечает об этом так:

«Когда напишется хорошо и поймёшь, что действительно вышло хорошо, то всегда бывает — себя не узнаёшь, а как будто не от себя или сверх себя это пришло. Вот это-то “сверх” и есть Божья милость, и я лично верю — это делает Бог»<sup>56</sup>.

Это озарение также приводит М. М. Пришвина к новому взгляду на природу происхождения Евангелия и иконописи. Теперь он убеждается, что подобные памятники не могут являться лишь вымыслом художников кисти и слова, но являются настоящими свидетельствами бытия Бога<sup>57</sup>. В 1944 г. писатель продолжает рассуждать об истинной природе всякого таланта и 22 сентября заключает:

«... всё такое чудесное, что и мы творим, начинается в Боге, а не в нас <...> Господи, научи мя творити волю Твою»<sup>58</sup>.

С этого момента Бог становится для автора дневника не грозным Судией, не отвлечённым абстрактным понятием, но близким его пониманию Творцом, бесконечно любящим каждое Своё творение и большее из них — человека<sup>59</sup>. В связи с новым представлением о Боге М. М. Пришвин также по-новому начинает относиться и к процессу творчества, видя в нём синергию Творца и человека<sup>60</sup>.

54 См.: *Пришвин М. М. Дневники. 1942–1943*. С. 319.

55 См.: *Пришвин М. М. Дневники. 1942–1943*. С. 403, 613.

56 Там же. С. 445.

57 См.: Там же. С. 543.

58 *Пришвин М. М. Дневники. 1944–1945*. Москва, 2013. С. 278.

59 См.: Там же. С. 394.

60 См.: Там же. С. 644; *Пришвин М. М. Дневники. 1948–1949*. Москва, 2014. С. 432.

После победы государства в Великой Отечественной войне он в своём ощущении Бога переходит на качественно новый уровень. Автор дневника оставляет запись 11 сентября 1946 г.:

«Вообще-то, говоря: “Бога нет”, понимают, как дикарь понимает о воздухе: раз не видно, значит и нет»<sup>61</sup>.

Теперь писатель находит подтверждение бытия Божия во всём окружающем его мире, природных стихиях и человеческих взаимоотношениях<sup>62</sup>.

Особенную роль в деле познания Бога он отдаёт природе. В рассуждении от 8 декабря писатель, как и прп. Феодор Студит, использует образ зеркала<sup>63</sup>. Отличие в подходе М. М. Пришвина заключается лишь в том, что функцию иконы, отражающей славу Бога и подтверждающей Его пришествие в мир, в большей степени исполняет природа, а не икона. Сам он пишет об этом так:

«Природа, как зеркало Божье <...> в природе, как в зеркале, мы видим себя, конечно, и Бога, поскольку и Бог живёт с нами, а если Бог нас оставит, то едва ли мы и его увидим в природе»<sup>64</sup>.

Автор дневника приходит к вполне христианскому умозаключению и даже апеллирует к «Катехизису» свт. Филарета, замечая, что

«существо Божье постигается в разглядывании предметов нерукотворной природы»<sup>65</sup>.

Православный взгляд писателя также прочитывается в его особой надежде на Божию милость. 1 ноября 1946 г. он теряет половину продуктовых карточек, однако делает запись, в которой нет отчаяния, но есть вера в помощь Бога:

«... принимаю это в душу, как радость: Бог мне подаст, я в это верю и это знаю <...> потому что Он очень близок...»<sup>66</sup>.

Пришвин замечает 3 января 1948 г., что настоящее счастье и радость, в отличие от всего человеческого, возможны только в Боге<sup>67</sup>.

61 Пришвин М. М. Дневники. 1946–1947. Москва, 2013. С. 282.

62 Там же. С. 278.

63 См.: Феодор Студит, прп. Творения. Т. 1. Санкт-Петербург, 1907. С. 233.

64 Пришвин М. М. Дневники. 1946–1947. Москва, 2013. С. 379; См.: Пришвин М. М. Дневники. 1950–1951. Санкт-Петербург, 2016. С. 173.

65 Пришвин М. М. Дневники. 1950–1951. Санкт-Петербург, 2016. С. 513; Филарет Московский, свт. Катихизис. Москва, 2013. С. 7.

66 Пришвин М. М. Дневники. 1946–1947. Москва, 2013. С. 346.

67 См.: Пришвин М. М. Дневники. 1948–1949. Москва, 2014. С. 6.

Но самая яркая запись, отражающая личное и конечное отношение писателя к Творцу, содержится в дневнике от 3 июня 1953 г. В ней, незадолго до смерти, он пишет:

«Если бы я мог сразу написать о том всём, что во мне содержится и чего всего мне самому хочется, то в этом само собой сказалось бы и всё моё отношение к Богу, и, может, был бы сам Бог»<sup>68</sup>.

### Выводы

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что начало христианского понимания Бога писателем начинается лишь в эвакуации в деревне Усолье Ярославской области во время Великой Отечественной войны. Именно с того момента певец природы открывает своё сердце для Бога, узнаёт в Нём близкого ему Творца и находит в Нём столь желанное утешение и торжество радости бытия, к чему так мучительно шёл всю свою долгую и незаурядную жизнь. Лишь после этого автор дневников впервые приходит в Церковь и начинает исповедовать Бога в русле учения Православной Церкви.

Однако из-за длительного периода жизни вне церковной ограды каждый догмат и каждая истина о Боге не принималась автором дневников беспрекословно, как непререкаемая истина. Он всегда проходил через сложный путь сомнений, рассуждений и критики, что в целом характеризует писателя скорее как ищущего, нежели глубоко воцерковлённого православного христианина, полагающегося на веру и всецело доверяющему преданию Церкви и учению святых отцов. Для него характерно пребывание в размышлениях, неудовлетворённость церковными догматами, попытка познания силами собственного разума, что находит непосредственное отражение в его дневниковых записях, преимущественно довоенного периода. Однако, несмотря на всё это, мы находим у автора дневников явное изменение в личном восприятии Бога именно в русле учения Православной Церкви. Из этого можно заключить, что М. М. Пришвин не является подлинно православным писателем, но, безусловно, является христианином, которого глубоко интересовали религиозные вопросы.

68 Пришвин М. М. Дневники. 1952–1954. Санкт-Петербург, 2017. С. 362.

### Источники

- Пришвин М. М.* Дневники. 1914–1917. Книга первая / [вступ. ст. В. Д. Пришвиной]. Москва: Московский рабочий, 1991.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1918–1919. Книга вторая / [коммент. Я. З. Гришиной, В. Ю. Гришина]. Москва: Московский рабочий, 1994.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1920–1922. Книга третья / [коммент. Я. З. Гришиной]. Москва: Московский рабочий, 1995.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1923–1925. Книга четвертая. Москва: Русская книга, 1999.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1926–1927. Книга пятая. Москва: Русская книга, 2003.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1928–1929. Книга шестая. Москва: Русская книга, 2004.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1932–1935. Книга восьмая / подгот. текста, коммент. Я. З. Гришиной. Санкт-Петербург: Росток, 2009.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1936–1937 / подгот. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой; статья, коммент. Я. З. Гришиной. Санкт-Петербург: Росток, 2010.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1938–1939 / подгот. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой; ст., коммент. Я. З. Гришиной. Санкт-Петербург: Росток, 2010.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1940–1941 / подгот. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой, Л. А. Рязановой; ст., коммент. Я. З. Гришиной. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1942–1943 / подгот. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой, Л. А. Рязановой; ст., комментарии Я. З. Гришиной. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1944–1945 / подгот. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой, Л. А. Рязановой; ст., коммент. Я. З. Гришиной. Москва: Новый хронограф, 2013.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1946–1947 / подгот. текста Я. З. Гришиной, Л. А. Рязановой; статья, коммент. Я. З. Гришиной; указ. имен В. А. Устинов. Москва: Новый хронограф, 2013.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1948–1949 / подгот. текста Я. З. Гришиной, Л. А. Рязановой; коммент. Я. З. Гришиной; указ. имен В. А. Устинов. Москва: Новый хронограф, 2014.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1950–1951 / подгот. текста Я. З. Гришиной, Л. А. Рязановой; коммент. Я. З. Гришиной. Санкт-Петербург: Росток, 2016.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1952–1954 / подгот. текста Я. З. Гришиной, Л. А. Рязановой; коммент. Я. З. Гришиной. Санкт-Петербург: Росток, 2017.
- Пришвин М. М.* Ранний дневник. 1905–1913. Санкт-Петербург: Росток, 2007.
- Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1907.
- Филарет Московский, свт.* Катихизис. Москва: Сибирская благовонница, 2013.



## Литература

- Борисова Н. В.* Художественное бытие мифа в творческом наследии М. М. Пришвина: [автореф. дис... докт. филол. наук: 10.01.01]. Елец, 2002.
- Лишова Н. И.* Религиозные поиски народа и интеллигенции в очерке М. М. Пришвина «За волшебным колобком» // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 32. С. 71–73.
- Подоксенов А. М.* О проблеме «богоискательства» в мировоззрении и творчестве М. М. Пришвина // Религиоведение. 2007. № 4. С. 79–89.
- Сарычев Я. В.* «Новое религиозное сознание» и М. Пришвин // Михаил Пришвин: актуальные вопросы изучения творческого наследия: Материалы международной научной конференции, посвященной 130-летию со дня рождения писателя. 2003. Вып. 2. С. 175–183.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

# ДУХОВНАЯ МУЗЫКА С. В. РАХМАНИНОВА

Епископ Серафим (Амельченков)  
/ Владимир Леонидович Амельченков

доктор теологии, кандидат исторических наук  
председатель Синодального отдела по делам молодёжи Русской  
Православной Церкви  
доцент кафедры церковно-практических дисциплин  
Общecerковной аспирантуры и докторантуры имени святых  
равноапостольных Кирилла и Мефодия  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1  
seraphim@list.ru

**Для цитирования:** *Серафим (Амельченков), еп.* Духовная музыка С. В. Рахманинова // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 314–332. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.016

## Аннотация

УДК 783.2+6

Одним из ярких символов русской культуры является личность С. В. Рахманинова, со дня рождения которого в 2023 г. исполнилось уже 150 лет, при этом весь мир по-прежнему помнит это великое имя. Целью настоящей статьи является раскрытие новаторских особенностей творческого наследия С. В. Рахманинова с опорой на истоки и традиции русской духовно-музыкальной культуры. Использование биографического, исторического методов, а также применение анализа, синтеза, аналогии позволило показать особенности и генезис духовно-музыкальной культуры и определить роль С. В. Рахманинова в развитии духовной музыки. Прослеживается непосредственное влияние той среды, в которой формировалась личность выдающегося композитора, что повлияло на непрестанное памятование имени Бога в его произведениях. Автором выявлен личный вклад С. В. Рахманинова в духовное музыкальное наследие. Подчёркивается, что его творчество представляет собой некий синтез стилей различных эпох, при этом уже в первом духовном сочинении сформировались отличительные черты авторского стиля. Это послужило основой для дальнейшего обогащения русской духовной музыки посредством создания «Литургии святителя Иоанна Златоуста» и «Всенощного бдения» — произведений, являющихся вершиной творчества великого композитора.

**Ключевые слова:** С. В. Рахманинов, духовная музыка, церковное пение, П. И. Чайковский, литургия, всенощное бдение, русская духовно-музыкальная культура, духовный концерт.

## Spiritual Music by S. V. Rachmaninov

**Bishop Seraphim (Amel'chenkov) / Vladimir L. Amel'chenkov**

Doctor of Theology, PhD in Historical Sciences

Chairman of The Synodal Youth Department of The Russian Orthodox Church

Associate Professor at the Department of Church-Practical Disciplines at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2, building 1, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russia

seraphim@list.ru

**For citation:** Amel'chenkov, Seraphim, bishop. "Spiritual Music by S. V. Rachmaninov". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 314–332 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.016

**Abstract.** One of the brightest symbols of Russian culture is the personality of S.V. Rachmaninov, whose birth in 2023 is already 150 years old, while the whole world still remembers this great name. The purpose of this article is to reveal the innovative features of the creative heritage of S. V. Rachmaninov based on the origins and traditions of Russian spiritual and musical culture. The use of biographical, historical methods, as well as the use of analysis, synthesis, analogy, allowed to show the features and genesis of spiritual and musical culture and determine the role of S. V. Rachmaninov in the development of spiritual music. The direct influence of the environment in which the personality of the outstanding composer was formed is traced, which influenced the incessant remembrance of the name of God in his works. The author revealed the personal contribution of S. V. Rachmaninoff in the spiritual musical heritage. It is emphasized that his work is a kind of synthesis of styles of different eras, while already in the first spiritual work the distinctive features of the author's style were formed. This served as the basis for the further enrichment of Russian spiritual music through the creation of «The Liturgy of St. John Chrysostom» and «The All-Night Vigil» – works that are the pinnacle of the great composer's work.

**Keywords:** S. V. Rachmaninov, spiritual music, church singing, P. I. Tchaikovsky, liturgy, all-night vigil, russian spiritual and musical culture, spiritual concert.

## Введение

Сложно встретить человека, которому не знакомо имя Сергея Васильевича Рахманинова. Являясь одним из самых ярких символов русской культуры, это имя вызывает отчётливые ассоциации с колокольно-стью, мощью фортепианного звучания и нежностью лучших романсов. В этом году весь культурный мир отмечает 150-летие со дня рождения гениального композитора, пианиста и дирижёра. Данное событие широко освещается исполнением музыки Рахманинова не только в лучших концертных залах, но и под храмовыми сводами, ведь рука гения коснулась и такого жанра, как духовная музыка. Духовные опусы Рахманинова оказались настолько совершенными, что даже в годы советских гонений на Церковь народ слышал молитвенное звучание «Тебе поем» из его «Литургии» в исполнении Государственного академического русского хора имени А. В. Свешникова, хотя и без слов, под названием «Тихая мелодия». А известный дирижёр Евгений Светланов говорил:

«Когда мне бывает невольно <...>, я всегда ставлю пластинку “Вечерней” в исполнении хора под управлением Свешникова. И мне вновь хочется жить и работать, работать и жить».

Духовной музыке С. В. Рахманинова и будет посвящена настоящая статья.

## Истоки духовной музыки Рахманинова

Что же подготовило почву для интереса великого композитора к духовной музыке? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к его детству. Музыкальные задатки Сергея Васильевича были замечены в раннем возрасте его матерью, Любовью Петровной, урождённой Бутаковой. Она же стала первым педагогом по фортепиано для четырёхлетнего мальчика. Позднее Сергеем наняли учительницу, Анну Орнатскую, которая только что окончила Санкт-Петербургскую консерваторию по классу профессора Г. Г. Кросса. Учительница поддержала стремление матери Сергея и стала готовить своего ученика к поступлению в консерваторию. Выдающиеся способности позволили ему с лёгкостью поступить, однако учился он неохотно. Понимая, что и без занятий можно обогнать товарищей по классу, вместо консерватории Сергей часто убегал на каток. К моменту переезда в Санкт-Петербург родители будущего композитора расстались. Тепло и ласку своему

внуку щедро дарила его бабушка, Софья Александровна. Будучи глубоко религиозной, она часто посещала богослужения и брала с собой Сергея. Часами они стояли и слушали изумительные хоры в Казанском, Исаакиевском и других соборах. Сергей старался найти себе укромное местечко под галереей и ловил каждый звук, а придя домой садился и играл на фортепиано всё, что услышал. За эти концерты он получал награду от бабушки — 25 копеек, которые были для него немалой суммой. Так зарождалась любовь Сергея Васильевича к русской духовной музыке. Быть может, здесь и коренились истоки постижения будущим композитором её интонационной стихии<sup>1</sup>.

Золотым временем петербургского периода, да и всего детства будущего маэстро, были летние месяцы, которые он проводил с бабушкой в усадьбе Борисово недалеко от Великого Новгорода. В окружении живописной природы, в атмосфере бесконечной любви бабушки пролетали беспечные месяцы его юной беззаботной жизни. Одно из самых ярких воспоминаний — колокола. Мальчик мог часами сидеть на берегу реки, слушая вечерний звон колоколов из соседнего Новгорода. Спустя годы, не этот ли звон будет слышен в лучших концертных залах мира благодаря бессмертной музыке Рахманинова? Другим источником вдохновения были монастырские службы. В усадьбе запрягали повозку, и бабушка с внуком отправлялись в соседнюю обитель<sup>2</sup>.

В исследованиях советского периода о религиозности взрослого С. В. Рахманинова практически не упоминается. Однако близкий друг композитора, А. Ф. Гедике вспоминал:

«Он очень любил церковное пение и частенько, даже зимой, вставал в семь часов утра и уезжал в Андроньев монастырь, где выстаивал в полутемной огромной церкви целую обедню, слушая старинные, суровые песнопения из Октоиха, исполняемые монахами параллельными квинтами. Это производило на него сильное впечатление»<sup>3</sup>.

Быть может, именно суровые распевы возвращали композитора в те далёкие счастливые годы, когда вместе с Софьей Александровной, своей дорогой бабушкой, они отправлялись в Деревяницкий монастырь, расположенный недалеко от имения Борисово?

1 *Рахманинов С. В.* Воспоминания, записанные О. фон Риземаном / пер. с англ. Москва, 1992. С. 22.

2 Там же. С. 25.

3 Воспоминания о С. В. Рахманинове / сост. З. А. Апетян. Т. 2. Москва, 1974. С. 13.

Отражением духовности С. В. Рахманинова стала его музыка. Даже в светских произведениях мы можем услышать церковные мотивы. Например, в дипломной работе — опере «Алеко» в заключительный хор цыган автор включает элементы псалмодии и хоральности для выражения чувств смирения, добросердечия и прощения. В знаменитой *Прелюдии cis-moll* [до-диез-минор], по мнению В. В. Медушевского, основной является духовная концепция:

«Мощные унисоны — символ непререкаемой законоутверждающей мощи Божьего Слова. В отвечающих хоральных аккордах — полный надежды страх Божий. Словно все воскресшее человечество застыло в ожидании Страшного Суда <...> Страх Божий возводит к Небу и первым делом наполняет сердце рвением. Оно становится содержанием быстрой середины Прелюдии»<sup>4</sup>.

Особая религиозность чувствуется в таких романсах как «*Молитва*» (оп. 8), «*Островок*» (из оп. 14), близок к Херувимской песни хор «*Ангел*» на стихи М. Ю. Лермонтова (из оп. 15). Выбор текстов, проникнутых духовным содержанием, ярко показывает, к чему стремилась душа композитора — к Богу и вечным нравственным ценностям. К ранним сочинениям, в которых формировался стиль и музыкальное мироощущение Рахманинова, можно отнести *Первую симфонию d-moll* [ре-минор] (оп. 13). По свидетельству С. А. Сатиной, на которое опираются многие исследователи, эпиграфом к произведению стал библейский стих «*Мне отмщение, и аз воздам*» (Рим. 12, 19). Исследователь творчества великого маэстро В. Н. Брянцева отмечает схожесть интонационных связей основного лейтмотива *Симфонии номер 1* и попевки знаменного распева — шибóк (она же «колесо»), а также с интонацией народной песни «*Со вьюном я хожу*»<sup>5</sup>. В ответной фразе лейтмотива у виолончелей и контрабасов прослеживается сходство с мелодическим контуром конечной попевки первого и пятого гласов «кулизма средняя». Двоюродная сестра Рахманинова, А. А. Трубникова, вспоминала:

«Разговор зашел о знаменном распеве, и я попросила его рассказать мне хорошенько о крюках. Сергей охотно стал мне рассказывать, но раздавшийся звонок <...> прервал нашу беседу. Так я и не дослушала о крюках»<sup>6</sup>.

4 Медушевский В. В. Духовный анализ музыки: учеб. пособие. Москва, 2016. С. 356.

5 Брянцева В. Н. С. В. Рахманинов. Москва, 1976. С. 216.

6 Воспоминания о Рахманинове / сост. З. А. Апетян. Т. 1. Москва, 1961. С. 132.

Несмотря на отсутствие даты и незнание контекста разговора, из данного сообщения можно сделать вывод, что С. В. Рахманинов был знаком с крюковой нотацией. Известно, что во время обучения в Московской консерватории, он мог посещать лекции С. В. Смоленского, который возглавлял кафедру русской церковной музыки, где, вероятно, и приобщился к национальному богатству духовных песнопений. Сам композитор в воспоминаниях, записанных Оскаром фон Риземаном, говорил, что *Первая симфония* построена «на темах из “Обихода” — книги хоров с песнопениями из служб русской церкви...»<sup>7</sup>. Обращение С. В. Рахманинова к духовной музыке было естественным порывом души, хотя, быть может, и не типичным для столь молодого возраста. Свой первый духовный концерт он написал в 20 лет, тогда как его современники обращались к жанру духовной музыки, чаще имея за плечами большой жизненный опыт (первые духовные песнопения появились у П. Г. Чеснокова в 29 лет, у А. В. Никольского в 33 года, у А. Т. Гречанинова в 33 года)<sup>89</sup>.

Помимо внутренних душевных качеств и детских впечатлений на С. В. Рахманинова, как духовного композитора, повлияло его окружение. Н. Серёгина отмечает, что вдохновителем первого духовного сочинения Рахманинова был С. В. Смоленский, директор Синодального училища, при котором хор и само учебное заведение вышли на новый профессиональный уровень, что повлияло и на развитие хоровой отечественной культуры в целом<sup>10</sup>. Рахманинов и Смоленский были знакомы ещё с Московской консерватории, где последний был профессором. Знаком глубоко уважительного и трепетного отношения ученика к своему учителю и другу является посвящение, которое стоит в нотах вершины духовного творчества Рахманинова — его «*Всенощного бдения*». Оно посвящено памяти С. В. Смоленского. Подтверждением связи Смоленского с духовным творчеством Рахманинова можно найти в его письме от 16 марта 1894 г.:

«Очень сожалеею, дорогой Степан Васильевич, что мне приходится бросить на неопределенный срок одну свою недоконченную работу,

7 Рахманинов С. В. Воспоминания, записанные О. фон Риземаном. С. 104.

8 Малацай Л. В. Александр Никольский: творческая биография. Москва, 2010. С. 536.

9 Паисов Ю. И. Александр Гречанинов: жизнь и творчество. Москва, 2004. С. 548.

10 Серегина Н. С. Хоровой концерт С. В. Рахманинова «В молитвах Неусыпающую Богородицу» (1893) и одноименный кондак древней редакции // Музыкальное искусство в процессах культурного обмена: статьи и материалы. Санкт-Петербург, 2015. С. 163.

а именно: духовный Концерт. Мне очень неприятно также, что этим самым я не исполняю своего обещания, данного Вам»<sup>11</sup>.

Можно только выдвигать гипотезы, какое обещание дал маэстро Смоленскому, однако не вызывает сомнения, что идея создания концерта с ним обсуждалась и была горячо поддержана.

### Первое духовно-музыкальное произведение Рахманинова

Лето 1893 г. С. В. Рахманинов проводил у друзей в поместье в Харьковской губернии. Тёплый южный климат, красота природы и благодушная обстановка способствовали большому творческому подъёму. Плодом этого периода стали *Фантазия для двух фортепиано* в четырёх частях (посвящённая П. И. Чайковскому), в последней части которой был цитирован перезвон кремлёвских колоколов и распев «Христос Воскрес»; оркестровая *Фантазия* на тему лермонтовского «Утёса»; две пьесы для скрипки и духовный концерт «*В молитвах Неусыпающую*», который хотя и не был издан, но той же осенью был исполнен Московским синодальным хором. Это было первое духовно-музыкальное сочинение Рахманинова. Доктор искусствоведения А. Б. Ковалёв в своём исследовании «*С. В. Рахманинов и традиционные жанры русской духовной музыки*» предполагает, что Михаил Слонов, детство которого прошло на клиросе в здешних краях, мог познакомить своего друга с репертуаром местного хора<sup>12</sup>. Не исключено, что в него могли входить и духовные концерты композиторов украинского происхождения. Есть вероятность, что прототипом сочинения Рахманинова стал концерт А. Л. Веделя «*В молитвах Неусыпающую Богородицу*». Несомненное сходство есть в выборе текста кондака Успения Божией Матери — в обоих случаях он немного отличается от канонического, кроме того, концерты схожи по своему делению на части.

11 *Рахманинов С. В.* Литературное наследие / сост. З. А. Апетян. Т. 1. Москва, 1978. С. 231.

12 *Ковалев А. Б.* С. В. Рахманинов и традиционные жанры духовной музыки. Тамбов, 2015. С. 55.



### Развитие русской духовной музыки

Прежде чем перейти к художественным и новаторским особенностям духовного концерта С. В. Рахманинова, следует сказать о том, что представляла собой русская духовная музыка того времени. Её история начинается со времён Крещения Руси и появления русского православного богослужения. Византийская мелодика переплеталась с национальными чертами, и к концу XI в. появляются различные распевы. Распев — это музыкальная и мелодическая система, которая составляет основу гласовой церковной музыки. Древнейшим распевом является знаменный (он же столповой или крюковой, потому как записывался особыми знаками — крюками). Основу распева составляют небольшие мелодические единицы, называемые попевками. Позже появляются греческий, болгарский и киевский распевы. Киевский распев появился примерно в XVII в. и, по мнению исследователей, произошёл из знаменного, но, в отличие от него, в его основе не лежит принцип попевок — распев строится по принципу чередования мелодических строк. Строка по своей структуре речитативная, в основном с небогатой мелодической линией. Каждая строка состоит из следующих элементов: мелодический и ритмический рисунок, читок или речитатив на одном тоне и завершающая каденция. Строки между собой чередуются, а финальная называется «заключительная». В каждом гласе и в каждом произведении схема чередования строк и их количество индивидуально. Распевы имели прикладную функцию и использовались для распевания богослужебных текстов<sup>15</sup>.

Постепенное развитие культуры не могло не затронуть и музыкальную сферу. На смену одноголосному знаменному пению приходит строчное многоголосие. Помимо основного голоса, исполнявшего мелодию, появляются различные подголоски, которые могли вариативно изменяться и перекрещиваться, развиваясь линейно. Однако в строчном пении не было чётких правил гармонии и голосоведения, поэтому оно не смогло стать достойным конкурентом западным образцам многоголосия с устоявшимися отчётливыми гармоническими и контрапунктическими закономерностями. Поэтому уже в XVII в. на Русь из Польши приходит партесное многоголосие, ценность которого заключалась в гармонической вертикали, также в него проникают элементы светской барочной музыки. С этого времени духовная музыка

13 *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви. История. Т. 1. *Jordanville (N. Y.), 1977. [Сергиев Посад, 1998]. С. 118–144.*

видоизменяется в своём предназначении. Церковное пение становится отдельной разновидностью музыкального певческого искусства и предназначается для украшения богослужения. В связи с этим появляется жанр духовного концерта, отличительной чертой которого является *дуалистичность* — благодаря происхождению и предназначению он относится к духовной музыке, а по бытованию — к светской (к этой области искусства отсылает само название «концерт»). Отчасти можно согласиться с мнением И. П. Дабаевой о том, что

«упрочение жанра концерта в церковной службе привело к изменению в самом понимании сущности богослужебного пения: оно становится элементом не сугубо богослужебным, а связанным с явлениями посторонними, привнесёнными извне часто для удовлетворения эстетического чувства прихожан, демонстрации искусства пения, композиторского мастерства. <...> В результате художественная функция стала преобладать над жизненной, ритуальной»<sup>14</sup>.

Период XVII в. оставил нам имена выдающихся музыкальных деятелей — это Н. П. Дилецкий, Василий Титов, Федор Светлый и др. Партесные концерты отличаются достаточно сложной и изысканной полифонической техникой. Композиторы используют свободные, канонические, двойные, тройные, четверные имитации (у Дилецкого встречаются восьмиголосные имитации, у Титова число голосов может достигать до двенадцати), каноны и канонические секвенции, внутри канонических форм встречается подголосочное варьирование. Ставя перед собой задачу получить эмоциональный отклик в сердцах слушателей и подчеркнуть экспрессию образов, рождаемых текстом, авторы привлекали в свою музыку различные интонационные пласты. В партесном концерте становятся употребимыми мелодии, заимствованные из светской музыки — кантов, русских и украинских народных песен, а также инструментальной музыки<sup>15</sup>.

К середине XVIII в. барокко, которое царило в русской хоровой музыке, сменяется классическим стилем. Деятели классицизма в русской духовной музыке были М. С. Березовский, Д. С. Бортнянский, С. А. Дегтярёв, А. Л. Ведель и др. Многие из этих композиторов учились у итальянских мастеров, поэтому своё становление в классическом

14 Дабаева И. П. Русский духовный концерт в историческом контексте // Двенадцать этюдов о музыке. К 75-летию со дня рождения Евгения Владимировича Назайкинского. Москва, 2001. С. 10.

15 Герасимова-Персидская Н. Партесный концерт в истории музыкальной культуры. Москва, 1983. С. 136.

концерте обретает гомофонно-гармонический стиль, складывается строгое четырёхголосие, акцент с полифонии смещается на гармонический язык. От партесной музыки сохраняется принцип чередования сольных и ансамблевых эпизодов. Новым стилистическим веянием стало проникновение музыкальных приёмов оперного жанра, а также городской песни романсового типа. Духовные концерты обретают выраженную структурность, в них появляется деление на контрастные по темпу и характеру части. М. Рыцарева в своём исследовании, посвящённом классической музыке, пишет, что одной из задач русского церковного искусства второй половины XVIII в. стало прославление монархии в духе века Просвещения<sup>16</sup>.

Для церковно-певческого искусства XIX столетие оказалось непростым периодом. В 1837 г. Придворную певческую капеллу возглавил А. Ф. Львов, что стало отправным пунктом для переориентации стилевых истоков хорового церковного пения. Увлечение итальянским концертным стилем сменяется следованием стилю немецкой музыки и гармонии немецкого протестантского хора. Неограниченный круг полномочий дирекции Капеллы сильно стеснял творческую свободу композиторов — духовно-музыкальные сочинения для всеобщего употребления могли быть исполнены и изданы только при наличии соответствующей санкции директора Капеллы. Такую же политику продолжил и усилил Н. И. Бахметев, сменивший Львова на посту директора Капеллы. При этом общественные настроения были проникнуты идеей возвращения национальной самобытности русского церковного пения. Попытки добиться гармоничного соединения мелодий церковного обихода и достижений западноевропейской гармонии были предприняты ещё М. И. Глинкой, желавшим «связать фугу западную с условиями нашей [церковной] музыки»<sup>17</sup>. После написания Херувимской, вдохновлённой творчеством Палестрины и Баха, где основу музыкальной ткани составляло чередование имитационно-полифонических и хоральных фрагментов, Глинка обратил своё внимание на истоки отечественной духовной музыки. Т.А. Зайцева пишет, что Глинка «нередко выступает в роли инициатора работы в области церковного пения»<sup>18</sup>.

16 Рыцарева М. Духовный концерт в России второй половины XVIII века. Санкт-Петербург, 2006. С. 23.

17 Глинка М. И. Литературные произведения и переписка: в 2-х т. / подг. А. С. Розанов. Т. II-б. Москва, 1977. С. 140.

18 Зайцева Т. А. Сокровища России: Духовная музыка М. А. Балакирева. Исследовательские очерки. Москва, 2013.

Трёхголосное переложение греческого распева «*Да исправится молитва моя*» появилось как итог взаимодействия с В. Ф. Одоевским, активным исследователем древнерусской церковной музыки, и святителем Игнатием (Брянчаниновым). Это произведение с хоральной фактурой в духе монастырских напевов, свободным несимметричным ритмом. Глубина подхода в изучении церковной музыки, поиск её нового пути выражалась в его профессиональном изучении всех аспектов проблемы вместе с западными коллегами. О совместной работе с немецким теоретиком Зигфридом Деном Глинка пишет в письме к Булгакову:

«С Деном бьемся с церковн[ыми] тонами и канонами разного рода — дело трудное, но нарочито занимательно[е], а даст Бог, и вельми полезное для Русской музыки».

Цель, которую ставил перед собой М. И. Глинка, — создать литургию свт. Иоанна Златоуста для причетников на материале старинных напевов, к сожалению, достигнута не была. Однако его деятельность в этом направлении послужила импульсом для других музыкантов, занимавшихся духовным творчеством — Г. Я. Ломакина, А. Н. Серова, М. А. Балакирева, которые обратились к древним песнопениям и задумывались о своём переложении Обихода. Выдающиеся мыслители и деятели объединились в кружок, во главе которого стояли уже упомянутый В. Ф. Одоевский и протоиерей Д. В. Разумовский. Благодаря серьёзным историческим работам по церковному пению, созданным о. Димитрием Разумовским, был поднят вопрос значимости церковного пения. В. Ф. Одоевский в своих статьях призывал перейти к русской музыкальной старине. Это вызвало большой сочувственный отклик в музыкальной среде. Популяризацией древней церковной музыки был увлечён М. А. Балакирев. Им был предложен грандиозный проект переложения всех синодальных певческих книг, которые «*должны были стать настольными книгами в каждой семье, подобно Библии*»<sup>19</sup>. 18 декабря 1880 г. на экстренном заседании Русского музыкального общества в Москве была исполнена «*Литургия св. Иоанна Златоуста*» П. И. Чайковского, что также способствовало возрождению русского церковно-музыкального искусства во второй половине XIX в. Важно, что Чайковский убедительно показал, что церковная музыка способна находиться на высоте общехудожественных требований<sup>20</sup>.

19 Зайцева Т. А. Сокровища России: Духовная музыка М. А. Балакирева. С. 180.

20 Рахманова М. П. Музыка // Русская художественная культура второй половины XIX века. Картина мира. Москва, 1991. С. 59.

Год 1881-й был ознаменован восшествием на престол императора Александра III, который являлся приверженцем всего русского в культуре и искусстве, стремился укреплять национальные традиции в стране. Управляющим Придворной певческой капеллой становится М. А. Балакирев, деятельность которого (1883–1894) во многом готовила почву для расцвета *Нового направления*. Некий этап в искусстве гармонизации древних напевов знаменовало «*Всенощное бдение*» (1887), подготовленное учителями Капеллы во главе с Н. А. Римским-Корсаковым под руководством Балакирева<sup>21</sup>.

Период конца XIX — начала XX в. в духовно-музыкальной культуре получил название *Новое направление*. В это время обретаются подлинно национальные пути развития духовной музыки, русская богослужебно-певческая культура испытывает стремительный подъём. Композиторами этого направления были священник Дмитрий Аллеманов, А. А. Архангельский, А. Т. Гречанинов, Н. С. Голованов, М. М. Ипполитов-Иванов, В. С. Калинников, А. Д. Кастальский, А. В. Никольский, А. Г. и П. Г. Чесноковы, К.Н. Шведов, С. В. Рахманинов и др. Всех их объединяло стремление создать русское национальное пение с опорой на истоки древнерусского искусства<sup>22</sup>.

### **Вклад Рахманинова в русскую духовную музыку**

Чем же С. В. Рахманинову удалось обогатить русскую духовную музыку? Его первое духовное сочинение, концерт «*В молитвах Неусыпающую*» становится связующим звеном между двумя стилевыми эпохами, предвосхищая позднеромантическую модель жанра. Искусствовед О. А. Урванцева пишет, что

«рахманиновское претворение традиций не было одномерным. В его духовных сочинениях был осуществлён синтез признаков различных направлений — с одной стороны, выразительность и экспрессия, унаследованная от Литургии Чайковского, а с другой — обращение к “русскому стилю” Кастальского с его натуральной ладовостью, подголосочностью, опорой на народно-песенные истоки. В то же время, в духовной музыке Рахманинова, достаточно тесно взаимодействующей с его светской музыкой, проявились некоторые стилевые

21 Рахманова М. П. Новое направление в духовной музыке: исторические тенденции и художественные процессы // История русской музыки. Т. 106. Москва, 2004. С. 428.

22 Там же. С. 435.

черты модерна. Таким образом, Рахманинов стал не только продолжателем ранее существовавших традиций, но и открыл новый вид модели, синтезирующей достижения предшественников и современного ему искусства»<sup>23</sup>.

Сам Рахманинов оценивал свой концерт как произведение «*довольно приличных качеств, но, к сожалению, мало духовное*»<sup>24</sup>. Тем не менее, в первом духовном сочинении композитора сформировались черты авторской концепции духовно-концертной музыки. Интонационная сфера концерта образуется слиянием стилистики древнерусского хорового искусства и народного музыкального фольклора. «Знаменная» природа тематизма чувствуется благодаря строгой диатонике, ритмическим закономерностям движения и плавному перетеканию одного тона в другой. По словам музыковеда А. И. Кандинского,

«примечательно, что в мелодии коды I части концерта ощущается присутствие фольклорных элементов — индивидуальное рахманиновское преломление стилистики “русской песни”»<sup>25</sup>.

Кандинский отмечает здесь «*отголоски таких ранних романсов композитора, как “Полюбила я”, “Уж ты, нива”*». Лирическая тема II части (фугато) схожа с украинской народной песней по своей задушевной простоте, субдоминантовой сфере, так характерной для народного ладового мышления. Финал в большей степени

«близок к сфере светской музыки. Об этом свидетельствует маршеобразность главной темы, активное восходящее движение мелодии, построенной на мажорной гамме, а также [...] имитация “трубного сигнала” поочерёдно у всех четырёх хоровых групп»<sup>26</sup>.

Торжественность финала сходна с композиционным решением ликующих финалов в некоторых хоровых концертах Д. С. Бортнянского.

Важно подчеркнуть, что С. В. Рахманинов с его исконно русской душой, большой любовью к отечественной культуре становится продолжателем идей великого М. И. Глинки. Как пишет А. И. Кандинский:

23 Урванцева О. А. Стилевое моделирование в духовно-концертной музыке русских композиторов XIX–XX веков: [дис... докт. искусств.: 17.00.02]. Магнитогорск, 2011. С. 374.

24 Рахманинов С. В. Литературное наследие. Т. 1. С. 375.

25 Кандинский А. И. Хоровые циклы Рахманинова // Традиционные жанры русской духовной музыки и современность: сборник статей, исследований, интервью. Вып. 1. Москва, 1999. С. 72.

26 Там же. С. 36.

«Глинка, “отец русской музыки”, по выражению Балакирева, способствовал тому, что путь этот к мировой вершине в лице Рахманинова с его “Всенощной”, С. И. Танеева, создавшего жанр “православной” кантаты (“Иоанн Дамаскин”, “По прочтении псалма”) <...> был пройден в короткие сроки за какие-то пятьдесят лет»<sup>27</sup>.

Но для того, чтобы прийти к этой вершине, надо проделать определённый путь, важной вехой которого было создание духовного концерта. В этом сочинении переплетаются формообразующие черты концерта классического периода, гармонический язык эпохи романтизма и мотивы, присущие народной и церковной русской музыке. Сформировав «словарь» музыкальных приёмов, композитор подготавливает почву для дальнейшего обогащения русской духовной музыки — создания *Литургии святителя Иоанна Златоуста* и *Всенощного бдения*.

### Особенности духовно-музыкальных произведений Рахманинова

Если первое духовное сочинение было создано С. В. Рахманиновым спустя год после окончания консерватории, то к написанию *Литургии* в 1910 г. он приступил, будучи уже признанным композитором. За это время Рахманинов стал вице-президентом Императорского русского музыкального общества, дал 20 концертов в грандиозном американском турне, стал самым востребованным дирижёром в России и автором двух симфоний, трёх фортепианных концертов и другой вокальной и инструментальной музыки. О работе над *Литургией* Сергей Васильевич писал своему другу Никите Морозову:

«Я долго думал о Литургии и долгое время стремился написать ее. Я начал работать над ней как-то случайно, а потом вдруг увлекся ею. А потом вдруг закончил ее очень быстро. Давно я ничего не писал с таким удовольствием»<sup>28</sup>.

При написании *Литургии* Рахманинов опирался на аналогичный цикл Чайковского. По поводу текста песнопений и правильности ударений композитор советовался с А. Д. Кастальским, например, спрашивал у него, нужно ли включать в *Литургию* прокимен, тогда как у Чайковского его нет. В этом цикле отсутствует непосредственное

27 Зайцева Т. А. Сокровища России: Духовная музыка М. А. Балакирева. С. 171.

28 Рахманинов С. В. Литературное наследие. Т. 1. С. 325.



использование мелодий знаменного и других распевов, хотя отдельные обороты очень схожи с древними попевками. В рахманиновской *Литургии* проступают многие черты романтической музыки: тяга к красочности, звукописи, хоровой «инструментовке»; черты театрализации (которые обнаруживаются в оперных, речевых, декламационных интонациях). Помимо этого, Рахманинов применяет современные для него средства гармонического языка, что обновляет старую модель, делает её более изысканной. Речь идёт о поэтизации плачeveго жанра, истоки которого находятся в народных песнях, о тонкой дифференциации рельефа и фона (сопоставлении хоровых и сольных эпизодов), о барочных аллюзиях, типичных для стиля Рахманинова<sup>29</sup>.

Так же как и П. И. Чайковский, С. В. Рахманинов использует смешанную модель, в которой соединяет мелодическое начало и его производные с колористическими ресурсами гармонии и лада. Примером служит «Херувимская» (№ 8 из *Литургии*). Сергей Васильевич для Херувимской песни избирает модель Глинки. Композиция песнопения распадается на два раздела с разными эмоциональными состояниями. В первом разделе — образ небесных сил, света, покоя, умиротворения и созерцания, во втором — славильный образ, с использованием признаков виватного канта: традиционной пунктирной ритмоформулой и движением мелодии по звукам тонической гармонии<sup>30</sup>.

Весь цикл состоит из различных по настроению песнопений, контрастно оттеняющих друг друга, но при этом составляющих смысловое единство. Песнопение «Во Царствии» сходно с задушевной народной песней по своему колориту, драматической экспрессией обладает «Верую». Богородичное произведение «Достойно есть» отличается светлым характером, дополненным звучанием женских голосов на фоне мягкой поддержки мужских, а в заключительном разделе *Литургии* звучит радостный колокольный звон номера «Хвалите Господа с небес». Первое исполнение Синодальным хором под управлением выдающегося дирижёра Н. М. Данилина состоялось в ноябре 1910 г. С. В. Рахманинов получил высокую оценку своего композиторского мастерства от музыкальных критиков того времени, но церковные власти запретили исполнение «*Литургии*»

29 Кандинский А. И. Хоровые циклы Рахманинова. С. 66–117.

30 Урванцева О. А. Стилиевое моделирование в духовно-концертной музыке русских композиторов XIX–XX веков. С. 170.



за богослужением, находя музыку не соответствующей духу богослужения, попросту говоря, слишком красивой<sup>31</sup>.

Зимой 1915 г. Рахманинов написал «*Всенощную*», в ней он ставил себе задачу соединить мелодии Обихода с западным контрапунктом. Вот когда завет М. И. Глинки о соединении древних напевов с западной фугой наконец-то получил достойное воплощение! Сочинение имело колоссальный успех, его пришлось повторить 5 раз перед переполненным залом во время исполнения Московским синодальным хором. Сам композитор вспоминал:

«В этом сочинении я больше всего любил один кусок — почти так же, как “Колокола”, — из пятого гимна “Ныне отпускаеши раба твоего, Владыко, с миром”... (Евангелие от Луки, 29). Я бы хотел, чтобы его исполнили на моих похоронах. В конце там есть место, которое поют басы, — гамма, спускающаяся вниз до нижнего си-бемоль в медленном *pianissimo*»<sup>32</sup>.

Цикл состоит из 15 песнопений, среди них 10 написаны на подлинные мелодии знаменного, греческого и киевского распевов, а остальные 5 содержат в себе авторские мелодии, интонационно близкие обиходным. Рахманинов мастерски сочетает сложный гармонический язык с приёмами в духе архаики — это антифонное пение, когда мужские и женские голоса звучат попеременно, движение параллельными квинтами и октавами (что запрещено в классической гармонии, но повсеместно использовалось в древности), большое количество удвоений, где женские и мужские голоса звучат в унисон. Также как и в *Литургии*, во *Всенощном* эпизоды контрастируют между собой. «*Блажен муж*», «*Свете тихий*» и «*Ныне отпускаеши*» — светлые и лиричные, напоминающие колыбельную; «*Благословен еси Господи*», «*Хвалите имя Господне*», «*Великое славословие*» — эпические, с яркой хвалебной колокольностью и широтой души. При этом песнопения вечерни отличаются камерностью и созерцательностью, задушевым лиризмом, а песнопения утрени более масштабные и эпические, выражающие дух соборности и ликующего торжества. Как уже было сказано, «*Всенощная*» С. В. Рахманинова стала вершиной русской духовной музыки. Композитору удалось раскрыть глубину древних напевов, подчеркнуть их красоту, удачно и мастерски вплести в реалии новой жизни и гармонии. Именно поэтому

31 Кандинский А. И. Хоровые циклы Рахманинова. С. 89.

32 Рахманинов С. В. Воспоминания, записанные О. фон Риземаном. С. 170.

музыка данного цикла вызывает такой живой отклик у слушателей, ведь в ней удивительным образом соединяются прошлое и настоящее, Божественное и человеческое<sup>33</sup>.

### Заключение

Некоторые исследователи, в основном советского периода, предпочитают говорить, что С. В. Рахманинов не был глубоко религиозным человеком. Такой вывод они делают благодаря небольшому количеству высказываний самого композитора на эту тему. Однако слова не всегда могут выразить глубину человеческих переживаний, тогда как музыка является подлинным отражением души композитора.

Свидетельством религиозности Рахманинова являются его добрые отношения с церковными иерархами. Протоиерей Виталий Антоник, профессор Минской духовной академии, приводит рассказ своего дяди, священника Иоанна Руновича, который, будучи студентом богословского факультета Варшавского университета, стал свидетелем частного концерта, исполненного С. В. Рахманиновым для митрополита Варшавского и всей Польши Дионисия во время гастролей в Варшаве в 1935–1936 гг. Маэстро специально пришёл к митрополиту, чтобы сыграть для него. В первой части Рахманинов играл свои фортепианные произведения, а во второй — вместе со студентами богословия исполнил песни и романсы, аккомпанируя молодым людям<sup>34</sup>.

Последним сочинением С. В. Рахманинова стали «Симфонические танцы», написанные в 1941 г. В них можно услышать обиходную мелодию «Благословен еси Господи» (которая также является основой одноимённого номера из *Всенощного бдения* оп. 37), мелодию «Буди благословенно имя Твое от ныне и до века» (использованная в *Литургии свт. Иоанна Златоуста* оп. 31). «Симфонические танцы» являются венцом композиторской деятельности Сергея Васильевича, вбирая в себя накопленный музыкальный и духовный опыт, без которого его музыка не была бы тем величайшим достижением мировой культуры, которым является по сей день. В своей музыке Рахманинов никогда не забывает Бога, и именно поэтому она останется незабвенной на века.

33 Ковалев А. Б. С. В. Рахманинов и традиционные жанры духовной музыки. С. 61.

34 Michalczuk W. Metropolita Dionizy Waledyński: wielki hierarcha i prawosławny obywatel Rzeczypospolitej: biografia w rzeczach, fotografiach i archiwaliach. Kraków, 2022. S. 109.

### Источники

- Воспоминания о С. В. Рахманинове: [в 2 т.] / сост., ред., комм. и предисл. З. А. Апетян. Т. 1. Москва: Государственное музыкальное изд., 1961.
- Воспоминания о С. В. Рахманинове: [в 2 т.] / сост., ред., комм. и предисл. З. А. Апетян. Т. 2. Москва: Музыка, 1974.
- Глинка М. И. Литературные произведения и переписка: [в 2 т.] / подг. А. С. Розанов. Т. II-б. Москва: Музыка, 1977.
- Рахманинов С. В. Воспоминания, записанные О. фон Риземаном / пер. с англ., послесловие и коммент. В. Н. Чемберджи. Москва: Радуга, 1992.
- Рахманинов С. В. Литературное наследие: [в 3 т.] / сост., ред., автор вступ. ст., комм. и указат. З. А. Апетян. Т. 1. Москва: Советский композитор, 1978.

### Литература

- Брянцева В. Н. С. В. Рахманинов. Москва: Советский композитор, 1976.
- Гарднер И. А. Богослужбное пение Русской Православной Церкви. История: [в 2 т.]. Т. 1. Jordanville (N. Y.): Holy Trinity Orthodox Monastery, 1977. [Сергиев Посад: Московская духовная академия, '1998].
- Герасимова-Персидская Н. Партесный концерт в истории музыкальной культуры. Москва: Музыка, 1983.
- Дабаева И. П. Русский духовный концерт в историческом контексте // Двенадцать этюдов о музыке. К 75-летию со дня рождения Евгения Владимировича Назайкинского. Москва: Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского, 2001. С. 7–16.
- Зайцева Т. А. Сокровища России: Духовная музыка М. А. Балакирева. Исследовательские очерки. Москва: Музыка, 2013.
- Кандинский А. И. Хоровые циклы Рахманинова // Традиционные жанры русской духовной музыки и современность: сборник статей, исследований, интервью. Вып. 1. Москва: Композитор, 1999. С. 66–117.
- Ковалев А. Б. С. В. Рахманинов и традиционные жанры духовной музыки. Тамбов: Изд. Р. Першина, 2015.
- Малацай Л. В. Александр Никольский: творческая биография. Москва: Дека ВС, 2010.
- Медушевский В. В. Духовный анализ музыки: учеб. пособие: в 2 ч. Москва: Композитор, 2016.
- Паисов Ю. И. Александр Гречанинов: жизнь и творчество. Москва: Композитор, 2004.
- Рахманова М. П. Музыка // Русская художественная культура второй половины XIX века. Картина мира. Москва: Наука, 1991. С. 45–91.
- Рахманова М. П. Новое направление в духовной музыке: исторические тенденции и художественные процессы // История русской музыки: [в 10 т.]. Т. 10Б. Москва, 2004. С. 392–456.

- Рыцарева М.* Духовный концерт в России второй половины XVIII века. Санкт-Петербург: Композитор, 2006.
- Серегина Н. С.* Хоровой концерт С. В. Рахманинова «В молитвах Неусыпающую Богородицу» (1893) и одноименный кондак древней редакции // Музыкальное искусство в процессах культурного обмена: статьи и материалы. Санкт-Петербург: РИИИ, 2015. С. 163–175.
- Урванцева О. А.* Стилизовое моделирование в духовно-концертной музыке русских композиторов XIX–XX веков: [дис... докт. искусств.: 17.00.02]. Магнитогорск, 2011.
- Michalczuk W.* Metropolita Dionizy Waledyński: wielki hierarcha i prawosławny obywatel Rzeczypospolitej: biografia w rzeczach, fotografiach i archiwaliach. Kraków: Scriptum, 2022.

МИССИОНЕРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

# ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ В ПРОВИНЦИИ ХЭНАНЬ

Андрей Юрьевич Литвин

магистр теологии

выпускник ОЦАД по кафедре «Внешние церковные связи»

115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1

andeli@outlook.com

**Для цитирования:** Литвин А. Ю. История развития Православной миссии в провинции Хэнань // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 333–358. DOI: 10.31802/GV.2023.51.4.017

## Аннотация

УДК 27-764 (271.2)

После разрушения Миссии в 1900 г. в Пекине и некоторого периода скитаний по городам севера и северо-востока Китая она была перенесена в Шанхай, и это послужило началом деятельности миссионеров в центре и на юге Китая. Одной из важнейших провинций, где утвердилось православие, стала расположенная в восточной части центрального Китая провинция Хэнань. Необходимо отметить, что начало миссионерской деятельности возникло здесь не обычным образом, а было положено крупным пожертвовани-ем местного жителя, бывшего уездного начальника, который в благодарность миссии за помощь русских во время беспорядков 1900 г. пожертвовал Духовной миссии свою усадьбу в г. Вэйхуэйфу и более двадцати одного гектара земли, где для начала сам же и устроил здания для школы и жилья миссионеров, а также молитвенный дом. Благодаря внушительной материальной базе, этот стан стал основным для деятельности Миссии по всей провинции. Миссионеры активно посещали Вэйхуэйфу и, как правило, надолго там останавливались, совершая поездки по всей Хэнань и в соседнюю Хубэй, где также было много верующих и готовящихся ко Крещению. Таким образом, появление здесь миссионерского стана стало важным событием для просвещения центрального Китая, как в собственно провинции Хэнань, так и в соседней Хубэй.

**Ключевые слова:** Вэйхуэйфу, Хэнань, Цисянь, Кайфынфу, Чжандэфу, Даокоу, архимандрит Симон.

## History of the Development of the Orthodox Mission in Henan Province

**Andrey Yu. Litvin**

MA in Theology

graduate in the Department of External Church Relations at the Saints Cyril and

Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2, building 1, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russia

andeli@outlook.com

**For citation:** Litvin, Andrey Yu. "History of the Development of the Orthodox Mission in Henan Province". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 333–358 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.017

**Abstract.** After the destruction of the Mission in 1900 in Beijing and some period of wandering through the cities of the north and northeast of China, it was moved to Shanghai, and this served as the beginning of missionary activity in the center and south of China. One of the most important provinces where Orthodoxy established itself was Henan Province, located in the eastern part of central China. It should be noted that the beginning of missionary activity did not arise here in the usual way, but was initiated by a large donation from a local resident, a former district chief, who, in gratitude to the mission for the help of the Russians during the unrest of 1900, donated his estate in the city of Weihui and more than twenty-one hectares of land, where, to begin with, he himself built buildings for a school and housing for missionaries, as well as a prayer house. Thanks to its impressive material base, this camp became the main one for the Mission's activities throughout the province. The missionaries actively visited Weihui, and as a rule stayed there for a long time, making trips throughout Henan and to neighboring Hubei, where there were also many believers and those preparing for Baptism. Thus, the appearance of a missionary camp here became an important event for the enlightenment of central China, both in the province of Henan itself and in neighboring Hubei.

**Keywords:** Weihui, Henan, Qixian, Kaifeng, Zhangdefu, Daokou, Archimandrite Simon.

## Введение

Начало миссии в провинции Хэнань было положено в 1905 г. Инициатором стал житель города Вэйхуэйфу<sup>1</sup> — уездный начальник Фан Чжаоцзин. В благодарность за покровительство русских во время событий 1900 г.<sup>2</sup> он передал миссии свою усадьбу и значительный участок пашенной земли для устройства стана, школы и церкви. Стан в Вэйхуэйфу стал самым благоустроенным миссионерским отделением в Центральном Китае: члены миссии останавливались здесь часто и жили подолгу. Особенно часто посещал Вэйхуэйфу архимандрит Симон, записки которого служат важным свидетельством о развитии миссии как в самом городе, так и в остальной провинции Хэнань. Население здесь было предрасположено к православии, поэтому нередко случалось так, что новые станы открывались по инициативе самих местных христиан или христиан из соседних населённых пунктов. Развитие Православия шло здесь довольно быстро, а по степени упоминания в журнале «Китайский благовестник» — главном издании Духовной миссии, — стан в Вэйхуэйфу и провинцию Хэнань можно сопоставить только с упоминанием стана в Юнпинфу в провинции Чжили, о чём было написано ранее<sup>3</sup>. В журнале «Китайский благовестник» сохранилось несколько писем с просьбами к начальнику миссии благословить местных христиан на открытие новых станов и школ в других населённых пунктах, которые были ими специально присмотрены как наиболее подходящие для этих целей. Как следствие, число христиан росло очень быстро, а провинция стала второй в Китае по количеству православных после провинции Чжили, находившейся непосредственно вокруг Пекина. При сравнении приводимого в отчётах числа христиан с числом желающих принять крещение становится ясно, сколь успешной могла бы быть деятельность миссии в этой провинции при наличии большего числа миссионеров и финансовых средств, поскольку до многих районов миссионеры годами не могли добраться или приезжали, но уже не вовремя, когда желавшие присоединиться к православию, так и не дождавшись священника, уходили

1 Правильное название Вэйхуэй.

2 Имеются в виду события, связанные с восстанием ихэтуань, имевшим ярко выраженную антихристианскую направленность, а поскольку в уезде уже были христиане, то и отношение к начальнику уезда было тоже негативное.

3 См.: *Литвин А. Ю.* Развитие православия в китайском городе Юнпинфу и его окрестностях // БВ. 2023. № 1 (48). С. 201–233.

в другие христианские конфессии. Сами миссионеры писали о том, что отсутствие средств и людей, а также постоянного священника в провинции являлось главным препятствием к широкому распространению православия при большой предрасположенности жителей именно к Православной Церкви.

Данное исследование основано на публикациях журнала «Китайский благовестник». Основными материалами при написании статьи послужили записки-отчёты миссионеров об их путешествиях в провинцию Хэнань, письма членов миссии, проживавших в здешних станах, и годовые отчёты о состоянии миссии. О внимании последней к развитию православия в этом регионе можно судить также по количеству упоминаний о ней в журнале: после миссии в Юнпинфу, о которой писалось в прошлой статье, о миссии в Хэнань в целом и в Вэйхуэйфу в частности упоминается в «Китайском благовестнике» чаще всего. Есть даже отдельно посвящённые ей отчёты, а в нескольких номерах материалы о положении миссии в Хэнань занимают наибольшее место. В нашей статье охватывается временной период с 1905 г. до конца 1916 г., когда упоминания о миссионерской деятельности исчезают со страниц журнала. Окончательно проповедническая деятельность перекладывается на местных жителей в 1919 г., но более подробных сведений пока не обнаружено.

## 1. Начало миссионерской деятельности в регионе

В отчётах сотрудников миссии много раз отмечается, что проповедь в провинции Хэнань началась не совсем обычным способом. Фань Чжаоцзин, чиновник 5-го класса, бывший начальник уезда Цзисянь, в 1900 г., во время Боксёрского восстания<sup>4</sup> был ограблен в городе Вэйхуэйфу и вообще много претерпел от мятежников. В конце концов он нашёл приют в русском отряде, где жил в течение нескольких месяцев и таким образом сблизился с русскими. Вернувшись на родину, он в благодарность за несколько лет построил подходящие для проживания европейцев здания и в 1905 г. подарил миссии свой дом с 33-мя помещениями и более 21 гектара земли. Сам Фань Чжаоцзин, после

4 Боксёрское, иначе Ихэтуаньское, восстание было поднято т. н. отрядами гармонии и справедливости (ихэтуань) против иностранного вмешательства во внутреннюю жизнь Китая. Члены отрядов активно занимались тренировками, напомиравшими кулачный бой, за что и были прозваны боксёрами.



нескольких месяцев проживания в миссии и изучении православия, 10 июня 1905 г. принял крещение с именем Пётр<sup>5</sup> и остался жить при миссии в качестве переводчика<sup>6</sup>. По другим сведениям, он нанял учителя и сам преподавал в созданной им школе<sup>7</sup>, что представляется более правдоподобным, поскольку впоследствии именно в этом качестве он и упоминается. Фань-Пётр выстроил на своей земле не только школу, но и храм. Здесь данные немного разнятся, потому что, по другим сведениям, передавая это имущество он высказывал пожелание, чтобы миссия построила здесь храм и школу<sup>8</sup>. Но всё же большинство материалов свидетельствуют о том, что молитвенный дом и здания для миссионеров построил он сам. В итоге миссия стала обладательницей огромного имущества в оживлённом месте, возле Хуанхэ, на сумму пять тысяч рублей<sup>9</sup>. Более того, обращение в христианство чиновника уже являлось необычным, поскольку им это было запрещено, да и по долгу службы они были обязаны в известное время принимать участие в определённых религиозных обрядах и даже совершать их в языческих храмах, что, конечно, мешало принятию христианского учения.

Итак, в январе 1906 г. миссионерская усадьба была принята, в ней устроена школа, а осенью того же года — молитвенный зал с иконостасом; тогда же было крещено двадцать семь человек. Учеников на первых порах было не более двадцати<sup>10</sup>, но уже в 1910 г. их было уже шестьдесят, а крещёных — шестьдесят восемь человек<sup>11</sup>. Имея в виду важность этого места и наличие всех удобств для проведения проповеди, в Вэйхуэйфу часто приезжал архимандрит Симон, здесь он служил и совершал крещения, а иеродиакон Иннокентий (Фань) и послушник-живописец Власов, впоследствии иеромонах Смарагд, находились там почти постоянно<sup>12</sup>. Так было положено начало присутствию Русской Православной Церкви

5 Крупные пожертвования // Китайский благовестник. 1905. № 19–20. С. 4.

6 Современное состояние Православной миссии в Китае // Китайский благовестник. 1910. № 8. С. 21.

7 Крупные пожертвования // Китайский благовестник. 1905. № 19–20. С. 4.

8 Там же.

9 Официальный отдел. Пожертвование усадьбы и земли в Вэйхуэйфу, провинции Хэнань // Китайский благовестник. 1905. № 19–20. С. 2.

10 В провинции Чжили открыты следующие станы: // Китайский Благовестник. 1916. № 17–18. С. 20.

11 Современное состояние Православной Миссии в Китае // Китайский Благовестник. 1910. № 8. С. 21.

12 В провинции Чжили открыты следующие станы: // Китайский Благовестник. 1916. № 17–18. С. 20.

в провинции Хэнань<sup>13</sup>. В 1909 г. в Вэйхуэйфу была открыта новая школа, у северных ворот, где учительствовал Онисим Ван.

## 2. Развитие православия в Хэнань

В 1907 г. школа в Вэйхуэйфу уже стала достаточно сильной, чтобы один из её учеников был взят в Пекинское духовное училище<sup>14</sup>. Активной стала и приходская жизнь: была установлена общая касса, на средства из которой отремонтировали храма, школу и другие помещения. Под праздник Рождества Христова была проведена общая перепланировка помещений, благодаря чему вместимость школы повысилась до шестидесяти человек. В конечном итоге, как пишет в «Китайском благовестнике» миссионер, всё было приведено в очень пристойный вид. Рождество встретили торжественно, однако без священника. На тот момент ко крещению готовились десять человек<sup>15</sup>. Катехумены отмечали большую доступность и открытость православных миссионеров, по сравнению с католиками и протестантами, и выражали желание, чтобы православие распространялось в Китае как можно шире<sup>16</sup>. Надо отметить, что о своём стремлении иметь более беспристрастных руководителей в деле веры, то есть православных миссионеров, заявляли и в Хэнань в самом начале проповеди, и в соседней провинции Хубэй.

Священники, совершая поездки в Вэйхуэйфу, обязательно проводили крещения и совершали богослужения с исповедью и причастием<sup>17</sup>. Так, перед Рождеством 1907 г. крестились шестнадцать человек, из них четырнадцать были учениками школы. Надо отметить, что в школе обязательно проводились экзамены.

После передачи земли и усадьбы, первым миссионером, который туда приехал принимать имущество, стал архимандрит Авраамий. Был составлен подробный план строений и сада. Здания были освящены, и устроен экзамен, который показал хорошие успехи учеников

13 Одна из древнейших китайских провинций. Считается колыбелью китайской цивилизации. Здесь имели свои столицы 20 китайских династий, в том числе в Кайфэн, где Миссия также активно развивалась.

14 Вэйхуэйфу, 4-го октября, 1907 года // Китайский благовестник. 1907. № 5–6. С. 25.

15 Письма из Вэйхуэйфу // Китайский благовестник. 1907. № 42–43. С. 24.

16 Там же. С. 25.

17 Отчёт о миссионерской поездке (с 26-го по 30-ое декабря 1907 г.) // Китайский Благовестник. 1908. № 18–19. С. 21.

в изучении китайского языка, молитвослова и Псалтири<sup>18</sup>. При этом о. Авраамий отметил, что их преподаватель, студент правительственной школы в Пекине, даже не будучи крещёным, довольно хорошо разбирался в православном учении. Его отец был крупным чиновником и принял большое участие в организации школы, поэтому миссионеры постарались возможно скорее познакомиться с ним лично<sup>19</sup>.

Интерес к миссии проявили и многие другие представители местных властей, в том числе Вэйюань<sup>20</sup> — чиновник особых поручений при губернаторе провинции Хэнань. Таким образом, были установлены многочисленные полезные контакты, и миссия могла развиваться при благоприятном отношении к ней со стороны населения и местных властей.

В конце сентября того же 1906 г. учеников было уже двадцать человек и многие были готовы креститься. Учителями в это время состояли Матфей Хуан и Онуфрий Бянь. День в школе начинался в седьмом часу, когда читаются 3-й и 6-й часы, а в пять часов вечера служили повечерие. Сами занятия по времени продолжались с 7-30 до 11-00, затем с 13-00 до 17-30. Пения ещё не было — и всё читалось<sup>21</sup>.

А уже в конце октября крестились двадцать семь человек, из них восемнадцать учеников<sup>22</sup>. Отмечалось также, что в школе было мало книг, в связи с чем Онуфрий просил начальника миссии прислать «20 экземпляров Евангелия, 20 Часословов, 20 Малых катехизисов, 25 Молитвословов»<sup>23</sup>, а также европейской бумаги для письма.

В целом, сотрудники стана отмечали в местных жителях большое стремление к православию, «христианство, [— писали они, —] привлекает китайцев <...> идеей любви, милосерия и сострадательности»<sup>24</sup>. А также замечали, что отсутствие храма и священника очень тормозит развитие проповеди в здешних местах. В конце года архимандрит Симон писал, что это сказывалось даже на верующих: часть из них

18 Внутрь страны // Китайский Благовестник. 1906. № 27–28. С. 15.

19 Там же. С. 16.

20 там же. С. 19.

21 От С. С. из Вэйхуэйфу 30-го сентября 1906 года // Китайский Благовестник. 1906. № 38–39. С. 12.

22 Письмо из Вэйхуэйфу от китайца — учителя миссийской школы // Китайский Благовестник. 1906. № 38–39. С. 13.

23 Там же. С. 14.

24 20 октября // Китайский Благовестник. № 38–39. С. 12–13.

разучилась класть крестное знамение, а некоторые вместо того, чтобы прикладываться ко кресту, нюхали его<sup>25</sup>.

Осенью 1906 г. миссионеры посетили стан в Кайфэн<sup>26</sup>. Описывая его, архимандрит Авраамий замечает, что начало ему было положено местным жителем — учителем старой китайской школы Матфеем Хуан<sup>27</sup>, который после введения школ нового образца сблизился с христианами, слушал православное учение, после чего крестился и вместе с сыном основал в городе школу<sup>28</sup>. Дело проповеди развивалось активно, среди слушающих были даже три монаха: два буддиста и один даос<sup>29</sup>. Отмечалось, что за небольшое время школа сумела довести знания учеников до удовлетворительного уровня, и поскольку все уже знали Символ веры, им всем было предложено креститься. Таким образом, в конце 1906 г. крестились пять из пятнадцати учеников, и ещё двое, в том числе сын учителя Матфея, наречённый Феодором. Учили в школе как православию по церковным книгам, так и китайскому языку и Четверокнижию, входившему в обязательную программу образованного китайца. Содержание всего здания обходилось в семь долларов, но, как отмечается, за такое старое здание в Пекине можно было бы платить и два доллара. Всего на содержание учителей, питание и прочее уходило в месяц тридцать долларов. По воскресным дням, а также, когда имелись желающие, произносилась проповедь для взрослых<sup>30</sup>. Школой и миссионерами интересовались, поэтому при приезде миссионеров всегда приходили гости, в числе которых могли быть сосед, торговец, буддийский монах, местный учитель, чиновник.

Сотрудники миссии старались посещать стан в Вэйхуэйфу хотя бы дважды в год, в Пасхальный период и на Святках, упоминаются также их посещения в августе-сентябре.

25 Отчёт о миссионерской поездке (с 26 по 30-ое декабря 1907 г.) // Китайский Благовестник. 1908. № 18–19. С. 20.

26 В журнале — Кайфынфу. Этот город долго назывался иностранцами Кайфын, но правильнее Кайфэн, — так и он называется в статье.

27 По данным архимандрита Симона, Матфей Хуан был доктор, но, возможно, что он совмещал и то и другое, потому что как показывает дальнейшая история, он, действительно, занимался лечением самых разных больных, от отвыкающих от курения опиума до больных оспой.

28 Там же. С. 30.

29 Отчёт о миссионерской поездке (с 26-го по 30-ое декабря 1907 г.) // Китайский Благовестник. 1908. № 23–24. С. 31.

30 Там же.

Очень скоро школ в Вэйхуэйфу стало три, а потом и четыре. Весной 1908 г. в школе духовной миссии работал преподаватель Игнатий Тун. Учеников в это время было уже двадцать два. Той же весной во время поездки было крещено десять человек, преимущественно взрослых<sup>31</sup>, что говорит о быстром продвижении дела проповеди. Необычным является то, что на Пасху служили дважды: всенощную в 8 часов вечера и литургию в 4 утра<sup>32</sup>.

Тогда же состоялось посещение школы в Кайфэн — главном городе провинции Хэнань. Там учащихся оказалось тридцать, из них окрестили тринадцать человек и ещё девять взрослых. Во время этой поездки неоднократно читались проповеди на самые различные вероучительные темы, причём для экономии времени обширные поучения предлагались при проверке готовящихся ко крещению, что давало возможность свободного восприятия ими богослужения, уже не прерываемого на разъяснения<sup>33</sup>. Учителем здесь в то время Феодор Хуан.

Что касается крещения буддийского монаха, то поскольку он хотел сразу же после крещения поступить в Пекинский монастырь, дабы не оставаться даже на один день в языческом храме, то до выяснения вопроса о его принятии в число братии Пекинского монастыря его крещение было отложено<sup>34</sup>.

Характерной особенностью этого стана являлось учреждение при нём общества противодействия курению опиума, организованное старшим учителем Матфеем Хуаном с помощью некоторых состоятельных горожан. Матфей владел рецептом особого средства, которое он готовил и раздавал отвыкающим от курения.

Архимандрит Симон отмечает, что, когда их миссионерская группа прибыла в Кайфэн, жители, помогающие вышеуказанному обществу, присутствовали на проводимых им пасхальных богослужениях и сопровождали миссионеров в иных местах. Перед отъездом снова служили вечерню, на которой ещё раз было предложено обширное поучение на различные темы.

Следующим пунктом, который они посетили, стал город Цисянь. Дело в том, что в провинции Хэнань развивалось женское образование, что для Китая того времени в целом было нехарактерно. И в этом городе

31 Поездка в Хэнань и Хубэй (с 14-го апреля по 2-ое мая 1908 г.) // Китайский Благовестник. 1908. № 20. С. 13.

32 Там же. С. 14.

33 Там же.

34 Там же. С. 15.

жители предложили миссии в дар землю с постройками для устройства школы для девочек. Хозяйка Лю Боши вручила миссионерам все необходимые документы, заверила дарственную собственноручной подписью. Тем не менее при посещении уездного начальника оказалось, что для передачи недвижимости имеются некоторые препятствия, устранить которые в тот момент миссия была не в силах. К сожалению, «наутро, 19-го апреля, к прискорбию жертвовательницы»<sup>35</sup> документы на дом и землю были ей возвращены. Однако одновременно поступило предложение устроить женскую школу в Кайфэн, тем более что там уже была женщина, у которой занимались двенадцать учениц<sup>36</sup>, что и было сделано. Тогда же возникло предложение выкупить арендуемое миссией здание с его последующим расширением за небольшую плату<sup>37</sup>. Сам стан в Цисянь был открыт в 1908 г., что было отмечено в годовом отчёте<sup>38</sup>.

Весной 1908 г. в Хэнань ездил архимандрит Симон: крестились восемнадцать человек, приняли оглашение ещё двадцать четыре человека<sup>39</sup>. Отмечалось также, что ввиду важности этого стана, а также обширности хозяйства в стане постоянно живут иеродиакон Иннокентий Фань и художник послушник Фёдор Власов, он же преподаватель русского языка и рисования, которые были заведены по просьбе некоторых учеников. Кроме того, с нового года в школе должен был смениться учитель: вместо престарелого Игнатия Туна, был назначен Иаков Цан<sup>40</sup>, закончивший Пекинское духовное училище, но родом местный, а потому владеющий местным диалектом. Особо отмечается, что в стане был отдельный, хорошо обустроенный молитвенный дом, с иконостасом и алтарём (который поэтому иногда назывался храмом) и в нём была отслужена литургия<sup>41</sup>. Кроме того, здесь же ученики ежедневно собирались на молитву.

Школа в Кайфэн к этому времени уже была распущена, поскольку приближался Новый год. И всё же из тридцати учеников на встречу

35 Поездка в Хэнань и Хубэй (с 14-го апреля по 2-ое мая 1908 г.) // Китайский Благовестник. 1908. № 20. С. 16.

36 Там же.

37 Там же.

38 Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1908 год // Китайский Благовестник. 1909. № 1. С. 1.

39 Станы Духовной Миссии в провинции Хэнань в конце 1908 года // Китайский Благовестник. 1909. № 1. С. 8.

40 Там же.

41 Там же. С. 9.

с архимандритом Симоном пришло человек пятнадцать-шестнадцать, а затем состоялось крещение одиннадцати человек, в том числе четырёх учеников.

Также в это время предполагалось открыть школу в городе Нинлинсян<sup>42</sup>, расположенным между Кайфэном и Цисянь. Что касается школы в Цисянь, там на тот момент было пятнадцать учеников. Отмечается, что в Кайфэн и Цисянь русских сотрудников не было, а всё дело велось самими китайцами<sup>43</sup>.

Вообще, в отчёте за 1908 г. отмечалось, что миссия могла бы добиться в Хэнани гораздо большего, но в реальности резко ощущалась нехватка средств и сотрудников, поэтому вместо того, чтобы расширять деятельность, приходилось урезать уже существующие миссионерские проекты, например отказывать в устройстве школ, станков, приёме в школы и тем более в открытии храмов и посылке священников, так что иногда и в близлежащих районах проповедников могло не быть довольно продолжительное время, не говоря уже об отдалённых населённых пунктах, которым иногда просто приходилось отказывать за неимением средств и людей<sup>44</sup>.

Намечавшееся на 1908 г. открытие женской школы в Кайфэн состоялось в 1909 г.: учениц на тот момент было пятнадцать, причём десять из них получали питание от миссии. В письмах отмечена особая обстановка в школе: всё просто, но удобно и со вкусом. В школе преподавали две учительницы: одна учила языку, а другая рукоделию. Надо упомянуть, что у женщин при крещении возникали проблемы: они стеснялись священника во время таинств Крещения и Миропомазания; и если для первого таинства эта проблема была решена с помощью ширмы, то миропомазание представляло для многих проблему. Они сами говорили, что, если бы не стеснение, многие женщины в Кайфэн крестились бы<sup>45</sup>.

В мужской школе в это время было уже тридцать семь учеников, разделённых на две группы, и ещё многие просили принять их, причём на своём содержании. Феодор Власов отмечал, что помещение просторное, поэтому можно было бы принять ещё довольно много людей<sup>46</sup>.

42 Правильное название Нилин, а «сянь» означает уезд.

43 Там же. С. 9.

44 Там же. С. 3.

45 Корреспонденция (Из Вэйхуэйфу. Марта 2-го дня 1909 г.) // Китайский Благовестник. 1909. № 3–4. С. 28–29.

46 Там же. С. 29.

Открытие школы отмечалось также в Нинлинсянь, где уже было шестнадцать учеников. Открыл её местный житель Се Юйчэнь, познакомившийся с Матфеем Хуаном и его сыном Феодором, которые научили его молиться. По молитвам ко Христу у Се Юйчэня родился сын.

Всего же, по состоянию на начало марта 1909 г., в Хэнани числилось сто сорок восемь учащихся: в Нинлинсянь — шестнадцать, в Цисянь — двадцать, в Кайфэн — пятьдесят два и в Вэйхуэйфу — шестьдесят<sup>47</sup>.

Кроме того, три ученика занимались русским языком и математикой. Уроки русского брал у Власова также учитель Иаков. В начале, отмечал Власов, было восемь учеников, пятеро из них брали уроки рисования, но им были предложены места, и сейчас осталось лишь трое<sup>48</sup>. Впрочем, занимались также и гравировкой на досках по европейскому способу — грабштихелями<sup>49</sup>.

Постоянно проживая в Вэйхуэйфу с октября 1908 г., Власов одновременно заведовал всем хозяйством.

Тот же послушник Феодор Власов описывает Пасху 1909 г.: в храме, во дворе и школе сделали уборку, подготовили фонари, ракеты и прочее, что китайцы обычно употребляют на праздниках. Утренняя началась в 3 часа ночи, затем служили обедницу, после был обед на сто человек, а собственно литургию с крестным ходом вокруг храма отслужил о. Авраамий, приехавший в Светлый Вторник. Впрочем, Крещение и экзамены учеников были отложены до его возвращения из Ханькоу, где он также торопился совершить пасхальное богослужение для русской общины<sup>50</sup>.

Тогда же от местного крещёного китайца поступило прошение на имя начальника миссии с просьбой благословить его на открытие школы. Причём он уточнял, что сам живёт в пяти верстах от Вэйхуэйфу и собирается брать учебники и книги там же, но при этом у него много желающих учиться. Кроме того, он сказал, что, если обучение наладится, он намерен на своей же земле выстроить и церковь, и большую школу<sup>51</sup>.

В одном из писем Феодора Власова можно найти замечательные описания китайских традиционных обычаев. Например, в том же

47 Корреспонденция (Из Вэйхуэйфу. Марта 2-го дня 1909 г.) // Китайский Благовестник. 1909. № 3–4. С. 29.

48 Там же.

49 Там же.

50 Пасха в глуши Китая (Из Вэйхуэйфу). Апреля 2-го дня 1909 г. // Китайский Благовестник. 1909. № 7–8. С. 19.

51 Из Вэйхуэйфу от Лукиана Цзан поступило прошение. Мая 7 дня 1909 года // Китайский Благовестник. 1909. № 7–8. С. 22.



1909 г. в Хэнани случилась засуха, и были приняты все меры к отысканию причины бездождия, пока не были исправлены двор, ворота и стена исправника<sup>52</sup>.

Развивалась миссия и в других местах провинции Хэнань. Так, учитель Иов Чжу из Цисяня вместе с другим учителем, Макарием, ездили в местечко Динцунь, куда их звали местные жители для открытия ещё одной миссионерской школы. По отзыву учителей, место это бойкое, поскольку находится между двумя значительными городами Тунсюйсянь<sup>53</sup> и Тайкансянь<sup>54</sup>, и желающих учиться там весьма немало<sup>55</sup>. При этом они сообщали, что деньги для поездки были заняты, и просили возместить расходы<sup>56</sup>, а также напоминали, что школа в Цисянь работает уже четыре месяца, но только один учитель получает жалование от миссии, остальные лишь надеются получить позже. Сообщали также, что Лю Боши всё ещё надеется подарить дом миссии под школу для девочек, и прилагали карту провинции Хэнань с населёнными пунктами, расположенными вокруг Динцуня.

Уже количество китайских книг и учебников по Закону Божию, которых было выслано девяносто экземпляров<sup>57</sup>, свидетельствует, что желающих ознакомиться с православием в Цисянь и его окрестностях было довольно много.

В другом пункте Хэнаньской провинции — Даокоу, находящемся от Вэйхуэйфу в 50 км, решил начать проповедь и открыть школу христианин из Вэйхуэйфу по имени Савва. Место это, писал он, людное, есть и речная пристань, и железная дорога, но всё утопает в язычестве и присущих такому проходному месту пороках, поэтому, заключал он, очень необходимо открытие молитвенных собраний и школы. В конце письма он просил поскорее прислать иконы и книги и сообщал, что у него уже набралось семнадцать учеников и он подыскал подходящее помещение возле Восточных ворот города<sup>58</sup>.

52 Корреспонденция. из Вэйхуэйфу. 20 мая 1909 года // Китайский Благовестник. 1909. № 9–10. С. 29.

53 Правильное название Тунсюй.

54 Правильное название Тайкан.

55 Из Цисяня Хэнаньской провинции учитель Иов Чжу пишет: // Китайский Благовестник. 1909. № 13–14. С. 28–29.

56 Там же. С. 29.

57 Там же. С. 28.

58 Из Вэйхуэйфу Хэнаньской провинции китаец Савва пишет: // Китайский Благовестник. 1909. № 13–14. С. 29.

В начале лета того же 1909 г. Власов и Малахия осматривали помещение для миссии в Чжандэфу и в итоге остановились на помещении у вокзала. При этом нашёлся и учитель из местных христиан, и несколько учеников. Таким образом, начало проповеди было положено и в этом городе. При этом по количеству запрошенных книг — двадцать экземпляров — можно было предположить довольно быстрое развитие христианской общины<sup>59</sup>. И в Даокоу, и в Чжандэфу сразу по получении запроса книги и иконы были высланы.

В журнале часто встречаются записи архимандрита Симона о его поездках по Хэнань и Хубэй. Так, в августе 1910 г. он посетил Хэнань. В Кайфэн 20 августа приняли крещение двадцать два человека — поровну мужчин и женщин; из числа прежде крещёных причащалось тридцать человек. Архимандрит Симон писал, что многих из знакомых ему христиан в это время уже не было в Кайфэн: «некоторые умерли, некоторые переселились в другие места»<sup>60</sup>. Школа же, и мужская, и женская, по его отзыву, оставляла приятное впечатление. Два раза в день проводилась молитва с возжиганием лампад. Что касается учителя, то в это время Матфей Хуан стал уже слишком стар и его заменял его сын Феодор. Однако, по замечанию отца Симона, необходимо было внести порядок в школьную программу, также и женской школе, по его мнению, требовались более опытные руководительницы<sup>61</sup>.

В Цисянь христианин Иов Чжу поместил в своей квартире иконы, лампы, зелень. Учитель Марк Чжу, по оценке отца Симона, был способен к проповеди и к преподаванию пения, которое он сумел поставить весьма хорошо, но и там необходимо было всё упорядочить. В том же Цисянь 26 августа были крещены десять учеников и один взрослый, а к причастию из ранее крещёных пришли только девять человек. Что касается благоустройства, отмечалось, что была приобретена мебель и для школы, и для других помещений<sup>62</sup>.

В Нинлинсянь здание миссии было, напротив, без потолка и с земляным полом, хотя и вполне приличное для тех мест. И проповедниками, и учителями здесь служили христиане из Цисяни: Андрей Чжу, сын Иова Чжу, и Павел, соответственно. Имелся также слуга из местных.

59 Из Вэйхуэйфу христианин Малахия пишет от 5-го июня: // Китайский Благовестник. 1909. № 13–14. С. 29.

60 Православная Миссия в провинциях Хэнань и Хубэй. Август-сентябрь 1910 года // Китайский Благовестник. 1910. № 9. С. 1.

61 Там же. С. 2.

62 Там же.

Из благоприятных обстоятельств отмечалось, что в Нинлинсянь инославных миссий не было, а значит, тем проще будет местному населению воспринимать православное учение<sup>63</sup>.

В 1910 г. в Вэйхуэйфу было четыре школы: две в городе и две за городом. Что касается городских, то одну посещали постоянно проживающие в этом городе ученики, а другую — приходящие из окрестностей. В первой школе учителем был выпускник Пекинской катехизаторской школы Иаков Цзан, а во второй — студент Иассон Ци. Три ученика были взяты в Пекинскую семинарию, а на их место приняты двое из Даокоу и один из тех, что раньше уже учился в Вэйхуэйфу. В двух других школах учителями были Онисим Ван и Лукиан Цзан в деревне Цуньчжуан. Отмечалось также, что многие грамотные христиане сами просят открывать школы в окрестных селениях, а один даже сам открыл школу в уездном городе Синьсян<sup>64</sup>. В Вэйхуэйфу 20-го сентября приняли крещение одиннадцать человек, из них девять учеников.

В Даокоу для молитвы также существовало отдельное здание, внутри которого устроили подобие иконостаса с тремя дверями, а за ним стол. В это время там обучались более сорока учеников и преподавали двое учителей — Савва Хань и Филипп Чжоу. В этом городе 22 сентября крестились сразу тридцать четыре человека, из которых двадцать пять были учениками школы<sup>65</sup>. И так же, как и в других станах, ученики здесь дважды в день собирались на молитву, но порядок этих собраний и пение ещё нуждались в исправлении.

В Чжандэфу ситуация отличалась тем, что местность была населена в основном мусульманами, «квартира очень тесная, здания плохие, особой комнаты для молитвы нет»<sup>66</sup>. Впрочем, ученики школы были крещены все, чего в других станах не было. А 17 августа приняли крещение сразу сорок девять человек, в том числе более двадцати учеников из окрестных деревень.

В отчёте о состоянии миссии за 1911 г. об этой поездке отца Симона в апреле-мае сообщалось, что он посетил более десяти населённых пунктов, окрестил более сотни человек, проэкзаменовал множество учителей и учеников в школах миссии и составил отчёт, в котором указал

63 Православная Миссия в провинциях Хэнань и Хубэй. Август-сентябрь 1910 года // Китайский Благовестник. 1910. № 9. С. 1.

64 Там же.

65 Там же.

66 Там же. С. 3.

на полезность или её отсутствие разных мер для дальнейшего развития проповеди<sup>67</sup>.

Необходимо отметить, что на состояние проповеди влияла, разумеется, и общая обстановка в стране. Так, с 1911 по 1912 г. миссионерских поездок почти не было из-за происходивших в стране волнений, и всё же архимандрит Симон совершил двухмесячное путешествие по югу Китая, везде встречая мирное и доброжелательное отношение. «Прежние стеснения для христианских проповедников отменялись и им нечего опасаться при путешествиях»<sup>68</sup>, — замечалось в обзоре.

Весенний приезд в Хэнань в 1911 г. традиционно пришёлся на Светлую седмицу, чтобы не лишать верующих возможности полноценного богослужения с исповедью и причастием в самый важный праздник. Сначала состоялось посещение стана в Вэйхуэйфу, где во вторник и среду Светлой седмицы — 12 и 13 апреля соответственно — были полностью проведены пасхальные богослужения, причём литургия пришлась на 5 часов утра. А второй раз посещение этого стана состоялось 15 мая на обратном пути. Тогда же (в мае) были совершены крещения подготовившихся к нему и произведены экзамены ученикам. В числе желающих креститься находились ученики и из других школ Вэйхуэйфу, однако крещение тех из них, кто недавно поступил в учебное заведение, было временно отложено<sup>69</sup>. Всего приняли крещение одиннадцать человек, исповедались шестнадцать человек. Затем отдельно, в 12 часов ночи, была крещена жена учителя Иакова Цзана.

Миссионеры побывали и в школах Цзанчжуана у учителя Лукиана Цзана, а также в пригороде, у учителя Онисима Вана. В первой из них получали наставления тринадцать учеников, а во второй — шестнадцать, причём в Цзанчжуане семеро учеников уже были крещены.

В Даокоу отмечался некоторый упадок: из тридцати четырёх крещёных пришли только четырнадцать человек, причём четырнадцать — это ученики и двое взрослых, а жителей из окрестностей совсем не было. Впрочем, накануне Вознесения были крещены ещё пятеро учеников. Всего же в школе обучалось тридцать два человека. Особо отмечалось,

67 Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1911 год // Китайский Благовестник. 1912. № 1. С. 4–5.

68 Успокоение // Китайский Благовестник. 1912. № 7. Октябрь. С. 3.

69 Обстоятельства деятельности православной Миссии в провинциях Хэнань и Хубэй (апрель–май 1911 года) // Китайский Благовестник. 1911. №8. С. 3.

что в Даокоу, как и в Вэйхуэйфу для молитвы имелось отдельное здание. Также особые строения были для школы, кухни и жилья<sup>70</sup>.

По прибытии миссионеров в Чжандэфу им сообщили, что в соседней деревне имеется множество желающих принять крещение. Дабы наставить их в основах веры, отец Симон отправил туда чжандэфуского катехизатора. В самом же Чжандэфу было пятьдесят шесть крещёных, но, поскольку большинство проживало в иных местах, и даже в разных уездах, то явиться смогли не многие, из-за чего местный катехизатор Авдий Сюй не смог с ними близко познакомиться. Впрочем, в начале 1911 г. в школу было принято ещё девять учеников, так что стан понемногу развивался.

Особо о. Симон описывает оглашение двух местных крестьян:

«Всякую истину слова Божия они готовы принять с полною верою, но не скоро добьешься, чтобы они поняли о чем идет речь <...> Была, например, речь о сотворении мира <...> и только когда обратили их внимание на Подателя ежедневно потребного человеку, они как бы с удивлением уразумели, что мы проповедуем им <...> о Боге всего мира»<sup>71</sup>.

В Кайфэн вновь состоялась всенощная, исповедались тридцать восемь человек, крестились десять человек. Были проведены экзамены, во время которого ученики и ученицы показали хорошие знания. Школа получали знания в то время двадцать восемь учеников и тридцать две ученицы.

Надо сказать и о том, что стан в Вэйхуэйфу был вполне самодостаточным, в нём существовали литография, переплётная, конвертная и живописная мастерские<sup>72</sup>. Что касается миссионерских поездок, то в 1913 г. из-за сложной обстановки в Китае их почти не было.

После Кайфэна миссионеры посетили Нинлинсянь, причём ввиду опасности от разбойников они двигались с охранным отрядом<sup>73</sup>. Готовых ко крещению там не было, поэтому после богослужения и экзаменов миссионеры отправились в Цисянь. Здесь состоялось крещение пятерых мужчин и одной женщины, а после литургии — венчание.

70    Обстоятельства деятельности православной Миссии в провинциях Хэнань и Хубэй (апрель-май 1911 года) // Китайский Благовестник. 1911. №8. С. 4.

71    Там же. С. 5.

72    Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1913 год // Китайский Благовестник. 1914. № 1-2. С. 9.

73    Там же. С. 6.

Наконец, в 1913 г. произошло важное событие, иеродиакон Смарагд, заведовавший тогда станом в Вэйхуэйфу, был посвящён в иеромонаха, что внесло заметное оживление в развитие православия в регионе<sup>74</sup>.

В итоге, к 1 января 1914 г. в провинции Хэнань миссия имела: молитвенный дом и школу в Вэйхуэйфу (служащие: иеромонах Смарагд, иеродиакон Иннокентий (Фань) и учитель Онуфрий Бянь); школу в деревне Цзанчжуан (учитель Арефа Цзан); молитвенный дом и школу в Даокоу (катехизатор Кирилл Ван и учитель Иоанн Пи); молитвенный дом и мужскую и женскую школы в Кайфэн (заведующий — учитель Феодор Хуан, учительницы Александра Тянь и Параскева)<sup>75</sup>.

В том же номере от 15 октября 1912 г. был опубликован и сам отчёт архимандрита Симона, из которого явствует, что на тот момент в провинции Хэнань было 479 крещёных, всего же за историю развития в ней православия было крещено пятьсот человек. Из того же отчёта видно, что, несмотря на внешне меньшее количество станом по сравнению с соседней провинцией Хубэй, по количеству христиан Хэнань явно была на первом месте. В Хэнань — 479, а в Хубэй — 352 человека. Таким образом, после провинции Чжили именно в Хэнань было основное количество крещений<sup>76</sup>.

В отчёте отец Симон кратко описывает историю каждого стана и его состояние на момент его поездки. В этот раз, в 1912 г., его отчёт начинался с центрального города провинции Хэнань — Кайфэна. Школа в нём была открыта осенью 1907 г., и уже в декабре совершенно пять крещений. В апреле 1908 г. окрестили двадцать один человек, в мае 1909 г. крестились уже не только мужчины, но и женщины, тридцать один и девятнадцать человек, соответственно. В августе 1911 г. были крещены одиннадцать мужчин и столько же женщин. Всего же к 1912 г. было крещено сто сорок четыре человека, но, как он отмечает в своём отчёте, к причастию явились только тридцать человек. В школе осваивали знания двадцать три ученика. Столько же учениц было и в женской школе, которая открылась в 1909 г. Как отметил архимандрит, при проверке все старшие ученицы отвечали довольно уверенно, пение тоже было поставлено хорошо<sup>77</sup>.

74 Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 9.

75 Приложение I. Личный состав Пекинской Духовной Миссии к 1-му января 1914 г. // Китайский Благовестник. 1914. № 7–8. С. 25.

76 Обзорные станом Миссии в провинциях Хубэй, Цзянси и Хэнань в 1912 году (архимандрита Симона) // Китайский Благовестник. 1912. № 7. Октябрь. С. 12.

77 Там же. С. 10.

Что касается Вэйхуэйфу, то там было 154 крещёных христианина. Однако к причастию пришли только двадцать девять человек. По статистике, при открытии стана в 1905 г. приняли крещение двадцать семь человек, в декабре 1906 г. — шестнадцать, в апреле 1908 г. — восемнадцать, а в 1912 г. — двадцать девять человек, и ещё четверо из Вэйхуэйфу крестились в Пекине. Архимандрит замечает, что раньше в Вэйхуэйфу было четыре школы, но в 1911 г. одна загородная школа была упразднена, а две городские соединены в одну. На момент поездки отца Симона там, так же, как и в конце 1907 года, было более двадцати учеников<sup>78</sup>, причём трое из них являлись вполне готовыми для перевода в Пекинскую семинарию<sup>79</sup>.

Часть учеников школы в Вэйхуэйфу была родом из соседней деревни Цзанчжуан, и почти все приняли крещение. Отмечая, что молитвенное правило поддерживается, отец Симон отметил, что ученики почти совсем разучились петь, хотя в 1908/1909 уч. г. с ними занимался иеродиакон Иннокентий Фань, но многие из тех учеников в школе уже не учатся.

Чжандэфу архимандрит посетил 9 октября. Стан здесь открылся только в 1909 г., уже через год было крещено сразу пятьдесят шесть человек, но в этот его приезд участвовали в этом таинстве только двое, а на исповедь из крещёных пришли только шесть человек. В школе в это время было всего десять учеников, но молитвенное правило два раза в день соблюдалось<sup>80</sup>.

По остальным станам приводится только статистика. В Даокоу — тридцать девять христиан и двадцать четыре ученика, школа открыта с конца 1909 г. В Цисянь у Миссии появилось собственное помещение в первой половине 1908 г., и по состоянию на 1912 г. там было семьдесят семь верующих. Однако из-за отсутствия подходящего учителя с осени 1911 г. школа перестала работать<sup>81</sup>.

Что касается стана в Нинлинсянь, школа здесь была открыта в феврале 1909 г., и в 1912 г. в этом городе числилось двадцать восемь крещёных. Тем не менее школа продолжала существовать, хотя учеников было мало<sup>82</sup>.

78 Список учеников г. Вэйхуэйфу в провинции Хэнань // Китайский Благовестник. 1907. № 56–57. С. 33.

79 Обзорение станов Миссии в провинциях Хубэй, Цзянси и Хэнань в 1912 году (архимандрита Симона) // Китайский Благовестник. 1912. № 7. Октябрь. С. 12.

80 Там же. С. 11.

81 Там же.

82 Там же. С. 12.

Помимо внутривластных потрясений, на жизни Церкви сказывались и другие общественные бедствия. Так, в 1911 г., во время эпидемии оспы, заведующий станом в Кайфэн Матфей Хуан устроил небольшую лечебницу и вместе с сыном принимал пациентов. Такое полезное дело, конечно, должно было произвести впечатление на местное население и усилить его тягу к православию, однако на занятиях в школе это сказалось негативным образом — в этот период знания учеников были не очень тверды. Тем не менее преподавание пения было в этой школе поставлено лучше, чем в других местах. Что касается учениц, они почти все показали отличный результат, особенно с учётом того, что до поступления все они были неграмотными<sup>83</sup>.

Впоследствии выяснилось, что Матфей уже был довольно стар и не мог управлять обеими школами, поэтому всем занимался его сын Феодор. Но руководя и двумя школами, и хозяйством, он часто не имел времени проводить уроки лично, поэтому его нередко заменяли старшие ученики. Кроме того, занятия посещались неаккуратно, как не было порядка и в расписании уроков, не было журнала отсутствующих и опоздавших, занятия начинались и заканчивались в разное время<sup>84</sup>.

В Цисянь в это время преподавание тоже было не на высоте, кроме пения. Учитель не обнаруживал особой ревности, ученики неаккуратно посещали школу, поэтому педагог задумался о том, чтобы довести это до сведения родителей.

Нинлинсянь в ту миссионерскую поездку посещать не стали, поскольку это было небезопасно, а вызвали оттуда учителя Андрея Чжу. Выяснилось, что школе необходимо переехать, поскольку хозяин продаёт занимаемое ею помещение, и школьный сторож Николай уже нашёл подходящую замену. Этот вариант был хотя и немного дороже, но лучше прежнего<sup>85</sup>. Также в Нинлинсяне просили открыть и женскую школу, мотивируя это наличием опытной учительницы.

Тогда же отец Авраамий писал о необходимости найти кого-либо из цисяньских студентов для Пекинской семинарии. Отец Антоний отвечал, что большинство студентов поступили на курсы усвоения конституционного режима, но он нашёл такого учащегося в Фынкоу (провинция Хубэй), который уже прошёл и Четверокнижие, и Пять канон, поэтому его можно взять в семинарию.

83 Летняя поездка (Из записок миссионера) // Китайский благовестник. 1911. № 1. С. 14.

84 Там же.

85 Там же. С. 15.



Надо отметить, что миссионеры контактировали с российским посольством, поэтому даже в 1916 г., во время беспорядков в Китае, священники могли ездить без досмотра. Иеромонах Смарагд описывает редкий случай, когда сотрудник посольства посетил вместе с ним стан в Кайфэн. Гости присутствовали на экзамене, просили учащихся спеть «Верую...» и проч., смотрели книги, по которым проходило обучение, и сделали две общие фотографии вместе иеромонахом и преподавателем<sup>86</sup>.

Тогда же в Чжоучжоу ожидалось крещение семидесяти человек<sup>87</sup>.

В 1916 г. в Хэнани числились станы в Вэйхуэйфу. Их неоднократно посещал отец Симон. В 1909 г. в этом городе у Северных ворот начала работу новая школа во главе с Онисимом Ваном. Одновременно в деревне Цзанчжуан местный житель Лукиан Цзан открыл школу на пятнадцать учащихся. Учителем в ней «бывший семинарист Арефа Цзан»<sup>88</sup>.

В Даокоу школа появилась только в конце 1909 г., спустя пару лет приняли крещение девять взрослых и тридцать учеников. Учителем трудился бывший семинарист Феодор Цзинь. Число учеников в 1916 г. возросло до пятидесяти человек<sup>89</sup>.

В Чжандэфу стан был открыт также в 1909 г. и в 1910 г. там было уже 27 учеников, но поскольку большая их часть была из окрестных селений, занятия в школе не были правильными и успешными. И всё же, в том же году, все ученики и ещё 29 взрослых были крещены архимандритом Симоном. Однако, «в 1912 году число учеников уменьшилось до десяти, и стан временно был закрыт»<sup>90</sup>.

Весьма успешно развивалась миссионерская деятельность и в главном городе провинции Кайфэн. Сначала станом заведовал Матфей Хуан, а после его смерти, его сын Феодор Хуан. В апреле 1908 г. архимандрит Симон крестил здесь 31 человека. А в 1909 г. была открыта женская школа. В 1916 г. в обеих школах числилось по 24 учащихся. Кроме того, ежегодно здесь принимали крещение до 50-ти человек. В связи с этим архимандрит Симон в своём отчёте писал, что хорошо бы здесь иметь

86 Из Хэнани // Китайский благовестник. 1916. № 7–8. С. 30.

87 Там же. С. 31.

88 В провинции Чжили открыты следующие станы: станы в провинции Хэнань // Китайский благовестник. 1916. № 17–18. С. 20.

89 Там же.

90 Там же. С. 21.

церковь и постоянного священника, который наблюдал бы за развитием церковной жизни в Кайфэн, Нинлинсянь и Цисянь.

Что касается Цисяня, в 1913 г. крещённых уже здесь было 80 человек. Однако большинство из них проживало в окрестностях, и из-за нехватки средств стан был закрыт, хотя население там склонно к Православию, и «восстановление стана было бы желательно»<sup>91</sup>. Закрыт в 1912 г. был и стан в Нинлинсянь, и тоже из-за нехватки средств<sup>92</sup>.

Всего же христиан в 1916 г. в провинции Хэнань числилось более 500 человек.

Можно сделать вывод, что одним из основных препятствий помимо отсутствия постоянного священника и церкви, служила также и нехватка материальных средств, из-за чего уже существующие станы приходилось закрывать, что, конечно, вело к значительному сокращению распространения Православия в провинции.

В итоге, к 1-му января 1917 г. в провинции Хэнань числились: в Вэйхуэйфу полноценный стан с молитвенным домом и школой, — учитель Онуфрий Бянь, в деревне Цзанчжуан — школа, и учитель Арефа Цзан, в Даокоу — молитвенный дом и школа с катехизатором Кириллом Ван и учителем Иоанном Ци, и в Кайфэн — молитвенный дом и 2 школы: мужская и женская. Заведующий мужской школой Феодор Хуан, а в женской — учительницы: Александра Тянь и Параскева<sup>93</sup>.

## Заключение

Из вышеприведённого видно, что миссия в провинции Хэнань развивалась активно. Основными её пунктами оставались Вэйхуэйфу, Кайфэн и Даокоу. Главные препятствия к развитию, по оценке самих миссионеров, заключались в отсутствии храма и постоянного священника. Судя по отчётам о состоянии Миссии в Хэнани, — священник там был с 1914-го по 1915–1916-й, поскольку к 1-му января 1917 г., он там уже не числится, — причём, в реальности, в Вэйхуэйфу было отдельное хорошее здание для храма и огромная территория, на которой можно было развернуть миссионерскую и приходскую деятельность. Но, в связи с этим возникало и другое препятствие — не было подходящих

91 В провинции Чжили открыты следующие станы: станы в провинции Хэнань // Китайский благовестник. 1916. № 17–18. С. 21.

92 Там же. С. 22.

93 Личный состав Пекинской Духовной Миссии к 1-му января 1917 года // Китайский Благовестник. 1916. № 21–22. С. 17.

людей, — у Миссии не хватало священников, чтобы назначить их служить даже в таких основных станах. Именно это и сказалось отрицательно на распространении православия в данной провинции, так что закрывались даже те станы, где верующих числилось по несколько десятков. — Можно предположить, что они были вынуждены посещать ближайшие к ним станы, хотя бы иногда, потому что расстояния между некоторыми станами были весьма значительными, хотя многие из них и были связаны железной дорогой, а в некоторых имелось и речное сообщение.

Тем не менее, к 1916 г. в провинции крещённых было уже более 500 человек, а в столице провинции Кайфэн православие ежегодно принимало около 50 человек. Учитывая дальнейшее расстояние от Миссии и отсутствие постоянного священника, главным здесь оставалось, по мысли архимандрита Симона, ежегодное посещение этих станов священником, что и происходило, если на время путешествий сюда миссионеров один-два раза в год, обычно весной, в Пасхальный период, и на Святках, а также иногда и в августе, и сентябре.

В итоге, эта провинция была на втором месте по количеству верующих после Чжили, которая находилась вокруг Пекина, и где миссионеры бывали чаще, а также имелись и постоянные храмы со священниками.

Надо также отметить, что и в Хэнани, и в соседней Хубэй движение к Православию началось от самих местных жителей, и они часто проявляли ревность к распространению Православия, сами, с благословения епископа открывали школы в окрестных населённых пунктах, устраивали молитвенные дома, жертвовали собственное жильё под миссионерские станы, развивалась также и женские школы, — стремление к этому процессу здесь обнаруживалось не в одном населённом пункте.

Впрочем, отсутствие постоянного священника, по замечанию миссионеров сказывалось всё же и на деятельности школ, — ученики часто не владели хорошим пением, а учителям не хватало времени и на учеников, и на остальных верующих, хотя практически везде было два человека — учитель и заведующий станом или катехизатор, но отсутствие практики Богослужения всё время давало себя знать.

Тем не менее, можно сделать вывод, что открытие миссионерской деятельности в одной из старейших провинций Китая принесло обильные плоды в виде множества верующих, давало кандидатов для Пекинской семинарии с последующей перспективой увеличения количества духовенства из местного населения, значительно было увеличено количество образовательных учреждений, в том числе и женских

школ, и, что важно, имелись свои молитвенные дома. Помимо этого, можно говорить и о социальной работе, которая также осталась в памяти населения, связанной с православной миссией — помощь больным пристрастием к опиуму и лечение больных оспой. В заключение можно сказать, что в Вэйхуэй часть населения, особенно пожилые, до сих помнят о существовании здесь православной миссии и о её значении для города, и это даёт надежду на возрождение на этой исконно китайской земле.

### Источники

- Официальный отдел. Пожертвование усадьбы и земли в Вэйхуэйфу, провинции Хэнань // Китайский благовестник. 1905. № 19–20. С. 2–3.
- Крупные пожертвования // Китайский благовестник. 1905. № 19–20. С. 3–4.
- Внутри страны // Китайский благовестник. 1906. № 27–28. С. 5–20.
- В Среднем Китае. Путевые заметки // Китайский благовестник. 1906. № 38–39. С. 3–6.
- От С. С. из Вэйхуэйфу 30-го сентября 1906 года // Китайский Благовестник. 1906. № 38–39. С. 12.
- 20 октября // Китайский Благовестник. № 38–39. С. 12–13.
- Письмо из Вэйхуэйфу от китайца — учителя миссийской школы // Китайский Благовестник. 1906. № 38–39. С. 13.
- В провинциях Китая // Китайский Благовестник. 1907. № 5–6. С. 1–6.
- Вэйхуэйфу, 4-го октября, 1907 г. // Китайский благовестник. 1907. № 5–6. С. 25.
- Письма из Вэйхуэйфу // Китайский благовестник. 1907. № 42–43. С. 24–26.
- Список учеников школы в г. Вэйхуэйфу в провинции Хэнань // Китайский благовестник. 1907. № 56–57. С. 33.
- Отчёт о миссионерской поездке (с 26 по 30 декабря 1907 г.) // Китайский благовестник. 1908. № 18–19. С. 19–22.
- Поездка в Хэнань и Хубэй (с 14 апреля по 2 мая 1908 г.) // Китайский благовестник. 1908. № 20. С. 13–21.
- Отчёт о миссионерской поездке (с 26 по 30 декабря 1907 г.) // Китайский благовестник. 1908. № 23–24. С. 26–34.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1908 год // Китайский Благовестник. 1909. № 1. С. 1–5.
- Станы Духовной миссии в провинции Хэнань в конце 1908-го года // Китайский благовестник. 1909. № 1. С. 8–9.
- 30 ноября 1908 г. Вэйхуэйфу // Китайский Благовестник. 1909. № 1. С. 22.
- Миссионерский стан в Цисянь (провинция Хэнань) // Китайский благовестник. 1909. № 1. С. 23–25.

- Марта 11 дня, 1909 г. (из Вэйхуэйфу) // Китайский благовестник. 1909. № 3–4. С. 28–29.
- Пасха в глуши Китая (из Вэйхуэйфу) // Китайский благовестник. 1909. № 7–8. С. 16–19.
- Из Вэйхуэйфу, от Лукиана Цзан поступило прошение. Мая 7 дня 1909 года // Китайский Благовестник. 1909. № 7–8. С. 22.
- Корреспонденция (из Вэйхуэйфу). 20 мая 1909 года // Китайский благовестник. 1909. № 9–10. С. 28–29.
- Корреспонденция. Цзянь (провинция Хэнань) // Китайский благовестник. 1909. № 13–14. С. 28–29.
- Из Вэйхуэйфу Хэнаньской провинции китаец Савва пишет: // Китайский благовестник. 1909. № 13–14. С. 29.
- Из Вэйхуэйфу христианин Малахия пишет от 5-го июня: // Китайский Благовестник. 1909. № 13–14. С. 29.
- Современное состояние Православной миссии в Китае // Китайский благовестник. 1910. № 8. С. 16–27.
- Православная миссия в провинциях Хэнань и Хубэй. Август–сентябрь 1910 года // Китайский благовестник. 1910. № 9. С. 1–5.
- Отчёт о состоянии Пекинской духовной миссии за 1910 год // Китайский благовестник. 1911. № 1. С. 4–8.
- Летняя поездка (из записок миссионера) // Китайский благовестник. 1911. № 1. С. 9–15.
- Обстоятельства деятельности православной Миссии в провинциях Хэнань и Хубэй (апрель–май 1911 года) // Китайский Благовестник. 1911. № 8. С. 1–13.
- Отчёт о состоянии Пекинской духовной миссии за 1911 год // Китайский благовестник. 1912. № 1. С. 4–8.
- Успокоение // Китайский Благовестник. 1912. № 7 от 15-го октября. С. 1–4.
- Обзорные станов Миссии в провинциях Хубэй, Цзянси и Хэнань в 1912 году (Архимандрита Симона) // Китайский благовестник. 1912. № 7 от 15-го октября. С. 4–12.
- Из китайской газеты. Инструкции правительства в провинции Хэнань по охране Миссий // Китайский благовестник. 1912. № 7 от 15-го октября. С. 28–31.
- Отчёт о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1913 год // Китайский Благовестник. 1914. № 1–2. С. 7–10.
- Пекинская духовная миссия в 1902–1913 г. // Китайский благовестник. 1914. № 1–2. С. 11–25.
- Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. // Китайский Благовестник. 1914. № 3–4. С. 1–20.
- Приложения I, II, III. Приложение I, Личный состав Пекинской Духовной Миссии (к 1-му января 1914 г.) // Китайский Благовестник. 1914. № 7–8. С. 25–26.
- Корреспонденции из станов. Из Вэйхуэйфу // Китайский Благовестник. 1914. № 7–8. С. 43.
- Корреспонденция. Из Хэнань // Китайский Благовестник. 1916. № 7–8. С. 30–31.
- В провинции Чжили открыты следующие станы: Станы в провинции Хэнань следующие: // Китайский Благовестник. 1916. № 17–18. С. 19–22.

Личный состав Пекинской Духовной Миссии к 1-му января 1917 года // Китайский Благвестник. 1916. № 21–22. С. 16–18.

### **Литература**

*Литвин А. Ю.* Развитие православия в китайском городе Юнпинфу и его окрестностях // БВ. 2023. № 1 (48). С. 201–233.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

# ИСТОРИЯ СОБРАНИЯ КНИГ КИРИЛЛОВСКОЙ ПЕЧАТИ БИБЛИОТЕКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Ольга Владимировна Баранова

аспирант кафедры богословия Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
kalejdoskop.888@mail.ru

**Для цитирования:** *Баранова О. В.* История собрания книг кирилловской печати библиотеки Московской духовной академии // *Богословский вестник.* 2023. № 4 (51). С. 359–374. DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.018

## Аннотация

УДК 09 (271.2)

Цель данной статьи — рассказать о формировании собрания книг кирилловской печати в библиотеке Московской духовной академии после её открытия в 1946 г. Увидеть процесс создания коллекции стало возможно благодаря информации, содержащейся в инвентарных книгах библиотеки Московской духовной академии, а также пометам, штампам, экслибрисам и владельческим записям в самих древних книгах. Для решения поставленной задачи потребовалось просмотреть и сфотографировать несколько десятков книг кирилловской печати, находящихся в древлехранилище библиотеки, расшифровать некоторые вкладные записи, штампы, печати и т.п., найти возможную информацию о вкладчиках. Особое внимание было уделено Евангелиям. В результате на примере печатных Евангелий мы имеем представление о уникальном собрании кириллических книг XVI–XX вв.

**Ключевые слова:** кириллическая книга, Евангелие, экслибрис, вкладная запись, штамп, формирование книжного собрания, библиотека Московской духовной академии.

## History of the Collection of Books of the Kirill Printing of the Library at the Moscow Theological Academy

**Olga V. Baranova**

postgraduate student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia  
kalejdoskop.888@mail.ru

**For citation:** Baranova, Olga V. "History of the Collection of Books of the Kirill Printing of the Library at the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 359–374 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.018

**Abstract.** The purpose of this article is to talk about the formation of a collection of books printed by Kirill in the library of the Moscow Theological Academy after its opening in 1946. It became possible to see the process of creating the collection thanks to the information contained in the inventory books of the MDA library, as well as notes, stamps, bookplates and ownership records in the ancient books themselves. To solve this problem, it was necessary to look through and photograph several dozen books of the Kirill seal located in the ancient storage of the library, decipher some insert notes, stamps, seals, etc., and find possible information about the depositors. Particular attention was paid to the Gospels. As a result, using the example of printed Gospels, we have an idea of a unique collection of Cyrillic books of the 16th–20th centuries.

**Keywords:** Cyrillic book, Gospel, bookplate, loose record, stamp, formation of a book collection, library of the Moscow Theological Academy.



**Б**iblioteca Московской духовной академии собиралась на протяжении столетия и находилась в Троице-Сергиевой Лавре, в Академии. Её судьба после событий 1917 г. оказалась, как и судьба Лавры и Академии, печальной. Собрания переданы в основном в Российскую государственную библиотеку и частично в другие государственные хранения. После событий 1946 г. воссоздаётся Московская духовная академия и вместе с ней библиотека<sup>1</sup>.

Сегодня в библиотеке находятся несколько тысяч книг кирилловской печати XVI–XX вв. Имеются как церковные богослужебные книги, так и светские. В коллекцию богослужебных входят Библия, Евангелие богослужебное, Апостол богослужебный, Типикон, Псалтирь, Служебник, Требник, Минея месячная, Ирмологий, Канонник, Часослов и другие.

Большую коллекцию библиотеки Московской духовной академии составляют Евангелия. Например, XVI в. представлен Евангелиями 1575 г. (три экземпляра)<sup>2</sup> Петра Тимофеева Мстиславца. Евангелий XVII в. в библиотеке Московской духовной академии находится 60 экземпляров, среди них издания Анисима Радишевского, Кондратия Иванова и другие московские издания, Виленские и Львовские издания, книги типографии Киево-Печерской лавры. Евангелий XVIII в. в библиотеке Московской духовной академии находится 64 экземпляра, отпечатанные на Московском печатном дворе и Синодальной типографии, Черниговские и Львовские издания, книги Киево-Печерской и Почаевской лавры. Кириллических Евангелий XIX в. в библиотеке Московской духовной академии находится 29 экземпляров, отпечатанных в типографиях: Московской Синодальной, Киево-Печерской Лавры, Московской типографии единоверцев и др. Евангелий XX в. в библиотеке Московской духовной академии находится 8 экземпляров, отпечатанных в Московской Синодальной типографии, Московской типографии единоверцев, Христианской типографии при Преображенском богаделенном доме. В собрании библиотеки Московской духовной академии всего находится 170 Евангелий. В их числе: Евангелие богослужебное — 106 книг, Евангелие благовестное свт. Феофилакта Болгарского — 9 книг, Евангелие учительное — 4 книги, Новый Завет — 23 книги.

1 *Дионисий (Шлёнов), игум.* Библиотека Московской духовной академии в период реформ. Московская духовная академия 350 лет: юбилейный сборник статей. Т. 2. Сергиев Посад; Москва, 2010. С. 109–115.

2 Древлехранилище БМДА. Инв. № 92108. Евангелие Богослужебное. [S. l.]: [S. n.]. 391 л.; Древлехранилище БМДА. Инв. № 187645. Богослужебное Евангелие. Москва: [S. n.], 1575. 396 л.; Древлехранилище БМДА. Инв. № 187571. Богослужебное Евангелие. Москва: [S. n.], [XVII в.]. 239 л.

На многих книгах можно встретить владельческие записи, знаки, пометы. Они позволяют выявить некоторые факты об отдельных собраниях, коллекциях, экземплярах, которые раскрывают бытование и формирование коллекции книг на протяжении нескольких столетий в библиотеке Московской духовной академии. Важным источником, позволяющим воссоздать историю коллекции старопечатных изданий, являются инвентарные книги. Однако записи в них не всегда подробны. Сложно узнать, откуда прибыли те или иные книги (в этом специфика учёта, связанная с условиями комплектования библиотеки в советское время). Из записей в книгах тоже не всегда удаётся выявить имя владельца или дарителя. Анонимность вкладчиков, лиц, передавших эти книги, тоже связана со спецификой времени, с боязнью людей называть себя. Однако священнослужители, монахи, иерархи не скрывали своих имён. Изучение материалов позволило выявить их дары, вклады. Они не только представляют интерес для истории библиотеки, церковной жизни, быта, но и имеют общекультурное значение.

Инвентарные книги библиотеки Московской духовной академии дают нам некоторые сведения о поступлениях изданий кирилловской печати, информацию об их передвижении, дарении или пожертвовании. На 2023 г. в библиотеке Московской духовной академии находится 127 инвентарных книг. Первая книга начата 1 июля 1949 г. В это время возрождается деятельность библиотеки Московской духовной академии. Необходимо было сформировать библиотечные собрания, каталогизировать их, грамотно записать и оформить в книгах учёта. Были переписаны все собрания. Первые инвентарные номера получили Библии<sup>3</sup>. Библиотекарь старался внести все возможные сведения о книге, которые были доступны.

Благодаря инвентарным записям, владельческим знакам и пометам удалось восстановить не только историю отдельных экземпляров, но и выявить частные собрания, части коллекций в составе фонда кириллических изданий Московской духовной академии.

Значительную часть коллекции составляют книги из частного собрания Стефана Фёдоровича Севастьянова (1872–1944 гг.). Экслибрис «СОБСТВЕННОЕ СОБРАНИЕ СТАРОПЕЧАТНЫХ И РУКОПИСНЫХ КНИГ Стефана Федоровича СЕВАСТЬЯНОВА» находится во многих изданиях. С. Ф. Севастьянов был родом из донских казаков-старообрядцев, руководитель хора певчих Введенского прихода, трубач в казачьем полку

3 Всего в библиотеке МДА по инвентарным книгам числится пятьдесят одна Елизаветинская Библия.

охраны Николая II, владелец библиотеки, содержащей певческие рукописные и старопечатные книги. Далее владельцем этой библиотеки стал его сын Михаил (1928–2006 гг.)<sup>4</sup>. Благодаря предпринимательской деятельности Михаила Стефановича по приобретению книг в среде старообрядцев и их последующей продаже, эти книги получили широкое распространение. В настоящее время они хранятся в Российской государственной библиотеке, в Сибирском отделении Российской академии наук, Кабардино-Балкарском университете, в Национальной библиотеке Украины имени В. Вернадского, Центральной научной библиотеке Беларуси и библиотеке Московской духовной академии.

В единственном экземпляре богослужебного Евангелия 1600 г.<sup>5</sup>, выпущенного в Вильно, находим оттиск от чернильной печати: «Собственное собрание старопечатных и рукописных книг Стефана Федоровича Севастьянова». Книг с такой печатью в собрании Московской духовной академии мы встретим много. В Евангелии 1637 г.<sup>6</sup> на 1-й странице в правом верхнем углу печать «Собственное собрание старопечатных и рукописных книг Стефана Федоровича Севастьянова». На той же странице сверху вкладная надпись: «...ноября, 14 числа сия книга выдана <...> марта Лебедеву». На обороте того же листа ещё одна вкладная запись, в которой говорится о передаче этого Евангелия одним иеромонахом другому. А ниже свидетельство уже более позднего времени: «Подарено сие Евангелие Григорию <...> Петербургского купца <...> Данилова Лебедева. 1806 года, февраля 2-го дня». В Евангелии 1644 г.<sup>7</sup> на крышке переплёта внутри стоит штамп «Собственное собрание старопечатных и рукописных книг Стефана Федоровича Севастьянова». Евангелие 1685 г.<sup>8</sup> принадлежало библиотеке Севастьянова, это видно по штампу, который стоит на первом листе в правом нижнем углу. Евангелие 1685 г.<sup>9</sup> имеет несколько штампов, означающих, что книга принадлежала трём семинариям: Саратовской,

4 Про Севастьяновых. URL: <https://izdrevle.ru/rukopisnyye-knigi-starobryadtsev-sevastyanovkyh>

5 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209757. Евангелие Богослужебное. [Вильна: Тип. Мамоничей, 1600]. 387 л.

6 Древлехранилище БМДА. Инв. № 187556. Евангелие Богослужебное. Москва: [S. n.], 1637. 526 л.

7 Древлехранилище БМДА. Инв. № 187647. Богослужебное Евангелие. Москва: [S. n.], 1645. 531 л.

8 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209746. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Москва: [S. n.], 1685. 375 л.

9 Древлехранилище БМДА. Инв. № 92414. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Москва: [S. n.], 1685. 375 л.

Ленинградской и Московской. Также на первом листе запись чернилами: «В память младенца Надежды Лезневой поновлено сие Евангелие 6-го генваря 1819 года в день ее преставления». В Евангелии 1685 г.<sup>10</sup> есть надпись на первом листе, чернилами: «1939 г. 7 марта на память», ниже надпись синим карандашом: «1939 г. 18 октября». На обороте 12-го листа, вверху страницы надпись: «1939 г. 18 октября начинаю читать схиигумен Елисей». Таким образом, 7 марта 1939 г. некоему схиигумену Елисею подарили это Евангелие, которое он начал читать 18 октября.

Евангелия благовестные 1649 г. в двух экземплярах. В Евангелии 1649 г. (инв. № 231813) на обороте 2-го листа оттиск от печати «Собственное собрание старопечатных и рукописных книг Стефана Федоровича Севастьянова». А на обороте 2-го листа надпись чернилами (XVII в.) о том, что Яков Кузьмич продал это Евангелие Ивану Лунзянову. Обе книги хорошо сохранены, переплёт XVII в. Евангелия благовестные 1698 г. в библиотеке Московской духовной академии в двух экземплярах. В издании с инв. № 187938 на 2-м листе запись чернилами: «1840-го года декабря 25-го скончался батюшка Тарас Левонтьевич. 1844-го года 1 июня 4-го дня скончалась Матушка Елена Ивановна. На память иже от отца нашего Митрофана Патриарха Константинограда». В книге с инв. № 231557 на форзаце печать «Собственное собрание старопечатных и рукописных книг Стефана Федоровича Севастьянова».

В инвентарных книгах указаны сведения о том, что издания поступали из разных семинарий. Например, в инвентарной книге № 70 указано, что 27 декабря 1963 г. из Минской духовной семинарии поступила Библия на церковнославянском языке 1757 г.<sup>11</sup> Дело в том, что в 1918 г. Минская духовная семинария была закрыта после выхода декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». В 1945 г., после освобождения Белоруссии от фашистов, в Жировицком монастыре были открыты богословские курсы, а уже в 1947 г. их преобразовали в семинарию. С началом хрущёвских гонений на Церковь в 1959 г. в семинарии был ограничен приём абитуриентов. И уже в 1963 г. в Минской семинарии состоялся последний выпуск пяти студентов. В связи с этим книги из библиотеки Минской семинарии передавались

10 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209750. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Москва: [S. n.], 1685. 375 л.

11 Древлехранилище БМДА. Инв. № 103445. Библия, сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: [S. n.], 1757. 47 л., 1744 стлб., 504 стлб., 39 л.

другим духовным учебным заведениям, чтобы сберечь и сохранить ценные древние экземпляры<sup>12</sup>.

В том же 1963 г. поступила книга Канонник старопечатного издания 1798 г.<sup>13</sup> с пометкой «дар неизвестного лица 1964 г.». Подобные пометки в инвентарных книгах не редкость, ибо жертвователи и дарители зачастую желали оставаться неизвестными.

Имеется в собрании Московской духовной академии вклад архимандрита Филарета (Вахромеева). Подаренные им издания учтены в той же инвентарной книге № 70 в 1965 г. Архимандрит Филарет окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия, с 1962 г. служил инспектором Академии, затем с 1963 г. заведовал аспирантурой МДА. В 1965 г. был возведён в сан епископа Тихвинского и назначен викарием Ленинградской епархии<sup>14</sup>. Ожидая переезда в связи с переводом в другую епархию, архимандрит Филарет жертвовал в библиотеку некоторые книги.

Есть в инвентарных книгах сведения о пожертвованиях протоиерея Н. Ф. Колчицкого: Требник малый 1792 г.<sup>15</sup> и другие издания. Протоиерей Николай Колчицкий (1890–1961 гг.) — выпускник Московской духовной академии, кандидат богословия. Отец Николай служил настоятелем Богоявленского Патриаршего собора в Елохове г. Москвы и управляющим делами Московской Патриархии, являлся секретарём Священного Синода, председателем Учебного комитета. После смерти отца Николая некоторые его книги были переданы в библиотеку Московской духовной академии<sup>16</sup>.

В инвентарных книгах имеются примечания такого характера: «По счёту книжного магазина “Академкнига” в Москве от 26.11.1965». Объясняются они тем, что иногда книги для собрания библиотеки Московской духовной академии приобретались частным путём. Магазин «Академкнига» — старейший магазин научной литературы в России, который был открыт указом Петра I в 1728 г. как книжная лавка (вместе

12 История Минской духовной семинарии. URL: <https://minds.by/seminariya/history#.Y2TrOmDP3IU>

13 Древлехранилище БМДА. Инв. № 103753. Канонник. Вильна: [S. n.], 1798. 497 л.

14 Митрополит Филарет, первый Патриарший Экзарх всея Беларуси. URL: <http://church.by/mitropolit-filaret/mitropolit-filaret-pervyj-patriarshij-ekzarh-vseja-belarusi>

15 Древлехранилище БМДА. Инв. № 105741. Требник. Почаев: [S. n.], 1792. 240 л.

16 О протопресвитере Николае Колчицком вспоминает протопресвитер Владимир Диваков. URL: <https://pravoslavie.ru/106661.html>

с первой типографией при Академии наук)<sup>17</sup>. В этом магазине можно было приобрести научные и учебные книги. Также библиотека пополнялась изданиями, приобретёнными в других магазинах. Об этом свидетельствует запись в инвентарной книге № 70: «Счет № 6/28-25/1 66 маг. № 28 в Москве» или в книге № 71 «по счёту Васильевского от 20.10.1966 на сумму 15 руб.».

Диакон Н. Герасимчук свидетельствует о передаче Библии на славянском языке 1779 г.<sup>18</sup> (Екатерининское издание) протоиереем Алексеем Остаповым. С 1955–1975 гг. протоиерей Алексей Остапов служил заведующим Церковно-археологическим кабинетом (ныне Музей христианского искусства Московской духовной академии «Церковно-археологический кабинет» (Музей МДА ЦАК)).

Многие издания жертвовались преподавателями и сотрудниками Академии. Книга «Евангелие Страстей Христовых в Великий четверг» 1704 г.<sup>19</sup> была получена в дар в 1963 г. от Преосвященного Сергия (Голубцова), архиепископа Новгородского. Владыка Сергей — выпускник Московской духовной академии, кандидат богословия, реставратор, иконописец, преподаватель церковной археологии, древнееврейского языка, Священной истории Ветхого и Нового Завета в МДА. В 1953 г. возглавлял музей ЦАК<sup>20</sup>. После перевода в Новгородскую епархию жертвовал в фонды библиотеки некоторые собственные книги.

В целом можно установить, что книги поступали путём дарений и пожертвований от известных людей, архиереев, священников, выпускников Академии. Также множество книг библиотека Московской духовной академии приобрела, принимая их из других семинарий. Сложно представить, что было бы с книгами после закрытия Минской семинарии, если бы их не передали в Московскую духовную академию. Таким образом, книги получили возможность сохраниться до нашего времени в фондах библиотеки Московской духовной академии.

Отметим другие записи, встречающиеся в Евангелиях.

В Евангелии 1627 г.<sup>21</sup> на 1, 2, 3, 4-й страницах надпись от руки (почерк ориентировочно конца XVII в.) чернилами: «Достопримечательнейшия

17 Во вторник 26 дня ноября 1728 года // Санкт-Петербургские ведомости. 1728. № 95. С. 383–384.

18 Древлехранилище БМДА. Инв. № 107383. Библия. Москва: [С. п.], 1779. 313 л.

19 Древлехранилище БМДА. Инв. № 107538. Евангелия Святых Страстей Христовых, читаемые в Великий Четверг. [С. л.]: Киево-Печерская Лавра, 1709. 64 л.

20 Сергей (Голубцов). URL: <https://drevo-info.ru/articles/13672114.html>

21 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209771. Евангелие Богослужбное. Москва: [С. п.], 1627. 143, 351 л.

места книги сея:». И приводится перечень из 55 пунктов особых мест Евангелия, например: «3). Не судите, да не судимы будете. (л. 36)», «21). Молитва Господня (л. 33 об., 283 об.)», «23). Аще не покается, вси погибнете (л. 2970)», «41). О искушении (л. 256 об.)». На листе 1 и 2 владельческая надпись тем же почерком: «Архангельской Епархиальной...», то есть книга принадлежала Архангельской епархии.

В Евангелии 1628 г.<sup>22</sup> на последней странице надпись чернилами (ориентировочно конца XVII в.): «Сия книга принадлежит купчихи Елены Бобковой»<sup>23</sup>.

В Евангелии 1633 г.<sup>24</sup> имеется надпись чернилами на третьей странице: «Сие Эвангелие пожертвованно для поминовения московского купца Андрея Васильича Лодыгина<sup>25</sup> 1860 года июня 5 дня». В Евангелии того же года<sup>26</sup> на авантитуле стоит печать «Протоиерей Василий Александрович Герасимов»<sup>27</sup>, далее на третьей странице в правом верхнем углу имеется та же печать и надпись шариковой ручкой: «Из библиотеки Новоторжского 15/28 авг. 1958 Успение Б. М. Торжок». На обороте 14 листа видим надпись чернилами (скоропись конца XVII в.) с перечнем имён на поминание. В Евангелии 1633 г.<sup>28</sup> на последней странице сохранилась надпись чернилами, написанная скорописью (конца XVII в.), в которой говорится о том, что «Черный поп Исакий продает

22 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209762. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1628. 495 л.

23 Представители фамилии Бобковых относились к привилегированному сословию и внесены в «Родословные книги Дворянского Депутатского собрания Московской губернии».

24 Древлехранилище БМДА. Инв. № 233746. Евангелие. Москва: [Б. и.], 1633. 491 л.

25 Купцы Лодыгины (Ладыгины), владельцы гостиницы «Европейская» в Оренбурге. URL: <https://orenhistory.ru/lodygin>

26 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209758. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1634. 495 л.

27 Протоиерей Василий Александрович Герасимов Родился в 1898 г. В 1917 г. окончил Уфимскую духовную семинарию. В 1938 г. рукоположен в иерея. Секретарь Дома милосердия до 1945 г. С августа 1945 г. настоятель Свято-Алексеевской церкви в пос. Модягоу в Харбине. Редактор журнала «Вестник» и газеты «Воскресное чтение». Секретарь издательского отдела Восточно-Азиатского Экзархата Московского Патриархата. С июня 1946 г. гражданин СССР. Арестован 14 апреля 1948 г. в Харбине китайскими властями одновременно с митрополитом Нестором (Анисимовым). На границе с Советским Союзом передан советским органам контрразведки. Приговорён к 10 годам ИТЛ. Отправлен в особый лагерь «Дубравный». После освобождения проживал в Торжке. Скончался в 1961 г. См.: URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij\\_Saharov/pisma-raznyh-lits-k-svjatitelyu-afanasiyu-saharovu-kniga-1/40](https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Saharov/pisma-raznyh-lits-k-svjatitelyu-afanasiyu-saharovu-kniga-1/40)

28 Древлехранилище БМДА. Инв. № 127127. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1633. 495 л.



напрестольное Евангелие вкладчице монастыря старице Макриде за 3 рубли».

В Евангелие 1637 г.<sup>29</sup> вложен листок бумаги с машинописным текстом: «Четвероевангелие. Москва, 1637 год / по каталогу Зерновой<sup>30</sup> — 137/. 275x185 /526 листов/: мечены цифирью...16.2.60 г.». Далее описывается книга и её состояние, степень сохранности. В другом экземпляре 1637 г.<sup>31</sup> на обороте 1-го листа надпись красным карандашом: «Сие Евангелие принадлежит Иллукатско-Гринвальдской (и Единоверческой) церкви; Рижской епархии, Курляндской губернии (Латвия). Вывезено в Россию в 1915 г. Подлежит возвращению по первому требованию». На второй странице в правом верхнем углу надпись чёрным карандашом: «Ваганьковский И. (Москва) IX-63 А.1 Е-13/67», то есть книга в 1915 г. передана в Россию, находилась в библиотеке имени братьев Гримм в Ваганьковском переулке. В ещё одном Евангелии 1637 г.<sup>32</sup> на форзаце видим надпись графитовым карандашом: «Евангелие напрестольное Патриарха Филарета. Печатное. Москва 3-II 1634-37 года с гравюрами евангелистов. Интересна вкладная запись, сделанная на 14-м листе в 1639 году». Далее ниже запись: «Патриарх Филарет». На 14-м листе находим вкладную запись, сделанную чернилами скорописью. В ней содержится информация о передвижении этой книги: кому она сначала принадлежала, кому потом переходила и у кого осталась.

Издания 1651 г. представлены в собрании пятью книгами. В Евангелии с инв. № 187553 на форзаце находится вкладная надпись: «Сия книга нарицаемая...». В книге с инв. № 187596 на форзаце и на обороте видим вкладные надписи от 1765, 1792, 1794, 1798 гг., которые сложно расшифровать. На последнем листе надпись «1903 г. Мая 4 д. зять Старосты церковнаго Ив. Ф...» (почерк XX в.), а на обороте вкладная запись: «С 1792 го 6 мая все... заразительная моровая язва... на Николая Васильева померло мужеска 200, женска 190 человек». В Евангелии с инв. № 187593 прикреплён листок с текстом (ориентировочно XX в.): «Четвероевангелие (напрестольное). Напечатано в Москве. Начато 28/9 1651, окончено 4/6 1651 г. С четырьмя изображениями

29 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209756. Евангелие Богослужбное. Москва: [С. п.], 1637. 526 л.

30 Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. Москва, 1958. С. 50.

31 Древлехранилище БМДА. Инв. № 187628. Евангелие Богослужбное. Москва: [С. п.], 1637. 526 л.

32 Древлехранилище БМДА. Инв. № 147348. Евангелие Богослужбное. Москва: [С. п.], 1637. 526 л.



евангелистов — гравюрами на дереве. Св. Лука вырезан специально для этого издания Ф.И. Поповым по рисунку знаменщика Григория Аврамова. Экземпляр необрезанный...». На обороте 2-го листа запись чернилами (скоропись XVII в.) с именами помина за упокой. В Евангелии с инв. № 187609 есть листок бумаги с машинописным текстом 1959 г.: «Четвероевангелие. Москва, 1651 год / по каталогу Зерновой<sup>33</sup> — 229/... Переплёт потерян. 29.11.59.».

В Евангелии 1663 г.<sup>34</sup> на первом листе вкладная запись о передаче Евангелия церкви Святителя Николая.

Евангелие 1668 г.<sup>35</sup> содержит на форзаце надпись чернилами (почерк ориентировочно конца XIX в.): «№ 84. Псковский музей. II-20».

В Евангелии 1694 г.<sup>36</sup> находим два штампа, которые свидетельствуют о том, что книга принадлежала сначала Ленинградской православной духовной академии, а потом Московской. В другом Евангелии того же года<sup>37</sup> на фронтиспис приклеен листок с машинописным текстом следующего содержания: «Четвероевангелие. Москва, 1694 год / по каталогу Зерновой<sup>38</sup> — 460/ 300x195 / 496 листов/: счет листов как в каталоге; но без конца: утрачен последний 495й лист. Переплет... 16.02.60 г». Далее идёт информация о сохранности переплёта.

Евангелие благовестное свт. Феофилакта Болгарского 1648 г.<sup>39</sup> на обороте 315-го листа содержит надпись скорописью о том, что в январе 1707 г. архимандрит Герасим передал книгу монаху Лукиану Ситникову.

Евангелие учительное Иоанна Златоуста на Евангелие от Луки 1662 г. и Евангелие учительное Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея 1664 г. содержатся в библиотеке в двух экземплярах каждое. На первом листе Евангелия 1662 г. (инв. № 187941) содержится запись чернилами: «Толковое Евангелие принадлежит в церковную библиотеку

33 Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. С. 72.

34 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209772. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1652. 477 л.

35 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209766. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1668. 536 л.

36 Древлехранилище БМДА. Инв. № 52262. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1694. 495 л.

37 Древлехранилище БМДА. Инв. № 187598. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1694. 495 л.

38 Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. С. 128.

39 Древлехранилище БМДА. Инв. № 187919. Благовестник / Феофилакт, архиеп. Болгарский. Москва: [S. n.], 1648. 6, 238, 104, 260, 317 л.

Стоговской Николая чудотворца Церкви. Переплетено в основе в 1809-м году». В другом издании 1662 г. (инв. № 187913) на первом листе видим запись: «Из книг церковных Спасского погоста, что на низу». Также на обороте предпоследнего листа находится владельческая запись о том, что эта книга принадлежала некому Климентию. На последнем листе запись тем же почерком: «Сия книга Евангелие толковое Спаскаго погоста Церкви Преображения Господня 1811-го года мая 25-го дня», а ниже изображение ладони. То есть эти надписи говорят о том, что от частного владельца книга сначала в 1809 г. попала в церковь Стоговской губернии, а в 1811 году — в храм Спасского погоста. В учительном Евангелии 1664 г.<sup>40</sup> надпись на форзаце книги и штамп на 1-м листе говорит нам о том, что оно принадлежало библиотеке Гефсиманского скита.

Изданий Евангелия XVIII в. в библиотеке Московской духовной академии 72 книги, из которых 4 принадлежат музею Московской духовной академии ЦАК и 68 — библиотеке Московской духовной академии. В изданиях того времени нечасто встречаются экслибрисы, штампы, знаки, пометы и владельческие записи, поэтому информации о принадлежности этих книг мы имеем не так много, как о книгах XVII в.

В собрании библиотеки Московской духовной академии находятся три весьма хорошо сохранившихся Евангелия 1751 г. Отметим, что книга с инв. № 187594 — в латунном окладе (чеканка, литьё, гравировка); на лицевой обложке изображение «Иисус Христос великий архиерей» в красивой рамке с растительным орнаментом; на оборотной стороне оклада трёхчастное изображение (Божия Мать с предстоящими ветхозаветными царями Соломоном и Давидом). Два других Евангелия в бархатном переплёте с золотым обрезом и тиснением. Владельческих записей и помет в них не имеется.

Единственное Евангелие 1754 г.<sup>41</sup> содержит на нижней обложке внизу надпись: «Поновлено 1891 года Москва Николаем Свиридовым». Евангелие в бархатном переплёте, золотой обрез с тиснением.

Евангелие благовестное свт. Феофилакта Болгарского XVIII в. представлено в собрании библиотеки Московской духовной академии в четырёх экземплярах. Издание 1703 г. — в трёх экземплярах. В книге с инв. № 187943 на обороте 2-го листа запись чернилами рассказывает о том,

40 Древлехранилище БМДА. Инв. № 231893. Беседы на евангелиста Матфея / Иоанн Златоуст, свт. Москва: [S. n.], 1664. Ч. 1. 528 л.

41 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209744. Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Москва: [S. n.], 1757. 457 л.

что в 1740 г. в апреле Пётр продал эту книгу Семёну поручику за шесть рублей. В книге с инв. № 187925 на последнем листе видим запись чернилами: «Попа Федора Маинмова», а ниже подпись: «Алексий Федор». Все книги представлены в кожаном переплёте XVIII в.

Евангелие благовестное Феофилакта Болгарского (Евангелие от Матфея, от Марка) 1764 г.<sup>42</sup> хранится в единственном экземпляре. На обороте последнего листа запись чернилами (ориентировочно XVIII в.). В ней содержатся небольшие ссылки по страницам и коротко описано то, о чём говорится в этих местах.

В XVIII в., кроме Евангелий богослужебных, Евангелий благовестных и Евангелий учительных, печатали ещё Новый Завет. В собрании библиотеки Московской духовной академии мы имеем две книги 1789 г. и один экземпляр 1798 г. выпуска. Эти книги имеют меньший размер по сравнению с Евангелиями на престольными и благовестными. Выполнены они более скромно и сдержанно, нежели вышеописанные Евангелия. Эти книги изготавливались для домашнего пользования. В издании 1798 г.<sup>43</sup> на первом и десятом листе имеется оттиск от печати «Антиохийское подворье в г. Москве».

Евангелие богослужебное XIX в. содержится в библиотеке в 20 экземплярах. Среди них два Евангелия 1814 г. Издание с инв. № 106803 имеет владельческую запись (перечёркнута): «Сия книга предлежит на дмитровской улице Николаю Секирке. Куплена в Харькове за 4 рубли...». Далее запись у корешка книги на той же странице: «Сия книга принадлежит Симеону Васильевичу Жилину; куплена у Марины Васильевны Секиркиной сентября 2 дня 1872 года. Харьков». Также имеется запись текста кондака Иоанну Богослову. Другое издание 1814 г. (инв. № 92126) прибыло из Саратовской духовной семинарии, о чём свидетельствует штамп на последней странице.

Евангелие 1850 г. (инв. № 52254) поступило в библиотеку Московской духовной академии из Ленинградской духовной семинарии. Два Евангелия 1854 г. (инв. № 89167 и № 89168) переданы из Саратовской духовной семинарии, как можно видеть по штампам данной семинарии.

42 Древлехранилище БМДА. Инв. № 60247. Евангелие на славянском языке. [S. l.: S. n.]. 11, 435 л.

43 Древлехранилище БМДА. Инв. № 209702. Новый Завет. Москва: [Б. и.], 1798. 230, 226, 16 с.

Толкование на святое Евангелие 1897 г.<sup>44</sup> прибыло из Православного богословского института г. Москвы (ныне ПСТГУ), судя по штампу библиотеки ПСТБИ.

Больше в Евангелиях XIX в. отметок, записей, штампов нет. Можно сделать вывод, что изданий Евангелия из иных мест поступало значительное количество. Жертвователи, передавая бесценные книги в Московскую духовную академию, стремились сохранить их. Так пополнялась коллекция академической библиотеки.

Собственные фонды, включающие в себя уникальные старопечатные и рукописные книги, а также собрания дореволюционной Академии, в сочетании с вновь приобретаемой коллекцией, превращают библиотеку в уникальное книжное собрание, значение которого выходит далеко за пределы формального статуса библиотеки высшего учебного заведения.

### Архивные материалы

- Древлехранилище БМДА. Инв. № 33673. Толкование на Св. Евангелие / Феофилакт, архиеп. Болгарский. [S. l.]: [S. n.]. 238, 260, 236 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 52262. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1694. 495 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 60247. Евангелие на славянском языке. [S. l.: S. n.]. 11, 435 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 92108. Евангелие Богослужбное. [S. l.: S. n.]. 391 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 92414. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Москва: [S. n.], 1685. 375 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 103445. Библия, сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: [S. n.], 1757. 47 л., 1744 стлб., 504 стлб., 39 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 103753. Канонник. Вильна: [S. n.], 1798. 497 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 105741. Требник. Почаев: [S. n.], 1792. 240 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 107383. Библия. Москва: [S. n.], 1779. 313 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 107538. Евангелия Святых Страстей Христовых, читаемые в Великий Четверг. [S. l.]: Киево-Печерская Лавра, 1709. 64 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 127127. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1633. 495 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 147348. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1637. 526 л.
- 44 Древлехранилище БМДА. Инв. № 33673. Толкование на Св. Евангелие / Феофилакт, архиеп. Болгарский. [S. l.]: [S. n.]. 238, 260, 236 л.

- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187556. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1637. 526 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187571. Богослужбное Евангелие. Москва: [S. n.], [XVII в]. 239 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187598. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1694. 495 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187628. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1637. 526 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187645. Богослужбное Евангелие. Москва: [S. n.], 1575. 396 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187647. Богослужбное Евангелие. Москва: [S. n.], 1645. 531 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187919. Благовестник / Феофилакт, архиеп. Болгарский. Москва: [S. n.], 1648. 6, 238, 104, 260, 317 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209702. Новый Завет. Москва: [Б. и.], 1798. 230, 226, 16 с.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209744. Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Москва: [S. n.], 1757. 457 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209746. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Москва: [S. n.], 1685. 375 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209750. Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Москва: [S. n.], 1685. 375 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209756. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1637. 526 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209757. Евангелие Богослужбное. [Вильна: Тип. Мамоничей, 1600]. 387 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209758. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1634. 495 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209762. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1628. 495 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209766. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1668. 536 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209771. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1627. 143, 351 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 209772. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1652. 477 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 231893. Беседы на евангелиста Матфея / Иоанн Златоуст, свт. Москва: [S. n.], 1664. Ч. 1. 528 л.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 233746. Евангелие. Москва: [Б. и.], 1633. 491 л.

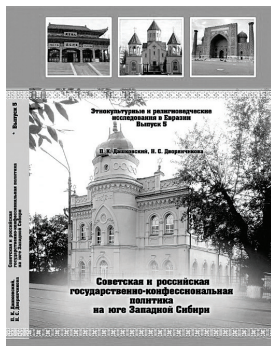
## Источники

Во вторник 26 дня ноября 1728 года // Санкт-Петербургские ведомости. 1728. № 95. С. 381–384.

## Литература

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Библиотека Московской духовной академии в период реформ. Московской духовной академии 350 лет: юбилейный сборник статей в 2 т. Сергиев Посад; Москва: МДА; «Нео-ТекПро», 2010. Т. 2. С. 109–115.
- Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. Москва: Тип. Библиотеки им. Ленина, 1958.
- История Минской духовной семинарии. [Электронный ресурс]. URL: <https://minds.by/seminariya/history#.Y2TrOmDP3IU> (дата обращения: 04.11.2022).
- Купцы Лодыгины (Ладыгины), владельцы гостиницы «Европейская» в Оренбурге. [Электронный ресурс]. URL: <https://orenhistory.ru/lodygin> (дата обращения: 04.11.2022).
- Митрополит Филарет, первый Патриарший Экзарх всея Беларуси. [Электронный ресурс]. URL: <http://church.by/mitropolit-filaret/mitropolit-filaret-pervyj-patriarshij-ekzarh-vseja-belarusi> (дата обращения: 04.11.2022).
- О протопресвитере Николае Колчицком вспоминает протопресвитер Владимир Диваков. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/106661.html> (дата обращения: 04.11.2022).
- Про Севастьяновых. [Электронный ресурс]. URL: <https://izdrevle.ru/rukopisnyye-knigi-starooobryadtsev-sevastyanovykh> (дата обращения: 04.11.2022).
- Протоиерей Василий Александрович Герасимов. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij\\_Saharov/pisma-raznyh-lits-k-svjatitelyu-afanasiyu-saharovu-kniga-1/40](https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Saharov/pisma-raznyh-lits-k-svjatitelyu-afanasiyu-saharovu-kniga-1/40) (дата обращения: 25.02.2023).
- Сергий (Голубцов). [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/13672114.html> (дата обращения: 04.11.2022).

## РЕЦЕНЗИИ



Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С.

### СОВЕТСКАЯ И РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА НА ЮГЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Барнаул: Изд. Алтайского университета,  
2022. (Этнокультурные и религиозные  
исследования в Евразии; Вып. 5). 153 с.  
ISBN 978-5-7904-2660-5

УДК 82-95 (2-67)

DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.019

В последние двадцать лет историки и представители смежных социально-гуманитарных дисциплин не раз обращались к проблематике государственно-конфессиональных отношений в СССР и постсоветской России. На сегодняшний день уже можно говорить о формировании устойчивого историографического тренда: увидели свет монографии<sup>1</sup>, посвящённые различным вопросам этой многогранной проблемы, и сборники документов<sup>2</sup>, в которых публикуются не доступные ранее рядовому исследователю материалы, успешно защищены кандидатские<sup>3</sup>

- 1 См., например: *Маслова И. И.* Советское государство и Русская православная церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.). Москва, 2005; *Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. Санкт-Петербург, 2009; История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985–1999 гг. / под общ. ред. А. П. Торшина. Москва, 2010.
- 2 См., например: *Одинцов М. И.* Совет Министров СССР постановляет: «Выселить навечно!»: сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.). Москва, 2002; *Фаст А. А.* Советское государство, религия и церковь. 1917–1990. Документы и материалы. Барнаул, 2009.
- 3 См., например: *Клименко Е. Н.* Взаимоотношения государства и религиозных объединений в Российской Федерации: конституционно-правовые аспекты: диссертация на соискание учёной степени кандидата юридических наук. Москва, 2007; *Ананьев Э. В.* Особенности конфессионального понимания роли социальной деятельности религиозных организаций: диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук.

и докторские диссертации<sup>4</sup>, а количество научных и публицистических статей по теме вообще не поддаётся какому-либо счёту. Однако региональный аспект проблемы истории государственно-конфессиональных отношений в СССР и постсоветской России, в особенности на основе местных архивных фондов, пока остаётся слабо изученным. Попытке хотя бы частично восполнить этот историографический «пробел» (на материалах юга Западной Сибири) посвящена рецензируемая монография П. К. Дашковского и Н. С. Дворянчиковой<sup>5</sup>.

Заявленная цель монографии — установить влияние государственной политики на изменение правового статуса, социально-экономического положения и самой специфики деятельности религиозных общин на юге Западной Сибири с середины 1960-х гг. по 2000 г. (с. 13). Забегая несколько вперёд, скажем, что, как видится рецензенту, заявленная цель исследования была в полной мере достигнута. Тем не менее не вполне обоснованными представляются хронологические границы исследования: нижняя хронологическая граница (сер. 1960-х гг.) связывается с эволюцией государственной религиозной политики в «брежневский» период (с. 13), хотя на следующей странице указывается на существенные изменения только с середины 1970-х гг. (стоит отметить, что контекст 2-й главы также заставляет задуматься, а можно ли говорить о существенных изменениях с середины 1970-х гг. или только десятилетием позже), да и судя по 1-й главе монографии вряд ли можно согласиться с тем, что в середине 1960-х гг. начинается качественно новый этап государственно-конфессиональных отношений в СССР, скорее продолжается старый, основы которого были заложены во второй половине 1950-х гг. Верхней хронологической границей называется 2000 г., обоснованный только избранием В. В. Путина на должность президента РФ, хотя логичнее было бы начинать отсчёт

Москва, 2011; Тулянов В. А. Духовно-просветительская и благотворительная деятельность Русской Православной Церкви (1990-е — 2000-е гг.): диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Мытищи, 2020.

- 4 См., например: Федотов А. А. Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России): диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. Иваново, 2009; Симонова М. А. Социальная, образовательная и миротворческая деятельность Русской православной церкви в контексте взаимодействия с государством и обществом (1943–2013 гг.): диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. Москва, 2015.
- 5 Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири. Барнаул, 2022.



нового этапа в государственно-конфессиональной политике с принятия Федерального закона № 125 «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) или Федерального закона № 112 «О внесении изменений и дополнений в законодательные акты Российской Федерации в связи с принятием Федерального закона “О противодействии экстремистской деятельности”» (2002 г.), которые действительно существенно изменили правовую основу государственной религиозной политики в России. Это особенно важно ввиду того, что в заявленной цели монографии акцент в изучении сделан на изменении правового статуса религиозных общин. Однако даже в том виде, в котором хронологические границы представлены в монографии, они не умаляют научной ценности проведённого исследования с опорой на впервые введённые в научный оборот местные архивные фонды.

Источниковая база исследования включает в себя, среди прочего, архивные материалы, хранящиеся в Государственном архиве Алтайского края (ГААК, г. Барнаул), Государственном архиве Новосибирской области (ГАО, г. Новосибирск), Государственном архиве социально-правовой документации Республики Алтай (Госархив СПД РА, г. Горно-Алтайск), что уже само по себе подчёркивает новизну рецензируемой монографии, поскольку данные материалы практически не привлекались для проведения исследований государственно-конфессиональных отношений в СССР и постсоветской России. Также следует отметить введение в научный оборот ряда новых источников, в частности личного архива С. М. Мундусова, содержащего информацию по действующим на территории Республики Алтай с 1992 по 2000 г. религиозным организациям и не отражённую в официальной документации.

Структурно монография состоит из четырёх глав, выделенных по хронологическому принципу: середина 1960-х — середина 1970-х гг. (глава 1), вторая половина 1970-х — 1985 г. (глава 2), 1985–1991 гг. (глава 3), 1992–2000 гг. (глава 4). Монография дополнена приложениями, в которых впервые публикуется статистическая информация о деятельности религиозных организаций на юге Западной Сибири в советские и постсоветские годы (до 2000 г.), составленная П. К. Дашковским и Н. С. Дворянчиковой на основе архивных фондов ГААК, ГАО, Госархив СПД РА, что может быть использовано теми исследователями из других регионов, которые не имеют доступа в обозначенные архивы.

Глава 1, посвящённая изучению государственно-конфессиональной политики на юге Западной Сибири в середине 1960-х — середине 1970-х гг., тематически разделена на два параграфа: «Государственно-правовое

регулирование положения религиозных общин» и «Атеистическая пропаганда как элемент государственно-конфессиональной политики». Авторами отмечается, что в 1965 г. постепенно ослабевает административный контроль над религиозными объединениями на юге Западной Сибири. На легальное положение стали переводиться православные, протестантские, старообрядческие, католические и мусульманские общины. Впервые в Алтайском крае получила регистрацию община евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). Однако закрытие молитвенных зданий продолжалось и в этот период (с. 20).

По мнению авторов, наиболее важным событием государственно-конфессиональной политики в СССР в «брежневский» период стало подписание Хельсинкского соглашения (1975 г.), содержащего положения о свободе совести, религий и убеждений. Однако результаты последовавших изменений были минимальны: в 1975 г. в Новосибирской области числилось восемнадцать официально зарегистрированных священнослужителей Русской Православной Церкви (РПЦ) вместо пятнадцати годом ранее (с. 24); увеличилось число совершённых обрядов в храмах РПЦ в регионе (прирост крещений составил 23 процента, а отпеваний — 47 процентов), однако даже такой прирост оставался мизерным (к примеру, в 1977 г. лишь 10 процентов новорождённых были крещены) (с. 25); количество мусульманских общин в Новосибирской области достигло девяти, а их доходы существенно выросли (с. 26); мусульманские и баптистские общины предпринимали попытки миссионерской деятельности в регионе, которые, однако, встречали резкое противодействие со стороны местного уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР (СДР СССР).

Атеистическая пропаганда по-прежнему оставалась важным звеном государственной религиозной политики. Однако, как отмечают П. К. Дашковский и Н. С. Дворянчикова, с середины 1960-х по середину 1970-х гг. атеистическая пропаганда стала носить отвлечённый характер: публикации в СМИ были выдержаны в научном стиле, а не пропагандистском как ранее. Большую роль в атеистическом воспитании играли мероприятия общества «Знание», при этом многие советские специалисты отмечали бесполезность и бессмысленность чтения лекций, которые посещались в основном неверующими (с. 41).

Глава 2, посвящённая изучению государственно-конфессиональной политики на юге Западной Сибири со второй половины 1970-х гг. и по 1985 г., тематически разделена на два параграфа: «Деятельность религиозных общин на юге Западной Сибири» и «Атеистическая

пропаганда на юге Западной Сибири как элемент государственно-конфессиональной политики СССР». По мнению авторов монографии, подписание Хельсинкского соглашения, знаменовавшего новый этап в государственной религиозной политике СССР, привело лишь к номинальным изменениям в положении религиозных общин в стране (с. 43). Даже принятие в 1977 г. новой Конституции СССР, статья 52 которой закрепляла права граждан на свободу вероисповедания, кардинально не изменило ситуацию: религиозные организации не получили статуса юридического лица, а религиозные общины вынуждены были существовать в условиях строгой регламентации их деятельности со стороны советских властей. Тем не менее некоторые изменения всё же произошли, только не качественные, а количественные: на легальное положение в Новосибирской области и Алтайском крае стали переводиться некоторые общины верующих: протестантские, православные и мусульманские. Так, к 1979 г. в регионе были зарегистрированы три новые православные общины (с. 44).

Ещё одним знаковым событием этого периода стал приём в Новосибирске в 1983 г. экуменических лидеров из США. Архиепископ Новосибирский и Барнаульский Гедеон принимал у себя пастора баптистской церкви А. Харасты, консультанта Евангелической ассоциации Б. Грэма и пастора Свободной Евангелической церкви Б. Карлсона. На приём также были приглашены лидеры местных католических и протестантских общин (с. 45). Разумеется, на приёме присутствовал и местный уполномоченный СДР СССР, под чутким взором которого обсуждались вопросы поездки патриарха Пимена в США и вопросы прекращения гонки вооружений. Однако к укреплению отношений в рамках экуменического движения эта встреча не привела.

Атеистическая пропаганда в период со второй половины 1970-х гг. и по 1985 г. становилась на юге Западной Сибири всё менее эффективной, что связывается П. К. Дашковским и Н. С. Дворянчиковой с рядом причин: с недостатками в использовании возможностей СМИ, со слабой научно-методической базой пропаганды, с отсутствием сотрудников, ответственных за эту деятельность и т.д. По сути, в некоторых районах Республики Алтай, Новосибирской области и Алтайского края атеистическая пропаганда в обозначенный период совсем не велась, в большинстве же ограничивалась немногочисленными лекциями общества «Знание», которые посещали в основном неверующие. Деятельность же местного уполномоченного СДР СССР свелась к написанию отчётов о количестве верующих и проведённых обрядов (с. 62).

Исходя из текстов двух первых глав, к сожалению, остаётся не до конца ясно, в чём же состояли качественные изменения, произошедшие в середине 1970-х гг., и что позволяет авторам монографии называть этот период рубежом двух этапов государственной религиозной политики. На взгляд рецензента, незначительные изменения в числе верующих и легальных религиозных общин, а также неэффективность религиозной пропаганды являются маркерами государственно-конфессиональных отношений в период с середины 1950-х по середину 1980-х гг. и нецелесообразно разделять его на этапы без должного обоснования.

Глава 3, посвящённая изучению государственно-конфессиональной политики на юге Западной Сибири в 1985–1991 гг., тематически разделена на два параграфа: «Государственно-правовое регулирование положения религиозных общин» и «Религиозные общины и их деятельность в регионе». Основным тезисом этой главы является положение о либерализации государственно-конфессиональной политики в результате горбачёвской «перестройки» (с. 67). При этом подчёркивается роль председателя СДР СССР К. Харчева, который был инициатором прекращения «войны с религией». Отмечается эволюция советской прессы, стремившейся уйти от публикации откровенно пропагандистских материалов и постепенно переходящей к проблематике духовного возрождения общества, в том числе на основе религиозных ценностей. С 1986 г. не был закрыт ни один православный храм, наоборот, к 1988 г. возобновились богослужения во многих церквях, закрытых в предыдущие годы. Самым знаковым событием тех лет стало празднование Тысячелетия Крещения Руси, ставшее не только религиозным торжеством, но и государственным.

В результате этих событий резко увеличилось количество религиозных общин на юге Западной Сибири. В 1988 г. оно достигло восьмидесяти восьми. К 1990 г. в Новосибирской епархии официально действовали шестьдесят приходов и отправляли богослужение сто сорок шесть священнослужителей (с. 67). С 1985 г. государство начало передавать РПЦ культовые постройки: православные храмы в Новосибирске, Куйбышеве и других городах региона. Характерно, что местные уполномоченные СДР СССР в спорных вопросах стали оказывать поддержку общинам верующих. Так, в 1986 г. в Горно-Алтайске местная православная община подала заявление в городской Совет народных депутатов (СНД) с просьбой разрешить приобретение строения с последующей его перестройкой для молитвенных целей. Просьба была удовлетворена

только после вмешательства местного уполномоченного СДР СССР Г. И. Лисенкова (с. 68).

При поддержке местных властей было организовано и празднование Тысячелетия Крещения Руси в регионе. Причём оно было действительно церковно-государственным событием: начавшись 27 июля торжественным богослужением в Покровском соборе Барнаула, продолжилось в концертном зале филармонии Алтайского края и завершилось возложением венков к мемориалу погибшим в годы Великой Отечественной войны. В торжествах принимали участие не только православные жители региона, но и общины старообрядцев, ЕХБ, адвентистов и т.д., а с речами выступали местные партийные и государственные работники.

Глава 4, посвящённая изучению государственно-конфессиональной политики на юге Западной Сибири в 1991–2000 гг., тематически разделена на три параграфа: «Формирование новых принципов государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации в конце XX в.», «Государственное регулирование регистрации и деятельности религиозных общин на юге Западной Сибири в 1992–2000 гг.» и «Социальная и культурно-просветительская деятельность религиозных организаций юга Западной Сибири в 1992–2000 гг.». Исследуемый в этой главе период авторы характеризуют формированием новых принципов государственно-конфессиональных отношений и преодолением негативных последствий советской модели государственной религиозной политики. Основой нормативно-правовой базы регулирования государственно-конфессиональных отношений становятся Конституция РФ (1993 г.) и Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.), регламентирующие права и условия деятельности религиозных организаций в стране. При этом П. К. Дашковский и Н. С. Дворянчикова отмечают, что после упразднения в 1991 г. СДР СССР на федеральном уровне создаются структуры его заменяющие: Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ и другие, что говорит о неполном отказе российских властей от советской модели регулирования государственно-религиозных отношений (с. 82).

На юге Западной Сибири местные власти начали стремиться к сотрудничеству с религиозными объединениями и налаживанию диалога между представителями разных религиозных общин. Это было особенно важно, поскольку в регионе появились «новые»

конфессии — нетрадиционные для России протестантские направления, начавшие осваивать российское конфессиональное пространство после распада СССР «вахтовым» и «десантным» методом (с. 76).

Вместе с тем активизируется деятельность и самих религиозных объединений на юге Западной Сибири. В первую очередь, это деятельность социальной и культурно-просветительской направленности. В 1990-е гг. в регионе действовали протестантские благотворительные организации «Рождественское Дитя» и «Сумка Самарянина», Православный центр милосердия и Православное сестричество в Новосибирской области, католическая благотворительная организация «Каритас» и т. д. (с. 102). Накопление практического опыта ведения социальной и культурно-просветительской деятельности позволило в начале 2000-х гг. основным действующим в регионе религиозным организациям принять документы, регулирующие эту деятельность.

Подводя итог, можно констатировать, что монография П. К. Дашковского и Н. С. Дворянчиковой насыщена новым фактическим материалом и содержит серию важных концептуальных выводов. Она представляет собой шаг вперёд в изучении регионального аспекта государственно-конфессиональных отношений в СССР и постсоветской России, а также позволяет наметить пути дальнейшего изучения роли религиозных организаций в истории нашей страны.

### Библиография

- Ананьев Э. В.* Особенности конфессионального понимания роли социальной деятельности религиозных организаций: [дис... канд. филос. наук: 09.00.14]. Москва, 2011.
- Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С.* Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири. Барнаул: Изд. Алтайского университета, 2022.
- История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985–1999 гг. / под общ. ред. А. П. Торшина. Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2010.
- Клименко Е. Н.* Взаимоотношения государства и религиозных объединений в Российской Федерации: конституционно-правовые аспекты: [дис... канд. юрид. наук: 12.00.02]. Москва, 2007.
- Маслова И. И.* Советское государство и Русская Православная Церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.). Москва: Изд. МНЭПУ, 2005.
- Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. Санкт-Петербург: Изд. Европейского университета, 2009.

- Одинцов М. И.* Совет Министров СССР постановляет: «Выселить навечно!»: сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.). Москва: Объединение исследователей религии, 2002.
- Симонова М. А.* Социальная, образовательная и миротворческая деятельность Русской Православной Церкви в контексте взаимодействия с государством и обществом (1943–2013 гг.): [дис... докт. истор. наук: 07.00.02]. Москва, 2015.
- Тулянов В. А.* Духовно-просветительская и благотворительная деятельность Русской Православной Церкви (1990-е — 2000-е гг.): [дис... канд. истор. наук: 07.00.02]. Мытищи, 2020.
- Фаст А. А.* Советское государство, религия и церковь. 1917–1990. Документы и материалы. Барнаул: «Алтай», 2009.
- Федотов А. А.* Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России): [дис... докт. истор. наук: 07.00.02]. Иваново, 2009.

*Владислав Андреевич Тулянов*

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (51) • 2023

*Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)  
Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 24  
Подписано в печать 15.12.2023